

## LOS PODERES DEL SANEDRIN Y NOTAS DE CRITICA HISTORICA SOBRE LA MUERTE DE JESUS

### I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Textos muy antiguos del NT parecen diferir al señalar los responsables de la muerte de Jesús. Mientras 1 Tes 2,15 dice que los judíos “dieron muerte al Señor Jesús”, la carta a los Gálatas 3,1 afirma que fue “muerto en la cruz”, patíbulo romano. Esta diversidad está presente en los testimonios extracanonicos. Según Tácito “Cristo fue entregado al suplicio por el procurador Poncio Pilato, siendo emperador Tiberio” (Annales XV,44). Para el Talmud, en cambio, es la autoridad judía quien eliminó a Jesús “porque ha ejercido la magia, ha seducido a Israel y le ha conducido a la apostasía” (B Sanh 43). ¿Cuál ha sido la intervención de ambos poderes en el proceso y muerte de Jesús, y cómo se ha articulado su participación?

Una primera lectura de los evangelios no da una información clara y unívoca. Según los sinópticos Jesús comparece ante el Sanedrín en reunión plenaria, que termina, por lo menos en Mc, con lo que parece una condenación formal a muerte (Mc 14,53-64 par). Ante Pilato la acusación es política pero la iniciativa corresponde a la autoridad judía, apareciendo el procurador como su instrumento (Mc 15,1-15 par). Sin embargo, la sentencia y la forma de ajusticiamiento son inequívocamente romanos. No se dice por qué el Sanedrín conduce a Jesús ante el procurador. La “envidia” de los sumos sacerdotes (Mc 15,10; Mt 27,18) puede ser una explicación psicológica, pero no aclara nada desde el punto de vista jurídico. En el evangelio de Juan no hay ni comparecencia ante el Sanedrín, ni juicio judío, ni sentencia judía; sólo un diálogo informal ante Anás que envía a Jesús a Caifás (18,19-24). En cambio el juicio ante el procurador romano es más largo y claro, y la iniciativa contra Jesús es totalmente de los judíos. Pero sí se sabe por qué le llevan ante Pilato: porque ellos carecen de jurisdicción capital (18,31). La acusación de los judíos es de

carácter político al principio y al final, aunque en un momento (19,7) sale a flote la acusación religiosa que atraviesa todo el evangelio.

Entre los autores modernos existe una variada gama de posturas que se mueven entre dos polos. En primer lugar están los que piensan que toda la iniciativa contra Jesús partió de la autoridad judía, que le condenó formalmente a muerte, pero que tuvo que recurrir al procurador romano para que confirmase y ejecutase la sentencia. Pilato es un instrumento o un ejecutor, pero su responsabilidad queda muy disminuida. Esta postura parte de la aceptación substancial del juicio ante el Sanedrín según Mc añadiendo la explicación de Jn 18,31 para aclarar el recurso a la autoridad romana.

El otro extremo está representado por quienes partiendo de la condena y ejecución romana cargan toda la responsabilidad de esta parte, llegando a eliminar o casi toda confrontación de Jesús con las autoridades de su pueblo. Esta postura no equivale necesariamente a la presentación de Jesús en términos de revolucionario político. Así piensan los autores judíos actuales que tratan sobre el tema y que se suelen centrar frecuentemente en el proceso y muerte de Jesús. Estos autores suelen añadir que los judíos de aquel tiempo gozaban de la jurisdicción capital en el ámbito religioso y si no la emplearon contra Jesús es buena prueba de que el conflicto no iba con ellos<sup>1</sup>. Naturalmente existe toda una serie de posturas intermedias de los que adjudicando la responsabilidad principal a los judíos, sin embargo aceptan que no hubo sentencia del Sanedrín y que todo el procedimiento formal se desarrolló ante los romanos; o los que atribuyendo la iniciativa contra Jesús a los romanos, sin embargo aceptan la implicación de los judíos (o, al menos, de los sumos sacerdotes) contra él.

Para aclarar este problema puede ayudar conocer las atribuciones del Sanedrín en materia capital. La naturaleza del conflicto que desencadenó Jesús no es la misma si el Sanedrín poseía la jurisdicción capital, lo cual implicaría que si Pilato intervino es porque se vio directamente im-

1. La bibliografía sobre estos temas es inmensa y mis referencias no pretenden ser exhaustivas sino recoger lo más importante y significativo en la hora actual. Autores judíos que pese a algunas diferencias corresponden a la tipificación descrita: S. ZEITLIN, *The Crucifixion of Jesus reexamined*, *JQR* 31 (1941) 327-369; 32 (1942) 175-189, 279-301, y que ha reiterado sus puntos de vista en otras varias publicaciones; H. MANTEL, *Studies in the Story of the Sanhedrin* (Harvard Semitic Series XVII), Harvard 1965, 254-300; P. WINTER, *On the Trial of Jesus*, Berlín 1961, la más importante de todas las obras de esta orientación y la que mayor influjo ha ejercido; J. CARMICHAEL, *The Death of Jesus*, London 1963; D. FLUSSER, *A Literary Approach to the Trial of Jesus*, en *Judaism and Christianity*. Collection of Articles, Jerusalem (sin fecha) 311-316; Id., *The Crucified One and the Jews*, *Immanuel* n.º 7, 1977, 25-37; J. ISAAC, *Jesus and Israel*, New York 1971; H. COHN, *The Trial and Death of Jesus*, New York 1971; W. R. WILSON, *The Execution of Jesus*, New York 1975. Para una bibliografía completa hasta la fecha de su publicación cf. D. R. CATCHPOLE, *The Trial of Jesus. A Study in the Gospels and Jewish historiography from 1770 to the present day*, Leiden 1971.

plicado por su ministerio; o si el Sanedrín no poseía tal jurisdicción y se vio obligado a recurrir al procurador que, de esta forma, intervino en un problema que no iba directamente con él<sup>2</sup>.

Nos hallamos ante un problema muy complicado en el que no sólo se halla implicada la historia del tiempo de Jesús, tanto desde el punto de vista romano como judío, sino también la crítica literaria e histórica de los evangelios. Y no en último lugar habría que hablar de implicaciones hermenéuticas. En efecto, desde el principio de la tradición cristiana dos motivos contribuyeron notablemente a configurar los relatos de la pasión: la polémica con el judaísmo y la apologética cara a la autoridad romana. Y ambos factores siguen influyendo en los estudios actuales del problema. Ya he observado cómo en los trabajos de autores judíos modernos sobre Jesús con rara unanimidad se sitúa toda la responsabilidad de su muerte de parte de los romanos, llegando a eliminar en la mayoría de los casos toda responsabilidad de las autoridades judías e incluso suprimiendo toda conflictividad religiosa intrajudía. Esta orientación se explica por el deseo de combatir un cierto antijudaísmo de origen cristiano, pero es muy dudoso que así se respeten los datos históricos. También hay autores cristianos que en su intento de recuperar la dimensión pública y las repercusiones políticas de la muerte de Jesús olvidan o minusvaloran su conflictivi-

2. Aceptan la jurisdicción capital del Sanedrín todos los autores citados en la nota anterior y, en general, todos los autores judíos. Para esta opinión es fundamental J. JUSTER, *Les Juifs dans l'empire romain*, t. I, Paris 1914, aunque su influencia tardó en hacerse notar debido a la primera guerra mundial. En el campo exegético se basó en él y fue decisivo H. LIETZMANN, *Der Prozess Jesu, Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse* 1931. XIV. Berlín 1934, 313-322, recogida en *Kleine Schriften II*, Berlín 1958, 251-263; Id., *Bemerkungen zum Prozess Jesu I-II*, en *id.* 264-276. Vid. et. T. A. BURKILL, *The Competence of the Sanhedrin*, *Vigiliae Christianae* 10 (1956) 80-96; A. LOISY, *Les Actes des Apôtres*, Paris 1920, 309; J. FINEGAN, *Die Überlieferung der Leidens und Auferstehungsgeschichte Jesu* (Beiheft ZNW 15), Töpelmann 1934; R. H. LIGHFOOT, *History and Interpretation in the Gospels*, London 1935; X. LEON DUFOUR, *Passion*, *SDB*, VI (1960) 1487; S. SAFRAI, *Jewish Self-government*, en *The Jewish People in the First Century* (ed. S. Safrai and M. Stern), Vol. One, I, Assen 1974; F. M. SMALLWOOD, *The Jews under Roman Rule*, Leiden 1976, 150; H. GUEVARA, *Ensayos sobre la resistencia de Judea contra Roma en la época de Jesús*, tesis aún no publicada del PIB, Roma 1980, 280; A. MOMIGLIANO, *Ricerche sull'organizzaziane della Giudea*, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Pisa 1934, 1-39. Entre los que defienden que el Sanedrín, aun pudiendo condenar a muerte, no podía ejecutar la sentencia sin la confirmación del procurador, además de la mayoría de los comentarios exegéticos, destacan: J. BLINZLER, *El proceso de Jesús*, Barcelona 1959, 203-212; J. JEREMIAS, *Zur Geschichlichkeit des Verhörs Jesu vor dem hohen Rat*, *ZNW* 43 (1951) 145-150; E. LOHSE, *Sanedrion*, *TWNT* VII, 858-869; D. R. CATCHPOLE, *The Trial*, y *The Problem of the Historicity of the Sanhedrin Trial*, en *The Trial of Jesus* (ed. E. Bammel), London 1970, 47-65; STRACK-BILLERBECK, I, 1026 s.; II, 571 ss.; TH. MOMMSEN, *Römische Strafrecht*, Leipzig 1899 (reedición Graz-Austris 1955) 240; A. N. SHERWIN-WHITE, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford 1963; A. STROBEL, *Die Stunde der Wahrheit* (WUNT 21) Tübingen 1980, 18-45; E. SCHURER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, I Leipzig 1901, 466 ss. y II Leipzig 1898, 260 ss., pero esta opinión ha sido modificada por los editores de la nueva edición, cf. nota 5.

dad religiosa. Y no faltan quienes piensan que sólo si la conflictividad de Jesús es “meramente” religiosa e intrajudía puede justificarse la fe posterior y la interpretación teológica de este dato.

Voy a realizar, en primer lugar, un estudio de los poderes del Sanedrín en tiempo de Jesús, concretados en su jurisdicción capital. Este estudio histórico dará pie para realizar posteriormente y de forma breve unas observaciones de crítica histórica sobre la muerte de Jesús.

## II. LA JURISDICCION DEL SANEDRIN

Nos enfrentamos a un problema muy debatido en el que difícilmente se podrá llegar a un consenso. Pero la importancia del tema, la búsqueda de nuevos datos y la posibilidad de no extralimitar sus conclusiones aconsejan volver sobre él. Vamos a proceder de la siguiente manera: en un primer momento estudiaremos la situación legal de Judea bajo los romanos, a la luz de las informaciones históricas y de las fuentes rabínicas; después analizaremos varios casos concretos, la mayoría de los cuales se suelen alegar en favor de la jurisdicción capital del Sanedrín, mientras que un par de ellos parecen apoyar la opinión contraria.

### a) La jurisdicción criminal en la provincia romana de Judea

Es sabido que los romanos ejercían su dominio en todo el imperio respetando una cierta y variable autonomía de los diversos pueblos sometidos. De un modo especial fueron respetuosos con las costumbres y leyes religiosas de los judíos, no sólo en Palestina sino también en la diáspora. Con frecuencia no es fácil determinar los límites de una autonomía sometida a vaivenes constitucionales y consuetudinarios, con unas fuentes que no son muy claras y con una delimitación de lo político y de lo religioso muy diferente a la que existe en la actualidad.

El problema es el siguiente: ¿la autonomía que los romanos concedían a los judíos en el ámbito religioso se extendía hasta poder proferir y ejecutar sentencias de muerte para delitos de esta naturaleza?

En el imperio romano la jurisdicción criminal estaba sujeta a una precisa reglamentación y era atributo del procónsul y del legado imperial. Parece que cuando Judea fue hecha provincia romana en el año 6 se le concedió al gobernador lo equivalente al imperium proconsular en lo que respecta a la jurisdicción criminal y política. “El territorio de Arquelao fue reducido a provincia y Coponio, un romano del orden ecuestre, fue enviado como procurador, con plenos poderes recibidos de Augusto, in-

cluso el de la pena capital” (BJ II,117; cf. AJ XVIII,2). ¿Cuál era la técnica de la jurisdicción criminal romana? Existía lo que podríamos llamar la justicia ordinaria, regulada por leyes particulares y administrada por jurados (“ordo iudiciorum publicorum”) y otra justicia de tipo administrativo (“cognitio extra ordinem”), que era directamente impartida por el emperador o por los funcionarios reales. En las provincias procuratorias como Judea, por lo menos para los “peregrini”, es decir, los individuos que no eran ciudadanos romanos, la “cognitio extra ordinem” era, en derecho criminal, el único procedimiento. En la “cognitio extra ordinem” el gobernador no estaba atado a leyes precisas y actuaba de forma flexible según su parecer, con la ayuda de un cuerpo consultor (“concilium”), pero no podía prescindir de los “mandata” del emperador si los hubiera y de conceder ciertas posibilidades de defensa al acusado<sup>3</sup>.

Los romanos se reservaban normalmente el derecho de la jurisdicción capital. Sin embargo consta que en los “civitatae liberae” tal derecho estaba en manos de las autoridades locales. ¿Cuál era la situación en Judea? No hay duda de que la autonomía de los judíos era muy especial en el ámbito religioso. Los romanos respetaban incluso el régimen peculiar de las comunidades de la diáspora. Se ha llegado a decir, por ejemplo, que la autonomía de los judíos de Alejandría era tal que en la práctica resultaba ser un estado dentro de otro estado. Judea fue hecha provincia romana a petición de los propios judíos que veían en la anexión al imperio una garantía mejor para mantener sus costumbres que no continuar bajo el gobierno de los odiados herodianos<sup>4</sup>. Con Agripa I Judea dejó de ser provincia romana por un breve lapso de tiempo (41-44 d.C.). A su muerte, como su hijo era menor de edad, Claudio volvió a convertir su reino en provincia romana y “envió como procurador, primero a C. Fado y después a T. Alejandro, el cual por no interferirse en las costumbres del país mantuvo la nación en paz” (BJ II,220). Incluso sabemos que los esenios, en este tiempo, condenaban a muerte los blasfemos, según la ordenación de su comunidad (BJ II,145). Creo que se puede concluir como probable el que los romanos mantuviesen una cierta capacidad del Sanedrín de Jerusalem para condenar a muerte en el ámbito religioso<sup>5</sup>.

3. Poda todo este asunto A. N. SHERWIN-WHITE, *Roman Society*, 1-24. Este autor (24-47) intenta demostrar que el juicio de Jesús tal como es descrito en los evangelios se ajusta al procedimiento del derecho criminal romano (“cognitio extra ordinem”). En mi opinión, la demostración no es convincente porque este autor, especialista en derecho romano, no hace una crítica literaria ni diferencia entre los distintos evangelios. Estas cuestiones no pueden ser debatidas aquí porque sobrepasan el marco de mi estudio. Vid. et F. BOVON, *les dernières jours de Jésus. Textes et Evenements*. Neuchatel 1974.

4. “La esencia de su petición consistía en ser librados del rey y de sus formas de gobierno, ser anexionados a la provincia de Siria y ser súbditos de los gobernadores que se les envíen”. AJ XVII, 314; BJ II, 91.

5. “Provincials normally lacked capital powers. But the Jews were privileged in other respects, and the grant of a further privilege in A. D. 6, strictly limited

Evidentemente el hecho de que se diga —y era necesario decirlo porque no era obvio— que Coponio recibió el poder de la pena capital (BJ II,117) no afecta para nada a nuestra conclusión porque se trata del ámbito político y del derecho común, en los que el Sanedrín había perdido sus poderes directos que se encontraban restringidos a la esfera religiosa.

Sherwin-White afirma lo siguiente: “es necesaria una evidencia muy fuerte para probar una excepción tan notable... (de una ley) que estaba basada en la necesidad de impedir a los grupos anti-romanos el eliminar a los líderes de las facciones pro-romanas por medio de acciones judiciales. La turbulenta Judea es realmente el último lugar en el que podríamos esperar tan extraordinaria concesión”<sup>6</sup>.

A esto hay que responder, en primer lugar, que para lograr este fin no era necesario privar de la jurisdicción capital a los judíos en cuestiones religiosas, teniendo en cuenta que los romanos, por medio del gobernador, podían imponer la pena de muerte de forma inmediata y que tenían medios para mantener un cierto control del Sanedrín, como eran la custodia de las vestiduras del sumo sacerdote, la necesidad de ciertas autorizaciones para que se pudiera reunir el consejo y una indudable posibilidad de condicionar tanto la elección como el mantenimiento en su cargo del sumo sacerdote. En segundo lugar, y contra lo que tantas veces se dice, la situación de Judea, al menos hasta el año 44, no era especialmente turbulenta. Recordemos que cuando Pilato, que había actuado de forma provocativa y antijudía, es depuesto, el pueblo recibe con entusiasmo al representante de Roma. Las vestiduras pontificales que habían estado bajo control romano desde el tiempo de Coponio, como medio de controlar a la autoridad judía y de evidenciar el dominio imperial, después de Pilato se entregan a los judíos, lo cual quiere decir que no era un momento de intranquilidad política. Vuelven a pasar al control romano en un momento de fuertes disturbios con A. Fado (AJ XX,6 s.). Un análisis detallado de los datos que tenemos muestra que tras los graves incidentes del año de la muerte de Herodes (4 a.C.) y los más graves del año 6 d.C. con motivo del censo, la situación es relativamente tranquila en Judea hasta el año 50 en que la tensión crece hasta desembocar en la

to matters of religion, would have been in line with established Roman policy towards them”, E. M. SMALLWOOD, *The Jews*, 150. Afirmaciones muy parecidas en H. MANTEL, 316. La nueva edición revisada de la obra fundamental de E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, II, Edinburgh 1979, modifica significativamente en este punto las ediciones anteriores. Tras analizar la situación de territorios y ciudades con diversa modalidad jurídica en el imperio romano concluye defendiendo la posibilidad de que el Sanedrín, dado su comparativamente alto grado de independencia, gozase de la jurisdicción capital. Cf. 218-223 especialmente nota 30. Pueden verse los autores citados en la nota 2 de este artículo. A. STROBEL, *Die Stunde*, 22 defiende el monopolio romano de la jurisdicción capital pero considera que los judíos mantenían algunos privilegios a la hora de pronunciar sentencias. Parecido SHEWIN-WHITE, *Roman Society*, 41 s. 6. *Roman Society*, 37.

guerra judía. En líneas generales parece que tiene razón Tácito cuando dice refiriéndose a Judea “sub Tiberio quies”<sup>7</sup>.

Para avalar su tesis S.-W<sup>8</sup> dice que hay una referencia de pasada en Flavio Josefo (BJ II,273) según la cual los sanedrines locales podían meter en la cárcel a los ladrones y bandidos, estando reservada la ejecución al procurador. Pero en dicha referencia se trata de delitos políticos y de ella no se deduce el tipo de jurisdicción que los judíos tenían en el ámbito religioso.

No se puede decir que los romanos permitían a los judíos emitir una sentencia de muerte auténtica y formal, pero que sin embargo no les dejaban ejecutarla. Esta idea tan común no se basa en ningún documento y es un mero intento de articular de forma concordista y poco crítica pretendidos datos evangélicos: 1) el Sanedrín, en una reunión oficial, condenó formalmente a muerte a Jesús (dato problemático); 2) Pilato juzgó y condenó a muerte a Jesús, que fue ajusticiado al modo romano (dato incontrovertible). De aquí se deduce que el Sanedrín podía condenar a muerte pero que no podía ejecutar la sentencia sin la confirmación del procurador, por lo que hubo de recurrir a éste. Nos encontramos ante un intento de articular lógica y jurídicamente las comparencias de Jesús ante el Sanedrín y Pilato. ¿Pero es la única o la mejor solución posible?

Esta opinión sobre la situación del Sanedrín ante la pena capital conduce a aporías irresolubles. Si la sentencia del Sanedrín tenía que ser confirmada nuevamente por la autoridad romana lo lógico es que, después de la confirmación, la sentencia fuera ejecutada por los judíos y según el modo prescrito en su propia legislación, por tanto, Jesús hubiera tenido que ser lapidado por los judíos. Pero, en los evangelios, Pilato no se limita a confirmar una sentencia religiosa anterior sino que hace un juicio en base a un delito político, prescindiendo de si hubo uno anterior ante el Sanedrín, y ajusticia a Jesús al modo romano.

Para obviar esta dificultad S.-W dice que Plinio tampoco entendía las acusaciones que se hacían contra los cristianos en el Ponto, pero sin embargo los condenó a muerte sin dudarlos. De la misma forma, si Pilato acepta en su tribunal las acusaciones de los judíos tenía que dar una sentencia en términos romanos<sup>9</sup>. Pero este paralelo no es correcto ya que Plinio sabía que los cristianos rehusaban participar en el culto oficial del emperador, lo que constituía un delito según los criterios legales del imperio. Los cristianos del Ponto del tiempo de Plinio no tenían ni los pri-

7. Historia V, 9; H. GUEVARA, *Ensayo*; D. M. RHOADS, *Israel in revolution*, 6-74 c. e., Philadelphia 1976; P. W. BARNETT, “Under Tiberius all was Quiet”, *NIS* 21 (1975) 564-571.

8. *Roman Society*, 43.

9. *Roman Society*, 13. 35; PLINIO, Ep. X, 93, 3; cf. *Sententiae Pauli*, en S. RICCOBONO, *Fontes Juris Romani Antejustiniani II*, Florence 1941, V, 26. 2.

vilegios ni la autonomía religiosa de los judíos de Judea en tiempo de Jesús. Plinio ni cedía ni confirmaba sentencias emitidas en virtud de una legislación ajena; aquellos cristianos incurrieron de pleno en un delito contra el estado<sup>10</sup>.

Los romanos velaban por el cumplimiento de las leyes propias de los pueblos sometidos. La abolición de su autonomía judicial no implicaba la abolición de sus leyes nacionales<sup>11</sup>. Si realmente Jesús fue condenado en regla por un delito religioso por el Sanedrín, lo normal es que se hubiera solicitado de los romanos la confirmación del delito religioso y del modo de ajusticiamiento ordenado en la legislación religiosa judía. Esto es tanto más llamativo por cuanto no hay casos en que los procuradores aparezcan entremetiéndose en la legislación penal religiosa de los judíos, ni jamás los judíos recurren a los romanos para que intervengan de alguna forma en sus conflictos religiosos. Todos los casos de que tenemos noticia de jurisdicción romana en Palestina hacen referencia a sediciones políticas y a bandidos, siendo estos últimos probablemente —dada la terminología tendenciosa y proromana de Flavio Josefo— sujetos también de delito político. Es muy probable que las autoridades locales fuesen los encargados, en todo o, al menos, en parte como colaboradores de los romanos, de los delitos de derechos común<sup>12</sup>.

#### b) El Sanedrín y su jurisdicción sobre la pena capital en los textos rabínicos

El estudio de las fuentes judías es sumamente difícil. Quizá la mayor dificultad radica en la datación y valoración histórica de las informaciones dada la escasez de ediciones críticas de unos escritos frecuentemente manipulados a lo largo de una historia muy accidentada. Tendremos que subrayar estos inconvenientes en varios momentos.

En las fuentes rabínicas frecuentemente se dice que el Sanedrín podía ejecutar penas capitales, por lo menos hasta la destrucción del Templo.

10. P. WINTER, Tacitus and Pliny. The Early Christians. *Journal of Historical Studies I*, Princeton 1976, 31 ss.; T. A. BURKILL, The condemnation of Jesus: A critique of Sherwin White's thesis, *NT XII* (1970) 332.

11. T. MOMMSEN, *Römische Strafrecht*, 113-122.

12. He aquí la lista de los casos de jurisdicción procuratoriana en Palestina. En tiempo de Varo: *AJ XVII*, 250 ss. En tiempo de Pilato: *BJ II*, 169-177; *AJ XVIII*, 55-62. 88-89; *FILÓN*, *Leg. ad C.*, 38. En tiempo de C. Fado: *AJ XIX*, 1-9. 97-99. En tiempo de T. Alejandro: *AJ XX*, 100-104. En tiempo de Cumanos: *BJ II*, 229; *AJ XX*, 118-136. En tiempo de Félix: *BJ II*, 252-253; *AJ XX*, 160-172. En tiempo de Festo: *AJ XX*, 185-188. En tiempo de Albino: *AJ XX*, 204-207. 215; *BJ II*, 271-276; *VI*, 306 ss. (caso especial que discutiremos más tarde). En tiempo de Floro: *AJ XX*, 252; *BJ 277-279*. 301-304. En *BJ* se dice que Cumano castigó a los habitantes de algunos pueblos por no haber perseguido a los bandidos, lo cual indica que la autoridad judía tenía jurisdicción, en opinión de Juster probablemente exclusiva, en materias de derecho común, cf. *Les Juifs*, 147-149.

En *M Sanh 7,1 ss.* se enumeran las 4 formas de ajusticiamiento (lapidación, cremación, decapitación y estrangulamiento) y, en varios lugares, se explica su realización<sup>13</sup>.

B *Sota 8b* también supone que la jurisdicción duró hasta la catástrofe del año 70: "R Jose († 323) ha dicho y R Hiya ha enseñado: aunque el Sanedrín haya cesado desde la destrucción del Templo, las penas capitales (por delitos contra la religión judía) no han cesado...". B *Sanh 37b* insiste: "R Jose decía y lo mismo se enseñaba en la escuela de Hiya: aunque con los días de la destrucción del Templo el Sanedrín ha dejado de existir, sin embargo las cuatro formas de pena capital no han cesado". En *Sanh 52b* R Eliezer b. Sadoq (80-120) cuenta lo siguiente: "Recuerdo de los tiempos de mi infancia, cómo montado en los hombros de mi padre, (veía) a una hija de un sacerdote, sorprendida en adulterio, a la que se le traía, se le rodeaba con haces de leña y se le quemaba". También en la *Mekiltá* de Simeón ben Yohai a *Ex 21,14* se vincula el derecho a tratar con crímenes capitales a la existencia del culto del Templo<sup>14</sup>.

*M Sanh 11,4* y el *Sifr* a *Dt 8,10* nos transmiten la apreciación de R Akiba († 130) según la cual el Sanedrín de Jamnia era incompetente para condenar a muerte y este derecho no pertenecía más que al de Jerusalem mientras existió. Es, en efecto, bien sabido el carácter doctrinal y no jurisdiccional del Sanedrín judío de después del año 70. Sin embargo con R. Gamabiel el Sanedrín fue recobrando algunas atribuciones judiciales. Con los decretos de Adriano, tras la sublevación de Bar Kokba, la autonomía judicial judía sufrió una nueva crisis. Pero a finales del s. II tal autonomía fue restaurada de nuevo<sup>15</sup>. Hay que recordar una carta de Orígenes que, al parecer, da testimonio sobre las penas de muerte infligidas por los patriarcas judíos en Palestina alrededor del año 240. El texto dice así: "...cuán grande es el poder concedido por el César al Patriarca. De modo que nosotros, que hemos tenido experiencia de él, sabemos que difiere poco de ser un auténtico rey. Juicios privados se desarrollan conforme a la ley y

13. *M Sanh 11,4*; *B Sanh 37 b*; *49 b*; *52 b*; *B Ket 30 ab*.

14. *Mekilta del Rabino Simeon b. Yohai* (ed. Epstein-Melamed), Jerusalén 1955 (en hebreo) 171; *Mekilta de Rabbi Ishmael* (ed. Horowitz-Rabin) Frankfurt 1931, fin cap. 4. Hay halakas tanaiticas según las cuales los crímenes capitales son juzgados por cortes de 23 miembros, probablemente cortes de distrito (*M. Sanh 1,4*; *4,1*; *Horayot 1,4*). Pero en la tradición más importante y, por lo que sabemos, en la práctica tales crímenes eran juzgados sólo por el Sanedrín de Jerusalem. Cf. S. SAFRAI, *Jewish Self-government*, 397 s. Varios autores, basados en la terminología tan diversificada del N. T., de Flavio Josefo y de la Misna, defienden la existencia de dos instituciones: el Gran Sanedrín de 71 miembros que sólo trataba de asuntos religiosos y que mantuvo todo su poder hasta el año 70, y otro sanedrín para asuntos políticos que perdió sus poderes autónomos el año 6. J. Z. LAUTERBACH, *Sanhedrin*, *JE XI*, 41-44; S. ZETTLIN, *The Crucifixion*; H. MANTEL, *Studies*, 61-101; E. RIVKIN, *Beth-Din, Boulé, Sanhedrin: A Tragedy of Errors*, *HUCA 46* (1975) 181-199.

15. L. DIEZ MERINO, El suplicio de la cruz en la literatura judía intertestamental, *Liber Annus XXVI* (1976) 74 s.; S. SACRAI, *Jewish Self-government*, 409 s.

algunos son condenados a muerte. Y aunque no hay pleno permiso para esto, sin embargo no se realiza sin conocimiento de la autoridad..."<sup>16</sup>. Harbury presenta muchos e importantes testimonios de cómo durante el período post-talmúdico los judíos administraban la pena de muerte en sus propias comunidades y según las cuatro formas presente en la misma. En muchos de estos casos la autonomía judía era más restringida que la que gozaban en el imperio romano antes del código de Teodosio<sup>17</sup>.

Una tradición rabínica afirma que 40 años antes de la destrucción del Templo fueron suspendidos los juicios capitales en Israel<sup>18</sup>. A esta tradición se suelen referir muchos de los que defienden la idea de que los judíos no poseían la jurisdicción capital en tiempo de Jesús. Para ello se dice que la pérdida de esta capacidad tuvo lugar el año 6, en el momento que comienza la procura romana, y no en el 40 como, sin duda por confusión dice el Talmud<sup>19</sup>.

¿Cómo explicar estos datos que están en abierta contradicción con la tradición rabínica fundamental? Hay autores que no conceden valor a la tradición de los 40 años y dicen que ha surgido con el deseo apologético judío de negar su responsabilidad en la muerte de Jesús. En efecto, en este caso los judíos no habrían poseído jurisdicción de pena capital en el tiempo de Jesús<sup>20</sup>. Pero este intento apologético sólo se observa en los dos últimos siglos, llegando a ser muy notable en la actualidad hasta el punto de condicionar de manera decisiva los estudios sobre Jesús de los autores judíos. Pero la tradición judía anterior, lejos de mostrar la tendencia a minimizar la responsabilidad judía, la asume y la acentúa. En

16. Ep. ad Africanum 14 (PG XI c. 82-83). JUSTER, *Les Juifs*, II, 151 observa: "en el año 240 el patriarca judío ejerce la jurisdicción capital en Palestina. Parece obvio que se trata de la sobrevivencia de un derecho y no de una innovación". Cf. W. HORBURY, *The Trial of Jesus in Jewish Tradition*, en *The Trial* (ed. E. Bammel), 110; L. D. MERINO, *El suplicio*, 84; S. SAFRAI, *Jewish Self-government*, 410; M. AVI-YONAH, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud*. Berlín 1962, 48, comenta este texto: "Danach bestanden am Hofe des Patriarchen Kriminalgerichte, die auf Todesstrafe erkannten und die Urteile auch ausführten. Selbstverständlich wurde dadurch das römische Recht verletzt; aber die kurzlebigen Kaiser in dieser anarchische Zeit wagten es nicht, gegen die Patriarchen vorzugehen. Auf diesem Wege konnte die autonome jüdische Verwaltung in Palästina zeitweilig für sich die vollen Rechte einer fast souveränen Regierung beanspruchen".

17. Pg. 109-111.

18. P Sanh 1, 1; 18a; B Hahn 41a; B Sabat 15a.

19. J. JEREMIAS, *Zur Geschichlichkeit*, 146; J. BLINZLER, *El proceso*, 242; E. LOHSE, *Sunedrin*, 863; A. STROBEL, *Die Stunde*, 27-29, que de manera injustificada afirma que la pérdida de la jurisdicción está testimoniada en el Talmud P y todas las otras tradiciones son posteriores.

20. J. JUSTER, *Les Juifs*, II, 134; P. WINTER, *On the Trial*, 191; S. ZEITLIN, *The Crucifixion*, 343: "The statement in the Talmud that the Jews lost their right to pronounce sentence of death forty years before the destruction of the Temple cannot be taken as historical fact, since we have many statements in the tannaitic literature to the contrary... There is even a possibility that this statement was interpolated in the Palestinian Talmud by the Palestinian Jews to exonerate themselves from blame for the crucifixion of Jesus".

B Sanh 43 a el juicio y la ejecución de Jesús son vistos como un asunto exclusivamente judío<sup>21</sup>.

Quizá dos textos del Talmud de Babilonia ayuden a explicar el nacimiento de esta tradición.

B ab Zar 8b (R. Ismael, de alrededor del 200 d.C.) y B Sanh 41a dicen que 40 años antes de la destrucción del Templo el Sanedrín se fue del Templo y se estableció en los bazares (ḥnwt). Ahora bien, según una norma que no es anterior al 150 d.C. el Sanedrín sólo podía dictar sentencias capitales cuando se reunía en la sala del Templo (B Sanh 41a). De aquí pudo inferirse que el poder para tratar de penas capitales se quitó a los judíos 40 años antes de la destrucción del Templo. También es digna de atención la opinión de varios autores según la cual todo procede de una confusión entre ḥbḥ (cuatro), que decía la tradición original, y ḥb ym (cuarenta) que se introdujo posteriormente<sup>22</sup>.

Quien conoce el Talmud y ha experimentado las grandes dificultades de datar y distinguir unas tradiciones entrelazadas, que se reiteran, y que, a veces, no son fácilmente compaginables a primera vista, comprenderá que no es nada sencillo emitir un juicio rotundo en la cuestión que nos ocupa. Pero el número 40 que se emplea, frecuentemente simbólico, ya es de por sí sospechoso. Además, la Misna supone que el Sanedrín se reunió en la "sala junto al Xystus" (anejo al Templo) hasta el año 70<sup>23</sup>. Incluso si el Sanedrín tuvo que cambiar de lugar no se ve por qué esto implicase una modificación en su jurisdicción penal. Pero, sobre todo, y explíquese como se explique esta tradición, el Talmud mismo afirma en lugares más numerosos e importantes que los judíos ejercieron la jurisdicción capital hasta la destrucción del Templo<sup>24</sup>.

21. L. R. CATCHPOLE en las obras citadas en la nota 2; W. HORBURY, *The Trial*. D. DIEZ MERINO, *El suplicio de la cruz*, 109-116, presenta varios textos judíos.

22. HOENIG, *Sof ha-Sanhedrin ha-Gedola bi-Yeme Bayit Sheni*, *Horeb* 3 (5697-1936) 171 (en hebreo); S. ZEITLIN, *The Crucifixion*, 344; H. MANTEL, *Studies*, 284 s. 307-310; especialmente interesante la nota 303 de la pg. 285, en la que presenta varios casos de confusión entre el número 4 y el 40 en la literatura rabínica; este autor sigue a M. SCHWAB, *Le Talmud de Jérusalem*, X, Paris 1888, 228; XI, Paris 1889, 3.

23. Sobre el lugar de reunión del Sanedrín y su permanencia hasta la fecha indicada cf. E. SCHURER, *The Jewish people*, II, 223-225.

24. Por razones de espacio me limitaré a una nota sobre el importante problema de si la crucifixión era una pena judía en el s. I. Según el documentado artículo de L. D. MERINO, *El suplicio de la cruz*, los judíos no sólo tenían la jurisdicción capital sino que el código penal saduceo en vigor antes del 70 admitía la crucifixión. La Misna recoge el código fariseo más benigno y posterior, que suprime este suplicio. En buena medida todo depende de la interpretación de Q p Nah I, 4-8. Se admite que este texto habla de las conocidas crucifixiones de fariseos por Alejandro Janneo (*BJ* I, 92-97. 110-114; *AJ* XIII, 377-379. 408-411). ¿Pero estas crucifixiones son consideradas como una práctica tradicional judía o como una novedad sin precedentes? Las opiniones se dividen. Bibliografía en el art. c. de L. D. MERINO, 52-59; J. A. FITZMYER, *A Bibliographical aid to study of the Qumran Cave IV Texts* 158-186, *CBQ* 31 (1969) 63-65; F. GARCÍA, 4Q p

## c) Análisis de casos concretos

## — Lapidación de San Esteban (Hch 6,8-15; 7,54-60)

Es probable que la naturaleza del libro de los Hechos no permita ninguna conclusión histórica absoluta sobre las características jurídicas de la muerte de Esteban, pero quizá la menos fundada es la de quienes la consideran como linchamiento, realizado por el pueblo con o sin el beneplácito del Sanedrín pero al margen del orden jurídico vigente. Esta opinión suele basarse en la idea previa de que el Sanedrín no podía ejecutar la pena de muerte en el tiempo de la procura romana en Judea<sup>25</sup>. De en-

Nah y la crucifixión, *Est Bib XXXVIII* (1979-80) 221, nota 1. Depende de la lectura que se haga de la línea 8. La mayoría de los autores se inclinan por la segunda opción y, en este caso, la crucifixión no sería una pena judía. El contenido de Q p Nah me parece que claramente desautoriza a Alejandro Janneo y su acción es reputada como contraria a la tradición del pueblo. También es discutido a este respecto otro documento de Qumran, el Rollo del Templo col. 64, 6-13: se habla de crucifixión pero no está claro si es post mortem o ante mortem. F. GARCÍA, 226 s, se inclina porque es post mortem. MERINO, 60-69, y J. FITZMYER, Crucifixion in ancient Palestine, Qumran literature and the New Testament, *CBQ* 40 (1978), 503-507, porque es ante mortem. Si esto fuera cierto tendríamos una prueba de que la comunidad de Qumran admitía la crucifixión para los delitos de que habla el texto: traición al pueblo y huida del juicio merecido. Merino presenta tres textos targúmicos, que considera anteriores al 70: Tg N Lev 19,26 en que el Sanedrín posee el jus gladii, pero no se habla de crucifixión; Tg Rut 1,16 en que la crucifixión es presentada como una de las cuatro penas judías; Tg N Nm 25,4 en que el Sanedrín puede crucificar. Pero el valor de estos targums depende de si efectivamente son de antes del 70; "but that is precisely a big if", como dice Fitzmyer, Crucifixion., 513 nota 71. D. J. HALPERIN, Crucifixion, the Nahum Peshier, and the Rabbinic Penalty of Strangulation, *Journal of Jewish Studies XXXII* (1981) 32-46 llega a afirmar que la misma tradición farisea antes del 70 admitió la crucifixión por influjo romano y justificándola a la luz de Dt 21,22-23; pero los indicios que pretende encontrar de esta praxis en la misma tradición rabínica son muy débiles y no justifican su hipótesis.

E. STAUFFER, *Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi*, Bern 1957, 123-127, piensa que la crucifixión se practicó entre los judíos a partir del año 162, con Demetrio I y el S.S. Alarino, basándose en 1 Mc 7,16 leído a la luz de Q p Nah. Le sigue E. BAMMEL, Crucifixion as a punishment in Palestine, *The Trial of Jesus*, (ed. E. Bammel), London (1970, 162-165). Pero esta interpretación del texto de Q. está descartada en la actualidad.

J. M. FORD, "Crucify Him, Crucify Him" and the Temple Israel, *Exp Tim* 87 (1975-76) 275-78, dice que Jesús fue crucificado porque cometió el delito (maldecir a su pueblo) que la ley judía, tal como se interpretaba en el Rollo del Templo, castigaba con esta pena. La crucifixión de Jesús por los judíos tal como aparece en Hch y en Pablo es histórica y no refleja la polémica de la Iglesia. Pero no convence este delito (basado según Ford en Mc 11,12-14!), ni convence que Jesús fuese crucificado según la interpretación qumraniana de la ley, ni se explica la intervención de las autoridades romanas. Merino también parece admitir (p. 120) que a Jesús le crucificaron los judíos pero en virtud de la ley propia del Sanedrín, que era la saducea. Pero no se explica ni el delito ni la intervención romana, que sería doblemente incomprensible en la hipótesis de este autor de que los judíos podían condenar a muerte y crucificar.

25. H. CONZELMANN, *Die Apostelgeschichte*, Tübingen 1963, 53; M. HENGEL, *Zwischen Jesus und Paulus*. Die "Hellenisten" und die "Sieben" und Stephanus (Apg 6,1-15; 7,54-8,3), *ZTK* 72 (1975) 188; SHERWIN-WHITE, *Roman Society*, 40; y otros muchos citados en J. BLINZLER, *El proceso*, apéndice VIII.

trada hay que dejar claro que la lapidación no equivalía necesariamente a linchamiento popular sino que podía ser un procedimiento legal y regular<sup>26</sup>, en el A.T. y en el pueblo judío el más extendido para ejecutar la pena capital<sup>27</sup>. Tampoco parece correcta la opinión de Hengel<sup>28</sup> que considera que, en el caso de Esteban, se trata de un linchamiento y que las referencias al Sanedrín (Hch 6,12.15) como protagonista de la muerte son secundarias, ya que el problema nació del enfrentamiento en el seno de los judíos helenistas entre los que se habían convertido al cristianismo y se habían constituido como grupo autónomo en el seno de la Iglesia (Hch 6,1-7), y los que permanecían fieles al judaísmo y que se revelaron como los más encarnizados enemigos de la nueva fe (Hch 9,29). Pero no hay razón para eliminar la intervención del Sanedrín contra Esteban. Al contrario, sin ella es inexplicable la seriedad de la persecución que obligó a los helenistas a huir a Jerusalén (8,1-5; 11,19). Además sabemos que el Sanedrín y las autoridades han intervenido contra los cristianos (Hch 4,5-21; 5,17-42). La actuación sistemática de Pablo, como perseguidor de la Iglesia de Dios (1 Cor 15,9; Gal 1,13.23; Fil 3,6), se explica mucho mejor como continuación de una acción emprendida desde arriba que no como mera prolongación de un movimiento popular (9,1-2.21; 22,4.19-20; 26,9-11). Santiago, el hermano de Juan, fue ajusticiado por orden del rey Herodes (Hch 12,1-3). El año 62 Santiago, el hermano del Señor, y otros cristianos fueron ajusticiados por el Sanedrín. No hay razón para pensar que la lapidación de Esteban —presentada por Lucas como una ejecución dictada por el Sanedrín— no haya sido sino simple consecuencia de un tumulto popular<sup>29</sup>.

Hch 6,8-15; 7,54-60 tiene varios detalles que pueden reflejar una lapidación llevada legalmente a cabo por la autoridad judía<sup>30</sup>. Le sacan a Esteban fuera de la ciudad (7,58a) según está prescrito (Lev 24,11 ss.; Nm 15,35; Sanh 6,1; Bill II,684); la participación de los testigos (7,58b; cf. Sanh 6,1 ss.; Bill II,685 s.); en el caso de que haya de leer en 7,58 *autou*

26. H. HIRZEL, *Die Strafe der Steinung*, Leipzig 1909, demostró que la lapidación, al menos entre los griegos, no era solo expresión de la indignación popular que acababa en linchamiento, sino que también podía ser una práctica legal popular. Por tanto no es correcta la opinión de J. E. ALLEN según la cual la lapidación exige una cólera actual de tal naturaleza que era imposible se constituyese como un procedimiento legal y era siempre un linchamiento, a veces, admitido. Cf. Why Pilate, en *The Trial of Jesus*, (ed. Bammel) 78-83.

27. J. BLINZLER, The Jewish Punishment of Stoning in the New Testament Period, en *The Trial of Jesus*, (ed. Bammel) 147-161.

28. Zwischen., 188 ss.

29. S. DOCKX, *Chronologies néotestamentaires et Vie de l'Eglise primitive*, Paris-Gembloux 1976, 190 s.

30. K. BORNHÄUSER, *Studien zur Apostelgeschichte*, Gütersloh 1934, 71-88; J. JEREMÍAS, *Zur Geschichlichkeit*, 145-150.

en vez de *autôn* se aludirá al precepto de desnudar al que va a ser ajusticiado (Sanh 6,3)<sup>31</sup>; los jueces se tapan los oídos (7,57) para no seguir oyendo las blasfemias de Esteban y no incurrir en responsabilidades (b. Keth 5 a; Bill II,684). Entra igualmente en la lógica del proceso que griten para acallar las blasfemias y que se arrojen sobre él para que no siga blasfemando.

Jeremías reconoce que la lapidación de Esteban tal como es descrita en los Hechos se ajusta al derecho vigente en aquel tiempo pero —dado que el hecho de que el Sanedrín no podía ejecutar las penas de muerte es visto como un punto de partida indiscutible— la explica por un permiso especial de Pilato a las autoridades judías para actuar contra los cristianos. Pero esta explicación, además de arbitraria, no vale: ¿cómo no consiguió el sumo sacerdote un permiso de este estilo para actuar contra las ofensas a la ley de Moisés?; si existió tal permiso, ¿cómo es que los cristianos de Jerusalén fueron tan activos (Hch 8,14) y actuaron en paz y aumentaron constantemente?

Tampoco es satisfactoria la solución que propone S. Dockx. También este autor considera indiscutible el hecho de que el Sanedrín no podía ejecutar una pena de muerte. Sin embargo, reconoce que la muerte de Esteban es una muerte legal y regular ordenada por la autoridad judía. La solución que propone es situarla en los años 36-37, en ausencia de Pilato. Pero esto es incompatible con la cronología de la vida de Pablo ya que su conversión tuvo lugar entre el año 32 y el 34<sup>32</sup>. A lo que hay que añadir que cuando Pilato fue enviado por Vitelio a rendir cuentas a Tiberio no se produjo ningún vacío de poder en Judea<sup>33</sup>.

Parece lo más probable que la lapidación de Esteban fue consecuencia de un proceso legal llevado a cabo por el Sanedrín de Jerusalén<sup>34</sup>.

31. Es la hipótesis de F. C. CONYBEARE, *The Stoning of St Stephen, The Expositor* VI (1913) 466-470. La idea no está exenta de base y sería muy lógico que dejaran los vestidos del reo a los pies de uno de los jueces que, en este caso, sería Pablo (Hch 7,59). Sobre esta forma de entender el papel de Pablo (cf. 7,60; 26,10; 22,30) K. BORNHÄUSER, *Studien.*, 76; T. A. BURKILL, *The Competence.*, 92-93.

32. S. DOCKX, *Chronologies.*, 189-196 considera que la presencia de Pablo en la lapidación de Esteban es un dato literariamente secundario, introducido por Lc y que no responde a la realidad histórica. Contra M. HENGEL, *Christologie und neutestamentliche Chronologie*, en *Neues Testament und Geschichte*, O. Cullmann zum 70 Geb., 1972, 43-63.

33. *AJ* XVIII, 4.2; J. BLINZLER, *El proceso.*, apéndice VIII.

34. Así F. C. CONYBEARE, K. BORNHÄUSER, J. JEREMIAS, P. WINTER, H. LIETZMANN, T. A. BURKILL, S. DOCKX, L. D. MERINO, J. JUSTER, *Les Juifs.*, II, 138 nota 2; G. STAHLIN, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1968; 184; E. M. SMALLWOOD, *The Jews.*, 150; H. MANTEL, *Studies.*, 316.

— *La muerte de Santiago, el hermano del Señor*

Flavio Josefo narra así esta muerte:

“Cuando murió Festo, César envió a Albino (año 62) a Judea como procurador. El rey (Agripa) quitó a José del sumo sacerdocio y dio la sucesión en el oficio a Anás, hijo de Anás y de su mismo nombre... El joven Anás, que, como hemos dicho, recibió el sumo sacerdocio, fue temerario de temperamento y sorprendentemente atrevido. Siguió la escuela de los saduceos que era más dura que las otras de las judías, como ya he explicado, a la hora de juzgar. Con un tal carácter Anás consideró que tenía una ocasión favorable debido a que Festo había muerto y Albino se encontraba aún en camino. Y reunió el Sanedrín de los jueces y presentó ante él al hermano de Jesús, el llamado Cristo, de nombre Santiago y algunos otros. Y les acusó de haber transgredido la ley y los entregó a la lapidación. Esta acción disgustó a cuantos habitantes de Jerusalén tenían piedad y verdadero amor por la observancia de nuestras leyes; y enviaron secretamente a Agripa para que urgiese a Anás a no actuar de esta manera porque no estuvo correcto en su primera actuación (*mède gar to prôton orzôs auton pepoikênai*; otra posible traducción: no fue esta la primera vez que Anás actuó injustamente). Algunos fueron al encuentro de Albino, que estaba en camino de Alejandría, y le informaron que Anás no tenía autoridad para reunir el Sanedrín sin su consentimiento. Convencido por estas palabras, escribió Albino con irritación a Anás amenazándole con castigarle. Y el rey Agripa por esto le desposeyó del sumo sacerdocio que había poseído durante tres meses y se lo dio a Jesús hijo de Damneo” (*AJ* XX,197-203).

El valor de este texto ha sido discutido. En efecto, parece que Orígenes y Eusebio han conocido otro texto de Flavio Josefo sobre la muerte de Santiago, en el cual la destrucción de Jerusalén se considera como un castigo divino por dicha muerte<sup>35</sup>. El mismo Eusebio transmite el relato de Hegesipo sobre la muerte de Santiago en el cual se la conecta también con la destrucción de Jerusalén, a la vez que se describe realizada por el procedimiento de arrojarle desde el pináculo del Templo y lapidándole a continuación ya que no había muerto de la caída (H.E. 23,4-18). Una versión similar ha sido descubierta recientemente en el segundo Apocalipsis de Santiago del código V de Hag-Hammoh<sup>36</sup>. Se observan algunas

35. ORIGENES, *Com in Matt.* X, c. 17; *C. Cel.* I, 47; EUSEBIO DE CESAREA, *H.E.* II, 23,20; de este último depende S. JERÓNIMO, *De viris illust.* c. 2 y 13; *Adv. Jovin.* I,39. Eusebio ha conocido también el “textus receptus” de *AJ* XX, 200-203 que cita correctamente en *H.E.* II,23,21-24.

36. A. BÖHLING y P. LABIB, *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo. Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin Luther-Universität. Halle-Wittenberg* 163, Sonderband, Berlin 1963.

semejanzas entre la lapidación tal como se regula en M. Sanh VI,4 y la muerte de Santiago tal como aparece en la tradición de Hegesipo. Pues bien, hay quienes consideran que el texto más antiguo de Flavio Josefo sería el que conocieron Orígenes y Eusebio, parecido al de Hegesipo, siendo el texto actual del historiador judío, en todo o en parte, una interpolación posterior<sup>37</sup>.

Sin embargo, con la mayoría de los autores modernos, hay que dar valor al Textus receptus de Flavio Josefo. Creo que las cosas se pueden explicar de la forma siguiente. Ha existido una tradición cristiana según la cual la destrucción de Jerusalén es castigo divino por la muerte de Jesús o por la de los primeros profetas cristianos. Esta tradición refleja el conocido esfuerzo por interpretar teológicamente los sucesos del año 70. Hegesipo, Orígenes y Eusebio la recogen. Josefo, por otra parte, dice que la destrucción de Jerusalén fue castigo divino por la muerte de Juan Bautista (AJ XVIII). Además la descripción que hace Eusebio de Santiago tiene rasgos característicos de Juan Bautista (H.E. 23,5), y ambos son, de alguna manera, "hermanos del Señor". Se explica que se atribuya a la descripción de la muerte de Santiago por Flavio Josefo, lo que en realidad éste decía de la muerte de Juan Bautista. Se puede dar crédito pleno a A.J. XX,200-203.

La interpretación del texto se centra en el problema siguiente: ¿usurpa Anás unas atribuciones que no son suyas al matar a Santiago? Brandon<sup>38</sup> dice que el delito de Santiago fue político y, por tanto, la acción del Sanedrín fue una usurpación de la jurisdicción romana. Pero la referencia a la transgresión de la ley judía y el mismo hecho de la lapidación indican que se trata de un delito religioso<sup>39</sup>. Otros piensan que el Sanedrín, aprovechando la ausencia del gobernador, infligió una pena de muerte, lo cual les estaba vedado por la autoridad romana, que se reservaba esta atribución en exclusiva<sup>40</sup>.

83 s. La relación entre la muerte de Santiago y la destrucción de Jerusalén la presenta también Eusebio en su propia narración (H.E. 11,1).

37. Favorable a la interpolación E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, I, (ed. 1901) 548. 581 s. nota 5, con cita de autores. En la nueva edición de esta obra, aparecida en inglés (Edinburgh 1973) se modifica esta opinión y se da valor a AJ 200-203, cf. Excursus II, 428 ss. debido a P. Winter. También J. JUSTER, *Les Juifs*, II, 139 nota 2 defendía la interpolación. El valor del texto de Hegesipo no se puede apoyar en la semejanza con M Sanh VI, 4 por dos razones: 1) porque es dudoso que la regulación de la Misna estuviese en vigor en tiempo de Santiago; 2) porque las diferencias entre la muerte de Santiago y M Sanh VI,4 son muy notables. Cf. J. BLINZLER, *The Jewish Punishment*, 157-160.

38. *Jesus and the Zealots*, Manchester 1967, 116-126; también, aunque con vacilaciones, S. ZEITLIN, *The Crucifixion*, 345 s.

39. L. D. MERINO, *El suplicio de la cruz*, 110s.; D. R. CATCHPOLE, *The Problem*, 60 s.

40. F. BÜCHSEL, *Noch einmal: Zur Blutgerichtsbarkeit des Synedrions*, ZNW 33 (1934) 86; entre otros muchos SHERWIN-WHITE, *Roman Society*, 39; D. R. CATCHPOLE, *The Problem*, 60 s.

Pero la interpretación más fiel al texto es otra. Los que se disgustan por la acción del saduceo Anás son fariseos, más humanos pero fieles cumplidores de la ley (AJ XX,201), que, sin duda, mantenían mejores relaciones con la iglesia primitiva. Estos fariseos envían una embajada a Agripa II, en el que los romanos habían delegado la regulación del Templo, lo que incluye el poner y quitar al sumo sacerdote, y parece que ante el rey la queja se basa en la ofensa de Anás a la ley religiosa (AJ XX,201). Otros fariseos van a Albino ante el cual el delito que presentan es que se ha reunido el Sanedrín sin consentimiento del procurador (AJ XX,202). Esta interpretación es la que se sigue lógicamente de la lectura del texto. Los primeros cristianos de Jerusalén, al menos en los inicios, mantenían buenas relaciones con la generalidad del pueblo judío (Hch 2,41.43.47; 3,11; 4,4; 5; 3; 6,7; 9,31...). La acción de Anás tuvo que encontrar necesariamente hostilidad en el seno mismo de su pueblo y ser vista como afrenta contra la ley. Por otra parte, como ya he dicho antes, los romanos mantenían un cierto control del Sanedrín. Para ello —y entre otras medidas— obligaban al sumo sacerdote, al menos al inicio del mandato de cada gobernador e incluso quizá con más frecuencia, a solicitar autorización para reunir al Sanedrín. Anás transgredió esta norma en una acción rápida contra la iglesia que, además, suscitó la oposición de amplios sectores del pueblo judío. El que la reacción contra Anás no haya sido de los romanos, presuntos monopolizadores del Jus Gladii, sino de Agripa, es un dato que quizá apoya también esta interpretación<sup>41</sup>.

#### — Cremación de la hija de un sacerdote

El suceso viene narrado en M S Sanh VII,2: "R. Eliezer b. Zadok dijo: sucedió una vez que la hija de un sacerdote había fornicado y se la rodeó con haces de sarmiento y se la quemó. (Los sabios) le dijeron (a R. Eliezer): porque el jurado que estaba en funciones en aquel tiempo no tenía recto conocimiento". Esta respuesta se explica porque el jurado era saduceo<sup>42</sup> y la Misna refleja una mentalidad farisea más benigna y humana.

41. P. WINTER, *On the Trial*, 18; T. A. BURKILL, *The Competence*, 90-92; E. M. SHALLWOOD, *The Jews*, 150; H. MANTEL, *Studies*, 315; así interpreta también E. M. FELDMANN en nota a AJ XX, 202 en la ed. de Loab Classical Library. El ver el delito en la usurpación de la jurisdicción capital es posible pero exige proyectar sobre el texto algo que, en sí mismo, no dice. D. R. CATCHPOLE, *The Problem*, 61 es consciente de forzar el texto cuando dice: "Josephus is unlikely to be correct in defining the latter (las quejas presentadas a Albino) as the convening of the Sanhedrin without procuratorial consent". ¿Cuál es la razón para no aceptar el sentido obvio del texto de Josefo? Su idea previa de que el Sanedrín no tenía jurisdicción de pena capital, lo que le lleva a afirmar que la extralimitación de Anás consistió en "execute a capital sentence without permission".

42. Cf. B Sanh VII 52 b.

En T Sanh IX,11; P Sanh VII 24 b; B Sanh VII 52 b aparece esta misma información con el añadido: "yo era un niño y estaba montado a caballo en los hombros de mi padre". De estos textos parece deducirse con claridad que el Sanedrín podía condenar a muerte y ejecutar la sentencia<sup>43</sup>. Pero Jeremías objetó esta conclusión, que parecía impecable, diciendo que el ajusticiamiento mencionado en M Sanh VII 2 tuvo lugar en tiempo de Agripa I (41-44), que interrumpió el régimen de procuradores romanos<sup>44</sup>.

Jeremías en una carta a Lietzmann argumentaba así: Según B Yeb 15 b Eliezer era estudiante de la Torá durante los días del hambre (47-49); por otra parte, sabemos que vio la ejecución de la hija del sacerdote desde los hombros de su padre, es decir, siendo niño; si tenía 12 años el 48, tuvo de 5 a 8 en tiempo de Agripa I, que era la edad apropiada para que viese el ajusticiamiento desde los hombros de su padre.

El mismo Lietzmann y posteriormente Burkill<sup>45</sup> han respondido a esta objeción. Eliezer muy bien pudo ser estudiante de la Tora con 6 años que, por tanto, podía ser su edad en los años del hambre (47-49); tampoco es imposible que incluso con 10-11 años estuviese en los hombros de su padre; luego la ejecución de la hija del sacerdote se puede colocar perfectamente entre los años 46 a 53.

Pero Jeremías alude a algo más que no ha sido respondido. Presenta el texto de B Ber 19 b en el que R. Eliezer dice: "Nos hemos subido en ataúdes para ver a los reyes israelitas. Y no sólo a reyes israelitas, sino también a reyes de los pueblos del mundo para... poder distinguir entre los reyes israelitas y los reyes de los pueblos de la tierra". Eliezer parece indicar que siendo niño ha conocido un rey israelita, que perfectamente puede ser Agripa I. Pero esto tampoco obliga a situar los hechos de M Sanh VII,2 en los años de ese rey. Como tampoco es imposible que en B Ber 19 se refiera a Agripa II, que fue rey de diversos territorios a partir del año 50.

En resumen, M Sanh VII,2 parece indicar que el Sanedrín tenía poder para sentenciar y ejecutar la pena de muerte en delitos religiosos en tiempo de la provincia romana de Judea. No es, sin embargo, un texto definitivo porque puede referirse a un suceso de los años de Agripa I (41-44). Es sintomático, sin embargo, que quienes se esfuerzan por circunscribir

43. H. LIETZMANN es el primero que esgrimió estos argumentos en su famoso trabajo *Der Prozess Jesu, Kleine Schriften II*, Berlin 1958, 251-263; P. WINTER, *On the Trial*, 156 nota 38; T. A. BURKILL, *The Competence*, 80-96; S. SAFRAI, *Jewish Self-government*, 377-419; H. MANTEL, *Studies*, 316.

44. J. JEREMIAS lo hizo en una carta que recoge Lietzmann en *Bemerkungen zum Prozess Jesu II, Kleine Schriften II*, 269-276; posteriormente J. JEREMIAS, *Zur Geschichlichkeit*; también F. BÜCHSEL, *Die Blutsgerichtsbarkeit*, 202-210; sin añadir argumentos nuevos J. BLINZLER, *El proceso*, apéndice VIII; D. R. CATCHPOLE, *The Problem*, 60 y otros muchos autores.

45. Cf. nota anterior.

precisamente a estos años la ejecución de la hija del sacerdote partan de la idea previa de que los romanos habían desposeído a las autoridades judías de la posibilidad de ejecutar sentencias capitales incluso en casos de delitos religiosos.

#### — La inscripción del Templo

Había en el Templo de Jerusalén una inscripción en la que se amenazaba de muerte a todo no judío —incluso romano— que traspasase la barrera que daba acceso al patio de Israel. En 1871 se encontró la placa con la inscripción que era conocida por las repetidas referencias que a ella hace Josefo<sup>46</sup>. Es evidente que se trata de un privilegio concedido por los romanos<sup>47</sup> ya que la jurisdicción normal de la autoridad judía se extendía —quizá hasta la pena de muerte— pero sólo sobre los judíos y en caso de delito religioso. Es claro que el poder ajusticiar incluso a un romano era una excepción y un privilegio que no dice nada en contra de la posible jurisdicción capital de los judíos. En sí, esta inscripción no prueba nada directamente sobre esta jurisdicción judía. Pero indirectamente se puede deducir de *maius ad minus*: si en un caso excepcional de ofensa de su ley religiosa los judíos tenían el enorme privilegio de poder ajusticiar incluso a los romanos (cosa que no podía ni el mismo procurador), parece normal que gozasen de la jurisdicción capital sobre los miembros de su pueblo en los casos de delito religioso previsto en su ley. Dicho sea con conciencia de la probabilidad de la deducción y no de su carácter absoluto<sup>48</sup>.

46. *BJ* V, 194; VI, 124-126; *AJ* XV, 417; FLON, *Leg. ad C.* 212; M Kel I, 8. La placa con la inscripción fue descubierta por Clermont-Ganneau y se encuentra en el museo de Constantinopla. Reproducida en *Rev Arch. Nouv. Sér.* XXIII (1872) p. X; *RB* (1921) pl. IV; DEISSMANN, *Light from the Ancient East*, 75.

47. J. BLINZLER, *El proceso*, apéndice VIII; SHERWIN-WHITE, *Roman Society*, 38; D. R. CATCHPOLE, *The problem*, 60; J. JEREMIAS, *Zur Geschichlichkeit*, 145-150; F. BÜCHSEL, *Die Blutsgerichtsbarkeit*, 204 s.

48. Así L. D. MERINO, *El suplicio de la cruz*, 110; S. SAFRAI, *Jewish Self-government*, 400 s.; LIETZMANN, *Kleine Schriften II*, 258. 272 s.; T. A. BURKILL, *The Competence*, 95 s.; H. MANTEL, *Studies*, 315; E. M. SHALLWOOD, *The Jews*, 150. Catchpole comete un error de bulto cuando dice en *The problem*, 60, que la prohibición de la entrada en el Templo no era sólo para los romanos sino también para los judíos. No se sabe si de esto pretende deducir que si para un delito religioso de los judíos la ejecución era un privilegio romano se deduce que el Sanedrín no tenía entre sus competencias la jurisdicción capital para los delitos religiosos de los judíos. Catchpole se apoya en las palabras de Tito en *BJ* VI, 126: "¿No os hemos permitido dar muerte al que pase (la barrera donde estaba la inscripción), incluso si era romano?". Pero no tiene sentido que se prohibiese a los judíos el acceso al patio de Israel. Y, efectivamente, *BJ* V, 194; *AJ* XV, 417; *Leg. ad C.* 212 y la placa descubierta en 1871 claramente dicen que la prohibición se refiere sólo a los extranjeros. Por tanto, hay privilegio sólo en cuanto que, en este caso excepcional, los judíos pueden ajusticiar a extranjeros, incluso a ciudadanos romanos. La inscripción que aparece en la placa dice así: "Ningún extranjero puede entrar en la balustrada y recinto del Templo. El que sea cogido téngase por culpable de la muerte que sigue".

Con este caso está relacionado la información que poseemos por la carta del rey Agripa a Calígula y que nos transmite Filón. En ella le hace ver la santidad del Templo para los judíos y le dice que en determinado recinto no puede entrar nadie; ni un judío, ni tampoco un sacerdote aunque sea distinguido, ni siquiera puede entrar —fuera de una ocasión muy estricta— el sumo sacerdote, pues se haría reo de muerte <sup>49</sup>.

— *El caso de Jesús, hijo de Ananías* (B J VI,300-309)

Cuenta Josefo que cuatro años antes del inicio de la guerra, durante la fiesta de lo tabernáculos (otoño del año 62), Jesús hijo de Ananías, un simple campesino, se puso a gritar palabras de mal augurio contra la ciudad de Jerusalén y contra el Templo. La cosa llegó a molestar tanto que “algunos de los ciudadanos distinguidos” le detuvieron y le castigaron. Pero él continuó con sus gritos. Los jefes judíos pensaron —y con razón, apostilla Josefo que sabe que los mal augurios se han cumplido— que este hombre estaba investido de una fuerza sobrehumana y le llevaron ante el procurador romano <sup>50</sup>. Este le flageló hasta los huesos sin que Jesús hijo de Ananías respondiese nada a las preguntas que le dirigía Albino, el procurador. Como persistiese en sus gestos, Albino le consideró demente y le dejó en libertad. Este extraño personaje prosiguió siete años y cinco meses dando vueltas por la ciudad, repitiendo siempre sus amenazas de desgracia y sin juntarse ni hablar con nadie. Durante la guerra le alcanzó una piedra que le causó la muerte.

Algunos autores han subrayado la semejanza de este episodio con lo que sabemos de Jesús de Nazaret: detención por los judíos, conducción a los romanos, comparecencia ante el procurador, silencio ante las preguntas de éste. Varios autores han querido ver en la transferencia de Jesús hijo de Ananías a la autoridad romana la prueba palpable de que a los judíos no les estaba permitido ajusticiar a nadie <sup>51</sup>.

Pero esta conclusión no es correcta. Este personaje presenta un comportamiento muy excéntrico: siete años y cinco meses repitiendo siempre unas mismas y breves palabras, sin juntarse ni hablar con nadie. En la situación de tensión en que vivía la ciudad, un comportamiento tan obstinado parece sobrehumano a los judíos y propio de un loco al procurador romano. Ambas cosas se explican perfectamente. Josefo es muy impreciso cuando dice que “algunos ciudadanos distinguidos” (*tôn de episêmôn tines dêmotôn*) son los que reaccionaron contra él; pero pro-

49. *zanaton aparaiteton hupomenein. Leg. ad C. 307.*

50. *anagousin auton epi ton para Romaios eparjon. BJ VI, 303.*

51. Cito a modo de ejemplo: J. BLINZLER, *El proceso*, apéndice VIII, que considera que estas palabras contra el Templo son blasfemias contra Dios, y A. STROBEL, *Die Stunde*, 24-26 que piensa que la acusación era de falso profeta y, como tal, merecía la muerte (cf. Dt 13,2 ss.).

bablemente el castigo es una flagelación jurídicamente infligida, que hay que distinguir de la flagelación antecedente a la crucifixión. Para nada se trata de un delito capital. Realmente era imposible que en el comportamiento de Jesús, hijos de Ananías, tal como lo describe Josefo, pudiese descubrir la autoridad judía un delito de muerte. Y si lo entregan a los romanos no es porque a ellos les falte jurisdicción para ajusticiarlo. Entonces ¿por qué lo entregan? Probablemente porque era un caso embarazoso tratándose de un personaje considerado por algunos como investido de fuerzas sobrehumanas, que dice palabras que son una crítica de la precaria y por momentos tambaleante situación social de Jerusalén. Es muy expresivo que tras su liberación Jesús, hijo de Ananías, prosiguiese su actividad siete años sin provocar una reacción legal de los judíos o ilegal —si se considera que no tenían jurisdicción plena—, en un momento en que la exacerbación de los ánimos y los frecuentes disturbios lo hubiesen hecho fácil y explicable.

— *Megillat Taamit o Rollo de los Ayunos 6*

El nombre de este escrito se debe a que en él se señalan los días en los que no se puede ayunar ya que en ellos se conmemoran efemérides gloriosas del pueblo judío. El texto es arameo y gozaba de gran consideración cuando se recopiló la Misna (cf. Ta'amit II,8; B Erubin 62b). Para el año 350 sus disposiciones ya no estaban en vigor (J Meg 1,6,70c; Ta'an 2,13,66a; Ned 9,1,40 d). Como fecha más tardía de composición se admite el tiempo de Adriano. Posteriormente se añadieron unos apéndices post-talmúdicos en hebreo <sup>52</sup>. Jeremías fue el primero que presentó este texto para apoyar la tesis de la incapacidad capital del Sanedrín <sup>53</sup>. Para el mes de Elul lee el texto así: VI,14 “El 17 de Elul fueron arrojados los romanos de Judea y de Jerusalén”; VI,15 “El 22 de este mes volvimos a matar a los impíos”. Jeremías dice que VI,14 se refiere al inicio de la sublevación en el año 66 cuando los judíos expulsaron a los romanos de Jerusalén. Inmediatamente, el 22 del mismo mes, los judíos recobraron la jurisdicción capital <sup>54</sup>.

52. J. DERENBOURG, *Histoire et Géographie de la Palestine*, Paris 1867, 67-69, 439-446; GRAETZ, *Geschichte der Jüdier III*, Leipzig 1888, 559-577; G. DALMANN, *Aramäische Dialektproben*, 1896, 1-3.32-34; M. SCHWAB, *Quelques notes sur la Megillat Ta'anith*, REJ 41 (1900) 266-268; *The Jewish Encyclopedia* VIII, New York 1904, 427 s.; S. ZEITLIN, *Megillat Taanit as Source for Jewish Chronology and History in the Hellenistic and Roman Periods*, JQR IX (1918-9) 71-102; X (1919-20) 49-80, 237-290; M. LICHTENSTEIN, *Die Fastenrolle. Eine Untersuchung zur jüdische-hellenistischen Geschichte*, HUCA 8-9 (1931/2) 257-351; *Encyclopaedia Judaica* XI, Jerusalem 1971, col. 1230 s.

53. *Zur Geschlichkeit*, 145-150.

54. Admiten esta interpretación LICHTENSTEIN, 306 y, con cierta vacilación DALMAN, 33.

Pero las conclusiones sacadas de este texto tiene un valor muy relativo hasta que no se hagan unas buenas ediciones críticas y se aclaren las grandes dificultades que presentan algunas de sus referencias históricas. En primer lugar, ¿es tan claro que en VI 14 se refiere a los romanos? El apéndice lo refiere a los helenistas, lo cual es textualmente posible porque, con frecuencia, se cambian los nombres por razones de seguridad. Incluso desde un punto de vista estrictamente textual la palabra aramea *rwm* puede traducirse por "soldados"<sup>55</sup>.

En segundo lugar tampoco la traducción es clara. ¿En VI 15 se dice que recobraron la capacidad de imponer la pena de muerte o simplemente que, de hecho, pudieron volver a matar a los impíos? El verbo *qtl* puede tener ambos sentidos, pero es más frecuente y obvio el segundo.

Una tercera dificultad: ¿a qué hecho histórico se esté refiriendo el texto que nos ocupa? La interpretación de Jeremías es la de varios autores, pero no faltan quienes dan otras. El apéndice hebreo refiere el pasaje a la expulsión de los griegos de Jerusalén por los hasmoneos<sup>56</sup>. Desde un punto de vista textual hemos notado que tal interpretación es posible. Pero, sobre todo, algunas referencias a 1 Mc hacen a esta opinión muy verosímil: 13,47 ss. (expulsión de los enemigos e impíos); 14,27 (¡el 17 de Elul!); 14,36 (exterminio de los impíos)<sup>57</sup>. Burkill admite que nuestro texto se refiere, en su primera parte (VI,14), a la expulsión de los romanos de Jerusalén; pero piensa que "los impíos" de la segunda (VI,15) son los judíos que habían colaborado con ellos en la opresión de su pueblo<sup>58</sup>. Mientras no haya una edición crítica y una interpretación más segura el valor de este texto para el tema que nos ocupa es muy pequeño y no obliga a modificar las conclusiones que hasta ahora hayamos podido alcanzar.

55. T. NÖLDEKE, Beiträge zur Kenntnis der aramäische Dialekte, ZDMG XXII (1868) 518, que en al nota 1 añade algo importante para nuestro caso: "Dieser Sprachgebrauch hat aber überhaupt in dem der römischen Herrschaft unterworfenen Aramäerlande geherrscht und findet sich daher auch in syr. Schriften, welche aus diesem stammen"; ofrece varias referencias.

56. Así también P. CASSEL, *Messianische Stellen des Alten Testaments*, Berlin 1885, 107.

57. S. ZEITLIN observa que la interpretación de Jeremías, que obviamente es anterior a él, choca con una dificultad: quienes fueron expulsados de Jerusalén el año 66 no fueron propiamente las tropas romanas sino las de Agripa; por eso entiende el texto de VI,14 de estas últimas y ve en los impíos de VI,15 a las tropas romanas. S. KRAUSS relaciona nuestro texto con el tiempo de Adriano. Cf. La Fête de la Hanoucca, REJ XXX (1895) 41 s. Pero estas opiniones chocan con grandes dificultades y han sido muy poco aceptadas. Algunos lugares de Megillot Taanit se refieren, al parecer, a victorias de los fariseos sobre los saduceos. Cf. L. D. MERINO, El suplicio de la cruz., 92-96; incluso este texto es prueba de la existencia de un código penal saduceo que fue destruido por los fariseos el cuatro día de Tamnuz. Pero, por sugerente que sea la idea, no veo cómo los sucesos del 17 Elul puedan referirse a una recuperación del poder capital de los fariseos tras una victoria sobre los saduceos.

58. *The Competence.*, 88.

— *Jn 18,31*: "Le dijeron entonces los judíos: es que a nosotros no es permitido dar muerte a nadie". En estas palabras de los judíos a Pilato según el evangelio de Juan se ha visto siempre el gran argumento en favor de la falta de jurisdicción capital del Sanedrín. En Jn está claro por qué los judíos recurren al procurador. Aunque los sinópticos no transmiten estas palabras, se ve en ellas la explicación de la entrega de Jesús a Pilato luego de una solemne comparecencia ante el tribunal judío.

Este texto hay que situarlo en el conjunto del juicio de Jesús ante Pilato (18,28-19,16a). Es una perícopa de una cuidada construcción literaria a base de siete pequeñas escenas que se desarrollan alternativamente fuera y dentro del pretorio, lo cual es un magnífico recurso dramático para presentar a Pilato debatiéndose en un va y viene continuo entre Jesús y los judíos<sup>59</sup>. Desde el punto de vista teológico este texto es densísimo y constituye el centro del relato de la pasión del cuarto evangelio<sup>60</sup>. En la actualidad se reconoce que en Jn hay tradiciones históricas de valor ausente de los sinópticos. Pero también es obvio la especial elaboración teológica de toda su obra. Pero eso tiene que ser sopesada muy cuidadosamente la naturaleza de cada uno de sus datos propios.

Ya S. Agustín (In Joh CXIV,4) y Cirilo de Alejandría (In Ioh XII) entendían la expresión de una manera restringida; en ella los judíos dicen que no les es permitido dar muerte a nadie en día de fiesta. Es interesante entre los modernos la opinión de J. E. Allen<sup>61</sup>, según la cual los judíos no pudieron condenar a Jesús no por falta de jurisdicción sino por falta de delito claro desde el punto de vista de la ley de Moisés (cf. Hch 13,28). Los argumentos de este autor son: 1) la expresión *ouk exestin* se refiere en Jn a una prohibición de la ley judía y no de la ley romana (5,10); 2) Jn 5,18 s.; 8,57 s. y 10,30-36 están más cerca del AT y su procedimiento de lapidación del blasfemo que de la Misna; 3) basado en una ingeniosa pero arbitraria transliteración sucedida en la transmisión del texto, propone leer en v. 31b "no nos es permitido matar a éste". L. Díaz Merino, buen conocedor del judaísmo y que está convencido de que los judíos tenían jurisdicción capital en tiempo de Jesús y que la empleaban sin escrúpulo, sugiere la posibilidad de que Jn 18,31 no refleje la situación del Sanedrín sino la mentalidad del grupo fariseo, que se diferenciaba de otros grupos (esenios y saduceos) que podían incluso crucificar<sup>62</sup>. No es mi

59. Esta construcción literaria, que se debe sin duda a Juan, es muy comúnmente admitida. R. E. BROWN, *The Gospel according to John XIII-XXI*, New York 1970, 857-859; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium III*, Freiburg-Basel-Wien 1975, 275 s.; M. E. BOISMARD-A. LAMOUILLE, *L'Évangile de Jean*, Paris 1977, 420.

60. Han insistido en el profundo carácter teológico E. HAENCHEN, *Jesus vor Pilatus (Joh 18,28-19,15)* ThL 85 (1960) 93-102 y J. BLANK, *Die Verhandlung vor Pilatus. Joh 18,28-19,16 im Lichte johanneischen Theologie*, *BiblZeit* (1959) 69-81.

61. Why Pilate? en *The Trial of Jesus.*, 78-83.

62. El suplicio de la cruz., 109-116.

propósito hacer el elenco de todas las opiniones y baste con decir que el valor histórico de 18,31 es muy discutido<sup>63</sup>.

¿Qué podemos decir? A lo largo de esta comparecencia ante Pilato, Jesús, en lugar del silencio que mantiene en los sinópticos, desarrolla un verdadero curso de teología joánica (18,36-38; 19,9-11). Diríase que partiendo del dato incontrovertible de que fue condenado como "Rey de los judíos" se desarrolla una profundización teológica y espiritual sobre el Reino de Jesús que se convierte en el centro del relato y de toda la pasión de Jn (18,33.37 bis. 39; 19,3.12.14.15 bis 19). La acusación comienza siendo política como en los sinópticos; pero ante su incapacidad para convencer a Pilato (18,38; 19,4) se convierte en religiosa (19,7) recogiendo el tema clave de las acusaciones de los judíos contra Jesús a lo largo del evangelio (5,18; 8,59; 10,33-39); al final vuelve a ser política. Ya he notado la especial construcción literaria, cuidada y artificial, que está al servicio de una densísima elaboración teológica. Las afirmaciones puestas en boca de los judíos llegan a lo inverosímil históricamente en 19,12.15. Al final de la escena culmina la polémica antijudía de Jn. El pueblo judío reniega de su Mesías y deja de ser pueblo elegido. Simultáneamente a esta polémica discurre una intención que presenta a Jesús como inofensivo ante la autoridad del imperio (18,31.38; 19,4.6.12.15). Ambas cosas se explican por la situación de la comunidad de Juan y suponen un desarrollo de la tendencia que atraviesa a la tradición cristiana desde el inicio. Incluso en el v. 16a parece que no son los romanos sino los judíos los que van a realizar la crucifixión, lo cual evidentemente no refleja la realidad histórica como el mismo cuarto evangelio nos hace ver poco después (19, 23.31-32). En este contexto hay que valorar 18,31. Las características literarias de este versículo y del 32 son claras y prácticamente todos los autores modernos las atribuyen al redactor del evangelio<sup>64</sup>. ¿Pero qué decir de su valor histórico? En mi opinión este versículo encaja plenamente en la tendencia ideológica de la perícopa y está a su servicio. Jesús ha sido crucificado por los romanos. Pero hay que dejar claro que no es un delincuente político y que los responsables principales son los judíos. Si ha muerto en la cruz es para que se cumpliera lo que él mismo había anunciado (12,32-33; cf. 3,14). De esta forma Jn. da un sentido coherente con su intención teológica al escandaloso dato histórico de la cruz. Y si Jesús fue ajusticiado por ser "rey de los judíos" queda claro que lo es, pero en un sentido religioso y trascendente del que no tiene que temer la autoridad romana.

63. Los comentarios recientes de Brown y Schnackenburg lo aceptan.

64. Es interesante observar que los que consideran histórica la afirmación del v. 31 lo hacen prescindiendo de sus características literarias y de la intención teológica de 18,28-19,16, partiendo de lo que les parece ser una coherente reconstrucción de los hechos. Este tratamiento no me parece metodológicamente correcto y la reconstrucción que se propone tampoco es coherente.

### III. OBSERVACIONES DE CRITICA HISTORICA

1) No consta que la autonomía religiosa de los judíos, grande y excepcional, que los romanos respetaban, no incluyese la máxima jurisdicción criminal en dicho ámbito. Más bien se puede pensar lo contrario. En cualquier caso no se explica la comparecencia de Jesús ante Pilato como consecuencia de una falta de capacidad jurídica de los judíos para ajusticiarle. Si este hubiese sido el caso, Jesús tendría que haber sido acusado de delito contra la ley religiosa ya que el prefecto tenía la misión de hacer valer las leyes propias de los pueblos sometidos. Las dificultades irresolubles que plantea lo que podríamos llamar la opinión más tradicional sobre las competencias del Sanedrín en materia capital son tan patentes que cada vez más autores modernos buscan un modo diverso de articular las intervenciones del Sanedrín y de Pilato contra Jesús<sup>65</sup>.

2) Esto no quiere decir que Jesús no desencadenase un grave problema religioso e intrajudío y no encontrase una fuerte oposición, sobre todo, en las autoridades religiosas de su pueblo. Intentar explicar todas las controversias de Jesús con los líderes judíos como mera proyección de las polémicas posteriores de la iglesia con el judaísmo<sup>66</sup> es insostenible<sup>67</sup>. De esta manera se devalúa la novedad de Jesús que se afirmó también como ruptura y libertad respecto a las tradiciones de los padres y a la misma letra del AT; y se pierde el escándalo que suscitó a los ojos de

65. L. D. MERINO afirma que "parece ridículo que un tribunal condene a una pena que él no puede aplicar; dado sobre todo el sistema romano de no inmiscuirse en los asuntos religiosos de sus subordinados, el Sanedrín tendría que aplicar las penas conforme a sus normas, puesto que por una transgresión religiosa el gobernador romano no infligía penas". Cf. El suplicio de la cruz., 84 nota 194; J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus II*, (EKK) 1979, 303: "Contra la admisión de una sentencia de muerte judía se opone la pena romana de la crucifixión, que presupone un proceso romano". Este autor niega, por tanto, que hubiera una reunión formal del Sanedrín y una sentencia de muerte contra Jesús; sin embargo admite la opinión común de que el Sanedrín podía condenar a muerte pero no ejecutar la sentencia (286). R. PESCH, *Das Markusevangelium II*, Freiburg-Basel-Wien 1980, 419 también dice que el Sanedrín no emitió una sentencia formal de muerte contra Jesús. Estos dos autores de reciente e importantes comentarios a Mc coinciden en que el recurso de las autoridades judías a Pilato no pretendía conseguir la confirmación de una sentencia ya emitida por ellos. Pero no dilucidan con claridad las posibilidades jurídicas que tenía el Sanedrín y, por tanto, no aclaran la naturaleza de la comparecencia ante Pilato o, mejor dicho, dan por supuesto —¿por qué?— que no podía haber conflicto real de Jesús con los romanos. La opinión opuesta esté representada por los numerosos autores que, tras Lietzmann, han denegado prácticamente todo fundamento histórico al proceso de Jesús ante el Sanedrín y, al mismo tiempo, han eliminado o reducido el conflicto de Jesús con las autoridades de su pueblo, trasladando toda la responsabilidad en exclusiva a los romanos. Cf. nota 1.

66. Cf. P. WINTER, *On the Trial*, 11-135. "Todos los relatos de controversias de Mc, sin excepción, reflejan disputas entre la Iglesia Apostólica y su ambiente social, y no tienen fundamento en la vida de Jesús" (125).

67. Entre la inmensa literatura sobre el tema me limito a citar la magnífica obra de J. ROLOFF, *Das Kerygma und der irdische Jesus*, Göttingen 1970.

muchos hombres sinceramente religiosos de su tiempo y que radicaba, de alguna manera, en la trascendencia vislumbrada de su persona por su actitud con la ley religiosa, que para ellos resultaba blasfema. Jesús muere en nombre del Dios del AT, no por una simple confusión ni por un conflicto sin relación directa con lo teológico, sino por afirmar "otro" Dios y otra relación con él. El esfuerzo irenista de diálogo con el judaísmo no debe hacerse en detrimento de lo original de Jesús que, además, iría en perjuicio de la apertura del evangelio a la libertad y a los pobres de nuestro tiempo<sup>68</sup>.

3) Es difícil poder admitir que el Sanedrín emitió una sentencia formal de muerte contra Jesús. El texto mismo de los evangelios no permite afirmarlo. La expresión clave es la de Mc 14,64: *katekrinan auton enojon eiani zanaton*. Se trata de una fórmula ambigua. El verbo *katekrinô* normalmente en los evangelios significa condenar, pero aquí no se dice que le "condenaron a muerte" (*katekrinan zanatô o eis zanaton*), sino "le condenaron que era reo de muerte", que puede entenderse como que le consideraron digno de muerte. Así parece entenderlo el paralelo en Mt 26,66, que evita el verbo *katekrinô*, aunque lo usa poco después en un texto claramente redaccional (27,3). El tercer anuncio de la pasión de Mc 10,33 y Mt 20,18 dice que las autoridades judías "le condenarán a muerte" (dif. Lc 18,32). Pero, sin duda, la ambigua expresión de Mc 16,64 es la más antigua y a partir de ella no se desprende que Jesús haya sido formalmente juzgado por el Sanedrín y condenado a muerte.

En mi hipótesis de que el Sanedrín gozaba de la jurisdicción capital, si hubiese emitido este organismo una sentencia formal lo normal hubiera sido la lapidación de Jesús. Incluso admitiendo la necesidad de la confirmación romana de la sentencia, la forma de ajusticiamiento tendría que ser, en este caso, la judía. Todas las crucifixiones efectuadas por los romanos lo son por delitos contra el imperio.

Más aún: dada la pluralidad de acusaciones de índole religiosa que se hacen contra Jesús, las diferentes reacciones que suscita y la misma ambigüedad de su lenguaje, parece muy difícil que las diversas —y frecuentemente opuestas— corrientes ideológicas que formaban el Sanedrín se hubieran puesto de acuerdo en un delito digno de muerte. Las divergencias en el Sanedrín, que llegan a paralizar su acción, son conocidas en el caso de Pablo (Hch 23,6-10). Al principio la iglesia experimentó dificultades con los saduceos pero no con los fariseos (4,1-5; 5,17-18.27-39). Hemos visto que la muerte de Santiago el hermano del Señor fue iniciativa de los saduceos pero disgustó profundamente a los fariseos que protestaron ante Agripa y el procurador. Incluso el eco popular que Jesús

68. Esto lo ha puesto muy bien de relieve A. STROBEL, *Die Stunde*, 77-94. 138-142.

encontraba y que asustaba a las autoridades judías era un impedimento para que estos pudieran sentenciar formalmente a Jesús.

4) Señalo brevemente unas características de la escena del Sanedrín:

— La crítica literaria revela una escena compuesta. Hay que distinguir una tradición centrada en la acusación sobre el Templo (v.v. 56-59) y otra centrada en la pregunta del pontífice y respuesta de Jesús sobre su dignidad personal (60-63). Los versículos 57-59 son una añadidura en la que se repite lo afirmado en el v. 56 para permitir la introducción del dicho sobre el Templo del v. 58. Además si esta acusación es legalmente inválida (v.v. 56 y 59) no encaja con lógica la pregunta del sumo sacerdote en 61b<sup>69</sup>.

— La Misná presenta una serie de normas procesales que no han sido respetadas en la escena evangélica: el proceso criminal debe realizarse de día (Sanh IV,1); no puede tener lugar la víspera de sábado o de día de fiesta (Sanh IV,1); el día de Pascua no podía celebrarse ningún juicio (Beza V,2); una sentencia de muerte no podía pronunciarse más que al día siguiente de la vista (Sanh IV,1); el delito de blasfemia sólo existe cuando se pronuncia el nombre de Dios (Sanh VII,5a); los asuntos criminales comienzan con los testigos de descargo (Sanh IV,1); los testigos deben ser advertidos contra suposiciones, rumores y falsas acusaciones (Sanh IV,5).

La Misná refleja el procedimiento fariseo, vigente después del 70, y que era más benigno que el saduceo del tiempo de Jesús, que no nos es bien conocido. Sin embargo parece que ya regían algunas de las prescripciones no respetadas en el texto evangélico (cf. Hch 4,3-5) pues es difícil imaginar una novedad absoluta de la Misná y además es sabido que, ya antes del 70, los saduceos se veían obligados a aceptar muchas normas fariseas por el apoyo popular de estos últimos<sup>70</sup>. Ni se puede explicar todas las irregularidades recurriendo a "las exigencias de la hora", cláusula exceptiva del Talmud pero de época posterior.

— Desde un punto de vista teológico se trata de una escena muy elaborada. Destaca la teología cristiana sobre el templo del v. 58 (polémicamente antijudío) y la autoproclamación de Jesús (v. 62), cumbre cris-

69. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1931, 291 s.; F. HAHN, *Die Christologische Hoheitstitel*, Göttingen 1963, 177 n. 3; E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen 1967, 176; J. R. DONAHUE, *Are you the Christ?*, Montana 1973, 71-84; M. E. BOISMARD, *Synopse des Quatre Evangiles II*, Paris 1972, 403-405; J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus II*, (EKK) 1979, 276; A. STROBEL, *Die Studien*, 62-67; P. GRELOT, *L'esperance juive à l'heure de Jésus*, Paris 1978, 277 n. 3.

70. Así, con toda razón, A. JAUBERT, *Les séances du sanhédrin et les récits de la passion*, *Revue de l'hist. des rel.* CLXV-CLVI (1964) 143-169 y CLVII-CLVIII (1965) 1-33, vid. pg. 13 s.; A. STROBEL, *Die Studien*, 46 ss., contra Blinzler, defiende que no todas estas normas procesales de la Misna tienen su origen después del 70.

tológica del evangelio, a base de referencias bíblicas y haciendo confluir la dignidad del Hijo del Hombre, Mesías e Hijo de Dios. La confesión cristiana de Jesús, el crucificado, como Mesías e Hijo de Dios era lo que resultaba blasfemo a los oídos de los judíos y lo que separaba a ambos grupos.

En mi opinión, esta escena no tiene una intención histórica sino teológica y polémica, lo cual unido a lo visto hasta ahora nos lleva a afirmar que no hubo un juicio propiamente dicho de Jesús ante el Sanedrín. Es ésta y no una presunta incapacidad jurídica, la razón por la que no hubo condena formal del Sanedrín contra Jesús. Ahora bien, esta escena sí recoge e interpreta datos históricos reales. En efecto, Jesús desencadenó un problema religioso con las autoridades de su pueblo que incluye los dos puntos que dan pie a esta escena: su actitud ante el Templo (Mc 14,58 par; 13,2 par; 15,29 par; Hch 6,13-14) y su autoproclamación personal que se vislumbra en una serie de actitudes que resultan literalmente escandalosas<sup>71</sup>. Habría que añadir su eco popular que molestaba a las autoridades judías, que, entre otros peligros, temían la intervención de los romanos para atajar la influencia del profeta de Nazaret (Jn 11,47-48; Mc 11,18; 12,12; 14,1-2)<sup>72</sup>.

Como frecuentemente sucede, en la reacción de las autoridades religiosas judías contra Jesús se mezcló un sincero celo religioso en nombre del AT, la defensa de los propios intereses corporativos y la defensa del orden vigente con su delicado equilibrio constitucional<sup>73</sup>.

En resumen, hay que afirmar la insuficiencia de Lietzmann y de los que como él, a partir de la crítica de la escena ante el Sanedrín, concluyen la devaluación de la conflictividad religiosa intrajudía de Jesús. Pero también hay que afirmar —reconociendo la verdad de Lietzmann y su escuela— la insuficiencia de los que, a partir de esta conflictividad que re-

71. No puedo desarrollar ahora este tema que, en mi opinión, se puede afirmar con gran certeza crítica. Habría que ver la actitud de Jesús ante la ley, su cercanía a los pecadores, su vinculación con la llegada del Reino de Dios etc.

72. Sobre el eco popular de Jesús y su influencia en la intervención de las autoridades contra él, mis dos artículos: Jesús y la muchedumbre a la luz de los evangelios sinópticos, *Salmanticensis XXVIII* (1981) 259-282, número extraordinario conmemorativo del XXV aniversario del Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén y que ha aparecido también como volumen independiente bajo el título *Escritos de Biblia y Oriente* (ed. R. Aguirre y F. García) Jerusalén-Salamanca 1981; Jesús y la muchedumbre a la luz del evangelio de Juan. *Universitas Theologia, Ecclesia II. Volumen conmemorativo del Centenario de la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto. (Oña 1880 - Bilbao 1980)*, Bilbao 1981, 1055-1074.

73. La línea central de la importante obra de A. STROBEL, *Die Stunde*, esquemmatiza enormemente el conflicto de Jesús con las autoridades religiosas judías al presentarlo como un puro e inevitable conflicto con la ley del AT. No considera los diversos factores que estaban en juego y así llega a una visión unilateral del proceso de Jesús.

corre todo el evangelio, se creen obligados a admitir la historicidad de esta escena y, en muchos casos, de la condena formal del Sanedrín.

5) En el mundo exegético se observa un movimiento pendular que lleva, en mi opinión, a interpretaciones unilaterales. Quienes subrayan la conflictividad religiosa intrajudía de Jesús normalmente niegan o devalúan la conflictividad que podríamos llamar política cara a los romanos. Y los que subrayan esta última, eliminan o minusvaloran la otra. Pues bien, después de todo lo dicho hay que afirmar que Jesús inquietó a la autoridad romana, que se vio directamente implicada por su ministerio. Fue esto, y no ningún malentendido, instrumentalización o engaño del Sanedrín, lo que ocasionó el juicio ante Pilato. La predicación del Reino de Dios, las expectativas mesiánicas que suscitó en el pueblo (sin entrar en lo que el mismo Jesús pensase), el eco popular, el parecido con otros movimientos profético-mesiánicos que ocasionaron la intervención de los romanos<sup>74</sup>, son aspectos que no podían dejar tranquilo al prefecto. La condena romana, la cruz, la equiparación con un *léstès* (Mc 14,48; 15,27), que normalmente es la designación de los delincuentes políticos, confirman esta apreciación. Incluso la autoridad romana participó ya, junto con la judía, en la misma detención de Jesús. El dato de Juan (18,3.12) es claro y merece confianza histórica porque contradice la tendencia de su evangelio que es la de culpabilizar a los judíos y disculpar a los romanos. Esta colaboración de ambas potestades está comprobado que era perfectamente normal en aquel tiempo<sup>75</sup>.

6) Tanto el poder religioso judío como el político romano se sintieron amenazados por el ministerio de Jesús. Su colaboración en contra de él es plenamente coherente con lo que sabemos de las relaciones entre la aristocracia sacerdotal y el prefecto romano. Intentar explicar la articulación de ambas intervenciones a base de un malentendido, un engaño o una falta de jurisdicción del Sanedrín, no responde a la situación histórica y conduce a aporías irresolubles. El tribunal judío hubiese tenido una dificultad enorme en ponerse de acuerdo para condenar a Jesús; además le convenía que fuesen los romanos quienes le condenasen porque era la manera de destruir su imagen en el pueblo, según aquello que dice la ley de que el crucificado es "maldición de Dios" (Dt 21,22). En efecto, el juicio propiamente dicho y la condena formal contra Jesús provinieron del prefecto romano, que actuaba porque desde el principio se consideró directamente implicado en el asunto. Pero las autoridades judías colaboraron

74. R. MEYER, *Der Prophet aus Galiläa*, Darmstadt 1971; D. HILL, *Jesus and Josephus' messianic prophets, Text and Interpretation*, St. in the N.T. to M. Black, Cambridge 1978, 143-154.

75. L. WENGER, *Die Quellen des römischen Rechts*, Wien 1953, 288.

en la acción romana contra Jesús y en el proceso, participación justificada por el aspecto directamente religioso de su ministerio, que es un rasgo específico que no se encuentra en los otros profetas-mesiánicos, debido a lo cual el prefecto, por su parte, necesitaba la descalificación religiosa de Jesús para no convertirla en un mártir a los ojos del pueblo. Quizá esta explicación es más respetuosa con los datos históricos, evita los exclusivismos literarios y no deja de tener repercusiones teológicas porque el evidenciar las conflictividades es poner de manifiesto la originalidad y la novedad de Jesús.

RAFAEL AGUIRRE  
Universidad de Deusto  
Facultad de Teología