



Domingo de Ramos

LA PASIÓN SEGÚN SAN LUCAS (22,1-23,56)

(Comentario de F. Bovon)

1.- EL COMLOT SATÁNICO (22,1-6)

«22 ¹Se acercaba la fiesta de los Ázimos, llamada la Pascua, ²y los sumos sacerdotes y los escribas buscaban cómo eliminarlo, pues temían al pueblo.

³Entonces **Satanás** entró en Judas, llamado Iscariote, que era del número de los Doce.

⁴Tras alejarse, habló con los sumos sacerdotes y los jefes de la guardia sobre cómo entregárselo. ⁵Y se alegraron, y convinieron con él en darle dinero. ⁶Aquél se comprometió a cumplir su palabra y buscaba la ocasión favorable para entregárselo a espaldas de la muchedumbre».

ANÁLISIS

En el capítulo 21, Lucas concedía la palabra a Jesús. En el inicio del 22, orienta la atención hacia sus adversarios, y se interesa por el calendario sagrado: la acción de los vv. 1-6 se desarrolla en la cercanía de la Pascua; los vv. 7-13 se situarán en su comienzo.

Los vv. 1-6 describen un encuentro, un diálogo y un acuerdo. El evangelista menciona el proyecto de los jefes del pueblo, Judas se aleja del Maestro y se separa del grupo de los Doce y se pone de acuerdo con sus nuevos interlocutores. Lucas **indica dos veces** el proyecto y el modo «en que éste debe ser ejecutado» (vv. 2 y 4). El diálogo culmina en un contrato que llena de alegría a una parte, los dirigentes de Israel, y compromete a la otra, Judas. Las partes están de acuerdo en poner las manos sobre «él» (**el nombre de Jesús no aparece**, por pudor del evangelista o porque los conjurados lo mantienen en secreto); queda encontrar la ocasión.

El relato progresa: se pasa del «buscaban» (los sumos sacerdotes y los escribas [v. 2]) al «buscaba», de Judas (v. 6): del proyecto general a su ejecución particular. El motor del relato no es la providencia divina ni la voluntad humana. Depende -Lucas lo dice explícitamente- de una intervención de Satanás que invade a Judas (v. 3). Este versículo se halla en **el centro**: una encrucijada diabólica de caminos; entre las intenciones de los jefes (vv. 1-2) y el compromiso del traidor (vv. 4-6).

EXPLICACIÓN

En los orígenes, la Pascua y la fiesta de los Ázimos (panes sin levadura) eran dos celebraciones anuales distintas. La primera -que se celebraba durante un solo día el 14 de Nisán, en el primer mes del año- era seguida inmediatamente por la segunda, que duraba una semana. La primera, marcada por la comida pascual, recordaba la liberación del poder del Faraón, más particularmente la noche decisiva en la que los primogénitos de Egipto fueron aniquilados y los primogénitos de Israel, perdonados, literalmente «pasados por alto», «ignorados» por el ángel exterminador. La segunda celebraba también el éxodo, más particularmente la falta de pan horneado con levadura durante la travesía del desierto. Ambas recordaban **la iniciativa salvífica de Dios** respecto a su pueblo. Puesto que iban una detrás de otra, fueron a menudo confundidas designándolas con una sola palabra. Lucas en todo caso las confunde. Que la pasión de Jesús tuviera lugar en tiempo de la Pascua reposa sobre bases históricas sólidas; incluso la tradición judía guardó la memoria de ello (cf. la *baraita* Sanedrín 43a [una *baraita* representa una tradición antigua que se quedó fuera de la Misná, pero fue recogida en el Talmud] que declara que Jesús era un mago que fue colgado en vísperas de la Pascua). Ciertos cristianos, los «cuartodecimanos», exigían incluso que la fiesta cristiana coincidiera con la Pascua judía y que se celebrara el 14 de Nisán.



Lucas escoge el vocabulario de la posesión, lo que otorga más fuerza al acontecimiento: Satanás entra literalmente en la persona de Judas. El destino de Jesús se convierte en objeto de una disputa entre el Diablo y Dios. Al final del enfrentamiento en el desierto, Satanás hubo de abandonar la partida (4,1-13), pero no renunció a sus proyectos. Pero la irrupción del Diablo no parece eliminar la responsabilidad de Judas. Es terrible el «alejarse» del v. 4: Judas se aleja de Jesús y de los Doce. Lucas no ofrece ningún detalle psicológico; únicamente habla del movimiento físico de su cuerpo.

Hay que distinguir entre «entregar» y «traicionar». Aunque el acto de Judas consiste en una traición y el Iscariote ha sido ya designado en 6,16 como un futuro «traidor», el verbo utilizado aquí dos veces (vv. 4 y 6) es *parádomi*, que significa «entregar», «devolver», «transmitir» (*parádosis* es la «tradición»). «Traicionar» se dice *prodídomi* (cuyo primer sentido significa «dar de antemano», «distribuir»). Judas entregaba a Jesús por medio de una **traición**; Lucas nos lo entrega por medio de una **tradición**.

El contenido del acuerdo connota negativamente todo el vocabulario de este episodio, a la vez que cada término, como tal, puede ser tomado en buen sentido. Así ocurre con el «se alegraron», el «se comprometió a cumplir su palabra» y la «*eukairía*»: el «tiempo» o el «momento favorable», la «ocasión favorable». Es buena, por supuesto, sólo desde el punto de vista de los adversarios de Jesús pero, en segundo grado, desde el punto de vista teológico final (¿no era oportuno que Jesús muriera por los suyos?).

2.- LA PREPARACIÓN DE LA PASCUA (22,7-14)

«⁷Llegó el día de los Ázimos, en el que se debía sacrificar [el cordero de] la Pascua. ⁸Y envió a **Pedro** y a **Juan**, diciéndoles: “Id y preparadnos la Pascua, para que la *comamos*”. ⁹Pero le dijeron: “¿Dónde quieres que la preparemos?”.

¹⁰Les dijo: “Cuando entréis en la ciudad, os saldrá al encuentro un hombre que lleva un cántaro de agua; seguidle hasta la casa en que entre. ¹¹Y diréis al dueño de la casa: ‘**el Maestro** te dice: ¿dónde está *la sala* donde puedo comer la Pascua con mis discípulos?’. ¹²Él os enseñará en el piso de arriba *una sala grande* que ya está dispuesta; preparad allí”. ¹³Y, marchándose, encontraron todo como se lo había dicho, y prepararon la Pascua.

¹⁴Y cuando llegó la hora, se sentó a la mesa y **los apóstoles** con él».

ANÁLISIS

Mientras las fuerzas hostiles dominaban la escena precedente (22,1-6), ahora (vv. 7-14) los elementos favorables, Jesús y los suyos, están en el centro del cuadro. Aunque no sea nombrado, Jesús es ahora el **maestro** del saber y del poder. Lo que sabe y organiza tiene relación con la fiesta judía de la Pascua. La obligación mencionada en el v. 7 (*edei*, «se debía», «era preciso») está cumplida en el v. 14 («se sentó a la mesa y los apóstoles con él»). Entre los dos momentos, se da esta estructura:

- v. 7: El deber de celebrar la fiesta necesita requisitos aún no cumplidos
- v. 8: Jesús quiere cumplir este deber con ayuda de sus discípulos
- v. 9: Pedro y Juan interrogan a Jesús
- vv. 10-12: Jesús ofrece una respuesta
- v. 13: Los discípulos ejecutan la orden del Maestro
- v. 14: El deber de celebrar la fiesta puede ya ser cumplido.

Por consiguiente, se distinguen tres niveles. Primero, el de la religión, el de la Escritura o el del Dios, que estableció la celebración litúrgica de Pascua (vv. 7 y 14). Existe luego el nivel de Jesús que permite el ejercicio de la religión (vv. 8 y 10-12). Está finalmente el nivel de la comunidad, la cual, por su pregunta, su escucha y su obediencia, realiza el proyecto del Maestro y responde de este modo a lo que Dios espera (vv. 9 y 13). Destaca **la densidad del vocabulario**: cuatro veces se menciona la Pascua y otras cuatro, el verbo “preparar”. Lucas sigue



aquí el evangelio de Marcos. Cuando se distancia de él, es para aportar una precisión o mejorar el estilo. En el v. 7 no se molesta en calcular los días (habla «del día» en donde Marcos menciona el «primer día»: 14,12). En el v. 8 Lucas modifica su fuente para situar a Jesús en posición de líder: es el Maestro quien toma la iniciativa de enviar a sus discípulos a la ciudad, mientras que, según Marcos, son los discípulos los que sienten inquietud en primer lugar (14,12). Lucas indica los nombres de los enviados: Pedro y Juan, cuya actividad común aparece confirmada por el libro de los Hechos (Hch 3,1.11; 4,13.19; 8,14). Por otro lado, tal como le ocurre algunas veces (cf. 6,13 y 9,10), designa ya a los Doce como los «apóstoles» (v. 14). El binomio «Pedro y Juan», así como el título «apóstoles», son característicos de la obra doble de Lucas. Una última observación: existe una connivencia ocasional entre los evangelios de Lucas y de Juan en el relato de la Pasión. Dicha connivencia se muestra aquí en el empleo de la palabra «hora». Además de que este término es característico del cuarto evangelio, aparece en este texto como en Lc 22,14: al principio de la Pasión.

EXPLICACIÓN

Al principio, el cordero pascual no sólo se degollaba sino que se consumía también en el área del Templo. Con el tiempo, el lugar no daba abasto para ello, por lo que la ciudad entera se convirtió en el espacio sagrado conveniente. Los habitantes de Jerusalén estaban dispuestos a poner locales a disposición de los peregrinos. Debían estar dispuestos incluso a prestar gratis este servicio. Ningún habitante de Jerusalén, en efecto, debía considerarse como propietario. La ciudad santa pertenecía a Dios, y luego, por delegación, al pueblo entero. Prestar una sala significaba, pues, reconocer estos derechos, divino y del pueblo. La docilidad del propietario se explica así por esta tradición religiosa. Los huéspedes que estaban de paso expresaban normalmente su agradecimiento dejando al dueño del local la piel del cordero degollado. Lucas, como los demás evangelistas, habla de comer la Pascua, pero no señala nunca explícitamente el cordero, ni su inmolación. ¿Es para evocar mejor que la Cena es una comida totalmente nueva?

Lucas da el nombre de los dos enviados: ¿escoge a Pedro y Juan, futuros portavoces de la iglesia de Jerusalén, para subrayar la importancia de la tarea o, al contrario, para indicar que la autoridad apostólica se ejercita en las labores más modestas? Es difícil decidir. La respuesta de Jesús a los discípulos (vv. 10-12) constituye el corazón del episodio. Menciona sólo realidades humanas, pero lo hace con una precisión tal que prepara el encuentro milagroso, el sincronismo providencial. Los discípulos encuentran todo como había anunciado el Maestro. Este episodio tiene una función particular: mostrar que **Jesús dominaba su destino** y se preocupaba de respetar la religión de su pueblo en el momento en el que otros, los dirigentes judíos, olvidaban los principios con motivo del complot que iniciaban. En el v. 14, el título «apóstoles» confiere una solemnidad eclesial a la escena. Esta cena no tendrá sólo un valor litúrgico, sino también un alcance soteriológico.

3.- LA CENA ENTRE LA PASCUA Y EL REINO (22,15-20)

¹⁵Y les dijo: “Con ansia he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer. ¹⁶Os digo, en efecto, que ya no la comeré más hasta que se cumpla en el Reino de Dios”. ¹⁷Y, habiendo tomado una copa, después de haber dado gracias, dijo: “Tomad esto y repartidlo entre vosotros. ¹⁸Os digo, en efecto, que ya desde ahora no beberé del fruto de la vid hasta que venga el Reino de Dios”.

¹⁹Y tomando un pan y habiendo dado gracias, lo partió y se lo dio diciendo: “Esto es mi cuerpo que es entregado por vosotros. Haced esto en memoria mía”.

²⁰Y la copa de la misma manera, después de haber cenado, diciendo: “Esta copa es la nueva alianza en mi sangre, derramada por vosotros”.



ANÁLISIS

La Pascua no se narra apenas. Lo que cuenta es **lo imprevisto**, que se desarrolla durante la rutina litúrgica. Todo lo inesperado pertenece a Jesús que crea el acontecimiento por la palabra y por el gesto. En el v. 15, el Maestro se dirige a sus discípulos («les dijo»). En los vv. 16 y 18 se lee dos veces «os digo, en efecto». En los vv. 17, 19 y 20 se dirige a ellos otras tres veces («dijo»; «diciendo»). A esta **abundancia verbal** responde una **economía de gestos**: Jesús toma la copa en el v. 17; toma el pan, lo parte y lo distribuye en el v. 19. En estos versículos hay tres ejes que se cruzan: el del tiempo, el de las personas y el de los elementos: a) Jesús está entre esta Pascua y su pasión inminente (v. 15); entre el ahora y el reino de Dios (vv. 16.18); b) Tres versículos tratan de la suerte de Jesús (vv. 15, 16 y 18). Tres, de la suerte de los discípulos (vv. 17, 19 y 20). Tres se refieren al alimento (vv. 15, 16 y 19). Tres, a la bebida (vv. 17, 18 y 20). Un versículo emplea el presente puntual (v. 15); dos, el futuro último (vv. 16 y 18), tres, el tiempo intermedio, un presente duradero (vv. 17, 19 y 20).

Existen numerosas razones para relacionar los vv. 19-20 con 1Co 11 más que con Mc 14. A propósito del pan, Lucas, como Pablo, utiliza el verbo *eukharisto* (v. 19a), donde los dos otros Sinópticos recurren a *eulogeo*. Los dos califican el cuerpo diciendo que «es entregado por vosotros» (v. 19c), precisión ausente en Marcos y Mateo. Uno y otro -y son los únicos que lo hacen- transmiten también la orden de recordar a Jesús (v. 19d). Ninguno de los dos ha considerado necesario insertar verbos a propósito de la copa (Marcos y Mateo mencionan por lo menos cuatro: tomar-dar gracias-dar-beber). A los dos les interesa, por el contrario, colocar el comentario sobre la copa después de la comida (v. 20a); los dos hablan asimismo de «la nueva alianza en mi sangre» allí donde Marcos y Mateo recurren a la expresión «mi sangre de la alianza». Los cuatro testigos mencionan la sangre derramada, pero Lucas se separa de los dos sinópticos -que tienen la fórmula «por muchos»-, diciendo «por vosotros» (Pablo permanece aquí mudo), como el mismo Lucas lo había dicho, con Pablo también, a propósito del pan (v. 19c). Teniendo en cuenta la variedad del cristianismo primitivo y sus dos primeras capitales, que fueron Jerusalén y Antioquía, proponemos esta hipótesis: la versión de la eucaristía de Marcos y Mateo corresponde a la liturgia de la comunidad de los Doce, cuyos orígenes están en Jerusalén. En cuanto a la versión lucana y paulina, la localizo en Antioquía, comunidad fundada por los helenistas. A favor de mi hipótesis señalo la doble tradición de la multiplicación de los panes. La de cinco mil personas termina con la mención de que sobraron panes como para llenar doce canastas (alusión al ministerio ulterior de los Doce, Mc 6,30-44); la de las cuatro mil acaba con un excedente que llenó siete canastas (porciones destinadas al futuro ministerio de los siete helenistas, Mc 8,1-10).

EXPLICACIÓN

V. 15: Es excepcional en los evangelios que Jesús exprese sus deseos. Aquí lo hace de una manera descubierta y apoyada por medio de una **fórmula semítica** que repite el verbo (*epithymeo*) y un sustantivo de la misma raíz (*epithymia*). Los antiguos permitían al término “deseo” una polisemia que el contexto lingüístico debía canalizar: podía tratarse de un mal deseo, la expresión de la codicia; o de un buen deseo, la manifestación de una voluntad viva. Lucas, de quien se dice sin razón que no quiere subrayar los sentimientos de Jesús, ha mencionado ya otra formulación de este deseo: en la sentencia sobre el bautismo que iba a constituir su muerte, el Jesús lucano había utilizado otro verbo *synekhomai*, «estoy oprimido/angustiado», que manifestaba su proyecto de vida hasta su muerte: «cómo me siento angustiado hasta que se cumpla» (12,50).

VV. 16-18: Dos veces, en los v. 16 y 18, Jesús subraya su abstinencia que será debida a su ausencia. Estos subjuntivos aoristos con doble negación son **fórmulas fuertes**, son casi juramentos o conjuros. El v. 16 añade una precisión: la Pascua de hoy tiene su valor, pero todavía no ha alcanzado su plenitud. Aunque querida por Dios desde el tiempo del Éxodo, y respetada por Jesús, la Pascua no deja de ser un rito humano, un signo que señala hacia una realidad esperada, una celebración imperfecta en espera de su cumplimiento. La estructura teológica subyacente a la declaración de Jesús corresponde a los datos de la Epístola a los Hebreos, según los cuales el Día de la expiación exige su repetición anual debido a su imperfección, mientras que la muerte de Jesús, una vez por siempre, posee una perfección escatológica. Sin decir a cuál de las cuatro copas de la Pascua judía se refiere, Jesús afirma tanto en el v. 18 como en el 16 que estará ausente a partir de su muerte y hasta la llegada del Reino. Insertado entre estas dos proyecciones hacia el futuro (vv. 16 y 18), el v. 17 menciona un gesto profético de Jesús acompañado por una palabra imperativa. Lo que él hace en este momento, tendrán que hacerlo los discípulos, se sobreentiende que desde ahora hasta la irrupción del reino de Dios: tomar una copa y



compartirla. ¿Por qué? Para sentirse **solidarios** (nótese el «entre vosotros»), para paliar la ausencia de Jesús (el «yo» de Jesús desaparece de la frase) y para esperar el futuro animados por la virtud simbólica y festiva del vino. Los vv. 16-18 atestiguan que la eucaristía de los primeros cristianos no fue sólo un memorial de la muerte de Jesús, sino también una **anticipación alegre** del fin. La yuxtaposición de estos dos aspectos en Lc 22,15-20 indica que cohabitaban los dos en tiempos del evangelista.

Vv. 19-20: Los lectores del evangelio de Lucas recordarán el relato de la multiplicación de los panes, en donde leyeron la fórmula: «Tomando entonces los cinco panes y los dos peces y levantando la mirada hacia el cielo, los bendijo, los partió y los daba [o: los iba dando] a los discípulos para que los sirvieran a la muchedumbre» (Lc 9,16). El asombro viene con la frase: «Esto es mi cuerpo que es entregado por vosotros». El vocablo «esto» sólo puede referirse al pan. El pan corresponde al cuerpo, representa el cuerpo, es «mi cuerpo». Ninguna de las comidas judías que conocemos contiene una fórmula análoga a esta. Los paralelos griegos propuestos tampoco vienen al caso. La atmósfera es posiblemente pascual, pero lo que aquí ocurre es algo diferente a la Pascua. El evangelista, que se apoya en el rito de su iglesia, estima que en la Cena el pan recuerda el gesto de Jesús y representa la presencia de Cristo. Este cuerpo de Cristo que Lucas imagina resucitado, lo concibe asimismo como crucificado. Aunque el pan, incluso fraccionado, evoca muy poco una muerte violenta, se reparte entre los participantes como el cuerpo de Jesús que «fue entregado por vosotros». Lucas sabe que la muerte de Jesús puede ser considerada desde diversos ángulos. Desde uno de ellos, esta muerte corresponde al apogeo de la malicia de los hombres; desde otro ángulo, representa la realización del designio redentor de Dios. Lucas se muestra reservado respecto al valor expiatorio de la muerte de Jesús. Teme que desmovilice a los creyentes y los transforme en beneficiarios irresponsables de una gracia barata. No duda, sin embargo, en admitir la tradición bíblica del sufrimiento expiatorio del justo sufriente. En el contexto de la pasión de Jesús lo admite. Mientras que la tradición precedente (vv. 15-18) situaba el presente de los discípulos frente al futuro del Reino, esta tradición (vv. 19-20) les recuerda el pasado de la pasión. La anámnesis es tan necesaria como la prolepsis. «Esto» -de lo que es preciso acordarse (v. 19c), es sin duda más amplio que el «esto» de la frase «esto es mi cuerpo» (v. 19b), pues engloba la cena entera y no únicamente el pan. El recuerdo no es la memoria nostálgica y melancólica de un pasado ya ocurrido, sino -según la concepción judía del recuerdo activo de la historia de la salvación- la actualización de los beneficios divinos. Por el rito, dice Lucas en su relato, la pasión de Jesús se vuelve presente en su componente salvífico.

El v. 20, que Lucas separa del 19 por una cena, repite la misma verdad mencionando la copa. ¿Qué cena se interpuso entre los dos? ¿La de Pascua? La presencia de las palabras «después de haber cenado» está dictada por la tradición litúrgica que influye sobre la narración. En tiempos de Lucas, los primeros cristianos son conscientes de ser el pueblo del final de los tiempos e hicieron suya la profecía de Jeremías sobre la nueva alianza. Entendieron la muerte de su Señor como una expiación (v. 19) y como un sacrificio de alianza (v. 20). No son, pues, solamente los espectadores de un final; son también los participantes de un principio. Gramaticalmente, la construcción del v. 20 se parece a la del v. 19, pero los elementos que la constituyen son más voluminosos: al «esto» del v. 19 responde «esta copa» del v. 20; a «mi cuerpo entregado por vosotros» corresponde «la nueva alianza en mi sangre, vertida por vosotros». Esta última fórmula no sólo resulta pesada, sino también torpe: las palabras «vertida por vosotros», que evocan la sangre, están en género neutro, como la palabra «sangre» es también neutra en griego, pero están en nominativo o en acusativo, mientras que la palabra «sangre» está en dativo («en mi sangre»). La «nueva alianza» está también en nominativo, pero es femenino. La «transgresión» comenzaba por la gramática. Digamos que la novedad cristiana comienza con **la subversión del orden gramatical**, a menos que Lucas refiera «lo que ha sido derramado por vosotros», a «esta copa», lo que es poco probable ya que esto crea una tensión con los vv. 17 y 18. A pesar de todo, el sentido es claro: la copa constituye la nueva alianza; esta última se ha establecido por la sangre de Jesús, la cual ha sido derramada por vosotros.

Reencontramos aquí el juego de la primera persona del singular (*mou*) y de la segunda del plural (*hymon*) como en el v. 19: la comunión, pues, no se establece sólo entre «vosotros», sino que se instaure también entre «vosotros» y «yo». El juego del «yo» y del «vosotros» en los vv. 15-18 no instauraba aún una comunión entre Cristo y su Iglesia.



El Jesús lucano, una vez más, practica la comensalidad con sus discípulos. Como ocurre a menudo, propone en el curso de una comida una enseñanza no sin relación con el alimento: aquí es la institución de la Cena insertada en la última comida; el futuro litúrgico está enraizado así en el acontecimiento histórico.

El resultado narrativo, que influye en los lectores y en su pensamiento teológico, es de una gran riqueza: concierne al sentido de acontecimientos inesperados como la muerte brutal de Jesús; al vacío dejado por la ausencia del Maestro; a la comunión de los discípulos que hacen bien en apoyarse entre sí; a la demarcación entre los del interior y los del exterior; a la participación en bienes espirituales y escatológicos.

4.- LA ÚLTIMA CONVERSACIÓN (22,21-38)

²¹Pero, mirad, la mano del que me entrega está conmigo en la mesa, ²²porque **el Hijo del hombre** se va según lo que ha sido determinado, pero ¡ay de aquél por quien es entregado!

²³Entonces se pusieron a *discutir* entre sí quién de ellos sería el que iba a hacer aquello.

²⁴Y ocurrió también que hubo *un altercado* entre ellos sobre cuál debía ser considerado **el mayor**.

²⁵Él les dijo: “Los reyes de las naciones se enseñorean de ellas y los que ejercen la autoridad sobre ellas son llamados bienhechores. ²⁶Pero vosotros no seáis así: quien sea **el mayor** entre vosotros hágase como el más joven, y el que gobierna como **el que sirve**. ²⁷Porque ¿quién es **el mayor**, el que está sentado a la mesa o **el que sirve**? ¿No es el que está sentado a la mesa? Pero **yo**, en medio de vosotros, soy como **el que sirve**.”

²⁸Pero vosotros sois los que habéis perseverado mucho conmigo en mis pruebas.

²⁹**Yo**, pues, *dispongo un Reino* para vosotros, como mi Padre lo *dispuso* para mí; ³⁰para que comáis y bebáis a mi mesa en **mi Reino** y os sentéis sobre tronos para juzgar a las doce tribus de Israel.

³¹¡**Simón, Simón!** Mira que Satanás os ha reclamado para cribaros como el trigo. ³²Pero **yo** he rogado por ti, para que tu fe no desfallezca. En cuanto a ti, cuando hayas vuelto, fortalece a tus hermanos”.

³³Y él le dijo: “**Señor**, estoy dispuesto a ir contigo hasta la cárcel y la muerte”.

³⁴Y le dijo: “Te digo, **Pedro**: no cantará hoy el gallo hasta que haya negado tres veces que me conoces”.

³⁵Luego les dijo: “Cuando os envié sin *bolsa*, ni *alforja*, ni sandalias, ¿os faltó algo?”.

Respondieron: “Nada”.

³⁶Les dijo entonces: “Pero ahora, el que tiene una *bolsa*, tómela, y lo mismo una *alforja*; y el que no tiene *espada*, venda su manto y compre una. ³⁷Porque os digo: es preciso que se cumpla en mí esto que está escrito: ‘Y fue contado entre los malhechores’. Porque lo que se refiere a mí toca a su fin”.

³⁸Dijeron: “**Señor, mira**, he aquí dos espadas”.

Pero él les dijo: “Basta”.

ANÁLISIS

La muerte confiere siempre un valor y una autoridad indiscutibles a las últimas palabras de un ser humano. El *Fedón* de Platón mantiene viva la memoria de la despedida de Sócrates; la Biblia transmite el testamento espiritual de Moisés. Los paralelos griegos mencionan el pasado, preocupándose de un futuro marcado por la ausencia del filósofo o del político, pero piensan también en la continuidad, en el honor y la conducta que debe observarse, y reflexionan finalmente sobre la vida después de la muerte. Por su parte, los paralelos hebreos, aun compartiendo estas preocupaciones, se sitúan a menudo desde el punto de vista de Dios: mencionan el plan que el Señor realiza, la alianza que estableció con la totalidad de su pueblo y la defensa que conviene ofrecer a la divinidad, una defensa que parece contradecir la crueldad de la historia. No es posible determinar rigurosamente el género preciso de esta perícopa, ni enumerar los elementos indispensables que la componen. El NT contiene diversos discursos de adiós, cuyos ejemplos más célebres son el de Jesús en el evangelio de Juan



(Jn 13-17) y el de Pablo en el libro de los Hechos (Hch 20,18-35). Pero las diferencias con este texto de Hechos son más que notorias: el tono del último discurso de Jesús en Lc 22,14-38 es totalmente diferente. Si hay unos acusados, son los discípulos y no el Maestro: Judas por supuesto (vv. 21-23), todos los discípulos luego (vv. 24-27), Pedro finalmente (vv. 31-34). A diferencia de Hch 20, Lc 22 no contiene ningún recuerdo del ministerio de Jesús, ni especula con la muerte que le amenaza. La mirada se dirige casi exclusivamente a los discípulos. Para Judas se trata de un fracaso culpable, cuya necesidad «económica» está asegurada por la presciencia divina (vv. 21-23). Para los discípulos el futuro se abre hacia un tipo especial de autoridad, a saber hacia lo inverso del poder: el servicio (vv. 24-27). Para Pedro se trata de un trayecto hecho de altos y bajos, de un rodeo y un retorno, finalmente de una conversión y de un consuelo que hay que ofrecer (vv. 31-34). En última instancia, alternando lo particular y lo general, hay una reflexión enigmática -sobre las dos espadas- dirigida a todos (vv. 35-38).

A propósito de Lc 22,15-38 los exegetas hablan con razón de «despedida», pero se equivocan sin duda si piensan en un «discurso» de adiós. Se trata más bien de una **última conversación**. Aunque Jesús la conduce con mano maestra, los Doce intervienen repetidas veces (vv. 23.33.35c.38a). Lucas mismo hace alternar los pasajes narrativos y las palabras pronunciadas en la mesa. Introduce nueve intervenciones nuevas de Jesús y, en tres ocasiones, palabras de los discípulos. Tal presentación corresponde a **un diálogo**. Esta conversación tiene su ritmo y sus temas: aborda en primer lugar el futuro inmediato, la suerte final de Jesús (vv. 21-23); luego descubre el futuro eclesial de los discípulos (vv. 24-27) antes de abrirles un horizonte escatológico (vv. 28-30). Finalmente, la mirada se acerca de nuevo al presente, tiempo de la misión apostólica (vv. 31-34 y 35-38).

En el estilo de esta perícopa y el encadenamiento de los elementos que la constituyen, se notan transiciones bastante duras. El paso de la institución solemne de la Cena al nombramiento del traidor no se hace sin un movimiento brusco: sólo entra en juego la expresión «pero, mirad» (v. 21). La transición intenta ser brusca y lo consigue. Ciertamente, la realidad es también dura: la Última Cena precede en poco al prendimiento (vv. 47-54). La segunda transición se hace con una aparente suavidad: el nuevo elemento se introduce por la fórmula «y ocurrió» (v. 24), expresión utilizada por el evangelista en el cuerpo del evangelio cuando desea pasar de un episodio a otro (por ejemplo en 6,12). El parentesco formal facilita también la yuxtaposición de los vv. 21-23 y 24-27: el nombramiento del traidor se termina por la pregunta: «cuál de ellos podría ser efectivamente el que iba a hacerlo», v. 23; y el objeto de la disputa se refiere también a una cuestión formulada de modo análogo: «cuál de ellos debía ser considerado el mayor», v. 24. Pero sus temáticas son diferentes: la traición del dirigente por un lado, el deseo de dominar a sus compañeros, por otro. La transición siguiente no es mejor: desde el punto de vista formal podemos aprobarla señalando que persigue la alternancia regular de los pronombres personales: v. 26, «vosotros»; v. 27, «yo»; v. 28 «vosotros» de nuevo; luego v. 29 «yo», y v. 30 «vosotros». Si consideramos el contenido de los vv. 24-30, no podemos dejar de asombrarnos de que sean meramente parecidos: el tema del servicio mutuo entre los discípulos se abandona precipitadamente en provecho de la solidaridad con el maestro que sufre una prueba. El conjunto no es muy coherente.

EXPLICACIÓN

Vv. 21-23: Como en los vv. 4.6, en los vv. 21 y 22 se utiliza el verbo «entregar» (*paradidomi*). Esta «entrega» -llamada a convertirse en «tradición»- cuenta más que la «traición» (*prodidomi*). La «mano» es una metonimia por la persona junto con su voluntad activa. La «mano» puede salvar, pero también conducir a la muerte. Indispensable para la vida, expresa también la identidad personal. Judas, cuyo nombre se omite, forma parte del grupo; más aún, tiene un lazo personal con su jefe, «conmigo» (v. 21). Para los antiguos, y para los modernos, la comensalidad («en la mesa») expresa lazos sociales y afectivos, establecidos o previstos. El evangelista está de acuerdo con los primeros defensores de Dios en decir que esta suerte del Mesías corresponde al plan divino. Lucas utilizará el mismo verbo, («fijar» «determinar»), y el compuesto «determinar por anticipado» en los Hechos. Para Lucas, sin que dé cuenta de ello de modo reflexivo, **la mano de Judas y la de Dios están asociadas**. El proyecto de uno se ha encarnado en el complot del otro. Los paralelos de Marcos y Mateo dan cuenta de este carácter «económico» haciendo una referencia a la Escritura (Mc 14,21 y Mt 26,24). Lucas por su parte no tardará en citarla (v. 37). Al igual que la crucifixión, la traición tiene dos aspectos: la cara positiva, una bienaventuranza que corresponde al plan de Dios (en razón, sin duda alguna, del fruto salvífico que proporciona



esta muerte); y la negativa, la maldición que corresponde al complot humano. A cada cara está pegado un ser humano: el «Hijo del hombre» y el «ser humano», la «persona» de Judas.

Vv. 24-27: El episodio que sigue corresponde bien a una *filoneikia*, una «disputa», aunque el primer sentido de la palabra era «deseo de victoria». El término está bien escogido. A diferencia del paralelo sinóptico (Mc 10,35-45), nada indica aquí que Santiago y Juan (¡o su madre, Mt 20,20!) estén en el origen de la crisis. La tensión surge entre los discípulos, como dice este texto impreciso. Después de la indicación del peor (vv. 24-25), viene la reivindicación del mejor (vv. 26-27). El comparativo «mayor», «mejor», aparece aquí como superlativo para designar «el mejor» de todos, el «mayor», «más importante», «más fuerte». Muchos han pretendido no ver crítica alguna al poder político en el v. 25, pero es evidente. Lucas no es más preciso cuando redacta la elipse siguiente: ¿se trata de un indicativo: «pero vosotros no sois así», o de un imperativo: «no seáis así»? Hay que mantener la ambigüedad del texto que, como las Bienaventuranzas, describe una situación e impone una actitud. La comunidad cristiana **no aplica los criterios** de la sociedad política, y no debe aplicarlos. Subvirtiendo el sistema humano de la autoridad y del ejercicio del poder, el Jesús de Lucas (que debe reflejar aquí al Jesús de la historia) exige al que está arriba que **descienda** sin protestar. Jesús no impone ahora lo inverso: sólo será efectivo en el Reino (vv. 28-30). Allí, los más humildes dominarán y juzgarán a Israel. Por el momento, aquí abajo, en la Iglesia, domina el modelo cristológico: «Pero yo, en medio de vosotros, soy como el que sirve» (v. 27b). Y para que esto quede claro, puesto que el marco es el de una comida, se distingue entre el que tiene un sitio en la mesa (el invitado «sentado a la mesa»⁴⁴) y el servidor activo (Lucas prefiere dos veces *ho diakonon*, «el que sirve», a *ho diakonos*, «el servidor», porque sabe que hay unos siervos inactivos e incompetentes, Lc 12,45-46). Esta **cristología del siervo** irradia sobre la vida eclesial, tal como dejan percibir diversas perícopas. Jesús ha recurrido a la imagen del «siervo» repetidas veces, Lc 12,35-40.41-46.47-48; 17,7-10. Hay en Lucas una atención continua a Cristo, que se ofrece como modelo a su Iglesia y, sobre todo, a los responsables de ésta.

Vv. 28-30: En el contexto de la traición de Judas y de la negación de Pedro, **desentona** la afirmación de la **solidaridad de los discípulos**. Esta nota positiva «olvida» sin duda a Judas, y cuenta ya con la conversión de Pedro (v. 32b). Pero lo que desentonaba se convierte en un toque agradable de color: a la Iglesia ahora en servicio (vv. 26-27) promete Jesús un reino y anuncia un banquete (vv. 29-30). A la perseverancia de los discípulos responde la oferta permanente del Hijo. Como ocurre a menudo, el Reino es concebido como un **banquete**, anticipado y simbolizado por las comidas de Jesús con sus discípulos o con los pecadores (5,29-32; 7,34-35; 15,2; 19,5-7; 22,14). La expresión «a mi mesa» conecta otra vez este futuro del Reino con el presente de la Cena (v. 21).

Vv. 31-34: Jesús se dirige a uno de los Doce, el que lleva un antiguo nombre semítico, Simón, que el lector conoce desde la pesca milagrosa (5,4.5.8.10) y la llamada de Jesús a los apóstoles (6,14). Desde el principio, Lucas ha indicado a sus lectores que Simón llevaba otro nombre, un nombre nuevo, «Pedro» (5,8), que había recibido de Jesús (6,14). La tradición del doble nombre de Simón Pedro está ampliamente atestiguada en el NT; pero antes de ser «Pedro», que es una forma griega, este nombre nuevo era «Cefas», que es la forma semítica. Simón Pedro es interpelado por Jesús, y lo es como responsable o/y representante de los Doce. Los lectores se acordarán de que, en el momento de la transfiguración, Lucas presentó ya a «Pedro y a los que estaban con él» (9,32), y descubrirán también en el libro de los Hechos el papel predominante de Pedro.

Satanás vuelve a estar particularmente activo al final del Evangelio. Se ha introducido en Judas (22,3), y aquí reivindica a los discípulos. Satanás reclama los discípulos, sin duda a Dios, para hacerles sufrir **la prueba de la criba**. Este «cribado» puede ser entendido de dos maneras: la acción de pasar el grano a través de un tamiz que retiene los desechos más gruesos, o, por el contrario, retener el grano y dejar pasar la paja y otras impurezas. Lucas ha utilizado ya una metáfora del mismo tipo en la presentación de Juan Bautista (3,17). El trigo tiene una connotación positiva sobre lo que conviene a los discípulos y amigos de Jesús. Pero, sin ir tan lejos como la metáfora del grano que muere (Jn 12,24), la comparación menciona una prueba en la que uno puede resultar vencido. Puesto que un versículo precedente (v. 28) ha afirmado ya la victoria duradera conseguida por los discípulos durante el ministerio de Jesús, la prueba en cuestión concierne sin duda a la actitud de los allegados de Jesús durante la pasión de su Maestro. Los evangelistas están divididos a este propósito: Marcos y Mateo no tienen inconveniente en describirlos como cobardes y desertores (Mt 26,31//Mc 14,27; Mt 26,56//Mc 14,50). Lucas tiende a tratarlos mejor siendo más discreto. La figura de Pedro representa a la humanidad: la antropología subyacente dibuja la caída y su puesta en pie. Sin fácil consuelo, pinta a hombres y mujeres en una



existencia tensa, amenazada por un mal activo, pero liberada por una fe sometida a riesgos. Según Lucas, la operación doble de Satanás y de Cristo no encarrila la vida en un determinismo que sirva de disculpa. Se mantiene la **responsabilidad humana**, pero puede regocijarse con el sostén de Dios y de su Mesías («volviéndose» Jesús hacia Pedro, participio del verbo que está también presente en Pedro, «una vez vuelto» (“convertido”) del v. 22). El texto interpreta la «fe» como la marca esencial de una vida reencontrada.

Simón Pedro no es solamente el representante de los humanos, sino también el principal responsable de la comunidad. Algunos autores no vacilan en hablar aquí del «primado» de Pedro. La idea del primado queda en precario por el término «hermanos» que, a diferencia del de «niños», rechaza la imagen paternal de la autoridad jerárquica. Para Lucas, la comunidad cristiana no sobrevive sin responsables (el principio de realidad elimina las utopías eufóricas de los entusiastas). Pero estos ministros, que no son anteriores a la comunidad y expresan su autoridad en el servicio (22,26-27), no constituyen un cuerpo distinto al pueblo de la Iglesia. Tampoco se organizan entre ellos de un modo jerárquico. Pedro, *primus inter pares*, es aquí el hermano responsable y será en la Iglesia de Jerusalén el dirigente, junto a otros. El término «hermano» y la ausencia de «hermana» se explican por la presencia de los Doce. Corresponden también a las costumbres de la época que, por desgracia, silencian a menudo la presencia de mujeres. Sin embargo, no está prohibido en la interpretación dar un valor inclusivo al término, es decir, «hermanos y hermanas». El verbo «fortalecer», «confirmar», pertenece al vocabulario característico de la ética eclesial. En un tiempo en el que la vida de la fe está amenazada por la duración y el cansancio que la acompañan, por las amenazas del interior que quebrantan las energías creyentes y por las presiones del exterior que ponen en tela de juicio la identidad cristiana, hay que esforzarse por resistir los golpes. Entonces la responsabilidad de los dirigentes es consolar, animar y fortalecer.

La transición de los vv. 31-32 a 33-34 es brusca, pese a que en los dos párrafos Jesús dialoga sólo con Simón Pedro. Lucas parece cambiar de intención, ya que cita en primer lugar una arrogante sentencia de Pedro. El diagnóstico erróneo de Pedro, que se sobreestima, es rectificado enérgicamente por Jesús que menciona el canto del gallo. Es un programa muy bello, muy cristiano, el dibujado por Pedro: «estar presto» es para Lucas una virtud cristiana (cf. 12,40), más aún cuando va acompañada de un toque cristológico: «contigo»; «andar» corresponde también a la esencia del cristianismo, concebido por Lucas en los Hechos (9,2) como el «Camino». Tribulación y martirio (aquí «prisión» y «muerte») constituyen el lote del apóstol, y luego del evangelista y de los fieles. Pero resulta que la ética no se opera en el exterior. Sin un corazón nuevo, no hay actitud valiente. Antes de la pasión del «autor de la vida» (Hch 3,15), las valientes ambiciones de Pedro son ilusorias e irrealizables: será sólo después de la caída y del arrepentimiento (22,54-62), de la pasión del Mesías, de la visita a la tumba vacía (24,12), de las apariciones primero individuales y luego colectivas del Resucitado (24,34 y 24,36-49), de la Ascensión (24,50-53; Hch 1,9-11) y de Pentecostés (Hch 2,1-13), cuando Simón, transformado definitivamente en Pedro, reencuentra la valentía de la fe, esa *parresía* cristiana, ese derecho a la palabra y esa autoridad apostólica para predicar el kerigma cristiano (Hch 2,29 y 4,13.29). Por el momento, no habrá que esperar mucho tiempo para asistir al derrumbamiento de los bellos sueños de Pedro. El «hoy», que puede significar en Lucas la actualización de la salvación (4,21), se hace aquí la cifra inexorable que marca la fecha de la caída. El gallo, originario de la India, conquista en primer lugar Persia y luego, muy pronto, Grecia, en donde se denomina «el ave persa». La fecha de su llegada a Palestina es incierta. La Biblia hebrea habla muy poco de él o prácticamente nada. Algunos textos rabínicos atestiguan una cierta hostilidad respecto a él: leyes diversas proscriben su crianza en Jerusalén, otras la prohíben a los sacerdotes en todo Israel. Todo el mundo sabe que el canto del gallo anuncia la alborada. Platón lo atestigua en el *Banquete*. Los latinos llamaban *gallicinium* -el «canto del gallo», luego «en el canto del gallo»- a la tercera vigilia de la noche (más o menos desde la medianoche hasta las tres de la mañana). Los griegos copiaron a sus vecinos y crearon la palabra *alektrofonía*, el «canto del gallo», en la época helenística. El canto, pues, marca el ritmo del día de los antiguos. El gallo de la última noche de Jesús conocerá desarrollos legendarios: es común a estas narraciones la historia de la resurrección por parte de Jesús de un gallo asado, colocado sobre la mesa en el momento de la última comida: vuelto a la vida, el gallo anuncia la pasión del Señor. No existe para la conciencia cristiana la negación de Pedro sin la presencia del gallo. Todos los evangelios canónicos la mencionan. Lejos de ser un elemento decorativo y accesorio, el gallo es un personaje importante de la pasión de Jesús. Vv. 35-38: El diálogo continúa. Después del aparte con Pedro, la conversación vuelve a ser general. Lucas sugiere una vez más la virtud de Jesús: en lugar de preocuparse de sí en esta hora que le concierne, el Maestro se interesa de nuevo por sus discípulos. Es su futuro profesional, podríamos decir, y



no personal lo que atrae su atención. Las órdenes terminantes de Jesús dibujan un futuro menos pastoral que misionero, ya que contemplan los viajes de unos predicadores itinerantes y tienen en cuenta los peligros que las grandes caminatas pondrán bajo los pies de los más humildes. En toda circunstancia es importante el equipo. La mejor formación como la mejor intención no bastan. Lucas es el que más se preocupa por los utensilios indispensables para la tarea. El Dios de Lucas necesita de los humanos; no tiene otras manos que las de los suyos. Y los humanos no predicán el Evangelio de manera desencarnada: son carne y hueso, por lo que necesitan alforjas para sus desplazamientos, alimento para sus comidas y hasta espadas para rechazar a los bandoleros. El evangelista, atento al tiempo, distingue los períodos, uno de paz y otro de guerra. Lo que afirman los vv. 35-38 es que a tiempos diferentes, equipamientos diferentes. Mientras Jesús vivía, los discípulos fueron protegidos por la presencia de su Maestro. El equipamiento que Jesús autorizaba entonces estaba reducido al mínimo. Pero después de Pascua, cuando el Señor sea elevado al cielo, se procederá de otro modo. Entonces comenzarán las cosas serias. Los riesgos serán reales y un equipamiento de rigor se tornará indispensable. Estos cuatro versículos enigmáticos tienen también su claridad. Lucas abre en ellos, por una vez, una ventana a su concepción de la historia. Lo que valía en tiempos del Jesús histórico no podrá aplicarse tal cual en tiempos del Cristo resucitado: los exegetas modernos se equivocan al asombrarse de las diferencias éticas y eclesiales que perciben entre el Evangelio y los Hechos. Lucas no es Marcos, ni Juan: el evangelio lucano es, en primer lugar, referencia; accesoriamente, transparencia. La situación actual de los creyentes sólo puede captarse leyendo el evangelio de Lucas con un ojo dirigido hacia los Hechos. Hay, pues, que tomar las disposiciones necesarias para este tiempo duro que es el tiempo de la Iglesia. Si no se carecía de nada durante la presencia de Jesús (v. 35), se corre el peligro de carecer de todo en su ausencia. Hay, pues, que proveerse de lo mínimo indispensable. La espada se vuelve necesaria. Es preciso incluso sacrificarle el manto (hay aquí exageración retórica, sin duda alguna). Los discípulos presentan entonces dos espadas. ¿Hacen bien? ¿Se equivocan? ¿Qué quiere decir el Jesús de Lucas cuando concluye: «Esto basta»? ¿Quiere sugerir que van por mal camino tomando la palabra «espada» al pie de la letra, o que efectivamente dos espadas bastarán para el grupo? Una página más abajo, uno de los discípulos corta la oreja de un asaltante al que Jesús cura en seguida. Si el episodio de las dos espadas se refiere al pasado (Lc 10), recibe también alguna iluminación del futuro (22,49-51). En el v. 49, los discípulos plantean a Jesús la cuestión del **recurso a la fuerza**. El discípulo impetuoso no espera la respuesta de Jesús para intervenir *manu militari*. Que Jesús recomponga la oreja cortada constituye la respuesta, ciertamente no verbal pero muy visible, a la pregunta de los discípulos: en todo caso, para esta hora de la Pasión, no es cuestión de recurrir a la fuerza, ni hablar de desenvainar su espada. Después de la resurrección, será sin duda lo mismo: no se indica que algún misionero cristiano haya portado un arma o sacado su espada de la vaina. El enigma de «esto basta» se disuelve en el milagro de la oreja salvada. Al invitar a sus discípulos a «comprar una espada», el Jesús lucano recurría a una «manera de hablar». Entonces, la frase «esto basta» interrumpe un discurso que descarrila. El v. 37 sorprende mucho, menos por su contenido que por su posición. ¿Qué hace en este lugar? Imagino que subraya la torpeza de los discípulos: una vez que Jesús ha dicho lo que tenía que decir a propósito de los discípulos (v. 36), se aventura a hablar de sí mismo (v. 37). Su sentencia tiene un gran peso cristológico, soteriológico y bíblico. Es también excepcional, ya que Lucas apenas insiste en otro lugar en el alcance del sacrificio de la cruz. Desde ese momento, los discípulos deberían estar atentos. Pero lejos de eso, quedan ligados a las apariencias y obnubilados por su suerte: por ello vuelven a la cuestión de las espadas (v. 38). Muchas cosas se les escapan y se equivocan mucho. Diciendo «esto basta», Jesús pone punto final al asunto.



5.- LA ÚLTIMA ORACIÓN DE JESÚS (22,39-46)

³⁹Y, tras salir, fue según su costumbre al Monte de los Olivos; y **los discípulos** *lo siguieron* también. ⁴⁰Y llegado a ese lugar, les dijo: “Orad para que no entréis en tentación”.

⁴¹Y se retiró de ellos un tiro de piedra. Y, puesto de rodillas, oraba ⁴²diciendo: “Padre, si quieres, aleja de mí esta copa; pero no se haga mi voluntad sino la tuya”.

[[⁴³Y un ángel del cielo se le apareció entonces, que le confortaba.

⁴⁴Y *angustiado*, oraba con más intensidad; y su sudor se hizo como gotas espesas de sangre que caían en tierra]].

⁴⁵Y, levantándose de la oración, yendo hacia sus discípulos, los encontró adormecidos *de tristeza*; ⁴⁶y les dijo: “¿Qué? ¿Dormís? Una vez levantados, orad para que no entréis en tentación”.

ANÁLISIS

Jesús deja la casa («tras salir», v. 39) que lo había protegido por última vez (22,10-14). Se va al Monte de los Olivos acompañado por sus discípulos, según una costumbre anterior (21,37). Invita a sus discípulos a orar y, dando ejemplo, se pone a rezar por su cuenta. Expresa su deseo en imperativo («aleja», v. 42), pero lo somete doblemente a la voluntad de su Padre («si quieres», y «tu voluntad», v. 42). Una vez expresada esta esperanza de una convergencia de intenciones; ese «si te place», con su doble connotación (mi deseo y tu aprobación), no se queda sin respuesta. Dios, no obstante -lo sabemos desde el libro de Job-, no responde siempre a los humanos como lo desean. La copa no desaparece tras el toque de una varita mágica. El miedo, muy humano, invade entonces al Hijo (el v. 44, colocado ostensiblemente después del v. 43, subraya el hecho con un toque grueso en negro). El Padre no se encierra en el silencio: envía a un ángel para reconfortar a Jesús. Levantándose, el Maestro retoma el contacto con sus discípulos. Lo que él pudo hacer (mantenerse despierto y rezar), los suyos, por desgracia, se mostraron incapaces de hacerlo (v. 45). Ante la tarea incumplida, el Maestro reitera su orden.

La unidad literaria está hábilmente conectada al texto precedente: he aquí la última noche después de la última comida; he aquí la noche en el exterior después de la tarde pasada en el interior. Los vv. 39-46 se relacionan también con lo que sigue: forman la preparación para la prueba. Como el relato de las tentaciones (4,1-13) precedía al ministerio público, la vida de Jesús, así el relato del Monte de los Olivos precede el martirio, la muerte de Jesús. La escena ha sido construida con arte: una composición quiástica muestra una problemática doble, subsumida en la categoría de la oración, la que toca a los discípulos y la que concierne a Jesús. Los vv. 39-40a aseguran la transición literaria y señalan el cambio de lugar. El v. 40b, así como el 46, contiene la orden terminante de Jesús a sus discípulos: los dos determinan la perícopa y constituyen una inclusión. Los vv. 41-44 se refieren a Jesús en su diálogo con Dios. El primero de estos versículos precisa el movimiento y el gesto de Jesús. El segundo presenta la palabra prudente (cf. las dos restricciones, «si», y «pero»: v. 42) y audaz (una orden dada a Dios, en imperativo), del Hijo a su Padre. El tercero recurre al vocabulario de las epifanías para marcar la respuesta divina. El cuarto, de un carácter humano que ha servido de escándalo, subraya de manera narrativa que la respuesta de arriba no fue literalmente una acogida favorable. El v. 45 hace de contrapartida al 41. De manera gráfica, podemos representar el plan de esta unidad de la manera siguiente:

vv. 39-40a: desplazamiento de Jesús y de sus discípulos

v. 40b: orden terminante a los discípulos

v. 41: movimiento de Jesús

v. 42: oración de Jesús

v. 43: respuesta celeste

v. 44: situación de Jesús

v. 45: movimiento de Jesús

v. 46: orden terminante a los discípulos.



La comparación entre el evangelio de Lucas y el de Marcos manifiesta innumerables diferencias. La consecuencia que de ello se deduce se une a la de las dos perícopas precedentes (22,14-20 y 22,21-38): las diferencias no corresponden a una reescritura lucana del material marcano; se explican más bien por el empleo de otra fuente por el tercer evangelista. Los vv. 43-44 no tienen paralelo en Marcos ni en Mateo. En el v. 45 Lucas es el único que da una explicación, bastante curiosa es verdad, a la crisis de sueño de los discípulos: «por la tristeza».

Lucas es el único entre los evangelios canónicos que menciona la benéfica aparición de un ángel y los síntomas físicos de la tensión psíquica de Jesús (vv. 43-44). El problema que ha hecho célebre a esta perícopa es: ¿pertenecen o no estos vv. 43-44 al texto de Lucas? **La crítica externa**, es decir, la naturaleza, el número y la edad de los testigos manuscritos, está dividida. Entre los más antiguos y famosos hay algunos que atestiguan estos versículos, y otros no. El P⁷⁵, papiro Bodmer, los ignora, mientras que **ⲛ** (= 01), el código Sinaítico, los conoce. El ms A (= 02), el Alejandrino, y B (= 03), el Vaticano, no traen nada; **ⲛ**¹, el primer corrector del Sinaítico, también los omite; D (= 05), el código Beza, y 0171, un fragmento muy antiguo uncial alrededor del año 300, son los testigos de su presencia. Es ciertamente seguro que las dos formas del texto, la breve y la larga, están atestiguadas a mediados del siglo II. Unos consideran que estos versículos han sido añadidos para subrayar la naturaleza humana de Cristo cuando el docetismo amenazaba (un poco como Ignacio de Antioquía que inserta el adverbio «verdaderamente», en fórmulas de confesión de fe, para subrayar la realidad de la Pasión). Otros piensan que estos versículos escandalizaron rápidamente en un siglo, el segundo, en el que los creyentes encontraban consuelo en el señorío del Hijo, el Verbo divino. **La crítica interna** no es tampoco fácil de manejar. Se ha otorgado mucha atención a la estructura quiástica de la perícopa; pero podemos descubrir un quiasmo sin estos versículos; y otro, con estos versículos. Se ha investigado cuidadosamente el vocabulario con resultados divergentes: varios términos y expresiones corresponden a usos lucanos; otros son únicos en el NT (*agonía*, «combate», «angustia»; *hidros*, «sudor»; *thrombos*, «cuajarón», «gota»); son todos ellos hápax en el NT). Se ha preguntado, finalmente, por **la teología** de estos versículos. Lucas -dicen unos-suaviza el texto de Marcos, subraya la dócil obediencia del Hijo y omite más tarde el grito de abandono de Jesús (Mc 15,34). Por tanto, Lucas no pudo presentar un Mesías tan frágil, tan humano. El evangelista -señalan otros- moldea el relato de la Pasión para conformarlo a las narraciones de los martirios. No es raro que los mártires, aunque finalmente mueran, reciban un consuelo del cielo en el curso de su suplicio (Esteban, en Hch 7,56-57). Consideradas todas las cosas, puede decirse que Lucas no creó ni ignoró el episodio. El bloque 22,15-46 proviene del material propio y contenía los vv. 43-44. Lucas pudo haber vacilado si copiarlos o no. Aunque no teme subrayar la naturaleza humana de Jesús, rechaza tener que reconocer una disonancia entre la voluntad del Padre y la del Hijo. Pero no es esto de lo que se trata en los vv. 43-44. La tensión entre los dos deseos, el de Dios y el del Jesús, aparece más bien en la oración misma, v. 42, y Lucas se esfuerza por minimizarla. Aquí es cuestión de una intervención angélica y Lucas no la desprecia. Aquí se trata también de las señales exteriores de una situación interior, de signos visibles de una realidad invisible, y Lucas se había convertido en campeón de tales exteriorizaciones (piénsese en el Espíritu Santo semejante a una paloma en el momento del bautismo; de este Espíritu Santo el evangelista dice que apareció corporalmente en 3,22). La ausencia de estos versículos en tantos buenos manuscritos puede explicarse por una influencia de Marción. Cuatro indicios nos van a poner sobre la pista: en primer lugar la opinión de Epifanio, quien señala la existencia de diversos partidarios de la divinidad de Cristo hostiles hacia estas señales de humanidad; luego lo que ocurrió con el Sinaítico, que al principio llevaba estos versículos, pero luego los perdió debido a un escriba que no pudo soportarlos; luego la tendencia de la tradición, que desde Marcos subraya la humanidad y el abandono de Jesús, y llega hasta a Juan, el cual, como ya vimos, rechaza explícitamente la petición que el Hijo dirige a su Padre (Jn 12,27); finalmente los testimonios del arte cristiano que, durante siglos, no se atrevió a representar a Cristo en cruz o, si se arriesgaba a ello, como el artista de la puerta de madera de santa Sabina de Roma (siglo V), lo representa vivo, impassible, con los brazos extendidos como para rezar o bendecir. Todas estas representaciones van en el mismo sentido: no era necesario ser doceta para sentirse desorientado ante el episodio de Getsemaní y el combate de Jesús, demasiado explícito, contra la muerte.



EXPLICACIÓN

V. 40: Jesús se propone velar y dedicar la noche a la oración. Como saben ya los lectores, Jesús reza en cada momento importante de su vida (cf. 3,21; 6,12; 9,18.28-29; 11,1; 23,34). Esta oración de Jesús (vv. 41-45) queda encuadrada aquí por una invitación dirigida dos veces a sus discípulos (vv. 40 y 46). Esta doble invitación actualiza la petición del Padre Nuestro «y no nos induzcas a la tentación» (11,4). Figuran «prueba» y «tentación». No sabemos al principio si lo que va a ocurrir es una «prueba», que se supera, o una «tentación», en la que se sucumbe. La oración no evita la «prueba» -el caso de Jesús va a probarlo-, pero implora al Dios que es capaz de impedir que ésta se convierta en una «tentación» irresistible.

V. 41: Una vez más, Lucas subraya la dignidad de Jesús con una expresión enfática que J. Jeremias consideró cristológica: *kai autós*, «y él». Jesús se retira del grupo de sus discípulos la distancia de «un tiro de piedra». La expresión no es excepcional; la encontramos en Tucídides. Los exegetas que desean salvar la autenticidad de las palabras de Jesús estiman que con esta observación Lucas insiste en la proximidad. Los exegetas que no tienen interés en ello consideran que esta distancia es demasiada como para permitir la audición. Los discípulos, según Lucas, pudieron ver a Jesús arrodillarse y rezar. Aunque la costumbre litúrgica era tenerse en pie, no era inhabitual entre los judíos arrodillarse para rezar en circunstancias excepcionales. La postura subraya aquí la intensidad de la súplica y la humildad del orante. Era corriente no para la oración a Dios o a los dioses, sino en las súplicas a soberanos y señores. Cuando se siente a Dios como Señor, las rodillas se doblan ante él. Lo mismo ocurre respecto a Cristo en el himno de Filipenses (2,10).

V. 42: Jesús se dirige a Dios como a un padre, como a su Padre, y acepta el riesgo de suplicar. La «copa» es una metáfora conocida y usada, y sin embargo ambigua: ¿castigo, destino, muerte? El sentido de «castigo» apenas es verosímil, porque el Jesús lucano jamás da la impresión de ser culpable. «Destino» insiste demasiado en la duración, pero aquí se está en vísperas de un acontecimiento breve y único. El «sufrimiento», o la «muerte», se impone porque implica una violencia injusta cuando un hombre es todavía joven. Ningún ser humano lleno de proyectos y de deseos desea desaparecer. Desde siempre existe -Tertuliano y otros autores antiguos lo atestiguan- un miedo generalizado a la muerte. Así pues, Jesús muestra aquí sin equívoco alguno su pertenencia a la raza de los mortales. Jesús se muestra también responsable y deseoso de armonizar su deseo con el de la divinidad. Lucas insiste más que Marcos o Mateo en esta obediencia filial. Nada nos lleva a creer que el Jesús de Lucas tuviera aquí un conocimiento sobrehumano.

V. 43: Ni la tradición judía, ni la cristiana, desprecian la vida humana en provecho de un fácil más allá. Cuando llega la era cristiana, al mismo tiempo que se desarrolla una teología del martirio bajo los golpes de los incidentes, los más valientes y los más santos expresan vivamente su negativa a morir (relato de la muerte de Abrahán en la versión larga del *Testamento de Abrahán*: este ejemplo muestra dos cosas por lo menos: a) que el miedo a la muerte puede apoderarse también de los miembros eminentes del pueblo de Israel, lo que debía consolar a la mayoría de los mortales asustados; b) que Dios venía en ayuda de los que tienen que enfrentarse a la última travesía, lo que debía de dar ánimos a todo aquel que tiene que hacer frente un día u otro al mismo caso). Es preciso añadir una diferencia: el Nazareno se pliega mucho más fácil y rápidamente a la inexorable voluntad de Dios. Es notable que Abrahán y Jesús manifiesten los mismos síntomas físicos (el sudor y los cuajarones de sangre). El paralelo subraya la fraternidad común de los humanos ante de la muerte: el miedo se vive de modo somático.

Un ángel se aparece a Jesús. No se trata del ángel de la muerte disfrazado de ángel de la luz. Lucas no juega con esas sutilezas. Aparece (*ófthe*) como Dios pudo presentarse a Abrahán en Ur de Caldea (Hch 7,2) o a Moisés en el Sinaí. Hay otros ángeles que son enviados por Dios, uno a Zacarías (el mismo verbo *ófthe*); otro, a María (*apestále*, «fue enviado», 1,26); otros (llamados *ándres*, «hombres», 24,4) a las mujeres que habían acudido a la tumba; otro finalmente a Pedro en prisión (*epéste*, «se presentó», «sobrevino», Hch 12,7). El ángel no da mensaje alguno, sino que comunica fuerza. El ángel devuelve la fuerza a Jesús: *eniskhyon* (el participio presente señala que esta transferencia de energía precisó de un cierto tiempo).

V. 44: Esperaríamos un orden inverso: la agonía humana primero; el consuelo divino después. La vida no está hecha de tales finales felices («happy ends»). El ángel del huerto de los Olivos no es un *angelus ex maquina*. La presencia de Dios es real, pero no borra el combate con una goma. Se discute sobre el sentido de *agonía*. La palabra griega *agón* designa la «competición», el «combate». Entre los autores clásicos, como Píndaro o Herodoto, *agonía* no tiene más sentido que éste. En la época helenística y luego en la romana, designa menos la



realidad del combate que el espíritu del que se enfrenta a un conflicto, una prueba, o la muerte. La palabra puede ser traducida por «desamparo interior», «angustia», con los diversos grados de intensidad que estos términos pueden implicar. El vocabulario se vuelve preciso sin que resulte necesario descubrir ahí la mano de un médico. El término *hidrós* designa el sudor. Los antiguos conocían el fenómeno excepcional de un sudor que se tiñe de sangre. Aristóteles sabe de la existencia de la **hematidrosis**. La palabra *thrómbos* puede tener dos sentidos: cuajarón y gota. Sean gotas o cuajarones, este sudor de sangre cae a tierra. La ayuda «del cielo» (v. 43) no elimina la humanidad que retorna «a la tierra» (v. 44).

V. 45: Sólo los cuajarones o las gotas son los que caen a tierra. Jesús se incorpora y se entrega. La fuerza proporcionada por el ángel ha hecho su efecto. Reúne a sus discípulos y tiene la mala sorpresa de encontrarlos adormecidos. Pero Lucas los excusa; están adormecidos «de tristeza». La palabra *lype* expresa en primer lugar la «pena», «desconsuelo», «tristeza» o la «aflicción». Designa también una «condición penosa», una «situación difícil» o, finalmente, un «dolor físico». El primer sentido es el que debemos aceptar aquí: la pena los invade, porque sienten que la muerte va a llevarse a su Maestro.

V. 46: Jesús les prohíbe toda conmiseración. Es preciso que se pongan de pie como él, que hagan frente a las circunstancias por medio de esta oración que fueron incapaces de pronunciar, pero que él estuvo en condiciones de presentar a su Padre. La unidad literaria se termina con esta inclusión (el v. 46 recuerda al 40) y con esta invitación.

6.- EL PRENDIMIENTO DE JESÚS (22,47-53)

⁴⁷Mientras estaba todavía hablando, he aquí **una muchedumbre**, y el llamado **Judas**, uno de los Doce, la precedía y se acercó a **Jesús** para *besar*lo. ⁴⁸Pero **Jesús** le dijo: “**Judas**, ¿con un *beso entregas* al **Hijo del hombre**?”.

⁴⁹Viendo lo que iba a pasar, los que lo rodeaban dijeron: “**Señor**, herimos a *espada*?”. ⁵⁰Y uno de ellos hirió al siervo del Sumo Sacerdote y le arrancó *la oreja* derecha. ⁵¹Y **Jesús** respondió: “¡Dejad! ¡Hasta aquí!”. Y, tras tocar *la oreja*, lo curó.

⁵²Dijo **Jesús** a los que habían llegado contra él, **los sumos sacerdotes, oficiales del Templo y ancianos**: “¿Cómo contra un bandido habéis salido con *espadas* y palos? Cada día, cuando estaba con vosotros en el Templo, no me pusisteis las manos encima; pero ésta es vuestra hora y el poder de las tinieblas”.

ANÁLISIS

La detención en sí está ausente. Será mencionada tan sólo de pasada, dentro de una oración subordinada al principio de la perícopa siguiente (v. 54). Lucas evita ostensiblemente el verbo *krateo*, «apoderarse por la fuerza», que Marcos utiliza en cuatro ocasiones (14,44.46.49.51). Sin embargo, este silencio no significa que los lectores deben **olvidar la amenaza** que pesa sobre Jesús. Por el contrario, todo la recuerda en estos versículos: el Hijo del hombre entregado (v. 48), la opción de la resistencia armada (v. 49), el espadazo en la oreja del servidor (v. 50), la presencia de armas y palos (v. 52) y la expresión «levantar los brazos contra mí» (v. 53). Estos recuerdos negativos forman el plano de fondo de una realidad positiva que se impone en el escenario: la autoridad de Jesús se manifiesta tres veces: a) Judas no tiene tiempo para dar su beso (v. 47) puesto que Jesús lo reprende (v. 48); b) los discípulos que dudan cómo proceder (v. 49), y luego el compañero de celo intempestivo (v. 50), son llamados al orden por medio de una palabra enigmática y un gesto curativo (v. 51); c) los adversarios, que han irrumpido en la escena, se ven humillados por una declaración de Jesús que descubre su cobardía y su malicia (vv. 52b-53). Ya que las palabras de Jesús -que adivina y domina la situación- importan más a Lucas que los gestos de los adversarios, la acción de Judas (Mc 14,45) no necesita ni siquiera ser señalada. Lucas indica sólo la intención (v. 47b). El prendimiento mismo (Mc 14,46) desaparece como tal para sobrevivir sólo discretamente en el inicio del episodio que sigue («apoderándose de él», v. 54). Es propio de Lucas el título cristológico *kyrie*, «Señor», que goza de su favor; y el recurso a las preguntas dentro de un diálogo didáctico, procedimiento que es



propio de la técnica literaria del tercer evangelista. Lucas abrevia el final del episodio de manera drástica: escamotea la huida de los discípulos (Mc 14,50), porque tiene una alta estima de los Doce y quiere reservarlos en Judea como testigos para el día de la resurrección (Lucas transformará la orden de Cristo, conservada por Marcos, de ir a reunirse con él en Galilea, Mc 16,7; cf. Lc 24,6). Omite también el episodio del joven desnudo (Mc 14,51-52), pues posiblemente no comprende su alcance. Según Lucas, **la atención** debe concentrarse en Jesús, que está amenazado, y no en sus discípulos. La unidad literaria concluye con un añadido que el paralelo de Marcos (Mc 14,48-49) ignora: «Pero ésta es vuestra hora, y el poder de las tinieblas» (v. 53b). Esta fórmula es de tonalidad joánica. En resumen, Lucas, en forma de un diálogo insertado en una situación concreta, concentra su atención en Jesús y lo presenta dotado de un profundo conocimiento que muestra su superioridad por tres veces respecto a la intención contraria: a) Jesús desenmascara la turbia intención de Judas que se le acerca (vv. 47-48); b) Jesús cura al herido y prohíbe la violencia (vv. 49-51); c) Jesús denuncia la cobardía de los adversarios y anuncia la naturaleza trágica de la hora presente (vv. 52-53).

EXPLICACIÓN

Vv. 47-48: El plan contra Jesús tramado hace poco (22,1-6) comienza a ejecutarse. Si Lucas escribe -y es el único que lo hace aquí- *ho legómenos Ioudas*, no es para decir «un hombre llamado Judas», ni para mencionar un sobrenombre -uso corriente que presupone otro nombre aquí ausente-, sino para recordar que el relato habló ya de él dos veces hace poco (22,3 y 22,21-22) y para señalar su siniestra notoriedad. El verbo *fileo* significa en primer lugar «amar», como se aman dos «amigos» (*filoi*). La palabra *filema* designa el «beso»; según la situación, puede ser un gesto de afecto, de amor o de deferencia. Expresa aquí **el respeto** de un inferior hacia un superior, como el del creyente que besa el anillo de su obispo. Judas quiere dar la impresión de que respeta y honra a su Maestro.

Vv. 49-51: Al emplear aquí el verbo *patasso* («herir», «golpear», «matar») de modo absoluto (sin complemento directo), añadiéndole la precisión «con la espada», el evangelista pone en boca de los apóstoles no una pregunta de alcance inmediato, sino una cuestión de carácter general. Se trata nada menos que de **la resistencia armada**. Lucas había dejado en la oscuridad e imprecisión el sentido, sin duda simbólico, del episodio de las dos espadas (22,36-38), pero ahora elimina aquí de la palabra «espada» todo valor metafórico y quiere que Jesús adopte una posición clara. El Maestro va a contradecir sin ambigüedad a su impulsivo discípulo y a enseñar a otros por la palabra y el gesto. La expresión *eate heos toutou* no era ambigua sin duda en opinión de Lucas. Es nuestro conocimiento limitado del griego de la época el que nos hace dudar. Los exegetas tampoco lo tienen claro: unos traducen: «¡Dejad (hacer) hasta este punto!» (lit., «hasta esto»), es decir, no impidáis el prendimiento, ni la pasión; otros ven ahí una orden doble: «¡Dejad [las cosas en el estado que están]! ¡Hasta ahí [pero no más lejos]!»; otros: «¡Dejadme ir hasta ahí [y curarlo]!». Queda muy claro que el Jesús de Lucas se disocia de sus discípulos, responde negativamente a su pregunta general y repara milagrosamente el daño que el desgraciado discípulo había causado. Prefiero la primera traducción: «¡Dejad (hacer) hasta este punto!». Para Lucas, el milagro expresa la oposición de Jesús a toda resistencia armada.

Vv. 52-53: En la literatura popular, los reyes detienen en persona a sus presos y son ellos mismos quienes los ejecutan. En los textos literarios, los reyes hacen detener a los culpables y ordenan que los maten. En el relato de la pasión, en cambio, Marcos, que pertenece al ámbito de la literatura popular, respeta las instancias y declara que la tropa viene «de parte de los sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos» (Mc 14,43), mientras que Lucas, más cultivado literariamente, coloca directamente ante Jesús a los sumos sacerdotes, los oficiales del Templo y los ancianos. Entre las autoridades Lucas sustituye «los escribas» por los «oficiales del Templo». Si Marcos alude a la división tripartita del Sanedrín, Lucas piensa más en la organización del Templo y de la ciudad. Conviene precisar el sentido de la palabra *lestés*. Un *lestés* no es un simple *kléptes*, un «ladrón» sin más (12,33.39). Se trata en realidad de un «bandido», que no vacila en recurrir a la violencia para alcanzar sus fines. Además, el término había adquirido en tiempos de Lucas un significado particular: en boca del ocupante romano y de las autoridades judías favorables a la estabilidad política, designaba a aquellos que perturbaban el orden público; aquellos a los que consideraban como revolucionarios y terroristas. El historiador judío Flavio Josefo - que se pasó finalmente al bando de los romanos, el lado del más fuerte- denomina así, «bandidos» o «bandoleros», a los patriotas judíos que intentaron sacudir el yugo del ocupante. Es posible, e incluso probable, que los dos ladrones crucificados al mismo tiempo que Jesús no hubieran sido simples bandoleros. Al



denominarlos *lestaí* Mc 15,27 y Mt 27,38 piensan sin duda en revolucionarios, ya que la crucifixión, pena romana por excelencia, era aplicada en particular a los que turbaban el orden público y amenazaban la seguridad del Estado.

La convicción de los evangelistas, la de Lucas en particular, va evidentemente en otra dirección. Asisten a lo que consideran ser el triunfo del mal: «pero ésta es vuestra hora». No sólo los partidarios de Jesús deben dejar hacer («dejad [hacer]», v. 51); no sólo Jesús, que milagrosamente ha curado la oreja amputada manifestando así su poder sobrenatural, sino también **Dios mismo se retira**: deja el terreno a los adversarios, «pero ésta es vuestra hora». Y esta hora va a permitir la activación del contrapoder: la *exousía* tiene aquí el sentido de **poder** más que de **autoridad**; literalmente es lo que está permitido (*éxestin*), por tanto lo que Dios deja hacer. La simbología bíblica sitúa la luz del lado de Dios. El contrapoder se despliega, pues, por la noche. Lucas coloca a los que ejecutan la pasión de Jesús dentro de las tinieblas (*skótos*). Por el momento, el poder de las tinieblas sobrepasa las fuerzas humanas. Lucas cree que Satanás, que tentó a Jesús (4,1-13), reincide insinuándose en Judas (22,3), pasando a los discípulos por la criba (22,31) y entregando a Jesús a los poderosos de este mundo (v. 53).

Así pues, la fuerza del pasaje reside en la luz que arroja sobre zonas de sombra. El texto se debilitaría si el fuego de la venganza respondiera a la violencia que se insinúa. El evangelista no puede más que constatar, y Jesús sólo puede sufrir. Dios mismo sólo puede dejar hacer. Verdaderamente es la hora de los otros, el poder de las tinieblas. Pero la hora pasará y la oscuridad de la noche hará sitio a la luz del día.

7.- LA NEGACIÓN DE PEDRO Y LA ESCENA DE LOS ULTRAJES (22,54-65)

⁵⁴Después de haberlo prendido, lo llevaron y lo introdujeron en la casa del Sumo Sacerdote. Pedro (lo) seguía de lejos. ⁵⁵Habían encendido una hoguera en medio del patio y se habían sentado juntos. Pedro se sentó entre ellos.

⁵⁶Una criada, al verlo sentado junto a la lumbre y fijando en él la mirada, dijo: “Éste también estaba con él”.

⁵⁷Pero Pedro (lo) negó diciendo: “Mujer, no lo conozco”.

⁵⁸Poco después, otro, al verlo, dijo: “Tú también eres (uno) de ellos”. Pero Pedro dijo: “Hombre, no lo soy”.

⁵⁹Y, tras haber pasado como una hora, alguien más insistió: “En verdad éste también estaba con él; pues es también galileo”. ⁶⁰Pero Pedro dijo: “Hombre, no sé de qué hablas”.

Y al punto, mientras estaba todavía hablando, cantó el gallo. ⁶¹Entonces, volviéndose, el Señor miró a Pedro, y éste se acordó de la palabra del Señor que le había dicho: “Hoy, antes de que cante el gallo, me habrás negado tres veces”. ⁶²Y, saliendo afuera, lloró amargamente.

⁶³Los hombres que lo tenían preso se burlaban de él y lo golpeaban.

⁶⁴Y tras cubrirlo con un velo lo interrogaban diciendo: “Profetiza, ¿quién es el que te ha golpeado?”.

⁶⁵Y proferían contra él muchas otras injurias.

ANÁLISIS

Los exegetas consideran el sintagma *kai autós*, «y él», como una expresión de cristología elevada. En cambio el acusativo *autón* («a él/lo») funciona a veces en Lucas como una señal de sumisión, de humillación, de cristología baja. Tres episodios sucesivos recurren a este pronombre en acusativo para manifestar hasta qué grado Jesús se convirtió en juguete de sus adversarios: en el v. 54, unos hombres «lo» detienen; en el v. 63 «lo» tienen cautivo; en el v. 1 del capítulo 23, «lo» conducen a Pilato. De sujeto, **Jesús pasa a ser objeto**. No obstante, al igual que lo fue durante el prendimiento (22,47-53), este *autón*, este complemento directo, permanece en un cierto nivel



como sujeto, como el dueño del saber y de la presciencia (v. 61). Por el contrario, en esta misma hora Pedro se manifiesta como el que no sabe, como el que no quiere saber (vv. 57 y 60). La «negación de Pedro» responde a lo que se puede llamar las tres tentaciones de Pedro (por **simetría antitética** con las tres tentaciones de Jesús: 4,1-13). Hay una cara positiva que responde a la negativa. El canto del gallo confirma la profecía (v. 60), la mirada de Jesús provoca el recuerdo (v. 61) y la toma de conciencia de Pedro abre el capítulo de la conversión, de la fe y de la misión (vv. 61-62).

El v. 54 en su primera frase menciona -finalmente- el prendimiento de Jesús y -complemento indispensable- el primer lugar de su detención. En su segunda frase, introduce a Pedro y describe su acción. Los vv. 55-62 se reparten en tres ondas que siguen una regla narrativa bien conocida. La sirvienta interrumpe la tranquilidad de Pedro sin dirigirse directamente a él, pero hablando con fuerza suficiente como para que lo oiga (vv. 55-57); luego, un poco más tarde, otro personaje lo interpela directamente (v. 58); al final, lo hace otra persona (vv. 59-60a). Estos tres asaltos, que se extienden durante varias horas, provocan la negación triple, la cual suscita «al punto» el canto del gallo. Jesús mira a Pedro y el discípulo recuerda (vv. 60b-62). Pedro hace mutis por el foro entre lágrimas de arrepentimiento. Reaparecerá sólo el día de Pascua para correr hacia la tumba (24,12).

La secuencia narrativa de Lucas abandona la de Marcos y la redacción lucana de la negación presenta una serie de particularidades, de modo que es probable que Lucas se apoye aquí en su material propio que condimenta con detalles marcanos.

¿Es histórica la negación de Pedro? La tendencia de los primeros cristianos, perceptible en Lucas, fue admirar a los apóstoles. Por tanto, no se los imagina uno inventando o propagando la historia de una apostasía de este calibre. Tres razones parecen haber empujado a los primeros cristianos a no echar este recuerdo en el olvido (sabían muy bien olvidar un acontecimiento cuando se revelaba provechoso). La primera es apologética: cuando un acontecimiento es tan conocido (los cuatro evangelios lo conocen), vale más explicarlo que callarlo o negarlo. Lo que entonces les vino a la mente fue afirmar que Cristo había predicho el acontecimiento (Mc 14,29-31; Mt 26,33-35; Lc 22,33-34). La segunda explicación tiene relación con la estructura de la vida cristiana, hecha de pecados seguidos de arrepentimiento, conversión, fe y una existencia nueva. La vida de Pedro en general, y la triple negación en particular, ofrecían una ilustración excelente de esta estructura, a la cual correspondía además el destino de Jesús, juguete en el Viernes Santo de la malicia humana, y beneficiario en la Pascua de la misericordia divina. La tercera explicación es más arriesgada. Se ha sugerido que ciertos episodios de los *Hechos de Pedro* se explican por las disputas en la época patrística (entre rigoristas y laxistas) respecto a la penitencia y el perdón. Frente a los rigoristas del siglo I, tal como aparecen en la Epístola a los Hebreos (6,1-8), los defensores de la tradición sinóptica, al conservar y transmitir el episodio de la negación de Pedro, quisieron decir: **el perdón siempre es posible** para el que se arrepiente; ¿no es el apóstol Pedro el mejor ejemplo? Algunos, por otro lado, insistieron en la responsabilidad personal del pecador llamado a arrepentirse (cf. Ap 2,5.16.21-22; 3,3.19); otros sugirieron que el proceso de la *metánoia*, la «conversión» o el «arrepentimiento», era imposible sin ayuda divina. Aunque subraye la parte humana, Lucas forma parte de este último grupo: según su formulación, la *metánoia* es ofrecida por Dios (Hch 11,18) como una ocasión que la voluntad humana debe aceptar. Este motivo teológico está aquí expresado narrativamente por un toque redaccional: antes de las lágrimas de Pedro, está la mirada del Señor (vv. 61-62).

EXPLICACIÓN

V. 54: Que Pedro «siga» es positivo, pero que lo haga «desde lejos» despierta la sospecha: si guarda esta distancia, ¿acaso no es porque tiene ya miedo? Este adverbio sirve, por tanto, de marcador.

V. 55: Este versículo describe el decorado. Lucas enfoca la atención: en medio del palacio hay un «patio» (*aulé*); en medio del patio, una hoguera. Alrededor del fuego está la gente, y entre la gente está Pedro.

V. 56: No es indiferente que sea una «criada» la que se interesa por Pedro. Mientras que Jesús, confrontado con el sumo sacerdote, la autoridad más alta, no cede, Pedro se desestabiliza por la acción de un ser que para la época representaba la debilidad y la sumisión a la vez: mujer y sierva. A la mirada de esta *paidíske* responderá la mirada del *kyrios*, el «Señor»: Pedro, que debería ser autónomo, se deja influir por otros. El *houtos*, «éste», para designar a Pedro tiene una connotación despectiva.



V. 57: El verbo *arnoumai* es fuerte. Significa «negar», «desaprobar», «rehusar», «renegar». La negación se opone a la confesión (*homologeó*) y designa la actitud del que se niega a poner su confianza en Dios y rechaza a los enviados a él destinados. La ruptura parece consumada.

V. 58: La respuesta de Pedro no satisface al auditorio. Otro personaje no cree la mentira y reitera la afirmación de su compañera: «tú también eres (uno) de ellos». La réplica de Pedro varía en su forma, pero permanece idéntica en su fondo: «hombre, no lo soy». En Marcos es la misma criada la que insiste (Mc 14,69), mientras que Lucas prefiere cambiar de personaje y hace que la segunda afirmación sea formulada por un hombre después de una mujer (alternancia que aprecia, como hemos visto ya).

V. 59: Una hora entera separa la segunda de la tercera intervención. Lucas -que ignora el interrogatorio y el proceso nocturno de Jesús- sugiere la espera del alba y prepara el canto del gallo. Por vez primera, un interlocutor de Pedro ofrece una explicación para sostener su opinión: «pues es también galileo». Lucas no nos dice en qué se basa esta afirmación (su habla, como Mateo, o su ropa).

V. 60: el Pedro de Lucas dice que no sabe de qué le hablan, mientras que el de Marcos afirma no conocer «a ese hombre de quien me habláis». Pedro persiste. Dos veces (vv. 57 y 60) clama que no sabe, que no conoce. ¡Cuántas negaciones! Tres *ouk*, «no» (vv. 57, 58 y 60) para una negación triple.

V. 61: Jesús utiliza el último derecho que le queda: el de girar la cabeza y mirar a su discípulo. El evangelista no califica esta mirada. Todo lo que se puede decir es que, desinteresándose de sí, Jesús se preocupa de su discípulo. Lo que Lucas quiere señalar es el efecto inmediato que produce. En el momento en el que Jesús se vuelve hacia él, Pedro se torna también hacia su Señor, ya que «se acordó de la palabra del Señor». Se trata de algo más importante que de un movimiento físico, es una vuelta hacia el interior (cf. el «una vez vuelto», «una vez convertido», del v. 32). El apóstol aparece como el modelo del creyente. El título «el Señor» aparece aquí dos veces.

V. 62: La negación expresa una opción rápida tomada en un momento de crisis, de un reflejo de autoprotección guiado más por el miedo que por el cálculo. A distancia y para el espectador, es producto de la cobardía, el egoísmo, la injusticia y la ingratitud. De cerca y para el interesado, nace del instinto de supervivencia frente a una situación marcada por la injusticia y la violencia. En este sentido, el arrepentimiento de Pedro tiene de notable que se produce cuando la violencia aún no ha alcanzado su cenit.

Vv. 63-65: Los primeros ultrajes se inscriben en un marco judío: por sus gestos y sus palabras, los torturadores acusan a Jesús de no ser más que un falso profeta. Lucas utiliza el verbo *empaizo* (v. 63) que sugiere burlas más que torturas (cf. la palabra *pais*, «niño»). El juego consiste en que otro sea el objeto del juego. El entretenimiento degenera en crueldad. Son los verbos *paío* y *dero* los que señalan que las burlas son serias y que se acompañaban de golpes.

8.- LA COMPARENCIA DE JESÚS ANTE EL SANEDRÍN (22,66-71)

⁶⁶Cuando se hizo de día, se reunió la asamblea de **ancianos** del pueblo, **sumos sacerdotes** y **escribas**; y lo llevaron a su Sanedrín, ⁶⁷diciendo: “Si eres **el Mesías**, dínoslo”. Pero les dijo: “Si os lo digo no me creeréis; ⁶⁸y si os pregunto no me responderéis. ⁶⁹Mas a partir de este momento, **el Hijo del hombre** estará sentado a la derecha del poder de Dios”.

⁷⁰Todos dijeron: “¿Así que tú eres **el Hijo de Dios**?”. Les dijo: “Vosotros decís que yo lo soy”. ⁷¹Dijeron entonces: “¿Qué necesidad tenemos ya de **testimonios**? Pues nosotros mismos lo hemos oído de su propia boca”.

ANÁLISIS

El texto es oscuro; Jesús no afirma su identidad y el Sanedrín no pronuncia sentencia alguna. La personalidad de Jesús es controvertida y se enfrentan dos concepciones antagónicas sobre el Mesías, mas lo que está en juego queda velado. La oposición es manifiesta, pero las razones precisas del desacuerdo permanecen implícitas.

El v. 66 proporciona una información: la autoridad va a ocuparse del que espera en la casa del sumo sacerdote. Los vv. 67-71 presentan el interrogatorio que Jesús sufre entonces; dos preguntas generan dos respuestas de



diferente amplitud: una amplia (vv. 67b-69), y otra breve (v. 70b). La asamblea tiene la última palabra (v. 71) y se considera preparada para la etapa siguiente, la comparecencia ante Pilato (23,1). Lucas sigue y adapta el evangelio de Marcos.

EXPLICACIÓN

V. 66: Lucas confiere solemnidad a la circunstancia: *presbyterion* significa «asamblea de los ancianos». Lucas sabe que los «ancianos» o «presbíteros» formaban uno de los tres grupos que constituían el Sanedrín de Jerusalén. Como sabía también que otros dos grupos formaban parte de ese cuerpo y que uno de ellos había sido particularmente activo contra Jesús, añade «sumos sacerdotes y escribas». Había en tiempos de Jesús una autoridad constituida denominada *synedrion*, formada por ancianos, sacerdotes y escribas, cuyo ámbito de prerrogativas permanece por desgracia oscuro. Parece haber tenido ciertos poderes políticos y judiciales. Los evangelios se ponen de acuerdo en un punto: que este consejo pudo reenviar a Jesús a Pilato para acusarlo ante él.

V. 67: El *titulus*, el letrero fijado en la cruz, atestigua que Pilato condenó a Jesús por un motivo político. El gobernador actuaba así con rigor contra lo que consideraba una amenaza contra el orden público y la autoridad romana. Las fuentes cristianas conocen la participación que las autoridades judías tuvieron en el destino de Jesús y tienden a sobreestimarla. Lucas está seguro de que el Sanedrín planteó la cuestión de la mesianidad de Jesús y, a diferencia de Marcos pero de acuerdo con Mateo (Mt 26,64), considera que Jesús dudó en responder. No es la primera vez que Jesús, implicado en una controversia, esquiva la dificultad. El precedente más famoso es el silencio con el que Jesús responde a la cuestión sobre su autoridad (20,1-8). La pregunta de ahora (v. 67) no es tan diferente a la cuestión de ayer (20,2). Lucas considera en uno y otro pasaje que la pregunta era una trampa y que el Maestro tenía razón en no comprometerse más. La pretensión de ser el Mesías no constituía una blasfemia, ni un pecado que tenía como consecuencia la muerte. Esto es desde el punto de vista judío, pero teniendo en cuenta las connotaciones reales que acarrea toda ambición mesiánica, la cosa era diferente para los romanos.

V. 69: No es la primera vez que Jesús sorprende recurriendo al título «Hijo del hombre», pero el Sanedrín lo escucha sorprendido. Sorprendido en primer lugar porque después de haber eludido cualquier explicación (vv. 67b-68), Jesús otorga al menos una respuesta. Sorprendido, en segundo lugar, porque nada en sus palabras indica que él sea este Hijo del hombre. Pero los que cuentan son los lectores: saben desde hace tiempo que Jesús -modesto y glorioso a la vez- es el Hijo del hombre anunciado por el profeta Daniel.

V. 70: Los miembros del Sanedrín se muestran unánimes («todos») en seguir este raciocinio: aunque Jesús -se dicen- no quiera reconocerlo abiertamente, tiene ambiciones desmesuradas. De ahí su segunda pregunta: «¿Eres, pues, el Hijo de Dios?». El evangelista conoce las ambigüedades del término «Mesías». Es un vocablo familiar para los judíos, pero extraño para los griegos. La repetición de la pregunta tiene ante todo un **valor didáctico**: al repetirla y formularla en términos de «Hijo de Dios», Lucas facilita como catequista la tarea de sus interlocutores. Pero hay algo más que un esfuerzo de clarificación respecto a los griegos; hay también una **voluntad doctrinal**. Los adversarios de Jesús piensan en un Mesías davídico con ambiciones políticas, en un dirigente que desee levantar a Israel y provocar a los romanos. Si Lucas repite la pregunta, es porque quiere evitar absolutamente los malentendidos: Jesús es el Mesías, pero se trata del «Hijo de Dios» más allá de la muerte. No se trata de estar sentado en el palacio que estaba a la derecha del Templo, sino de la exaltación celeste a la derecha del Padre. No está claro el matiz que Lucas da a la segunda respuesta de Jesús. Hay una ambigüedad entre negativa y confesión.

V. 71: La última intervención de los miembros del Sanedrín va en el sentido de una confesión, ya que ellos estiman haberlo oído de labios de Jesús. Ahora bien, lo que oyeron era: «Sois vosotros quienes decís que yo lo soy» (v. 70b), pero lo entendieron en el sentido de: «hacéis bien en decirlo»; no necesitan, pues, un testimonio exterior.



9.- JESÚS ANTE PILATO (23,1-5)

23 ¹Luego, levantándose **toda la multitud** formada por ellos, **lo** condujo ante **Pilato**. ²Y se pusieron a acusarlo diciendo: “A éste lo hemos encontrado pervertiendo a nuestra nación, impidiendo pagar los tributos al César, y diciendo que es **Cristo rey**”.

³**Pilato** lo interrogó diciendo: “¿Eres tú **el rey de los judíos?**”. Le respondió diciendo: “Tú (lo) dices”.

⁴**Pilato** dijo entonces a **los sumos sacerdotes** y a **la muchedumbre**: “No encuentro ningún delito en este hombre”. ⁵Pero ellos insistían diciendo que agitaba al pueblo enseñando por toda Judea, comenzando por Galilea y hasta aquí.

ANÁLISIS

La comparecencia ante Pilato se desarrolla según una lógica que respeta simultáneamente las exigencias narrativas y las reglas del procedimiento romano: Jesús es conducido por sus adversarios (v. 1); éstos lo acusan (v. 2); el juez se dirige hacia el inculpado para interrogarlo (v. 3a); éste responde, de manera evasiva (v. 3b); el juez expresa su opinión (v. 4); la manifestación de la inocencia suscita el renacimiento de la oposición por parte de los acusadores (v. 5). El evangelista considera entonces que el proceso no está cerrado y le da una continuación inesperada. El derecho romano conoce la *remissio* y lo que Pilato ofrece entonces es una «remisión» (o reenvío), ciertamente temporal: la mención del ministerio de Jesús en Galilea (v. 5) le recuerda la presencia en Jerusalén en aquellos días de fiesta de Herodes Antipas, gobernador de Galilea. Entonces decide que Jesús comparezca ante él (vv. 6-7). El orden que Marcos, y que Mateo sigue, confiere al episodio no tiene la lógica ni la elegancia del relato lucano. Lucas soporta mal las torpezas lógicas de Marcos, restablece la lógica narrativa conforme al desarrollo acostumbrado de un proceso romano y reescribe todo en su estilo y con sus palabras. De Marcos respeta algo que es central en su opinión: la primera pregunta de Pilato («¿Eres tú el rey de judíos?»), y la respuesta de Jesús («Tú lo dices»).

Aunque confiera una alcance religioso a su obra, Lucas no abandona la perspectiva histórica y cree en el valor cronológico de lo que cuenta. Jesús sufrió un castigo romano, la crucifixión, y fue una instancia romana, el gobernador Pilato, quien le infligió esta pena. Pilato, cuyo título era el de «prefecto», y cuyo carácter duro e incluso violento está atestiguado, comprendió rápidamente el riesgo de desórdenes que Jesús, el predicador de Galilea, podía suscitar. Como representante del emperador, el gobernador de esta provincia procuratorial tenía una gran libertad de acción. Su justicia era de carácter administrativo, por lo que no respetaba el *ordo*, el «procedimiento», de los tribunales romanos. Esto explica que Pilato hubiera podido instruir este proceso y llevarlo a cabo tan rápidamente. Las vacilaciones de Pilato mencionadas por los evangelios son, en cambio, inverosímiles: sin duda, es preciso ponerlas en el haber de los cristianos quienes, después de la rebelión judía y la caída de Jerusalén en el 70 d.C., insistieron en el carácter político inofensivo del movimiento religioso que había promovido su Maestro. Es preciso también imputarles la negrura de las descripciones de las autoridades judías. Éstas pensaban que estaban haciendo lo correcto, negándose a admitir la autoridad de Jesús y manteniendo la calma en la ciudad: un viento de rebelión antirromana se levantaba regularmente y soplabla con intensidad desde Galilea.

EXPLICACIÓN

Vv 1-2: Curiosamente, Marcos no menciona acusación alguna judía contra Jesús ante Pilato. Lucas explicita lo indispensable: todo proceso romano empieza, en efecto, con la presentación de las acusaciones. No inventa nada, sino que recoge aquí los cargos presentados contra Jesús tal como los encuentra esparcidos en las fuentes y en las tradiciones a las que tiene acceso. Algunos piensan que Lucas no yuxtapone simplemente las tres acusaciones que presenta, sino que ofrece una principal y general, la primera (pervertir al pueblo), que ilustra con dos casos particulares (negativa a pagar los impuestos y la afirmación mesiánica). Por el contrario, parece que estas acusaciones están yuxtapuestas sin jerarquía alguna (se trata de tres participios presentes que



subrayan la duración y actualidad de las amenazas que supone Jesús). Primera acusación: Jesús pervierte al pueblo. El verbo *diastrefo* es a la vez fuerte e impreciso. Significa «retorcer», «salirse de la fila» en sentido propio y «desnaturalizar», «pervertir», en el figurado. El verbo toma otra coloración, ética y política: la corrupción del pueblo tiene implicaciones sociales peligrosas; provoca disturbios y la oposición al ocupante. A Lucas debió de costarle escribir lo que para él era una calumnia. El segundo cargo confirma las implicaciones de la primera acusación: concretamente, Jesús incita a no pagar los impuestos. Un punto sensible en la época. Todos los movimientos contra Roma veían en cada censo de población y en cada recaudación de impuestos una manifestación insoportable de la ocupación y dominación. Para estos insurrectos, restablecer la independencia de Israel era poner de nuevo en vigor el derecho de Dios y purificar la tierra prometida. En la época de Jesús esta opinión celota no era compartida por fariseos y saduceos, que distinguían el deber religioso de las obligaciones políticas. En tiempos de Lucas, después del aplastamiento de la revolución judía, la destrucción de Jerusalén y de su templo, así como el final de Masada, la cuestión no se planteaba ya. La tercera acusación es la que atraerá la atención de Pilato y tenía relación con la identidad personal. Éste se veía a sí mismo (nótese el *heauton*, «a sí mismo», pronombre reflexivo) -dicen- como «Cristo rey». Toda realeza representaba un punto sensible para la autoridad romana. Lucas no puede hacer otra cosa que rechazar la tercera acusación y oponerse a lo que considera una calumnia: Jesús, en su opinión, no reivindicó la realeza política sobre Israel.

V. 3: Lucas respeta el breve diálogo entre Pilato y Jesús que le transmite Marcos. La tradición cristiana recogida por el primer evangelista es sensible a los matices: pone en boca de Pilato una expresión de contenido político, «rey de los judíos», y no una de valor religioso, como «rey de Israel». Escoge la primera a partir del *titulus*, cuyo recuerdo histórico debió de mantenerse a través de los años. Como lo había hecho ante el Sanedrín (22,70b), Jesús esquiva la pregunta de Pilato. Su réplica, «Tú lo dices», es susceptible de tres interpretaciones: a) tú eres el que lo dice y no apruebo tu opinión; b) tú eres el que lo dice y apruebo tu opinión; c) tú eres el que lo dice y me niego a pronunciarme. De cualquier modo, Jesús parece que duda: la hostilidad que presiente lo desanima a entablar un diálogo que se revela lleno de trampas.

Vv. 4-5: Es preciso que Pilato estuviera ya bien cristianizado para que se sintiera satisfecho inmediatamente con la respuesta de Jesús y estimara inocente al acusado. Lucas está feliz de haber encontrado esta tradición de un Pilato que considera inocente a Jesús: ella le anima a lograr que sus lectores paganos -además, por supuesto, de los cristianos- admitan que la Iglesia, muy diferente a los movimientos revolucionarios judíos, no representa peligro alguno para el poder romano. Leemos aquí la primera de las tres declaraciones de inocencia.

Los adversarios no se dan por vencidos, sino que redoblan sus energías: *episkhyo* significa «tomar fuerzas», «presionar», «urgir», «insistir»; el imperfecto subraya esta recuperación y confirma la insistencia de los adversarios. Lucas reitera aquí, en otros términos, la primera acusación proferida por las autoridades judías en el v. 2. El verbo *anaseío* ofrece una connotación diferente a la de *diastrefo* en el v. 2: sugiere el estremecimiento, la agitación, el levantamiento. Lo traducimos por «agitar». La agitación está provocada por la enseñanza de Jesús. Según el evangelista, los partidarios y los adversarios se ponen de acuerdo en la naturaleza (una enseñanza), extensión (toda Palestina) y las etapas (Galilea, viaje, Jerusalén) del ministerio de Jesús. Su opinión varía totalmente respecto al valor que es preciso atribuirle; negativo para unos: agita y pervierte al pueblo; positivo para el evangelista y sus correligionarios: reagrupa y reconstruye al pueblo.

10.- JESÚS ANTE HERODES (23,6-12)

⁶Al oír esto, **Pilato** preguntó si el hombre era galileo ⁷y, al saber que dependía de la jurisdicción de **Herodes**, lo envió a **Herodes**, que estaba también en Jerusalén en aquellos días.

⁸**Herodes**, *viendo* a **Jesús**, se alegró mucho, porque estaba queriendo *verlo* desde hacía tiempo a causa de lo que *oía* decir sobre él, y esperaba *ver* algún signo realizado por él. ⁹Le hizo numerosas preguntas, pero él no respondió nada.



¹⁰Estaban allí **los sumos sacerdotes** y **los escribas** acusándole con insistencia. ¹¹Pero **Herodes**, con su guardia, después de despreciarle y burlarse de él, le puso un espléndido vestido y lo reenvió a **Pilato**. ¹²Aquel día **Herodes** y **Pilato** se hicieron amigos, porque antes estaban enemistados entre sí.

ANÁLISIS

El episodio de Jesús ante Herodes Antipas representa un *intermezzo*: al final, v. 11, la situación vuelve a ser la misma que al principio, v. 5. Jesús se encuentra de nuevo en las confusas manos de Pilato. La historia, no obstante, no se repite nunca exactamente. Tres elementos nuevos intervienen: Jesús vuelve a Pilato ridiculizado y honrado, revestido de una vestimenta pomposa (v. 11); Herodes y Pilato se reconcilian (v. 12); Pilato no tiene desde ese momento (v. 12) una escapatoria de la que disponía al principio (vv. 6-7). El incidente parece, pues, paradójicamente inútil pero cargado de sentido.

Se ha querido ver aquí una composición en forma de quiasmo: los dos poderes, Pilato y Herodes, rivales al principio (vv. 6-7a), se reconcilian al final (v. 12); la primera parte menciona en su centro el envío de Jesús a Herodes (v. 7b); la última parte menciona en su centro la devolución de Jesús a Pilato, v. 11 b; la segunda parte, con el deseo de Herodes (vv. 8-9), se opone a la penúltima, con el desprecio de Herodes (v. 11a). En el núcleo de la composición hay una acusación de los sumos sacerdotes y de los escribas (v. 10). Quizá así se sobreestima la importancia del v. 10. El proceso de Jesús acabará ciertamente en una condena, pero no alcanzará su resultado sin modificar relaciones, manifestar las personalidades y transformar las intenciones.

Lucas tomó un episodio contenido en su material propio adaptándolo a su vocabulario y estilo. El que haya habido una tradición que atestigua la colaboración entre Pilato y Herodes, así como la comparecencia de Jesús ante cada una de estas instancias, no significa sin embargo que haya que admitir estos episodios desde un punto de vista histórico. Más bien la tradición histórica simple se enriqueció y se desdobló en el momento en el que la Escritura, en particular el Salmo 2, permitía a los primeros cristianos dar un sentido, e incluso un sentido providencial, a lo que, a primera vista parecía estar totalmente despojado de este sentido.

EXPLICACIÓN

Vv. 6-7: Las palabras «Galilea» y «galileo» (vv. 5 y 6) aseguran un encadenamiento lógico de un episodio al otro, tanto más necesario cuanto que Lucas cambia aquí de fuente (pasa de Marcos a su material propio). Galilea, en tiempos de Jesús como en los de Lucas, evocaba en particular la resistencia judía contra Roma. Al renunciar a mostrar a un gobernador romano absolutamente enfadado con la mención simple de Galilea, Lucas subraya su convicción: ni Jesús, ni el movimiento religioso que él promovió representan un peligro político. Pilato puede enviar a Jesús a Herodes sin temor.

Lucas sitúa la acción en el plano jurídico: el verbo *epiginosko*, «aprender», designa un saber fruto de un interrogatorio, de una *cognitio*, de un juez. Al decir que Jesús en opinión de Pilato dependía de la autoridad de Herodes, Lucas sugiere que se juzgaba entonces según el domicilio del acusado (*forum domicilii*) y no según el lugar del crimen (*forum delicti*). El evangelista está aquí equivocado probablemente, porque tal uso sólo está atestiguado más tarde. Si Herodes está en Jerusalén «en aquellos días», es porque esos días, como saben los lectores (22,1.7), son los de la fiesta de Pascua. El rey se encuentra en la ciudad santa como peregrino.

V. 8: El vocabulario, la sintaxis y el estilo de este pasaje son característicos de Lucas o de su material propio: «viendo», «habiendo visto», «desde hacía tiempo», «estaba queriendo» «quería», «a causa de lo que oía decir sobre él», son maneras lucanas de expresarse. El texto se refiere a un incidente anterior, el desconcierto de Herodes Antipas respecto a Jesús durante el ministerio de éste en Galilea (9,7-9). El evangelista precisa aquí la motivación de Herodes: el tetrarca de Galilea espera que Jesús operase un *semeion*, un «signo» milagroso. Se puede leer este versículo con un sentimiento de desprecio hacia Herodes, quien sería simplemente un individuo ávido de lo maravilloso. Pero podemos también leerlo con más seriedad recordando que un signo del cielo validaba la autoridad de un enviado de Dios. El apóstol Pablo, que sabe de lo que habla, caracteriza a los judíos como pueblo que pide «signos» (1Co 1,22). El Jesús lucano se había negado ya a dar otro signo a no ser el de Jonás (11,29) a los que reclamaban uno de él (11,16), porque tal demanda no implicaba la fe. Ocurre lo mismo aquí: Herodes espera una prueba que le evitaría el riesgo del compromiso personal y de la fe. Desearía que lo que «ha oído decir respecto a él» se le vuelva directamente accesible («ver») en la forma de una prueba suplementaria, de un signo realizado «por él».



Vv. 9-10: Hay tensión entre los vv. 8 y 9-10. Los vv. 9-10 nos vuelven a sumergir en la situación de un proceso que el v. 8 había abandonado. El acusado y sus acusadores están frente a frente bajo la mirada del juez -aquí Herodes, antes Pilato- no obtiene ninguna respuesta del acusado. Este silencio de Jesús es una manera de recordar su inocencia, su nobleza de alma, su valor frente a la adversidad y su participación personal en el curso de su destino. Sin embargo, no faltan acusadores o acusaciones. Aquí, los sumos sacerdotes y los escribas acusan con grandes gritos (adverbio *eytonos*, «vigorosamente», «con vehemencia»).

V. 11: Herodes reacciona, decepcionado por el silencio de Jesús o por su negativa a hacer un milagro. Aunque no condene formalmente a Jesús, se opone a él con vehemencia. A tenor de la imagen del humor del rey, la sintaxis muestra cambios bruscos: los dos participios «ridiculizándolo después de cubrirlo con», yuxtapuestos sin coordinación, se atropellan uno a otro. El participio «despreciándolo», «teniéndolo en nada», es fuerte: contiene la palabra «nada» e implica que Herodes considera a Jesús un ser sin ningún valor, un indeseable. Este verbo permanece en el ámbito de la opinión, pero «jugar con», «divertirse a costa de», «ridiculizar», entra en el de la acción. Herodes da rienda suelta a su sentimiento en forma de burla. «Después de haberle hecho poner (una vestimenta)», es una acción subsiguiente que prepara la devolución de Jesús a Pilato.

Herodes hace que le pongan a Jesús un vestido de fiesta; la palabra *esthés* puede definir cualquier vestidura; el adjetivo *lamprá* significa «brillante», «de blancura resplandeciente». Así pues, la *esthés lamprá* significa un manto de ceremonia. Para comprender de qué se trata, es preciso tornarse hacia la escena paralela (omitida por Lucas), la de los ultrajes que los soldados de Pilato hacen sufrir a Jesús: le imponen un vestido de púrpura. Se burlan de aquel a quien se acusa de haberse tomado a sí mismo por un rey (la púrpura era la señal de la dignidad real e imperial para romanos y griegos). Herodes y su soldadesca organizan una partida de ultrajes y máscaras, que tiene el mismo sentido pero en el marco judío: el manto de lana blanca y brillante estaba reservado para el rey de Israel pasado, presente o por venir. Las dos escenas de burlas, originadas sin duda por una tradición única, vehiculaban el mismo mensaje: los adversarios de Jesús, fuera el romano Pilato o el judío Herodes, se burlaron de la realeza mesiánica de Jesús. Aunque no lo envían todavía al suplicio, los dos le niegan todo crédito. Herodes reenvía Jesús a Pilato. La repetición del verbo «envió», «reenvió» (vv. 7 y 11) señala cruelmente que Jesús se convirtió en el juguete de los príncipes de este mundo.

V. 12: En este juego los dos personajes se entienden de maravilla. Lucas no nos dice por qué los dos hombres se detestaban en otro tiempo. Lo que cuenta a sus ojos es que se hubieran hecho amigos en esta ocasión. ¿Se puede detectar un sentido positivo tras esta connivencia maligna? Diversos exegetas han pensado en el gran texto de la Epístola a los Efesios que celebra la reconciliación de judíos y paganos operada por la muerte redentora de Cristo (2,11-22). ¿Debemos leer aquí una alusión discreta a esta victoria sobre el odio y esta aproximación de los pueblos? Lo que sigue inmediatamente a continuación (cobardía de Pilato que abandona a Jesús y la desaparición de Herodes de la escena), incita a responder que no. Lo que se lee posteriormente (declaración de inocencia, y luego la crucifixión y resurrección) anima a responder que sí.

11.- LA ÚLTIMA COMPARENCIA (23,13-25)

¹³Y Pilato, que había convocado a los sumos sacerdotes, a los jefes y al pueblo, ¹⁴les dijo: “Me habéis traído a este hombre por haber alborotado al pueblo, pero he aquí que yo, después de haber realizado la instrucción en vuestra presencia, nada encontré en este hombre que merezca condena por los hechos de los que lo acusáis.

¹⁵Ni tampoco Herodes, porque nos lo ha reenviado; y he aquí que nada hay digno de muerte en lo que ha realizado. ¹⁶Así pues, tras haberle castigado, lo soltaré.

¹⁸Pero todos juntos dijeron gritando: “¡Elimina a éste y suéltanos a Barrabás!”. ¹⁹Éste había sido encarcelado a causa de un levantamiento producido en la ciudad y a causa de un homicidio.

²⁰Pilato les declaró de nuevo que quería soltar a Jesús. ²¹Pero ellos clamaban cada vez más fuerte diciendo: “¡Crucifica, crucificalo!”.



²²Por tercera vez les dijo: “¿Qué mal, pues, ha hecho éste? Nada digno de muerte encontré en él. Después de haberle castigado, lo soltaré”. ²³Pero ellos insistían en reclamar a grandes voces que fuera crucificado. Y sus gritos arreciaban.

²⁴**Pilato** juzgó entonces que había de aceptar su demanda. ²⁵*Soltó*, pues, al que reclamaban, al que había sido encarcelado por sedición y homicidio. Y a **Jesús**, lo entregó a su voluntad.

ANÁLISIS

Los vv. 13-25 forman una unidad: Pilato, cuya intervención había sido solicitada en el v. 1 y que había procurado escurrir el bulto en los vv. 6-7, toma aquí el asunto en sus manos. El nombre de Pilato, tan activo y a la vez tan resignado, encuadra la unidad literaria y le confiere sus límites (vv. 13 y 24-25). Esta unidad tiene su propio movimiento y coherencia; se desarrolla en miniatura como una tragedia: en un primer momento (vv. 13-16) el personaje principal resume la situación e indica sus intenciones; en el segundo (vv. 18-23), los interlocutores convocados reaccionan y se oponen con toda la fuerza de su voz; en un tercer momento, el que desempeña el papel principal renuncia a su proyecto y se somete (nótese la presentación doble de esta abdicación: «su demanda» está satisfecha; y Jesús es entregado «a su voluntad»: vv. 24-25). El drama confronta deseos, voluntades y programas narrativos diversos y opuestos. Ante todo hace que se correspondan voces y gritos. El «dijo» (v. 14) de Pilato y las «grandes voces» (v. 23) de los adversarios se sitúan frente a frente. Entre estas palabras el silencio de Jesús es tan discreto que podría decirse que transcurre inadvertido. Pilato habla mientras que sus interlocutores gritan. El gobernador se expresa de modo circunspecto, mientras que sus compañeros lo hacen bruscamente, por imperativos («elimina»; «crucifica»). La voz de la razón intenta en vano imponer silencio a la del desatino. Pilato no deja sin embargo de decir la verdad y de proclamar la inocencia de Jesús (vv. 14-15; vv. 20 y 22). La ceguera es tan total, sugiere Lucas, que el inocente va a ser declarado culpable y el culpable, liberado.

No existe en Marcos y Mateo paralelo ninguno a los vv. 13-16 de Lucas. Los evangelios no se aproximan unos a otros más que en el último diálogo entre los judíos y el gobernador, diálogo que concluye con la decisión de Pilato (vv. 18-25). Se encuentran demasiadas particularidades en el relato lucano de la Pasión para contentarse con una sola fuente. Lucas dispone de otra fuente, gracias a la cual alterna hábilmente las narraciones que se parecen en sus circunstancias (recuerdos históricos, referencias bíblicas, exigencias litúrgicas y coherencia teológica): Lucas, que ha adaptado a Marcos hasta el primer interrogatorio de Pilato, sigue su material propio desde el episodio de Herodes y se mantiene fiel a él hasta la crucifixión (v. 43). La convocatoria (v. 13), las declaraciones de inocencia (vv. 4, 14 y 22), la intención de liberar a Jesús (vv. 16 y 20), la muchedumbre vociferante (v. 23) y la abdicación final de Pilato (vv. 24-25) aparecen expresados en términos precisos y elegantes. Algunos son peculiares de Lucas, pero otros pertenecen al autor del material propio: «todos juntos» (v. 18), hápax en su forma adverbial; el abstracto «su demanda» (v. 24), y los verbos que se hacen eco de ello, «declarar» (v. 20) y «exclamar» (v. 21). Y las cualidades del autor reveladas por este documento son más literarias que históricas. Queda lejos de ser seguro que hubiera existido una audiencia presidida por Herodes y una segunda comparecencia ante Pilato. El papel del pueblo es también muy controvertido. La tendencia exegética actual es minimizarlo y trasladar la carga a los dirigentes judíos y al gobernador romano. Los evangelios, sin embargo, son unánimes en hacer que resuene la *vox populi* en la narración. Que la muchedumbre hubiera dado un cambio radical no es tampoco imposible. Aun siendo antes colectivamente favorable, el pueblo pudo sentirse decepcionado súbitamente y decidir abandonar a Jesús.

EXPLICACIÓN

Vv. 13-14: Las autoridades judías habían llevado la iniciativa de la primera comparecencia, pero en ésta es el gobernador romano el que las convoca. Mientras que la primera fase del proceso concernía a las autoridades judías, la segunda implicaba también al pueblo. Lucas se cuidó de señalar que en el instante crítico Jesús se vio abandonado por todos, incluido el pueblo. El autor menciona constantemente a los sumos sacerdotes durante el proceso, pero no ocurre lo mismo con los otros agresores: los escribas, en 22,2, en el inicio de la conspiración contra Jesús; los jefes de la guardia, en 22,52, en el momento de la detención; probablemente los ancianos y los escribas, en 22,66, durante el proceso ante el Sanedrín; en el pasaje presente, los jefes y el pueblo. No acabamos



de ver el porqué de estas variaciones. Quizás tengan que ver con las tareas que es preciso cumplir: los jefes de la guardia, por ejemplo, son útiles en el momento de la detención.

Pilato resume los vv. 1-5 de manera elegante y equilibrada, y renuncia a hablar de «ése», despectivo, sustituyéndolo por una expresión sin connotación alguna, «este hombre». Pilato habla de *laós*, «pueblo», allí donde los demandantes habían mencionado la «nación», *ethnos*, v. 2, porque se trata en opinión de Pilato de un problema social y de política interior. Por segunda vez (cf. v. 4), afirma la inocencia de Jesús. De un modo preciso declara que fundamenta su idea en una investigación (*anakrino*, «hacer una investigación» o «realizar la instrucción», es el verbo utilizado para las instrucciones judiciales, las investigaciones o el examen cuidadoso; el vocablo tiene aquí un sentido judicial).

V. 15: Este versículo recuerda la comparecencia ante Herodes y resume los vv. 6-12. El narrador va a lo esencial y lo esencial es que Herodes compartía la opinión de Pilato. Narrativamente, el texto opone con tanto acierto las autoridades políticas a las instancias religiosas que los lectores visualizan los dos frentes. Históricamente, el texto refleja una realidad: desde Herodes el Grande esta familia procuró siempre concordar su opinión con la de los romanos: colocándose del lado del más fuerte. La presencia por tercera vez del verbo *anapempo* (en la misma forma, aoristo; en la misma persona, tercera del singular) subraya la humillación de Jesús que es reenviado por una instancia a la otra: de «Escila a Caribdis» en griego, «de Herodes a Pilato» en español, «de Ponce à Pilate» en francés, «von Pontius zu Pilatus» en alemán.

V. 16: El verbo *paideuo* significa «educar», «instruir», «enseñar», «formar», a veces «corregir» y «castigar». Es preciso tomarlo aquí en el sentido de «infligir un castigo», pero como Pilato tiene a Jesús por inocente, no se trata tanto de un castigo como de una advertencia. Lucas no precisa la naturaleza de esta advertencia. Puede tratarse de un aviso en la forma de una amenaza verbal, pero es posible que se trate también de una corrección física en forma de latigazos. Se piensa espontáneamente en este tipo de castigo físico debido a los paralelos.

V. 17: El *textus receptus*, es decir el texto griego del NT que se impuso desde la época del Renacimiento hasta el siglo XIX, contiene a continuación del v. 16, la frase siguiente: «porque tenía el deber de liberarles a alguien con ocasión de la fiesta». Los editores antiguos asignaron el número 17 a lo que consideraban parte integral del tercer evangelio en este capítulo. La evolución de la crítica textual, particularmente el descubrimiento y la alta estima en los siglos XIX y XX de los antiguos unciales, como el Vaticano (B = 03) y el Alexandrinus (A = 02), así como excelentes papiros, por ejemplo el Bodmer XIV-XV (P⁷⁵), pusieron en tela de juicio la autenticidad de esta frase. En nuestros días, el v. 17 tiende a desaparecer de las ediciones y traducciones del NT. En resumen, el v. 17 es una glosa explicativa; los gritos de la muchedumbre (v. 18) respondían en el texto original de Lucas a la decisión de Pilato (v. 16).

Vv. 18-19: La reacción es inmediata y ruidosa. Es preciso entender en *anakrazo* tanto los gritos como la altura de tono o su carácter de réplica (según las dos connotaciones que el prefijo *ava*-puede tener). El autor precisa que se trata de una **reacción unánime**: el adverbio *pamphtheí*, hápax en el NT, es muy rebuscado. Los demandantes expresan su exigencia: al repetir el despreciativo «ese» quieren su desaparición. El «elimina» es vulgar y violento a la vez.

Lucas menciona aquí a un tal Barrabás. Indica sus crímenes de manera precisa, incluso áspera. Barrabás hizo todo lo que hacía falta para suscitar la ira de los ocupantes romanos: participó en una rebelión (*stasis*, «levantamiento»), en la capital, Jerusalén, lo que es evidentemente muy grave. Su participación en la revuelta terminó en derramamiento de sangre (*ho fonos*, «homicidio», «asesinato»).

Vv. 20-21: Al oír estos gritos, Pilato debe alzar el tono. El verbo *profono*, «aclamar», «interpelar», «declarar», refleja esta realidad mejor que el verbo simple, «decir». Pilato reitera su voluntad de liberar a Jesús. La voz de los acusadores se sobrepone a la de Pilato; *epifono*, «exclamar», «clamar cada vez más alto», señala estos decibelios suplementarios. El imperativo *staurou* (crucifica) merece una explicación. Marcos (Mc 15,14) y Juan (Jn 19,15) utilizan correctamente el imperativo aoristo (el aoristo señala el aspecto, a saber, aquí, una acción única y puntual); Lucas recurre curiosamente al imperativo de presente de la voz activa, que normalmente marca la duración o incluso la repetición. Lucas quiere subrayar sin duda la insistencia de los gritos.

V. 22: Pilato no añade nada a sus palabras anteriores. Todo lo más expresa su sorpresa, tal vez irritada, por medio de una pregunta retórica. Repite su voluntad de liberar a Jesús después de haberle infligido un castigo. Declaró «por tercera vez» la inocencia de Jesús. Las cosas y sucesos se suelen presentar por tríos en las narraciones antiguas y populares. Cuando se llega a tres, se ha presentado una cuestión desde todos los ángulos.



V. 23: El episodio de Barrabás termina como comenzó: con gritos (cf. v. 18). Lucas utiliza dos veces (v. 23), con toda intención, la palabra «voz» (*foné*) y la pone en plural. La primera vez añade que son «grandes», es decir, «fuertes»; la segunda, que son victoriosas y prevalecen sobre las opiniones contrarias («se imponían»). Los jefes judíos acompañados por el pueblo insisten machaconamente: «insistían en reclamar» que Jesús fuera crucificado. Nótese los dos imperfectos que subrayan la obstinación de los adversarios de Jesús. Y obsérvese asimismo que son esas gentes, y no Pilato, quienes primero hablan de crucifixión. De hecho, el gobernador jamás pronunciará el sustantivo «cruz» ni el verbo «crucificar». La intención del autor es clara.

Vv. 24-25: Aquí Pilato es el que decide (parece ser el dueño), pero decide darles la razón (se comporta como si fuera un siervo). En esta frase decisiva el Pilato de Lucas se muestra, pues, plenamente tal como es. Es el gobernador; por tanto, tiene las riendas del poder. Pero él decide someterse al deseo de los jefes de los judíos. Pilato entrega en efecto a Jesús «a su voluntad», «a sus deseos». Antes de esto, contrariamente a su proyecto, Pilato ofrece a Barrabás -cuyo nombre es escamoteado- el beneficio de la liberación. Libera al que es un asesino revolucionario y no deja suelto al que deseaba liberar. El verbo «entregar» subraya esta abdicación del juez romano en provecho de las autoridades judías. Pero tal verbo tiene un doble sentido y recibe también la hermosa connotación de «tradición» evangélica. El uso de este verbo ha sido inspirado posiblemente por los Setenta, en particular por Is 53,6.12.

12.- HACIA LA CRUZ Y EN LA CRUZ (23,26-43)

²⁶Y cuando **lo** estaban llevando, echaron mano de un cierto **Simón de Cirene**, que volvía del campo. Le pusieron la cruz sobre él para que la llevara detrás de **Jesús**.

²⁷Y **lo seguía una gran muchedumbre del pueblo**, así como **mujeres** que se golpeaban el pecho y se lamentaban por él. ²⁸Y, volviéndose hacia ellas, **Jesús** les dijo: “Hijas de Jerusalén, no lloréis por mí, sino llorad más bien por vosotras y por vuestros hijos. ²⁹He aquí que vienen días en los que se dirá: ‘Bienaventuradas las mujeres estériles, los vientres que no engendraron y los pechos que no criaron’. ³⁰Entonces comenzarán a decir a los montes: ‘Caed sobre nosotros’, y a las colinas: ‘Cubridnos’; ³¹porque, si hacen esto con el leño verde, ¿qué ocurrirá con el seco?”.

³²Y llevaron **otros dos malhechores** para ser ejecutados con él.

³³Y cuando llegaron al lugar llamado “Calavera”, lo **crucificaron** allí y a **los malhechores**, uno a su derecha, el otro a su izquierda.

³⁴**Jesús** decía: “Padre, perdónalos porque *no saben* lo que hacen”.

Luego, se repartieron sus vestidos y los sortearon.

³⁵Y **el pueblo** estaba allí de pie **mirando**.

Pero **los jefes se mofaban** diciendo: “*Ha salvado* a otros, *sálvese* a sí mismo si éste es **el Mesías de Dios, el elegido**”.

³⁶**Los soldados se burlaban** también de él acercándose, ofreciéndole vinagre y diciendo: ³⁷“Si eres tú **el rey de los judíos, sálvate** a ti mismo”.

³⁸Y había también una inscripción encima de él: “Éste es **el rey de los judíos**”.



³⁹Uno de los malhechores que estaban colgados le injuriaba diciendo: “¿No eres tú *el Mesías*? ¡*Sálvate* a ti mismo y a nosotros contigo!

⁴⁰Y el otro, abroncándole, respondió: “¿No temes ni a Dios? Porque estás sometido a la misma condena.

⁴¹Porque nosotros recibimos con razón un castigo que corresponde a lo que cometimos; pero éste nada malo hizo”.

⁴²Luego decía: “*Jesús*, acuérdate de mí cuando vengas en tu reino”.

⁴³*Jesús* le dijo: “En verdad te digo, hoy estarás conmigo en el paraíso”.

ANÁLISIS

Roland Meynet prefiere incluir los vv. 44-49 y 50-56. Estos vv. 26-56 se organizan en su opinión de modo concéntrico en siete pasajes breves. En el centro de este quiasmo Meynet coloca la inscripción (*titulus*) de la cruz, v. 38. Los vv. 47-56 responden a los vv. 26-32: la muchedumbre es mencionada en uno y otro lugar, y en ambas se golpea el pecho. Los vv. 33-34 y 44-46, con su oración y su mención del Padre, se corresponden también. Lo mismo ocurre con los vv. 35-37 y 39-43 que mencionan a Cristo y su reinado. El *titulus* es una pieza central (v. 38) y proclama la identidad verdadera de Jesús. Wolfgang Wiefel considera que la crucifixión (vv. 33-49) constituye «el corazón y la cumbre del relato de la Pasión», precedida como está por el camino hacia la cruz (vv. 26-32) y seguida por la deposición del cadáver en la tumba (vv. 50-56). Observa con razón la importancia de la cifra tres: hay tres palabras de Jesús en la parte central (vv. 34, 43 y 46); tres burlas sucesivas con su triple invitación irónica a salvarse a sí mismo (vv. 35, 37 y 39); tres efectos de la muerte de Jesús, a saber: sobre el centurión (v. 47), el pueblo (v. 48) y los conocidos (v. 49). Atribuye un lugar central al episodio de los dos bandidos: esta última conversación confirma el carácter parenético que el evangelista confiere a su relato. A pesar de la unidad y de la continuidad de la narración, llama poderosamente la atención el *Episodenstil*, el recurso estilístico a episodios sucesivos en el relato de la Pasión. Este procedimiento provoca el surgimiento de numerosas figuras complementarias: Simón de Cirene (v. 26), la muchedumbre, las mujeres de Jerusalén (vv. 27-31), los dos bandidos (vv. 32-33 y 39-43), los jefes del pueblo (v. 35) y los soldados (vv. 36-37); más adelante, el centurión (v. 47), José de Arimatea (vv. 50-54) y las mujeres de Galilea (vv. 55-56). Los episodios centrados en Jesús son pocos y no lo dejan solo, sino en compañía de su Padre (vv. 34 y 46). Esta presencia numerosa de amigos y de adversarios contiene una implicación doble. Significa en primer lugar que la muerte de Jesús compromete el destino de muchos; atestigua además que los numerosos testigos y los participantes en la crucifixión no permanecieron en absoluto indiferentes. Los lectores deben apropiarse de esta implicación doble, pues tal es la intención del autor. Lucas los interpela a recibir el beneficio de la Pasión y a comprometerse en un proceso de arrepentimiento y adhesión.

EXPLICACIÓN

V. 26: El procedimiento penal denominado *extra ordinem*, de carácter administrativo, confería al gobernador de una provincia procuratorial el derecho a ejecutar sin demora la sentencia que acababa de pronunciar. Al igual que los otros evangelios, tampoco Lucas precisa por qué se debió recurrir al servicio de Simón de Cirene. Se sobreentiende naturalmente que Jesús estaba debilitado por los malos tratos que había recibido (22,63-65).

Es preciso respetar la imprecisión que hace planear sobre la frase la ausencia de un sujeto explícito. Debe de tratarse -según Lucas- de la misma gente que condujo a Jesús ante Pilato, a la que finalmente lo entregó para que hicieran con él lo que deseaban (23,25 con la misma imprecisión). Lucas mencionó en 22,2.52.66.71 y 23,13 quiénes eran los adversarios de Jesús, a saber, las autoridades religiosas y políticas de Israel, a las que añadió excepcionalmente (23,13 y 18) el pueblo, que va a arrepentirse rápidamente de ello (23,27 y 48). Lucas no piensa prioritariamente en los romanos, a los que desea presentar con rasgos positivos. Ciertamente, Lucas no niega que la decisión fuera de Pilato (23,25), ni que la pena fuera romana, ni que los soldados, sin duda alguna romanos (v. 36), tomaran parte en ella. Ante todo lo que pretende es dejar borrosa la cuestión. Un condenado a muerte no llevaba al parecer toda la cruz, sino únicamente el *patibulum*, la parte transversal u horizontal de la cruz. Los verdugos valoraban también el que la población viera al culpable caminar hacia su suplicio. He aquí el itinerario que propone P. Benoit, gran conocedor de la topografía de Jerusalén: «Después Jesús habría



descendido desde el palacio de Herodes, la 'Torre de David' actual, por la 'calle David' de hoy hasta los tres zocos paralelos, por donde habría caminado hacia el norte para acabar en la Puerta que se halla en el actual Hospicio Alejandro. Saliendo por esa puerta, llegaría enseguida al Calvario que está muy próximo». El supuesto trayecto es, pues, diferente e incluso sigue una dirección casi inversa a la del camino hacia la cruz cuyo trazado actual se remonta sólo a una tradición medieval. Lucas interpreta a Simón como el ejemplo del discípulo: de acuerdo con un dicho de Jesús (9,23 y 14,27), lleva la cruz y camina detrás de él.

V. 27: El nombre dado a la muchedumbre que sigue a Jesús es *laós*, «pueblo», término empleado casi siempre por Lucas en buen sentido, a menudo incluso para hablar del «pueblo de Dios». Esta «gran muchedumbre del pueblo» -nótese la hipérbole que sitúa a los adversarios en minoría- incluye también a las mujeres. La fórmula sorprende hoy día, pero entonces las asambleas estaban formadas sólo de hombres. Lucas quiere decir con ello que todo el pueblo, hombres y mujeres conjuntamente, seguía a Jesús. Las mujeres se golpean indudablemente el pecho: es el aspecto visible de su acción; se lamentan también: es el aspecto audible de su acción. Aunque Lucas sugiere que estos gestos fueron espontáneos, no dejaban por ello de estar ritualizados. Su transformación en rito -visible todavía hoy en el Próximo Oriente- no eliminaba la sinceridad. Nada sugiere en Lucas, como desearía un autor moderno, que estas mujeres protestaran con su acción contra la condena de Jesús. No es indiferente el que fueran mujeres las que se muestran solidarias con Jesús. En el evangelio de Lucas jamás son hostiles hacia él. Un texto de la Escritura, una profecía de Zacarías, favoreció la redacción de este pasaje: «y mirarán hacia mí, a quien traspasaron, harán lamentación por él como lamentación por hijo único y lo llorarán amargamente como se llora amargamente a un primogénito. En aquel día será grande la lamentación en Jerusalén, como la lamentación de Hadad Rimón en la llanura de Meguido» (Zac 12,10-11).

V. 28: Al invitar a las mujeres de Jerusalén a llorar por sí mismas, el Cristo lucano envía un doble mensaje, a las mujeres y a Jerusalén. Las lágrimas son aquí el comienzo de la sabiduría, el principio del temor de Dios, un principio de conversión. Y temer a Dios es estar prevenidos frente a la suerte que él reserva a su ciudad santa. Es la cuarta vez que el evangelio de Lucas menciona esta perspectiva terrible. La expresión «hijas de Jerusalén» hunde sus raíces en la tradición bíblica que habla de la «hija de Jerusalén» y de la «hija de Sión» para designar colectivamente al pueblo de Israel, a los habitantes de Jerusalén o a la ciudad santa.

V. 29: La expresión «Ved que vendrán días» pertenece al género apocalíptico y tiene sus raíces en el género profético. Suele ser el inicio de un oráculo, a menudo de desgracia y de castigo. El uso del presente subraya el carácter inexorable de este futuro. No se nombra la desgracia, sino la reacción humana que provoca. La misma reacción se expresa tres veces enfáticamente al mencionar de modo sucesivo a las mujeres estériles, sus vientres y sus pechos. Después de tal catástrofe vale más no tener hijos. Esta convicción, que ha sido a menudo compartida en nuestros días tras los genocidios que diezmaron a los armenios, los judíos o los ugandeses, ha sido compartida a lo largo de toda la historia. Mientras que en una época normal las mujeres estériles sufren oprobios (cf. 1,25), en este tiempo excepcional se las aclamará como las únicas bienaventuradas. No tendrán que obligar a sufrir este espectáculo a su progenie, ni verán a ésta perecer ante sus ojos. El libro del profeta Isaías, que ya contiene esta idea, pudo servir de inspiración o de modelo: «Grita de júbilo, estéril que no das a luz, rompe en gritos de júbilo y alegría tú que no has tenido dolores de parto» (Is 54,1). ¿Cuál es esa catástrofe, tanto más amenazante y horrorosa cuanto que permanece implícita? Si se refiere a los otros tres lamentos sobre Jerusalén, 13,34-35; 19,41-44 y 21,20-24, puede tratarse sólo de la caída de la ciudad santa. Lucas deja gustosamente las profecías en una cierta vaguedad.

Vv. 30-31: La enigmática frase del v. 31 pertenece al género sapiencial de los proverbios. Difiere, pues, por su naturaleza de las palabras apocalípticas que la preceden (vv. 29-30). Tal como corresponde a una frase proverbial, utiliza términos concretos y recurre a una fraseología llena de imágenes; en concreto, el «árbol/leño verde» y el «seco». Y como procede también, estos términos concretos remiten a la vida diaria para que el mensaje se entienda fácilmente. Los exegetas han dado diversas explicaciones a este proverbio de tono enigmático. Simplificando, Bock presenta cinco explicaciones posibles: a) Si los romanos tratan a Jesús, que es inocente, de esa manera, ¿cómo tratarán a los que son culpables? b) Si los judíos se comportan de esa manera respecto al que ha venido a salvarlos, ¿qué trato van a recibir ellos a su vez? c) Si la humanidad entera se comporta así cuando su pecado está aún en sus principios, ¿cómo será cuando llegue a su colmo? d) Si Dios no perdonó a Jesús, ¿cómo perdonará a unos humanos impenitentes? e) El proverbio evoca el juicio que viene sin referencia a los acontecimientos o actores particulares. Finalmente es seguro que no existe un equivalente



exacto a este proverbio en las Escrituras de Israel. En la literatura rabínica, en cambio, encontramos sentencias análogas: como leemos en el *Séder Eliyahu Rabbah* 14 (frag. 65): «Si el fuego consume el leño verde, ¿qué ocurrirá con el seco?». Es posible, por tanto, que nos encontremos aquí, v. 31, con un proverbio de origen semítico que circulaba en Israel, que fue traducido al griego y luego utilizado por los primeros cristianos. Es posible incluso que el Jesús histórico hubiera recurrido a él antes o durante su pasión.

V. 32: Jesús, antes de llegar al lugar de la «Calavera», estuvo acompañado por otros dos condenados. El lector observará no obstante una ligera torpeza: cuando el autor escribe «otros dos malhechores», parece aceptar la culpabilidad de Jesús. De hecho, sin embargo, sólo admite que hayan computado a Jesús, el inocente, entre los malvados. Al escoger el término *kakourgos*, literalmente «malhechor», el evangelista evita el vocablo, preferido por Marcos y Mateo, *lestés*, «ladrón a mano armada», «bandolero», «bandido», que se aplicaba a los rebeldes judíos hostiles a la ocupación romana del país. Lucas evita en cada página cualquier confusión entre el movimiento cristiano y la insurrección judía.

V. 33: Si el lugar se llama la «Calavera», no es porque Adán hubiera sido sepultado allí (sólo más tarde se establecerá la relación entre el lugar de la muerte de Cristo y el sitio donde reposaba Adán), sino por la forma de la colina. Allí crucificaron a Jesús. El v. 33 no repite la torpeza del v. 32: no habla de tres malhechores, sino de Jesús y los malhechores. Al precisar la posición de cada cruz, el autor prepara el diálogo que va a seguir y sobre todo, como en la gran parábola de Mateo 25, distingue entre el bueno y el malo. La izquierda tenía ya entonces una connotación negativa, y la derecha, positiva.

V. 34: Este versículo plantea uno de los mayores problemas textuales del evangelio de Lucas. ¿Formaba parte del texto original de Lucas la oración de Jesús que imploraba a su Padre que perdonara a sus verdugos (v. 34a), o fue añadida más tarde? La antigüedad, el peso específico y la calidad de los manuscritos se equilibran. El Sinaítico (= 01) contiene la mención en su redacción primitiva, mientras que el papiro Bodmer XIV-XV (P⁷⁵) la omite. El Vaticano (B = 03), así como el código Beza (D = 05) en su primer estado omiten el pasaje, mientras que éste se halla atestiguado por Taciano, Hegesipo e Ireneo hacia 170-180. No basta la crítica externa para formarse una opinión. Es preciso añadir la crítica interna: el vocabulario y el estilo corresponden a los de Lucas. El vocativo «Padre» es exactamente el que acompaña la oración de Jesús en 10,21 y el que abre el Padre Nuestro en su versión lucana (11,2). El contenido de la plegaria obedece también a la exigencia del Sermón del Llano de rezar por los enemigos (6,28). Que los adversarios de Jesús hubieran actuado por ignorancia corresponde a la opinión que Lucas presta a Pedro (Hch 3,17) y a Pablo (Hch 13,27) en los Hechos. El paralelo entre Jesús y Esteban habla también a favor del carácter primitivo de la oración de Jesús. La oración de Jesús ha sido eliminada por muchos. ¿Por qué? Por lógica y por antisemitismo. La caída de Jerusalén en el 70 parecía a los cristianos la retribución divina por la muerte de Jesús. Reproducir la oración de Jesús era suponer que el Maestro se había equivocado, ya que Dios no la habría perdonado. Eliminar esta nota de caridad era también dar rienda suelta -como lo hicieron por desgracia tantos cristianos- a la hostilidad contra los judíos.

La mención del reparto de las vestiduras (v. 34b) va curiosamente unida a lo que precede. Para comprender la importancia del gesto, atestiguado por los relatos canónicos y el Evangelio de Pedro, es preciso recordar la importancia de la prueba de la Escritura. El evangelista, como sus correligionarios, debía convencer a los judíos, griegos y romanos -e igualmente a sí mismo- de que venerar como Señor a un crucificado no era aberrante. El argumento bíblico permitía introducir lo sorprendente, paradójico e inconcebible en el designio de Dios. El salmo 21 (22) con su representación del justo sufriente ofrecía sus servicios. Como otros evangelistas, Lucas dibuja los últimos instantes de Jesús con la ayuda de patrones tomados de las Escrituras. Que los verdugos hubieran tenido o no la costumbre de repartirse las vestiduras de los condenados no importaba apenas; sólo contaba la adecuación de la Pasión a los Salmos y a los Profetas. Señalaremos también que Lucas no insiste diciendo «como está escrito». Las palabras tienen más peso a sus ojos si la convergencia queda implícita. La armonía es más convincente cuando habla por sí misma.

Vv. 35-37: El evangelista prosigue su rehabilitación del «pueblo»: éste, el *laós*, sigue con sus ojos la comitiva de los condenados sin expresar hostilidad alguna (v. 27) y, en este instante (v. 35), se mantiene allí y contempla. Tanto en Lucas como en Juan el verbo *theoreo* define una actitud, la de los que miran y reflexionan a la vez. En la segunda escena de las burlas, las «autoridades», luego los «soldados» y finalmente el mal ladrón desafían a Jesús y le ordenan irónicamente proseguir su obra de «salvación». El Evangelista utiliza para cada categoría un verbo fuerte: *ekmykterizo*, «reírse burlonamente», para los jefes, *empaizo*, «burlarse», para los soldados, y



blasfemeo, «injuriar», para el bandido. Estas críticas virulentas recuerdan a nivel literario las tentaciones de Jesús en el desierto.

V. 38: Históricamente, el epígrafe sobre la cruz es uno de los datos más sólidos de la pasión de Jesús: su título es casi idéntico en los cuatro evangelios y el uso de poner en claro la *causa poenae*, la acusación, está atestiguado en las fuentes latinas.

Vv. 39-41: Asistimos a una escena única en los evangelios: Jesús está presente, pero se mantiene mudo e inactivo; son otros los que confrontan su opinión sobre él. Que uno o los dos malhechores la emprendan con Jesús es un dato tradicional atestiguado por los Sinópticos y el Evangelio de Pedro. En cambio, el contenido de las palabras injuriosas es propio de Lucas y debe su formulación al contexto en el que está colocado el episodio: el mal ladrón repite por su cuenta la afirmación cristológica y la frase «sálvate a ti mismo» de la escena precedente. El buen ladrón reprende a su cómplice. Su réplica contiene tres elementos: un llamamiento al temor de Dios según la tradición bíblica (cf. Pro 1,7); una afirmación referida a la culpabilidad común, y la manifestación de que Jesús es un caso aparte, pues ha sido tratado injustamente. Reconocer la culpa y temer a Dios representa un acto de arrepentimiento y el principio de la conversión. Tal gesto, tal acción, es posible -éste es el mensaje implícito- hasta en la última hora de la vida.

Vv. 42-43: Lo que comenzó como un diálogo respecto a Jesús, prosigue y concluye como un apotegma en toda regla: a una demanda, inspirada por el contexto de la muerte (v. 42), Jesús responde con una promesa cierta y victoriosa (v. 43). El texto varía de un manuscrito a otro. Esto refleja las variaciones debidas a las numerosas veces que el hecho ha sido narrado. El buen ladrón «decía». El imperfecto tiene valor de duración o repetición; en una palabra, la insistencia del buen ladrón. Éste no carece de descaro: es uno de los raros personajes en todos los evangelios que se atreven a dirigirse a Cristo llamándolo por su nombre: «Jesús». La respuesta de Jesús es solemne: «En verdad te digo». No hay promesa divina más tranquilizadora que el «estarás conmigo». En este pasaje tan próximo a la resurrección de Jesús, el texto del evangelio confiere al Mesías poderes y bienes reservados a Dios. Queda la cuestión del «paraíso». El término procede de Persia y designa en primer lugar una parte de la naturaleza domesticada, un jardín placentero o un parque en el que el rey u otro señor pueden entregarse al descanso o a la caza. El término y la realidad que representa son recogidos por los judíos amantes de la apocalíptica. En ese ámbito, el vocablo puede ser un equivalente semántico del reino de Dios o del festín escatológico, pero puede también designar la morada feliz de los difuntos que han sido justos y que esperan la resurrección final. El judaísmo antiguo, ya fuera apocalíptico o farisaico, no había llegado a armonizar sus puntos de vista sobre el más allá y el final de los tiempos. La doble obra de Lucas participa de estas incertidumbres. Lucas habla de la resurrección de los muertos, tanto de los justos como de los culpables, que precede al juicio final (Hch 4,2; 17,32), y a la vez menciona la resurrección sólo de los justos, que parece ser su estado feliz definitivo (14,14). Lucas asume también la esperanza de los primeros cristianos sobre la llegada cósmica del reino de Dios, pero sabe también personalizar el futuro en forma de una inminencia individual. No parece escandalizado al instalar «hoy» a Jesús y al buen ladrón en el Paraíso, aunque Dios no lo resucite hasta «el tercer día». Si se desea respetar la coherencia del evangelio -que pienso que puede y debe hacerse-, imagino que Lucas, como ya hizo a propósito del pobre Lázaro (16,22), sitúa a las personas justas entre su defunción y la resurrección final en un lugar de felicidad: el «seno de Abrahán» es una manera de hablar de ello; el «paraíso» es otra. Lucas utiliza imágenes, como la del paraíso, pero no les confiere una objetividad topográfica o cronológica, sino un poder evocador y kerigmático. Las figuras verbales no son tanto representaciones cuanto promesas y compromisos. Aseguran a los creyentes que estarán en la compañía de Dios más allá de la muerte.



13.- MUERTE Y SEPULTURA (23,44-56)

⁴⁴Era ya cerca de la hora sexta [mediodía] y la tiniebla cubrió toda la tierra hasta la hora nona [tres de la tarde],
⁴⁵al haber desaparecido el sol. Y el velo del Templo se rompió por la mitad.

⁴⁶Y gritando con fuerte voz, dijo **Jesús**: “Padre, a tus manos confío mi espíritu”.

Tras haber dicho estas palabras, expiró. ⁴⁷Y a la vista de lo que había ocurrido, **el centurión glorificaba a Dios** diciendo: “Realmente, **este hombre** era *justo*”.

⁴⁸**Toda la muchedumbre**, que se había agrupado para asistir a este espectáculo, y que había contemplado lo que ocurría, se volvió golpeándose el pecho.

⁴⁹Y **todos sus conocidos** se mantenían a distancia, al igual que **las mujeres** que lo habían acompañado desde Galilea, viendo estas cosas.

⁵⁰Y he aquí que había **un hombre**, llamado **José**, que era miembro del Sanedrín, hombre bueno y *justo* ⁵¹-no había dado su consentimiento a su proyecto ni a su acción-, originario de Arimatea, ciudad de los judíos.

Éste, que esperaba el reino de Dios, ⁵²acercándose a **Pilato**, pidió *el cuerpo* de **Jesús**.

⁵³Y descolgándolo, lo envolvió en una mortaja y lo depositó en una tumba de piedra tallada donde nadie había sido puesto hasta entonces. ⁵⁴Ese día era de preparación [viernes] y apuntaba el sábado.

⁵⁵**Las mujeres** que habían venido con él acompañándolo desde Galilea observaron la tumba y cómo fue colocado *su cuerpo*. ⁵⁶Una vez de vuelta, prepararon aromas y mirra. Y el sábado descansaron según el precepto.

ANÁLISIS

Dos signos extraordinarios, noche en pleno día y la rotura del velo del Templo, abren el camino a una última palabra y al último hálito de Jesús. Dos presencias humanas, la del centurión y la de la muchedumbre, reaccionan luego a los acontecimientos de manera positiva. Dos grupos, en segundo plano, los allegados de Jesús y las mujeres venidas con él desde Galilea, asisten al desenlace. Dos últimos y necesarios episodios se desarrollan finalmente: José de Arimatea da sepultura a Jesús y el grupo de mujeres prepara los aromas. Así pues, una vida se acaba, sin que, a pesar de ello, la muerte sea la última palabra. La última frase del capítulo 23, en efecto, forma una unidad con la primera del cap. 24: el *men*, «por una parte», que figura al lado del sábado (23,56b), espera al *de*, «por la otra», que acompaña el alba del día siguiente (24,1). Viernes Santo y Pascua fueron y permanecen inseparables.

El narrador precisa aquí la hora: la hora sexta, la mitad del día, más o menos el mediodía (v. 44). Súbitamente, una oscuridad de tres horas se cierne sobre el país (vv. 44-45a) y la cortina del Templo se rasga (v. 45b). Después de una última oración, Jesús muere a la hora nona, hacia las tres de la tarde. Todo gira alrededor de la muerte del inocente, pero este centro, por consideración, emoción o reserva, queda como un punto, ciertamente un punto focal. Ocurrió lo mismo con la crucifixión en 23,33, discretamente mencionada en medio de los episodios que la rodeaban. Lucas retoma aquí el hilo del evangelio de Marcos.

EXPLICACIÓN

V. 44: Cristo había anunciado la cercanía de una hora de tinieblas (22,53). Ha llegado la hora: las tinieblas naturales confirman de manera sobrenatural la negrura de lo que ocurre en el plano histórico. El lector judío recordará la oscuridad que acompaña las teofanías y la que marca los acontecimientos escatológicos, en particular el Día de Yahvé, *Dies irae*. El lector griego o romano recordará que los eventos cósmicos o signos del cielo, *terata* o *prodigia*, subrayan la importancia de la defunción de príncipes, héroes e incluso dioses. La



expresión ambigua puede significar «en toda la comarca» o «en toda la tierra». La doble obra de Lucas, cuyo ambición universalista es bien conocida, prefiere decididamente el sentido de la tierra entera.

V. 45: Como en el relato del Monte de los Olivos (22,39-46), Lucas confirma aquí su sensibilidad doctrinal eliminando el grito de abandono (Mc 15,34-36). Jesús sufre verdaderamente, pero cree también verdaderamente. Dios no es cruel ni indiferente, sino que ejecuta su designio, aceptado íntimamente por el Hijo. Al igual que el día se quebró en dos, el velo del Templo de Jerusalén se rasgó en ese mismo momento. ¿Cómo comprende este signo del que no ofrece interpretación alguna, al igual que el segundo evangelista? Los estudiosos no se han privado de proponer diversos significados: preludio a la destrucción del Templo, fin del culto sacrificial, revelación divina, acceso a Dios inmediato desde ese momento en adelante, fin de la separación entre Israel y las naciones. Se plantea una cuestión preliminar: ¿de qué velo se trata, ya que había dos? ¿Piensa el evangelista en el velo que señalaba la entrada del santuario, llamado también el «Santo», y que prohibía el acceso a paganos y judíos, a hombres y mujeres, excepto a los sacerdotes? ¿O piensa por el contrario en el velo que prohibía a todos, sacerdotes comprendidos, a excepción del sumo sacerdote una vez al año, en el Gran Día de la Expiación, el acceso a la parte más sagrada del Templo, el «Santo de los Santos»? Lucas está pensando en el segundo velo, el que daba acceso al Santo de los Santos.

V. 46: Lucas aprecia las expresiones de sabor bíblico que contienen figuras etimológicas: «y gritando con fuerte voz»: tal es la introducción a la última palabra de Jesús según Lucas. La oración de Jesús en Lucas corresponde al v. 6 del salmo 30 [31] en la versión griega de los LXX. El salmo 30 [31] representa una llamada de ayuda y a la vez la expresión de una confianza inmensa. Como el salmista, el Jesús de Lucas confía su espíritu a las manos de Dios, porque sabe que éste es más fuerte que los enemigos y que la muerte misma. Para acentuar la relación entre el orante y su Dios, el evangelista añade a la cita del salmo el vocativo «Padre». Esta invocación dirigida al «Padre» es constante al principio de las oraciones de Jesús en el tercer evangelio. Lo que Jesús confía a Dios es su *pneuma*, su «espíritu». La raíz de esta palabra se vuelve a encontrar en el verbo que sigue, «expiró». El *pneuma* no designa una parte solamente de la personalidad, sino el soplo de vida, lo que la constituye enteramente.

V. 47: Lucas considera que el primer espectador que admira el valor del condenado fue un oficial (hay que considerarlo romano, por tanto pagano). Atestigua así su preocupación por la apertura del Evangelio a las naciones. El oficial, como muchos de los temerosos de Dios mencionados en Lucas-Hechos, reconoce la majestad y la providencia divinas. A Lucas le agrada decir lo que Marcos todavía no había expresado, a saber que el centurión daba gloria a Dios. Este oficial admite la calidad de este ser humano. Para asegurar la intensidad de su convicción, recurre al adverbio «realmente», «verdaderamente». Jesús era verdaderamente un *dikaïos*, un «justo». Hay dos traducciones e interpretaciones posibles de este adjetivo: una sitúa la justicia de Jesús en la tradición bíblica de la *sedaqá*, de la integridad moral, de la autenticidad religiosa, de la pertenencia al pueblo de Dios en el marco de la alianza. Según esta traducción de «justo», Jesús representaría al «justo sufriente» de los Salmos y del Deuterioisaiás. La otra prefiere mantenerse en el marco profano del proceso de Jesús. Al declarar a Jesús *dikaïos*, el centurión no hace nada más que afirmar la inocencia del acusado. ¿Por qué Lucas evita la respuesta, tan potente cristológicamente, que transmite Marcos y tras él Mateo? Lucas quiere esperar hasta la Pascua y al surgimiento de la proclamación apostólica para permitir que un hombre, en particular un pagano, confiese una fe que no es judía, sino cristiana. Es preferible el sentido bíblico de «justo», porque concuerda con el contexto inmediato: el centurión no puede alabar a Dios por la inocencia del crucificado; lo hace a la vista de la justicia de Jesús. Además, el tema de la justicia se corresponde con las intenciones teológicas de Lucas. El sentido de «justo» incluye además el de «inocente».

V. 48: Como también hace Mateo (Mt 27,54), Lucas saca al centurión del espléndido aislamiento en el que Marcos lo mantenía y le añade todos los espectadores a los que sitúa enérgicamente del lado de Jesús: de repente éste no tiene ya enemigos. Toda la gente presente se golpea el pecho antes de dejar el lugar de la Calavera. El vocabulario escogido por Lucas es significativo. Las gentes observan o contemplan lo que hay que observar o contemplar. Esta mirada es, según el evangelista, el comienzo de una conciencia (de su responsabilidad personal y de la injusticia cometida colectivamente por las autoridades), de un pesar que se convierte en arrepentimiento y que va a expresarse por esta culpabilidad que se da golpes de pecho. La muerte de Jesús orienta aquí las conciencias hacia el pecado que es preciso confesar.



V. 49: En este versículo, que Lucas toma de Marcos no sin modificarlo, inserta en primer lugar la presencia de aquellos a los que designa como «todos sus conocidos». Lucas no habla aquí de discípulos o de apóstoles. ¿Por qué? Posiblemente porque no se atreve a contradecir a Marcos (14,50) y a la tradición oral, que conocía la huida general de los discípulos. Posiblemente también Lucas quiere sugerir que estos hombres -el masculino debe ser tomado en serio, ya que será seguido por el femenino para designar a las mujeres de Galilea- deben esperar la resurrección de Cristo y la bajada del Espíritu Santo para convertirse en testigos habilitados. Es importante el adjetivo «todos»: nadie falta en esa llamada, todos podrán hacerse discípulos acreditados.

Es Marcos quien proporciona a Lucas la noticia de que estas mujeres son de Galilea. Esta precisión le interesa al evangelista, que distingue dos grupos: las «hijas de Jerusalén» (23,27-31) y las «mujeres de Galilea» (v. 49). Las de Jerusalén están ligadas al judaísmo que será testigo del castigo de Jerusalén; las de Galilea, al judaísmo que será testigo de la resurrección (cf. 23,55-24,8). Como a Lucas le gustan los verbos compuestos, no vacila en utilizar un pleonasma: *synakoluthéo*, «acompañar con», traducido por «acompañar». Estas mujeres forman la contrapartida del grupo de los discípulos varones (v. 49a).

Vv. 50-51: La presentación de José de Arimatea corresponde al estilo de Lucas: el recurso a «hombre», «varón», «de nombre...», y «siendo» (traducido por «que era»), se inscribe en el marco de las costumbres literarias del evangelista. La insistencia en las cualidades morales del bienhechor es típica también del pensamiento de Lucas. José es «bueno» y «justo». José es un *bouleutés*, un miembro de una *boulé*, de un «consejo», probablemente del Sanedrín. El evangelista proporciona aún una última información: es originario de Arimatea, vocablo que precisa diciendo que es «una ciudad de los judíos». Al expresarse así Lucas afirma públicamente su propio origen pagano o, por lo menos, su intención de que su obra vaya dirigida a los paganos. Hasta la fecha, la ciudad de Arimatea no ha sido identificada con certeza. Los estudiosos han propuesto identificarla con Ramatayim-Cofin, lugar de nacimiento de Samuel (1Sm 1,1), ciudad situada en Efraín, a una treintena de kilómetros al noroeste de Jerusalén, al nordeste de Lida y al sudeste de Antípatriis o Antipátrida. Se ha sugerido también Ramá (Mt 2,18), y Ramala, a quince kilómetros al norte de Jerusalén.

Vv. 52-53: El paréntesis (v. 51a), la repetición de «éste» (vv. 51 y 52), la oración relativa (v. 51b), así como la parataxis posterior y... y... y... , vv. 53-54) hacen de este pasaje uno de los más torpes que haya escrito Lucas. A fuerza de querer abarcar demasiado, el evangelista aprieta poco: quiere presentar a José en el plano social y religioso enumerando sus acciones... todo a la vez. Lucas va a lo que, en su opinión, es lo esencial, a saber, la doble protección ofrecida al cuerpo del difunto: envolverlo en una mortaja y colocarlo en una tumba. Recordemos la importancia de la sepultura en la Antigüedad, tanto para los judíos como para griegos y romanos. La sepultura representaba el último homenaje otorgado a un ser en otro tiempo vivo y -por lo mismo- protegía a los supervivientes de eventuales represalias en caso de que los usos funerarios no hubieran sido observados. Los funerales eran normalmente un asunto familiar. Simón de Cirene, el buen ladrón y José de Arimatea forman un grupo de nuevos aliados y amigos de Jesús frente a la hostilidad de los compatriotas y los correligionarios judíos, frente al pavor de los discípulos que se mantienen a distancia y frente a la indiferencia de la familia de Jesús. Las únicas que en Lucas escapan a este veredicto son las mujeres de Galilea, ya que colaboran a su manera con José (vv. 55-56). Era corriente que el entorno de un condenado a muerte pidiera sus restos a la autoridad judicial después de la ejecución. Tal petición era necesaria, porque según el derecho romano los condenados a muerte estaban privados de sepultura. A esta preocupación legítima de ofrecer una sepultura decente, se añade en el judaísmo el deber de observar el mandamiento mosaico de no dejar que el sol se pusiera sobre un ajusticiado aún colgado, privado de sepultura (Dt 21,22-23). Era también habitual envolver a un muerto en una mortaja. La palabra utilizada aquí por Lucas es *sindón*, un término que designa un tejido de algodón o de lino, de fina textura, ligero y de alta calidad. Sirve para designar cualquier cosa con que uno se cubra, un vestido por ejemplo, un velo, el paño, o una mortaja. Marcos dice que hizo falta comprarlo, y Mateo afirma que era de excelente calidad: ambos confirman lo que sugiere ya la palabra misma. Se expresa aquí también una preocupación cristiana: la de honrar a Jesús.

Los restos del Jesús histórico habrían acabado posiblemente sin mortaja en una fosa común. Pero, aparición inesperada, José de Arimatea -ni discípulo, ni pariente- puede presentarse legítimamente como candidato a la historicidad. Lucas prefiere aquí, como en 24,1, el término *mnema*, «monumento erigido en honor de alguien», «sepulcro», «tumba». Hápx neotestamentario, el adjetivo *laxeutós*, «de piedra tallada» o «tallado en la piedra», indica probablemente que esta tumba había sido hecha a base de piedras, no sólo extraídas de su



cantera y cortadas allí, sino también cuidadosamente talladas. El final del v. 53 presenta una paradoja. Según la Misná, los condenados a muerte deben ciertamente ser sepultados, pero no deben serlo en compañía de difuntos honrados, porque se corre el peligro de que sus restos impurifiquen las tumbas cercanas. Lucas **insiste** en que la sepultura era nueva.

V. 54: Lucas proporciona aquí una nueva indicación cronológica: la sepultura de Jesús en la tumba se efectuó el viernes. Los judíos llamaban a este día *paraskeué*, «preparación», porque era la víspera del sábado. Por lo demás, se menciona también al sábado: el verbo que lo define, *epifosko*, es ambiguo. Etimológicamente, el verbo menciona la inminencia del día, la llegada de la «luz». Ahora bien, para los judíos el día comienza por la tarde. Última posibilidad, sin duda demasiado sutil: los judíos calculaban, y calculan todavía, el principio del sábado por la aparición de la primera estrella, por tanto, la aparición de una fuente de luz, lo que correspondería al momento descrito por el evangelista, por la tarde.

Vv. 55-56a: Las mujeres prosiguen su movimiento: siguieron a Jesús cuando vivía, desde Galilea a Jerusalén; al seguir a José, lo acompañan, muerto, desde la cruz al sepulcro. Las mujeres de Galilea, tras satisfacer su legítima curiosidad, regresan a la ciudad para preparar los aromas y ungüentos. A diferencia de Egipto, Israel no embalsamaba a sus muertos. Los aromas y ungüentos acompañarán simplemente al cadáver y -tanto como fuera posible- habrían de imponer su olor al hedor de la descomposición, disminuyendo quizás el ritmo de ésta. Los «aromas» son especias de origen vegetal. Podían utilizarse como polvo seco, o ser mezclados con aceites o ungüentos. Lucas dice que las mujeres prepararon ellas mismas estas sustancias, mientras que Marcos afirma que las compraron (Mc 16,1). El momento de estos preparativos varía también: Lucas sitúa esta acción todavía el viernes, Marcos la coloca al día siguiente del sábado, así pues, en Pascua. Entre la preparación y el empleo de los aromas y ungüentos, se interponía, según Lucas, el sábado que exigía el descanso (v. 56b).

La exégesis dialoga con la historia y la teología. En el plano histórico, la escena que analizamos ha sufrido el fuego de la crítica. Algunos han sostenido que los condenados a muerte acababan en la fosa común; otros han dado crédito a la unanimidad de los evangelios, sinópticos, joánico e incluso apócrifos; otros finalmente, aplicando las reglas de la historia de los géneros literarios, han situado las raíces de la perícopa en la vida de una Iglesia que recordaba sus orígenes sagrados. Jesús fue sepultado y los primeros cristianos procuraron crear el recuerdo de su sepultura. Es preciso a este propósito mencionar un pasaje de Hechos donde Lucas repite una tradición kerigmática menos visual que la de los evangelios: según Hch 13,27-29, fueron los judíos hostiles hacia Jesús y no José de Arimatea, favorable a Cristo, quienes habrían sepultado al crucificado. Esta tradición debe ser más antigua y más sólida históricamente que los datos de los evangelios. La cuestión histórica tiene implicaciones teológicas: uno de los credos más antiguos señala además de la muerte de Jesús su sepultura. La colocación en la tumba sirve como de firma conclusiva a la crucifixión. Es aquí un argumento en contra de todo docetismo. He aquí un pasaje del fragmento citado por el apóstol Pablo: «Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras, y fue sepultado» (1Co 15,3b-4a). Por su parte, la narración relativa a José de Arimatea sirve menos de alegato contra el docetismo a favor de la encarnación que de apología de la resurrección: si los primeros cristianos querían obtener un argumento de la tumba vacía, era preciso evidentemente que ésta fuera localizable y localizada. La función que los evangelios de Mateo y de Pedro asignan a los guardias acentúa este efecto apoloético.