

EL PROCESO RELIGIOSO DE JESÚS

PREFACIO

Ningún asunto existe de tanto interés como la vida de nuestro adorable Redentor, que puesto en medio de los siglos abarca una y otra parte de la historia de la humanidad, y todos los acontecimientos anteriores y posteriores convergen a Él como a su centro. En su vida ningún paso existe de tanta trascendencia como el de su pasión y muerte, ya que era el complemento de todos sus actos y el medio fijado por el mismo Dios para realizar la grande obra de la Redención.

Mas como quiera que a dicha pasión y muerte concurriera la mano del hombre, pues fueron las mismas autoridades que presidían en los últimos días de la vida nacional del pueblo judío, quienes juzgaron y condenaron a muerte a N. S. Jesucristo, de aquí el interesante problema que viene agitándose acerca del valor jurídico de aquel memorable proceso que el Sanedrín siguió contra Jesús.

¿El juicio y condenación de Jesús fueron actos legales? ¿Se llevaron a cabo según todas las reglas prescritas por la ley de los judíos?

No pocos protestantes opinan que Jesús fué juzgado y sentenciado legalmente, conforme al derecho penal judaico; así Réville (1) y Stapfer (2); también E. Renan (3) dice que a excepción de algunos pequeños detalles, fruto de la imaginación de los rabinos, las narraciones evangélicas corresponden exactamente a las reglas que el Talmud nos describe en lo tocante a los procedimientos judiciales. Lo mismo defiende el rabino Salvador (4), según el cual el Sanedrín juzgó a Jesús conforme a la ley y ajustándose a las formas existentes, ya que se hacía pasar por Hijo natural de Dios, y esto constituía una blasfemia que la ley castigaba con la muerte.

Jesús era el Mesías, Hijo natural de Dios, anunciado repetidas veces

(1) *Jésus de Nazareth* ², París, 1906, v. 2, p. 348.

(2) *La Mort et la Résurrection de Jésus-Christ*, p. 172.

(3) *Vie de Jésus* ², París, 1863, p. 394.

(4) *Institutions...*, v. 1, p. 384.

por los antiguos profetas, y tenido como a tal por muchos contemporáneos suyos, sin faltar, entre éstos, personajes influyentes como Natanael (Ioh. 1, 49), Nicodemus (id. 3, 2; 7, 51-52), José de Arimatea (Lc. 23, 50-51), y otros. La Iglesia primitiva vió siempre fundada en las profecías del Antiguo Testamento, en el cumplimiento de las mismas en el Nuevo Testamento, y sobre todo en el testimonio del mismo Jesucristo confirmado con milagros los más patentes, la creencia en Jesús no sólo como Mesías sino como Hijo natural de Dios, creencia tradicional y universal manifestada con todo su vigor en el celeberrimo Concilio de Nicea, el primero de los grandes Concilios Euménicos, convocado principalmente para anatematizar los errores de Arrio y sus secuaces, impugnadores de la divinidad de N. S. Jesucristo. No podía, por lo tanto, constituir materia de blasfemia, como sostiene Salvador, el que Jesús se atribuyera la dignidad de Hijo de Dios; para ello era necesario demostrar la falsedad de tal aserto. Pero en el presente trabajo nos colocamos en el terreno meramente jurídico, y casi prescindimos por completo del aspecto teológico y dogmático; solamente cuando veremos las respuestas del Señor delante de los Tribunales haremos hincapié en el firmísimo testimonio que Jesús dió de su divinidad ante todo el Sanedrín.

PLAN Y DIVISIÓN

Para poder apreciar el valor jurídico del Proceso religioso de Jesús no basta estudiar, aunque sea detalladamente, las narraciones que los Evangelistas nos presentan acerca del mismo, sino que conviene conocer de antemano todo lo concerniente a la competencia del Sanedrín, como también las normas y demás formulismos legales a los cuales tenía que ajustarse aquella Asamblea; siendo al mismo tiempo muy útil tener alguna noticia acerca de su composición y manera de ser. Por estas razones hemos dividido nuestro estudio en dos partes. En la primera estudiamos los orígenes del Sanedrín de Jerusalén, su constitución, su competencia, y las reglas y formas legales reguladoras de sus actos administrativos de justicia. En la segunda vemos el mismo proceso que el Sanedrín siguió contra Jesús, confrontamos el hecho con el derecho, y sacamos las conclusiones reveladoras del valor jurídico de dicho proceso.

PARTE I.^a

LOS JUECES DE JESÚS

Cap. I.^o — *El Sanedrín*

§ 1.^o *Historia del nombre Sanedrín.* — El nombre del famoso Concilio que vamos a estudiar en esta primera parte es de origen griego; συνέδριον era para los griegos el nombre general de toda asamblea pública, y así Pausanias (1) (7, 16), al decir que Mummius, cónsul, disolvió las asambleas de las ciudades de la Grecia, escribe: “συνέδρια τε κατὰ πόλιν τὰ ἐκάστω. . .”; pero en especial significaba las asambleas de los jueces o tribunales de justicia (2). En los Libros sagrados el nombre συνέδριον lo encontramos usado por primera vez por los LXX Intérpretes en el libro de los Proverbios (31, 23) (3). En el Nuevo Testamento la voz συνέδριον significa generalmente el Sanedrín jerosolimitano, asamblea compuesta de setenta y un miembros, que, como demostraremos luego, era la Corte Suprema de justicia de la nación judaica (Mt. 5, 22. 26-29; Mc. 15, 1; Lc. 22, 66; Act. 4, 5; etc.); aunque algunas veces también se toma para indicar los concilios municipales o comunales de cada población: εἰς συνέδρια (Mt. 10, 17; Mc. 13, 9). Lo mismo debe decirse de Flavio Josepo, en cuyos escritos, hablando del nombramiento de Hircano I. Etnarca de los judíos, hecho por Julio César el año 47 antes de Jesucristo, aparece por primera vez en la historia el nombre definitivo de συνέδριον aplicado al Consejo de Jerusalén (FLAV. JOS. *Antq.* 14, 9, 3-5:), y desde entonces casi siempre le da este título (id. 14, 14, 9; 20, 9, 1; etc). Este nombre pasó a la lengua aramaica, probablemente en el siglo II a. J. durante la dominación griega en Oriente, con el nombre סַנְהֶדְרִין = Sa n e h e d e r i n; y así lo encontramos repetidas veces en la literatura rabínica; en la Misnah, además del nombre בית דין גדול (=Gran Consejo de justicia), hallamos el nombre סַנְהֶדְרִין en los tratados *Sota* c. IX, § 11, *Kiddushim*, c. IV § 5, y *Sanhedrin* c. IV § 3; encontramos סַנְהֶדְרִין גדולה (=el Gran Sanedrín) en los tratados *Sanhedrin* c. I § 6, y *Middoth* c. V § 4; como también סַנְהֶדְרִין של שבעים וארבע (=Sanedrín de los 71) en el tratado *Shebuoth*, c. II, § 2. Otros nombres llevó este tribunal, como el de χερουσία,

(1) *Descriptio Graciae*, edición de L. DINDORF. (Paris, 1845).

(2) ZORELL

(3) ... ἐν καθίστη ἐν συνέδριῳ μετὰ τῶν χερσόντων...; en el Texto Masorético: כְּשֶׁבַח עִם זְקֵנֵי אֲרָץ

o Senado Supremo (1 Mac. 12, 6; 2 Mac. 4, 44; 11, 27; Act. 5, 21: "συνεκάλεσαν τὸ συνέδριον καὶ [καὶ nempe = esto es] πᾶσαν τὴν γερουσίαν τῶν υἱῶν Ἰσραήλ"; y en FLAV. JOS. *Antq.* 12, 3, 3). También hallamos usado el nombre βουλή para designar esta asamblea (FLAV. JOS. *Antq.* 20, 1, 2; *Bell. Iud.* 2, 15, 6; etc.); lo mismo se puede ver en el Nuevo Testamento: en San Lucas (23, 50-51) José de Arimatea es llamado βουλευτής, y el Consejo βουλή. Hemos presentado estos diversos nombres como sinónimos, pues suponemos, y veremos más adelante, que representan un mismo tribunal, el cual gozaba no sólo del poder supremo de justicia, sino también de la suprema autoridad política de los judíos (4).

§ 2.º *Origen del Sanedrín.* — En las fuentes rabínicas se nos presenta esta alta asamblea como originaria de aquel consejo instituído por Moisés en el camino de la Tierra de Promisión, según se narra en el libro de los Números, 11, 16-24 (5); de manera que el Sanedrín del tiempo de Jesucristo sería el mismo Consejo de Moisés perpetuado a través de los siglos y de las vicisitudes del pueblo hebreo; y el único cambio que habría sufrido sería únicamente en lo tocante al nombre, llamándose Sanedrín en los tiempos posteriores al cautiverio. Pero un breve estudio de los consejos creados por Moisés, y de los que hubo en tiempos de los reyes, comparados con el Gran Sanedrín que existió en Jerusalén durante la época de las dominaciones griega y romana, nos mostrará lo infundado de tal suposición, y que quizás el único motivo que tuvieron los Rabinos para atribuirle un origen tan remoto fué, además del prurito de ver en todas las instituciones judaicas un origen antiguo e ilustre, el constar del mismo número de miembros que el consejo instituído por Moisés; porque, como vamos a ver, el Sanedrín no fué creado sino después de la vuelta del cautiverio, quizás en tiempos de Esdras y Nehemías, pero no llegando a su estado de perfección sino durante la dominación griega o poco después.

Actualmente son muy contados los que defienden un origen tan antiguo del Sanedrín; aun entre los Rabinos no faltan quienes niegan la existencia de dicha asamblea antes de la vuelta de la cautividad de Babilonia; así lo hace el rabino J. Zallel Lauterbach (6). Entre los modernos juristas sólo el sabio rabino J. Salvador en su obra *Histoire des institutions de Moïse et du peuple Hébreu* defiende su origen mosaico, reuniendo para ello todos los argumentos de la tradición rabínica, y otros que él cree encontrar en los libros históricos del Antiguo Testamento. Por lo tanto, después de exponer nuestros argumentos insistiremos solamente en las objeciones de Salvador.

(4) Véase, entre otros, a HASTINGS, *Dictionary...*, v. 4 en la voz *Sanhedrin*.

(5) "¿Cómo se prueba que el Gran Sanedrín tiene que constar de 71 jueces? Porque dicho está: Reúname 70 varones de entre los ancianos de Israel (Núm. 11, 16), y Moisés con ellos, he aquí 71". *Misnah*, trat. Sanhedrin, c. I, 6.

(6) En su artículo a la voz *Sanhedrin* en *The Jewish Encyclopedia*, v. 9.

Los lugares del Pentateuco que narran la institución, o suponen la existencia de asambleas para la administración económica de la nación, y para la administración de justicia, y en donde se funda la tradición rabinica para demostrar el origen mosaico del Sanedrín, son principalmente: Num. 11, 14. 16. 17. 24. 25; y Deut. 17, 8; si bien empezaremos ya con el estudio de la perícopa del Éxodo (18, 13-27), por tratarse allí de la primera institución de jueces verificada por Moisés, en el desierto.

Éxodo 18, 13-27: Se describe la exhortación del suegro de Moisés, Jetro, al Caudillo de los hebreos, a fin de que instituya diversos tribunales administrativos de justicia, los cuales le ayudarán a sobrellevar la carga de juzgar al pueblo, que ahora sólo pesa sobre sus hombros, y únicamente se reserve para sí las causas mayores; también se describe la institución de dichos tribunales. En esta perícopa tan sólo hay algún pequeño punto que conviene aclarar; *versículo 19 b Vulgata*: “Esto tu populo in his quae ad Deum pertinent, us referas quae dicuntur ad eum.” En *Mass.* הָיָה אִתָּה לְעַם מִלֵּל הָאֱלֹהִים וְהָבֵאתָ אִתָּה אֲחֵי־הַדְּבָרִים אֲלֵי־הָאֱלֹהִים: *en frente de Dios o en lo que mira a Dios*, como claramente lo dice el Texto Griego de los LXX: “... γινου σύ τῷ λαῷ τα προς τον θεον”; y se deduce también de lo restante del versículo “ut referas quae dicuntur ad Deum”, en contraposición de los versículos 21-22.

21 Vulg. “Provide autem de omni plebe viros potentes et timentes Deum, in quibus sit veritas, et qui oderant avaritiam, et constitue ex tribunos et centuriones, et quinquagenarios, et decanos.”

Texto hebreo M. ... אֲנָשֵׁי חַיִל ... = *hombres de grande autoridad*, no de poder físico, pues no se trata de capitanes del ejército sino de jueces del pueblo.

22 Tex. Hbr. M. וְהָיָה כָּל־הַדְּבָר הַגָּדוֹל וְגִבּוֹא אָלֶיךָ וְכָל־הַדְּבָר הַקָּטָן וְיִשְׁפְּטוּ־הֵם “*Y sucederá que todo negocio mayor (o de importancia) llevarán a ti, y todo negocio menor lo juzgarán ellos.*”

En toda esta perícopa (Ex. 18, 13-27) no se halla ningún dato para poder probar que ya entonces se instituyera el Gran Sanedrín, mientras que, por otra parte, encontramos en la misma datos que demuestran lo contrario: 1.º Porque se trata aquí de la constitución de varios tribunales menores, a semejanza de los que se mandan instituir en Deut. 16, 18, o como los consejos locales o municipales que hallamos en Deut. 22, 15...; 25, 7...; Ruth, 4, 21; Iudith, 10, 6...; etc., no de un solo y supremo tribunal como fué el Sanedrín. 2.º Porque los tribunales que aquí fundó Moisés únicamente eran competentes en asuntos de menor importancia, habiéndose antes reservado para sí las causas religiosas y las de mayor tomo; no así el tribunal del Sanedrín, que fué la suprema corte de justicia. 3.º Porque aquí el número de los miembros de los tribunales es bien reducido y sin determinar; mientras que

aquél constaba de 70 miembros, además del Presidente o Sumo Sacerdote, como después veremos.

Pero veamos ahora si hallamos mejores datos en Num. 11, 11-25; *Argumento.* = En este capítulo se describe el estado impaciente del Pueblo de Dios en el momento de abandonar los montes del Sinaí para emprender la marcha por el desierto; las querellas de todo el pueblo, pidiendo carnes a Moisés, acordándose de los manjares de Egipto; la petición que Moisés hace a Dios en demanda de auxiliares para compartir con ellos la carga del pueblo; el mandato de Dios al mismo Moisés, de reunir 70 varones de entre los ancianos de Israel, y la ejecución de este mandato.

Num. 11, 11. (Vulg.) "Et ait ad Dominum: Cur afflixisti servum tuum? Quare non invenio gratiam coram te? et cur imposuisti pondus universi populi huius super me?"

Text. Hebr. M. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֲל־הָיָה לִּפְנֵי ה' הָרַעַתְּ לְעַבְדְּךָ וְלָפְנֵי חַן בְּעֵינַיִךָ לָשׂוֹם אֶת־כָּל־הָעָם הַזֶּה עָמִי

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֲל־הָיָה לִּפְנֵי ה' הָרַעַתְּ לְעַבְדְּךָ וְלָפְנֵי חַן בְּעֵינַיִךָ לָשׂוֹם אֶת־כָּל־הָעָם הַזֶּה עָמִי = *para imponer, o para que así debas tú imponer; אֶת־כָּל־הָעָם = el peso o carga, y aquí, la molestia de todo el pueblo.* ¿De qué peso se habla aquí? A primera vista parece que Moisés solamente se queja a Dios porque no daba al pueblo lo que apetecía, pues esto exacerbaba a la multitud la cual recurría a Moisés para quejarse de malas maneras; siendo muy molesto para él tener que aguantar las insolencias de todo el pueblo. Pero si se atiende más se ve que este clamoreo general es solamente la ocasión que determina a Moisés a declarar a Dios que él solo no puede regir todo el pueblo; esta petición tal vez la hizo ya otras veces, pues dice: "¿Por qué no hallo gracia en ti que tenga que llevar el peso del pueblo?" También en los versículos 13 y 14 se ve que pide dos cosas diversas. De todo lo cual se deduce que Moisés, de un modo indirecto, pide auxiliares para conducir el pueblo, pues ahora ya no se hallan reunidos en el Sinaí, sino divididos en grupos caminando por el desierto.

v. 14 (Texto Hebr. Masorético): לֹא־אֶחָבֵל אֲנִי לְבָרֵי לָשֵׂאת אֶת־כָּל־הָעָם הַזֶּה : לֹא־אֶחָבֵל אֲנִי לְבָרֵי לָשֵׂאת אֶת־כָּל־הָעָם הַזֶּה : כִּי כָבֵד מְאֹדִי = "No puedo yo solo conducir a todo este pueblo, porque es cosa pesada para mí."

v. 16 (Vulgata): "Et dixit Dominus ad Moysen: Congrega mihi septuaginta viros de senibus Israel, quos tu nosti quod senes populi sint ac magistri, et duces eos ad ostium tabernaculi foederis faciesque ibi stare tecum." וַיֹּאמֶר ה' אֶל־מֹשֶׁה קְרַב־נָא אֵת־שִׁבְעִים אִישׁ מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל = 70 varones de entre los ancianos de Israel; pero ¿cómo se explica que antes de esta elección ya aparecen 70 ancianos acompañando a Moisés? (Ex., 24, 1). ¿Es que ya entonces regían al pueblo ayudando a Moisés? No es verosímil, porque entonces no se comprende a qué viene la queja y petición de Moisés; aquellos ancianos del Éxodo (24, 1) no son sino un grupo de cabezas de familia que en aquella ocasión represen-

taban al pueblo delante del Señor, pero sin ejercer, como a tales, un oficio permanente; mientras que en Num 11, 16 se trata de una verdadera institución estable por algún tiempo, para que coopere a la acción de Moisés, y de este modo la carga del pueblo se reparta entre aquellos ancianos. El número de 70 es el mismo en ambos casos, pero son dos hechos del todo independientes entre sí (7).

אֲשֶׁר יָדַעְתָּ כִּי־הֵם וְקָנִי הָעָם = *A quienes tú conoces ser ellos ancianos del pueblo*, esto es, que tienen todas las cualidades propias de la ancianidad, como son la prudencia, la experiencia en el obrar, etc.

וְשֹׁמְרֵיוֹ puede significar *Exactores* y también *Escribas*; la Vulgata traduce *Maestros*; en nuestro caso más bien que *Exactores* parecen ser *Escribas* o *Maestros*, pues se supone que aun no rigen al pueblo; además se trata de averiguar si poseen una cualidad para cuyo conocimiento se requiere alguna indagación. Los LXX vierten καὶ γραμματεῖς.

En el versículo 24 se ejecuta el mandato, y en el 25 se halla la razón por qué tenían que ser *Escribas* los elegidos, puesto que debían tomar el encargo de profetizar, o sea enseñar al pueblo en nombre de Dios. v. 25 (Vulgata): "Descenditque Dominus per nubem, et locutus est ad eum auferens de spiritu qui erat in Moyse, et dans septuaginta viris. Cumque requievissent in eis spiritus, prophetaverunt, nec ultra cessaverunt."

וְנִבְּאָהוּ וְלֹא יִסְפּוּ... : ...נִבְּאָהוּ = *Profetizar* = προφητεύω, como נִבְּאָהוּ es lo mismo que προφήτης; si bien el profetizar no consiste necesariamente en predecir los futuros contingentes, sino en hablar en nombre de Dios, y enseñar las leyes al pueblo, pues los profetas en el Antiguo Testamento eran los maestros auténticos instituidos por Dios (8). En nuestro caso cuadra muy bien el significado de enseñar, dado el fin que Dios se propone al instituir aquella asamblea de ancianos, que no es otro que el de ayudar a Moisés a llevar la carga del régimen de aquel pueblo.

Tampoco en esta perícope encontramos datos suficientes para poder afirmar que ya entonces se fundó el Gran Sanedrín, como lo pretende la tradición rabinica (9). Aquí, a diferencia de Ex. 18, 13-27, podría parecer a primera vista que nos hallamos en la institución del Sanedrín, porque se trata de la formación de una sola asamblea, compuesta de 70 ancianos, los cuales junto con Moisés hacen 71, que es el número de los miembros del Sanedrín; y también porque habiendo ya fundado Moisés, en Ex. 18, 13-24, pequeños tribunales por las causas menores, es muy verosímil que después instituyera una asamblea auxiliar encargada de juzgar algunas de las causas que él se había reservado. — Pero, en primer lugar, no encontramos en todo

(7) Véase HUMMELAUER, en *Números*, p. 90, 91.

(8) CORNELY, *Introductionis Compendium*, 1911, p. 375-6.

(9) Sanhedrin (*Misnah*, c. 1, § 6).

el capítulo 11 ningún dato relativo a los casos reservados a Moisés en la administración de justicia, en cuya ayuda se nombren los 70 ancianos, cosa que por otra parte fué de particular competencia del Sanedrín, juzgar las altas causas, como se verá en su lugar. Bien es verdad que el Legislador de Israel dice que él solo no puede llevar el peso del pueblo; pero esto se refiere a la dificultad de gobernar aquella numerosa y malcontentadiza multitud, como lo da a entender al pedir auxiliares en ocasión en que las exigencias del pueblo son más apremiantes; no a la dificultad de administrar justicia. — Además en Ex. 18, 13-27 se trata evidentemente de administrar justicia, mientras en nuestra perícope, que según el Talmud (lug. cit.), describiría la institución de la Suprema Corte de justicia, no topamos ni con una sola palabra que indique tal ejercicio, sino que, como ya hemos indicado, se habla de una elección de ancianos para ayudar a Moisés en el régimen y ordenación del pueblo, valiéndose para ello de la instrucción y explicación de la ley, ya que no son elegidos para juzgar como en Ex. 18, sino para profetizar, נִדְּבָרָה = enseñar en nombre de Dios. Podría objetarse a esto, diciendo que cuando Moisés habla de la carga del pueblo lo hace en términos generales que incluyen en sí la administración de justicia; pero esto no puede entenderse así si lo confrontamos con lo dicho en Ex. 18. En el Éxodo son creados los tribunales menores de justicia; en Num. Moisés dice que *él solo* lleva el peso de *todo el pueblo*; esto indica que no se trata de justicia, para cuya administración no estaba solo; ni tampoco de los casos reservados a Moisés en Ex., 18, pues ni una palabra se dice de ellos; ni se puede deducir por el contexto. No así el Sanedrín, que fué la Suprema Asamblea de justicia.

El Sanedrín no fué solamente la Suprema Asamblea de justicia, sino que además fué el Supremo Consejo político de los Hebreos, con poder más o menos absoluto según la independencia de que gozaba su nación. Salvador (op. cit. c. 2 p. 163) para defender el origen mosaico del Sanedrín dice: “Todas las funciones legislativas ejercidas por Moisés formaban parte de las atribuciones del Consejo”, para cuya prueba cita en la pág. 153 varios hechos en donde Moisés siempre obra juntamente con los Ancianos de Israel (Num. 16, 25; 36, 1; Deut. 31, 28; y 27, 1). Pero en dichos lugares nunca los Ancianos de Israel, reunidos en Consejo, obran en nombre del mismo, autoritativamente, sino que siempre se sujetan a las prescripciones de Moisés, único quien ordena y da disposiciones en nombre propio o en nombre de Jahve (Num., 13, 3. 18; 20, 14; etc.); y cuando le acompañan los Ancianos es, o para ayudarle según lo instituido en Num. 11, 11-25, o para representar al pueblo como cabezas de familia. Y respondiendo en concreto a Salvador decimos: 1.º Que en Num., 16, 25 los Ancianos, representando al pueblo en el sentido que acabamos de decir, hacen acto de adhesión a Moisés, protestando del crimen de rebelión cometido por Coré y Dathán. — 2.º En Num., 36, 1... los

jefes de familia se presentan a Moisés y a los Príncipes de Israel, porque se trata de definir derechos entre diversas tribus, asuntos que quizás tenían que discutir entre los notables de aquellas mismas tribus (véase Hummelauer en Num. p. 480). Además en el v. 2 se dirigen exclusivamente a Moisés, quien responde en el v. 5; y así, también podría ser que aquellos principales no estuvieran allí sino como testigos de las decisiones públicas de Moisés. — 3.º En Deut. 31, 28, aunque no se nombren los “Ancianos de Israel” זקני ישראל no significa esto que formen un grupo con Moisés, en cuyo nombre él habla a los Ancianos de las Tribus אֲזַחֲרֵי-לְיִשְׂרָאֵל שְׂבִיטֵיכֶם, porque para nosotros es lo mismo זקני ישראל que זקני שבטיכם o que es lo mismo זקני ישראל 4.º En Deut. 27, 1 en realidad encontramos: וַיִּצַו מֹשֶׁה וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת-הָעָם . . . “Y mandó Moisés y los Ancianos de Israel al pueblo”; pero aquí, o se puede decir con el P. Hummelauer que, según el contexto, la lección debe corregirse con זקני ישראל וַיִּצַו מֹשֶׁה אֶת- “Y mandó Moisés a los Ancianos de Israel”; pues se mandan cosas que cuadran a los ancianos y cabezas del pueblo, y no al pueblo mismo (10); o también se puede responder, y aun con más probabilidad, que el que habla con autoridad propia es sólo Moisés, como se desprende de todo el capítulo, y que los Ancianos no hacen otra cosa que comunicar al pueblo lo mandado por aquél.

Para corroborar todo lo dicho hasta aquí podemos añadir que Flavio Josefo en *Antiq. Iud.* 1.3 c. 4 y 5, nos describe la institución de los tribunales para las pequeñas causas; en el c. 16 cuenta, siguiendo la narración bíblica (=Num. 11), las murmuraciones del pueblo por falta de viandas, etc., pero nada nos dice de la institución de los 70 magistrados, cosa bien extraña, si en la perícopa Num., 11, 11-25, hubiera visto la institución del Sanedrín, como pretende la tradición del Talmud.

Nos hemos detenido algún tanto en la sección Num. 11, 11-25, por ser donde puede parecer que en realidad Moisés fundó una institución semejante al Sanedrín judío de la época griega y romana, y en donde la tradición rabínica ve el origen del mismo. Pero una vez demostrado que allí no se trata de ningún Consejo de justicia, y mucho menos con los caracteres de la Suprema Corte de los Hebreos, podremos, con mucha mayor brevedad, estudiar alguno de los principales lugares bíblicos que la misma tradición rabínica alega para probar la antigua existencia del Sanedrín instituido como a tal por Moisés.

En Deut. 17, 9 solamente se habla de la existencia de un grupo de sacerdotes consejeros del juez; si se tratara del Sanedrín tendríamos que éste hubiera constado de solos sacerdotes, no de ancianos y escribas como sabemos que se componía; Salvador (p. 157-8) ya admite que los sacerdotes que allí

(10) HUMMELAUER, in *Deut.*, p. 438.

se mencionan solamente son consejeros, mas, bajo el nombre de *juez* (en singular) ve todo el Sanedrín; pero no se apoya en ninguna prueba razonable.

En 2 Par. 19, 8-11 es donde por vez primera encontramos una institución que, si bien tampoco creemos se halen en ella los orígenes del Sanedrín, pudo influir poderosamente en su constitución y manera de ser. Oesterley (11) dice: "Según la tradición rabinica, el Sanedrín fué fundado por Moisés obedeciendo al mandato de Dios (Num. 11, 16), y se ha creído que dicha asamblea ejerció sus funciones judiciales durante toda la historia bíblica. Que esto no haya sido así aparece con sólo considerar que, según la misma Biblia, el rey Josafat se menciona como el fundador de la Corte de Jerusalén (2 Par. 19, 8). Pero que tampoco esta Corte de Jerusalén pueda ser identificada con el Sanedrín de los últimos tiempos es claro, considerando que mientras éste tuvo no solamente poder judicial sino también poder gubernativo, aquélla fué Corte de justicia." Casi con iguales términos habla J. Zallel (12). Esta Asociación, a semejanza del Sanedrín, se componía de tres elementos $\text{סֵדְרֵי הַלְוִיִּים וְהַכֹּהֲנִים וְהַזְקֵנִים הַיִּשְׂרָאֵלִים}$ o sea: Levitas, Sacerdotes y Cabezas de familia de Israel, que bien pueden corresponder a los Escribas, Sacerdotes y Ancianos del Sanedrín posterior; y también, como éste, juzgaba las causas reservadas (2 Par. 19, 8-11; FLAV. JOS. *Antq. Jud.* 9, 1, 1); pero no la encontramos dotada de aquellas atribuciones administrativas y políticas que, según el Talmud (*Sanhed.* I § 5; *Tosephta, Sanh.* 2, § 4), eran propias del Gran Sanedrín, tales como el declarar la guerra, elegir al Gran Sacerdote, el engrandecimiento de Jerusalén, etc.; ya que durante la época de los Reyes, ellos y solamente ellos ejercieron estos altos poderes.

La época de la institución del Sanedrín hay que buscarla después del Cautiverio de Babilonia; aunque la data precisa sea casi imposible poderla determinar. En tiempo de Esdras y Nehemías, gozando el pueblo judío de cierta autonomía concedida por los reyes Persas, fundaron una Asamblea o Oligarquía presidida por el Sumo Pontífice, para el régimen inmediato de la nación y para representar a la misma en sus relaciones con sus dominadores, los Persas (FLAV. JOS. *Antq. Jud.* 11, 4, 8). En aquella misma época (1 Esdr. 10, 8) existía un magistrado de príncipes y ancianos = $\text{רִצְרִים וְזִקְנִים}$ siendo muy probable que dichos príncipes y ancianos, o nobles y príncipes = $\text{חֲרִים יִסְגָּיִים}$ (2 Esdr. 2, 16) constituían una asamblea que en muchas cosas correspondía al Sanedrín propiamente dicho. La autonomía concedida por los Persas al pueblo judío fué también reconocida por Alejandro Magno (año 332), iniciador de la dominación macedónica, y por Antíoco III el Grande, después de la victoria conseguida contra el Rey Ptolomeo V Epifanes (año 198), empezando aquí la dominación Siríaca o de los Seleucidas (FLAV. JOS. *Antq.*

(11) HASTINGS, *Dictionary of the Bible* (Illustrated edition, 1910), en la voz *Sanhedrin*.

(12) En *The Jewish Encyclopedia*, v. 11, en la voz *Sanhedrin*.

Iud. 11, 8, 5; 12, 3, 3). Es cierto que en los primeros tiempos de la dominación persa hallamos aun este alto Consejo en estado de evolución, creciendo sus facultades a medida que la nación iba adquiriendo mayor autonomía, y que en sus formas más desarrolladas y estado perfecto no existió antes del período griego; no obstante, como dejamos dicho, se componía desde entonces de los principales cabezas de familia, ya sacerdotes, ya también laicos, constituyendo una especie de senado aristocrático. Ahora bien, siendo el derecho de administrar justicia un atributo esencial del poder supremo, no cabe duda que dicha Oligarquía o Asamblea suprema gozaría de grandes facultades, no sólo para la administración policíaca, sino también para administrar justicia; y así fué en efecto, como puede verse en *FLAV. JOS. Antq.* 11, 8, 2, según el cual los Ancianos de Jerusalén = οἱ δὲ τῶν Ἱεροσολυμιτῶν πρεσβύτεροι juzgaron al hermano del Pontífice Jaddus. Durante la época de la dominación griega recibió dicho Consejo el nombre de γερουσία = *senado*, aunque no se halla mencionado este nombre hasta en el tiempo de Antíoco III (*FLAV. JOS. Antq.* 12, 3, 3); y como en esta época ya funcionaba normalmente (2 *Mac.* 1, 10; 1 *Mc.* 12, 6; 13, 36), y además el padre de los Macabeos exhorta a sus hijos a que mantengan las costumbres patrias y restauren el régimen que habían fundado sus mayores (*FLAV. JOS. Antq.* 12, 6, 3), se puede con razón decir que su institución se remonta a los tiempos de la dominación persa o a principios de la dominación griega. Flavio Josefo no hace mención del Sanedrín propiamente dicho sino hasta después de la conquista de Judea por Pompeyo (año 63); pero el tener ya en tiempo de Hircano II poder para hacer comparecer a juicio a Herodes por su injusto proceder, manifiesta que su institución era mucho más antigua; así como de las palabras pronunciadas por el sanedrista Semeas contra él deducimos que la autoridad del Sanedrín no era de institución reciente (*FLAV. JOS.* 14, 9, 4).

Llevamos dicho que en un principio no gozó el Sanedrín de todas aquellas facultades que según el Talmud (*Misna, Sanhed.* 1, § 5; *Tosephta, Sanh.*) eran propias de dicha Asamblea, tales como el determinar el engrandecimiento de la ciudad, el declarar la guerra, el nombrar el rey, etc., pues para muchas de estas funciones necesitaba la aprobación de la nación dominadora; pero en tiempos posteriores, mayormente en tiempo de los Macabeos, vemos que el pueblo judío hace la guerra con independencia del extranjero, con sólo el consentimiento del Consejo del Pueblo, con quien delibera siempre el Príncipe para llevar a cabo los asuntos principales de la nación. (1 *Mac.* 3, 1-9; 5, 16; 12, 36; 2 *Mac.* 10, 20; 14, 20; *FLAV. JOS. Antq.* 13, 2, 3; etc.). En cuanto a la elección del Rey, probablemente hay que referirlo tan sólo a la época macabea, donde aquellos príncipes elegidos o reconocidos por el Pueblo (1 *Mac.*, 13, 1-8), o por el Senado de los Judíos (2 *Mac.* 11, 27), ve-

nían a ser como los reyes de los Judíos, llegando más tarde a ser verdaderos reyes (FLAV. JOS. *Antq.* 13, 9, 1) (13).

§ 3.º *Constitución del Sanedrín.* — Hemos insinuado en el párrafo anterior que primitivamente el Gran Sanedrín ya se componía de los principales cabezas de familia, así sacerdotes como laicos; pero ahora circunscribimos nuestro estudio al Sanedrín del tiempo de la dominación romana, y en especial del tiempo de Jesucristo.

a) *El Sanedrín considerado en general*

El Sanedrín del tiempo de la dominación romana se componía no sólo de la nobleza perteneciente a la clase sacerdotal, en general saducea, sino que constaba de un buen número de Escribas, entre los cuales abundaban influyentes miembros de la secta Farisaica (Act. 5, 17.34; 23, 6;). Como, según Flavio Josefo (*Antq. Iud.* 13, 10, 6; 20, 10, 1) los Fariseos eran en general más mitigados que los Saduceos, severos y crueles en sus tribunales, los calificativos que acerca de dichas sectas encontramos en el Nuevo Testamento son para dar alguna luz al lector sobre las cualidades de los miembros del Concilio. El número de sus miembros era de 71 (*Sanhed.* c. 1 §§ 5 y 6) y de aquí el llamarse *ואחד שבעים* שנהדרין. Los miembros de las diversas categorías eran en número de 70, además se les juntaba el Presidente que, como veremos, fué siempre el Sumo Sacerdote (14).

Ya hemos visto que esta asamblea no tuvo su origen en la que instituyó Moisés, compuesta de setenta individuos, pero no cabe duda que, en cuanto al número de sus miembros, los fundadores del Sanedrín pudieron inspirarse en el Consejo mosaico. Los miembros del Sanedrín pertenecían a tres diversas categorías o clases, como consta por los Evangelios y por Flavio Josefo. La primera categoría la constituían los Pontífices o Príncipes de los Sacerdotes = *οἱ ἀρχιερεῖς*; la segunda la constituían los Escribas = *οἱ γραμματεῖς*; y la tercera los Ancianos = *οἱ πρεσβύτεροι*. (Mc. 14, 53): "... καὶ συνέρχονται πάντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ γραμματεῖς". Véase lo mismo en San Mateo (16, 21) y en San Marcos (15, 1): "καὶ εὐθὺς πρῶτῃ συμβούλιον ἐτοίμασαντες οἱ ἀρχιερεῖς μετὰ τῶν πρεσβυτέρων καὶ γραμματέων καὶ ὅλον τὸ συνέδριον, ...". = "Reunidos en concilio los Pontífices, con los Ancianos y Escribas, *es a saber*, todo el Sanedrín." Lo mismo deducimos de Flavio Josefo, quien hablando de las reuniones del Sanedrín dice: "... Ἰουδαίων οἱ τε ἀρχιερεῖς ἅμα τοῖς δυνατοῖς καὶ ἡ βουλὴ παρῆν ...". = "Los Sumos Sacerdotes, con los Primatees de los Judios, o sea el Concilio..." (*Bell. Iud.*, 2, 16, 2). Tanto en este último lugar citado como en San Marcos (15, 1) podría dudarse de si se trata de dos diferentes asambleas, una compuesta por los Pontífices

(13) Para este párrafo véase, entre otros autores, a SCHÜBER, v. 2, p. 238... y SMITH, en *Expositor*, s. 7, v. 2 (1906), p. 193-209.

(14) *Misma-Sabuoth*, c. 2 § 2; FLAV. JOS., *Bell. Iud.* 2, 20, 5; 4, 5, 4

con los Primates, o Escribas y Ancianos, y otra que sería el Sanedrín; pero en todos los lugares del Nuevo Testamento y de Flavio Josefo donde se habla del Consejo Supremo, siempre se supone que estos diversos elementos forman un solo Sanedrín (Lc. 22, 66); además la partícula καὶ no siempre se toma en sentido copulativo, sino que también suele tomarse en sentido explicativo: "scilicet" = "es a saber" (véase ZORELL), y este último sentido es el que se requiere en nuestro caso.

Büchler (15) sostiene que en Jerusalén había dos Asambleas diferentes entre sí, con poderes también distintos; una era la βουλή que aparece en el Nuevo Testamento y en Flavio Josefo: era ésta la autoridad civil de la nación; otra era el Sanedrín, o autoridad religiosa de los Judíos, y aparece en los escritos talmúdicos. Pero no es cierto que en el Nuevo Testamento y en Flavio Josefo se hable de un tribunal diverso del Sanedrín rabínico; si hubieran existido estos diversos Concilios Flavio Josefo los hubiera descrito, o al menos hubiera tenido ocasión de aludir al Sanedrín de los escritos talmúdicos como diferente de la βουλή. Sólo conocemos un Sanedrín que tiene la autoridad civil y religiosa, al cual acuden los Judíos en todos los asuntos de su vida. Además toda la constitución de los Judíos implica una grande unidad y coherencia de la religión con la vida civil; y en la práctica no hubiera sido cosa fácil el separarlas (16).

β) *Príncipes de los Sacerdotes* (οἱ ἀρχιερεῖς). Los Pontífices o Príncipes de los sacerdotes, que generalmente se colocan en primer lugar, formaban la primera y más importante categoría del Sanedrín; se disputa algún tanto entre los escritores, quiénes fueran estos ἀρχιερεῖς; según Felten (*Hist.* v. 2, p. 20-21), no son ni los ex Pontífices que un día gozaron del Sumo Pontificado, porque el número de los tales fué siempre muy exiguo; ni tampoco los representantes de las familias sacerdotales de las cuales se solían elegir los Sumos Pontífices; para Felten ἀρχιερεῖς son los representantes de las 24 familias sacerdotales a quienes se daba el nombre de grandes sacerdotes para distinguirlos de los sacerdotes ordinarios. Nosotros, siguiendo la opinión del P. Murillo (17), creemos que el nombre ἀρχιερεῖς comprende a los jefes de las familias sacerdotales, y a los que habían desempeñado el Sumo Sacerdocio y al que actualmente ejercía el cargo. La misma opinión propugna Schürer (v. 2, p. 274-276).

γ) *Escribas* (οἱ γραμματεῖς). Los Escribas eran los doctores de la ley o Legisperitos, entre los cuales, como llevamos dicho, abundaban los pertenecientes a la secta de los Fariseos; son también llamados νομικοί, νομοδιδάσκαλοι; y Flavio Josefo alguna vez les llama ἐξηγηταὶ τῶν πατρίων νόμων (*Antq.*,

(15) *Das Synedrion in Jerusalem...* p. 4, 15-18, 34, 39, 49, etc.

(16) Véase SMITH, en *Expositor*, s. 7 v. 2 (1900), p. 361; y SCHÜRER, v. 2, p. 246.

(17) *San Juan*, p. 309.

17, 6, 2). El fin de los Escribas era explicar la ley y aplicarla a los casos particulares; de aquí se puede ya deducir la influencia que ejercían en el Sanedrín.

δ) *Ancianos* (οἱ πρεσβύτεροι). Los Ancianos componían la tercera y más inferior categoría de los miembros del Concilio; entraban a formarla aquellos que fueron considerados como dignos de pertenecer al Sanedrín por su posición social, sabiduría y prudencia, etc., pero no tenían el título de Pontífices, ni eran Legisperitos en el grado que convenía. Entre ellos probablemente había también muchos sacerdotes. Eran quizá los representantes de antiguas familias nobles, puesto que en San Mateo (26, 3; 27, 1) son llamados πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ, que correspondería a los אֲנָשֵׁי הַזֵּנָה de Esdras (4, 3) (18).

ε) *El Presidente del Sanedrín*. No es cosa fácil determinar con certeza quien fuese el presidente en dicha Asamblea. La Biblia y Flavio Josefo por una parte y los escritos del Talmud por otra nos dan una multitud de datos que desgraciadamente no concuerdan entre sí. Según el Talmud la presidencia del Sanedrín no pertenecía de derecho al Sumo Pontífice, sino que se oírcia a los principales doctores (19), o a los jueces más aventajados (20). Del mismo sentir son muchos de los Rabinos modernos quienes, aceptando la tradición del Talmud, dicen que el Gran Concilio no fué presidido por los Sumos Pontífices sino por dos directores que recibían el nombre de *Padre* o *Director* (21). Otros, como Brodrick (p. 46), dicen que el Sumo Sacerdote sólo fué presidente "ex-officio", excepto cuando se trataba de asuntos religiosos, porque entonces era Presidente de facto.

Pero, teniendo a la vista lo que del Sanedrín nos narran el Nuevo Testamento y Flavio Josefo, hay que tener casi como cierto que el Presidente del Gran Consejo fué siempre el Sumo Pontífice; sólo bastante después de la destrucción de Jerusalén tuvo lugar aquel orden de cosas descrito por el Talmud (22).

En primer lugar, el Sumo Sacerdote, además de ser el juez supremo de la nación (FLAV. JOS. *Antq.* 4, 8, 14; id. *contra Apión*, 2, 23) era el Prefecto de todo el pueblo "τὴν δὲ προστασίαν τοῦ ἔθνους οἱ ἀρχιερεῖς ἐπεπίστευοντο" (*Antq.* 20, 10 al final). Lo cual da a entender que él era quien debía presidir el Sanedrín. Además, de hecho, encontramos al Sumo Sacerdote a la cabeza del Sanedrín en todos los lugares donde se trata de una reunión oficial de sus miembros. En tiempos de Jesucristo es Caifás, Sumo-Sacerdote, quien

(18) ZORELL; FELTEN, vol. 2, p. 21, 22.

(19) *Misna, Chagiga*, c. 2, § 2 (Surenhus, vol. 2, p. 418-19) הוֹדָא שׁוֹנִיִּים הָיוּ נְשִׂאֵם וְהַשְׂנִיִּים

מִבְּנֵי בְרֵית דִּין

(20) MAIMÓNIDES, *Halacha—Sanhedrin*, I, 3 (UGOLINO, v. 25, col. 1105).

(21) SMITH, en *Expositor*, s. 7, v. 2 (1906), p. 194.

(22) FELTEN, v. 2, p. 22. SCHÜRER, v. 2, p. 254-8.

preside el tribunal contra Jesús, él reúne el Concilio en su casa, habla en nombre de todos, etc. (Mt. 26, 3. 57. 63). En el proceso seguido contra San Pablo (Act. 23, 2; 24, 1) Ananías, también Sumo Sacerdote, tiene la presidencia; y en todas partes encontramos que él es quien se coloca en primer lugar. (Act. 5, 17; 22, 5...; FLAV. JOS. *Antq.* 14, 3, 5; 20, 9, 1). Es cierto que en algunos lugares del Nuevo Testamento (Lc. 3, 2; Ioh. 18, 13-24) parece que Anás es el presidente del Sanedrín, dado por supuesto que el Sumo Pontífice es Caifás; pues en San Lucas (lug. cit.) es nombrado en primer lugar, y en San Juan, Jesús es llevado primero a Anás que a otro alguno. Sobre esto ya hablaremos después al tratar de los tribunales de Jesús. Por ahora basta decir que, cuando se trata de actos oficiales, Caifás es quien preside y ejerce los más altos cargos, y que Anás sólo tiene una presidencia de honor por la grande autoridad de que aun gozaba, pues había sido Sumo Sacerdote desde el año 6 después de Jesucristo, año en que fué elegido por Sulpicio Quirino, hasta el año 15 en que fué depuesto por el Procurador Valerio Grato (FLAV. JOS. *Antq.* 18, 2, 1-2) (23). Además era suegro de Caifás (Ioh. 18, 13). Estos eran los motivos de su autoridad excepcional y de las atenciones que se tenían con su persona. Bacher (24) casi defiende lo mismo al decir que, si bien no encontramos en los Evangelios una descripción clara del presidente, sin embargo, de lo que allí se nos dice, con las narraciones de Flavio Josefo (*Antq.* 14, 9, 4; 20, 9, 1), se deduce que quien presidía el Sanedrín era el Sumo Sacerdote.

§ 4.º *Competencia del Sanedrín.*

A) *Los tribunales menores.* Como al tratar de las facultades de que gozaba el Gran Sanedrín hay que hablar necesariamente de otros tribunales de menor importancia que le estaban sujetos, nos ha parecido muy conveniente decir algo, aunque brevemente, acerca de la organización judicial y administrativa de los judíos en lo tocante a los tribunales menores. Al investigar el origen del Gran Sanedrín vimos que ya en el Éxodo (18, 13-27) instituyó Moisés varios tribunales menores, o que pueden considerarse como a tales, para la administración de justicia. En el Deuteronomio (16, 18) se mandan instituir tribunales en las diversas ciudades para que juzguen al pueblo con juicio recto. También, y ya en el Antiguo Testamento hallamos establecidos los tribunales municipales o locales con poder no solamente judicial sino también administrativo. (Deut. 22, 15...; Ruth. 4, 2.)

Que estos tribunales menores existieran en tiempo de la dominación romana se desprende de Flavio Josefo (*Bell. Iud.* 2, 14, 1; *Antq.* 4, 8, 14); en este último lugar, refiriéndose a lo mandado en el Deut. 16, 18, y a la manera como lo interpretaban los maestros judíos, dice que cada ciudad debe estar regida por siete individuos virtuosos y amantes de la justicia, y que todos

(23) SCHÜRER, v. 2, p. 257. FELTEN, v. 2, p. 22-23.

(24) HASTINGS, *Diction.*, v. 4, en la palabra *Sanedrín*.

deben honrar a estos miembros que administran justicia. Estos tribunales menores, como es natural, no gozaban de tales facultades que sus sentencias fueran inapelables, sino que las partes litigantes, si no estaban satisfechas de la sentencia, podían apelar a la *γερονσία* o Gran Sanedrín de Jerusalén: “*ἢ ἄλλην τινὰ αἰτίαν προσέροι, καθ’ ἣν οὐ καλῶς ἐλέγχει αὐτοὺς ἀποφηναμένους*” (*Antq.* 4, 8, 14;) (25).

En el Nuevo Testamento, particularmente en tiempo de la vida pública de Jesús hallamos indicios de la existencia de diversos tribunales inferiores al Sanedrín: “*ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ἐπι πᾶς ὁ σργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἐνοχος ἔσται τῇ κρίσει. ἅς δ’ ἂν εἴπῃ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ῥακά, ἐνοχος ἔσται τῷ συνεδρίῳ*” (*Mt.* 5, 22); en este lugar *συνεδρίον* está en aposición a *κρίσις* como tribunal inferior, ya que el delito en este último es también menor (ZORELL). Que el *συνεδρίον* o Corte de justicia de los Judíos sea Corte Suprema se deduce ya de este mismo lugar (v. 22 b), pues más allá del *συνεδρίον* ya no hay otro Consejo, sino sólo las penas eternas = *ἐνοχος ἔσται εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός*. También en el c. 10, v. 17 del mismo San Mateo se habla de concilios = *συνεδρία*; estos son todos los concilios tomados en general.

Si ahora pasamos a mirar lo que nos dice la Tradición del Talmud acerca de la organización y administración de justicia, veremos que en general coincide con lo dicho en el Nuevo Testamento y en Flavio Josefo; solamente discrepan accidentalmente, como sucede al tratar del número de los jueces que componían los tribunales menores, pero esto puede explicarse muy bien diciendo que es debido a los cambios que con el tiempo sufrieron dichos tribunales, sin necesidad de negar la existencia de los tribunales menores del Talmud, como hace Schürer (v. 2, p. 225). Según el Talmud existían *tres* clases de tribunales: 1.º *Los inferiores*, que se componían de tres individuos, y se encontraban en las poblaciones cuyo número de familias no llegaba a 120 (*Misnah Sanhedrin* c. I § 6); eran competentes para resolver las cuestiones pecuniarias, hurtos, lesiones corporales, etc. (*Sanhedrin* c. I § 1, 2). 2.º *Los intermedios*, que estaban constituidos por 23 jueces, y eran llamados “Pequeños Sinedrios” = כְּנֵהֲרִין קְטָנִים; hallábanse establecidos en las poblaciones cuyo número de familias pasara más allá de 120 (*Sanhed.* c. I § 6); su competencia fué mucho mayor que la de los consejos inferiores; sólo muy pocos casos estuvieron reservados al Gran Sanedrín, y consta positivamente que podían juzgar causas graves incluso el crimen de homicidio (*Sanhed.* c. I § 4 y § 1); lo mismo parece indicarse en San Mateo (5, 21). 3.º El Tribunal Supremo, llamado Sanedrín, del cual venimos hablando.

(25) Véase también en *Misna* (*Sanhed.*), c. II, § 3. SALVADOR, v. 1, p. 360. BRODRICK, p. 50, etc.

B) *El Sanedrín antes de convertirse la Judea en Provincia Romana.* Según la tradición rabinica conservada en diversos lugares del Talmud, el Gran Sanedrín estaba dotado de tantas prerrogativas y facultades que, sin duda alguna, venía a constituirse no solamente en Tribunal Supremo de justicia sino también en Suprema Autoridad Administrativa de la nación, extendiéndose su competencia a todos los asuntos ya religiosos ya también políticos. Y así, en cuanto lo consideramos como Corte Suprema de justicia, que es lo que a nosotros interesa, el Gran Sanedrín era la única asamblea de jueces capaz de juzgar casos concernientes a toda una tribu, él solo podía conocer las causas judiciales de los Sumos Sacerdotes, y las de los falsos profetas; a esta asamblea pertenecía el derecho exclusivo de juzgar las acusaciones de universal apostasía contra una ciudad (*Sanhedrin* I § 5).

Que las causas mayores se llevaran al Sanedrín también se deduce, aunque de una manera general, del Nuevo Testamento (Mt. 5, 22). Lo dicho acerca de los falsos profetas parece confirmado por aquellas palabras de Jesucristo: "No puede suceder (ἐνδέχεται) que un profeta perezca fuera de Jerusalén" (Lc. 13, 33); si bien es cierto que aquí Jesús habla hiperbólicamente, pues no todos los profetas fenecieron en dicha ciudad; tampoco debían juzgar a los verdaderos profetas para condenarlos, sino a los falsos, pero aquel tribunal condenaba a los profetas por odio y envidia bajo color de justicia y celo por la ley (Lc. 13, 34).

El Sanedrín considerado como la Suprema Autoridad Administrativa de la nación, decidía, según la Tradición talmúdica, si convenía hacer guerra o no, dado caso que se tratara de una guerra libre, no mandada por Dios; instituía los pequeños Sinedríos allí donde los juzgaba convenientes, y tenía a su cuidado el engrandecimiento de Jerusalén. (*Misna*—*Sanhed.* I, § 5.) También tenía a su cargo la elección del Rey y del Sumo Pontífice (*Tosephta Sanhedrin* 3, § 4). Sobre el caso particular acerca de la guerra se dice en *Misna* (*Sanhed.* 2, § 4) que solamente con el asentimiento del Sanedrín de los 71 podrá el rey declararla y hacerla. Flavio Josefo (*Antq.* 4, 8, 17) añade que el rey nada podía hacer sin el consejo y asentimiento del Sumo Sacerdote y de los Senadores (= καὶ τῆς τῶν γερουσιαστῶν γνώμης). Por consiguiente el Sanedrín fué una Asamblea que gozó de la plenitud de jurisdicción, cuyas decisiones eran obligatorias para todo Israel (*Misna Sanhed.* II, § 1-3; *Tosephta* 7, § 2). En tiempo de N. S. Jesucristo aun tenía grande autoridad, no solamente en Judea sino aun fuera de ella, como luego diremos; esto supone que su autoridad debió ser mucho mayor antes de la intromisión de los romanos en los asuntos de su gobierno. Sin embargo conviene advertir que aun antes de ser convertida la Judea en Provincia romana (año 6 d. de J.-C.), el libre ejercicio de los poderes del Sanedrín, así como sus mismos derechos, se vieron tan reducidos que en determinadas circunstancias sus facultades fueron tan sólo aparentes, si es

que no llegara a desaparecer el mismo Sanedrín. El tiempo más glorioso para el Gran Sanedrín fué, sin duda, durante aquella época de reorganización religioso-social que se verificó bajo los esfuerzos de los Macabeos. El mismo Simón Macabeo que mereció reunir en sí mismo los altos títulos de Sumo Sacerdote y Príncipe de los Judíos (o *Etnarca* como dice Flavio Josefo, (*Antq.* 13, 6, 6), con derecho hereditario y para siempre (1 Mach. 13, 32; 14, 41), nunca obra por su sola autoridad, sino que ejerce sus funciones de conformidad con el "pueblo" (1 Mac. 13, 36; 14, 19; 15, 1, 16). Aristóbulo I, hijo de Ircano I, no habiéndose contentado con los altos cargos de Sumo Sacerdote y Etnarca y tomando el título de rey (FLAV. JOS.; *Antq.* 13, 11, 1-3; *Bell. Iud.* 1, 3, 1), de tal manera debió debilitar aquella Asamblea que Flavio Josefo pudo decir (*Antq.* 11, 4, 8) que la Oligarquía fundada al retorno de la cautividad, y el Sumo Sacerdote como Presidente de la misma existieron hasta que la familia de los Asmoneos obtuvo el reino. Aunque esto deba referirse solamente a la potestad política de dicha Asamblea, no obstante debió influir no poco en la disminución del poder judicial de la misma. Durante las disensiones y guerras civiles que los dos hermanos Ircano II y Aristóbulo II promovieron para obtener las riendas del gobierno (FLAV. JOS., *Antq.* 13, 16, 5; 14, 1, 2-4; *Bell. Iud.* 1, 6, 2), Pompeyo se entrometió en los asuntos de Judea (año 63), llamado en auxilio por ambos hermanos (*Antq.* 14; 3, 1-4). Desde entonces la Judea perdió su independencia política, viéndose obligada a pagar un tributo anual a los romanos, quienes influyeron poderosamente en todos los negocios políticos de la nación (*Antq.* 14, 4, 4-5); y si bien Pompeyo, reconociendo a Ircano como a Sumo Pontífice y como a Etnarca, y no como a rey, parece que restauró la Asamblea con sus antiguas facultades (*Antq.* 14, 5, 1-2), no obstante, poco después (año 57) el Procurador de Siria Gabinio, para debilitar a los judíos y poner fin a las insurrecciones que movían con su afán de independencia, dividió la Judea en cinco distritos independientes entre sí, con un Sanedrín en cada uno de ellos (*Antq.* 14, 5, 4; *Bell. Iud.* 1, 8, 5). Con esto se comprenderá fácilmente cuanta influencia perdería el Sanedrín de Jerusalén, no siendo ya el centro único del régimen de la nación. Pero aquella división no fué duradera ni cambió nada en lo tocante a los asuntos religiosos, ya que Jerusalén continuó siendo el único centro de la religión, en donde se levantaba el Templo, y sólo allí debió estar un tribunal para resolver las cuestiones de carácter religioso; todo esto parece deducirse de lo dicho por Flavio Josefo que acabamos de citar, pues cuando dice que Gabinio instituyó cinco Sinedrios nunca habla allí de su competencia en materias religiosas; dice, además, que tal división fué bien acogida, cosa que difícilmente hubiera tenido estos resultados si Gabinio se hubiera entrometido en asuntos religiosos.

En el año 47 Julio César abolió lo instituido por Gabinio, confirmando a Ircano en el Sumo Pontificado, como también en la dignidad de Etnarca de

toda Judea (*Antq.* 14, 8, 3-5). En dicho tiempo el Sanedrín tuvo gran libertad de acción, y pudo regirse conforme a las tradiciones de sus mayores (*Antq.* 14, 9, 4; 10, 2. 6. 8). No fué así durante el reinado de Herodes el Grande (años 40-4). Este príncipe déspota y cruel, nombrado rey de Judea por el Senado romano en el año 40, y confirmado por Augusto (*Antq.* 14, 14, 4; 15, 6, 7; 7, 3) aunque dependiente de los romanos de tal manera que éstos podían destruirlo a su placer (26), en sus dominios disfrutaba de una potestad real, nombraba y disponía a su gusto de los Sumos Pontífices (*Antq.* 15, 2, 4. 6), y de tal modo abusó del poder real y dispuso de las vidas de sus súbditos (*Antq.* 17, 11, 2) que el Sanedrín, si no desapareció (*Antq.* 14, 9, 4), tuvo que inclinarse ante la despótica voluntad real o servir de instrumento a las exigencias del rey; y al ocurrir su muerte, los Judíos recurrieron a Roma rogando a Augusto que agregara su reino al Imperio para que administrados por un Procurador romano pudieran vivir según sus propias leyes y verse libres de las tiranías de Herodes y de su hijo Arquelao (FLAV. JOS. *Antq.* 15, 11, 2; 17, 11, 1; *Bell. Iud.* 2, 6, 1, 2). No menos déspota debió de ser este último, despojado del Etnarcado por causa de su ferocidad y tiranías, en el año 6 después de J.-C. (*Antq.* 17, 13, 2) (27).

C) *El Sanedrín en tiempo de los Procuradores Romanos.* En el párrafo anterior hemos visto como, antes de convertirse la Judea en Provincia romana, el Gran Sanedrín era la Suprema Corte de Justicia dotada de las más altas facultades, aunque en cuanto al ejercicio de las mismas no siempre gozó de la libertad conveniente. Al querer ahora investigar cuáles fueron sus poderes después que la Judea se vió agregada al Imperio formando parte de la provincia romana de Siria, nos limitamos a inquirir cuál fué su competencia judicial, es decir, queremos saber si pudo juzgar toda clase de causas pertenecientes al código judaico, incluso aquellas que eran capaces de una sanción capital, o si solamente le pertenecieron las causas menores que no se reservaron para sí los Procuradores romanos.

A la muerte de Herodes, su hijo Arquelao fué nombrado Etnarca de Judea, Idumea y Samaria (28), pero al ser éste depuesto (año 6) todas estas regiones fueron agregadas a la importante Provincia Proconsular romana de Siria (FLAV. JOS., *Antq.* 17, 13, 2; *Bell. Iud.* 2, 7. 3; TÁCITO, *Annales*, 12, 23), si bien administradas inmediatamente por un Procurador romano, (*Antq.* 18, 1, 1) para que, dado su peculiar carácter religioso, pudieran vivir conforme a sus propias leyes, como habian pedido ya a la muerte de Herodes; y, en cuanto parece, solamente sujetas a los Legados Procónsules de Siria cuando se tratase

(26) Véase a FELTEN, v. 1, p. 180-181.

(27) Véanse entre otros: SCHÜRER, v. 1, p. 450-3. HASTINGS, v. 4, en la palabra *Sanhedrin*. HUSBAND, p. 16-28. *Expositor*, s. 7, v. 2 (1906), p. 353-357. EDERSHEIN, v. 1, p. 121-129.

(28) FELTEN, v. 1, p. 195. SCHÜRER, v. 1, p. 422-3, 450-3.

de casos extraordinarios (FLAV. JOS., *Antq.* 18, 1, 1; 4, 2; 11, 13, 5) (29). Por consiguiente la Judea era como una verdadera Provincia romana, y así viene llamada muchas veces por los escritores antiguos (FLAV. JOS., *Bell. Iud.* 2, 8, 1; TÁCITO, *Annal.* 2, 42 "*Provinciae Syria atque Judea*"); y a los representantes del Imperio se les llama ἡγεμών = *Presidente* (*Antq.* 18, 3, 1; y en los Evangelios y Actas), como también ἐπίτροπος = *Procurador* (*Antq.* 20, 6, 2; etc.). Era entonces Gobernador de la Siria Sulpicio Quirino, siendo el primer Procurador de la Judea Coponio (*Antq.* 18, 1, 1; 2, 1-2). Desde el año 26 al 36, y por lo tanto durante la vida pública de Jesús, tuvo el cargo de Procurador de la Judea Poncio Pilato (*Antq.* 18, 4, 2, 3).

Fué siempre la característica de la política de Roma respetar las leyes y costumbres de los países conquistados, dejándolos en cierta autonomía, para así evitar toda rebelión y descontento; pero lo que solían dejar con más libertad era el ejercicio de su propia religión como cosa más estimada de las naciones conquistadas, y como asunto indiferente e inofensivo a la nación conquistadora (30). Sin embargo los Gobernadores o Procuradores de las Provincias, siendo representantes del Emperador fueron los jueces supremos, y en consecuencia estaba en su mano el derecho de vida o muerte de sus provincianos (31).

En lo concerniente a la Judea consta que los romanos respetaron los tribunales locales (Mt. 5, 21), y Flavio Josefo dice que las autoridades locales de Samaria y Cesarea conservaron gran cantidad de derechos (*Antq.* 18, 4, 2; 20, 8, 7) (32). Véase lo dicho al tratar de los tribunales menores.

El Gran Sanedrín, debilitadísimo en tiempos de Herodes y de Arquelaos, vino a recobrar tantas facultades, y su importancia fué tanta no sólo como Tribunal de justicia, sino también como Consejo de administración económica, que Flavio Josefo pudo decir que entonces la nación estaba regida por los Notables (ἀριστοκρατία), bajo la dirección de Sumo Sacerdote (*Antq.* 20, 10, 1). De manera que, como nota Mommsen (*Röm. Gesch.* vol V, 511...; *Röm. Staats*, vol. III p. 748), el Gran Sanedrín gozaba de las mismas prerrogativas concedidas a las ciudades reconocidas autónomas por los romanos.

Pero en lo tocante a la administración de justicia, ¿puede decirse que el Sanedrín fuera el Supremo Tribunal de justicia, soberano e inapelable? En cierto modo debemos responder afirmativamente; 1.º Por las palabras que acabamos de citar de Flavio Josefo (*Antq.* 20, 10, 1); 2.º Por lo dicho anteriormente al hablar de los concilios locales; 3.º Por las muchas indicaciones del Nuevo Testamento, de las que se desprende ser dicha Asamblea la Alta Corte de justicia de los judíos. En Mt. 5, 22, como ya vimos, se supone que el Sanedrín

(29) FELTEN, v. 1, p. 197-198. SCHÜRER, v. 1, p. 453-4; 456-7.

(30) HUSBAND, p. 29. BRODRICK, p. 99-100. MOMSEN, *Röm. Gesch.*, v. 3, p. 133. FELTEN, v. 2, p. 14. SCHÜRER, v. 1, p. 474-6. CICERÓN, *In Verr.*, 2, 2, 3, 7.

(31) FELTEN, v. 1, p. 204-205. SCHÜRER, v. 1, p. 466-9.

(32) SCHÜRER, v. 1, p. 479-81. FELTEN, v. 2, p. 14.

es el más alto tribunal; ante dicha Asamblea comparecen para ser juzgados por supuestos delitos que, según la ley hebrea, merecían la pena de muerte, N. S. Jesucristo (Mt. 26, 57-66 y lug. paral.), el Diácono San Esteban, acusado de haber hablado contra el templo y contra la ley (Act. 6, 12-7, 2); también San Pedro y San Juan (Act. 4-5), así como el Apóstol de las gentes (Act. 22, 30-23, 6) tuvieron que acudir ante el Gran Sanedrín por motivos religiosos; recibiendo algunas veces penas graves como la flagelación (FLAV. JOS., *Bell. Iud.* 6, 5 3). — Cuanta fuera su competencia en materias religiosas y en todo lo concerniente a la ley de Moisés, se deduce de las palabras del Señor a los discípulos: “Sobre la cátedra de Moisés se sentaron los Escribas y Fariseos; haced y observad lo que os mandaren, pero no imitéis sus acciones” (Mt. 23, 2-3); como también de la respuesta de Pilatos a los judíos: “Tomadlo vosotros mismos y juzgadle conforme a vuestra ley” (Ioh. 18, 31); 4.º Porque el Sanedrín podía castigar con la pena de muerte a los profanadores del templo, aunque fueran romanos (FLAV. JOS., *Bell. Iud.* 6, 2, 4); 5.º Porque tanto en el Nuevo Testamento como en el Talmud, y con toda probabilidad en Flavio Josefo, hallamos una sola limitación impuesta por los romanos al Gran Sanedrín en lo referente a la administración de justicia; esta limitación consiste en la ineficacia de sus sentencias capitales sin la previa revisión del proceso y confirmación de la sentencia por el Procurador para su ejecución; por lo tanto es de suponer que a excepción de esta facultad, todas las demás quedaron dentro de su competencia (33).

Que durante el tiempo de los Procuradores romanos en la Judea el Gran Sanedrín fuera impotente para ejecutar sus sentencias capitales sin la revisión y confirmación de las mismas por el Procurador, y que la Judea se hallare entonces privada del “*ius gladii*”, se deduce con bastante claridad de las citas siguientes:

I.^a Talmud Palest. (Gemara) Sanedrín I, § I (UGOLINO v. 25, col. 6) “Existe la tradición de que cuarenta años antes de la destrucción del Templo fuimos privados de las sentencias capitales” = (ניטרו דיני נפשות). En el tratado *Sanhedrin* c. 7, § 2 se presenta un caso que el Sanedrín no puede sentenciar: “El Sanedrín en aquel tiempo no tenía capacidad para tal asunto” (34). Pero en la *Gemara* Constitución II (UGOLINO, v. 25, col. 156), explicando el mismo lugar dice: “Cuarenta años antes de la destrucción etc.” Véase lo mismo en *Misna Yoma* c. 13, § 3; *Talmud Babil* = *Roschlaschama* 31, § I; y repite Maimónides (35). Esto hay que entenderlo de la eficacia de sus sentencias, pues desde entonces necesitaron la ratificación del Procurador,

(33) HAGEN, v. I, en la palabra *Concilium*. SCHÜREB, v. 2, p. 258-262.

(34) UGOLINO (v. 25, col. 147-148) “eo quod Synedrium illius temporis non erat expertum”.

(35) UGOLINO (v. 25, col. 1147).

previa revisión del proceso; si dichos textos indicaran solamente la imposición de una mera aprobación, el *Visto Bueno*, sin potestad de anular las sentencias o confirmarlas, según estaban o no conformes con el derecho judaico reconocido por los romanos, la acción del Procurador de nada hubiera servido, ni el Talmud dijera que les habían quitado los juicios capitales. Tampoco se trata en el Talmud citado de la privación de juzgar las causas capitales, como veremos luego (36).

No es necesario admitir que los judíos hayan poseído el "*ius gladii*" hasta la fecha señalada por el Talmud; mejor es suponer que ya en el año 6 de nuestra era, cuando la Judea pasó a ser Provincia romana, tuvo lugar tal restricción; pues, mientras en aquella data "40 años antes de la destrucción del Templo" no encontramos ningún hecho que ocasionara tal desmembramiento del poder del Sanedrín, lo hallamos bien notable en el año 6. Y así, lo dicho por el Talmud, en lo que se refiere al tiempo, no debe considerarse como una tradición histórica (37).

II.^a Flavio Josefo (*Bell. Iud.*, 2, 8, 1) dice que "Al ser convertida la región de Arquelao en Provincia romana, un cierto Procurador perteneciente a los Caballeros Romanos, Coponio, fué enviado con sumos poderes (*μέγχι του κτείνειν ἔξουσίαν*) recibidos del Emperador". Aquí no se nombra expresamente el *ius gladii*, pero se deduce, como dicen Felten (v. 1, p. 205; v. 2, p. 23-24) y Schürer (v. 1, p. 466, 7).

III.^a San Juan (18, 31): "*Ἡμῖν οὐκ ἐξεστὶν ἀποκτείνειν οὐδένα*" = "A nosotros no nos es lícito matar a nadie". Con estas palabras reconocen los mismos Sanedristas, en presencia del Procurador romano, que el derecho de vida o muerte ya no les pertenece. Pues, ya porque conociera el Procurador, al serle presentado Jesús, que se trataba de una causa religiosa, o ya porque quisiera mofarse de ellos, puesto que pretendían que sin ulteriores investigaciones se aprobara su fallo sin ser revisada la causa delante del tribunal romano (véase Ioh. 18, 29-30), a pesar de que no podían por sí solos concluir el proceso, les dijo que le tomaran y que le juzgaran ellos mismos; pero ellos respondieron con la conocida frase: "*A nosotros no nos es lícito quitar la vida a nadie*"; frase general que a nuestro parecer no debe restringirse al tiempo de la Pascua ni a un determinado género de muerte (38).

Teodoreto, Eutimio, San Agustín, San Juan Crisóstomo y otros escritores antiguos siempre suponen en sus escritos que los romanos no habían privado al Sanedrín de llevar sus sentencias de muerte hasta la ejecución (39).

Entre los modernos, Stapfer (pág. 38) defiende que los judíos tenían fa-

(36) UGOLINO (v. 25, col. 1147). LIGHTFOOT, en S. Mateo, c. 26, 3, v. 2, p. 324-328.

(37) HASTINGS (*Dict.*, v. 4). KEIM, v. 3, p. 350, 352.

(38) SMITH, en *Expositor*, s. 7, v. 2 (1906), p. 357.

(39) Véase P. KNABENBAUER (*com. S. Juan*)², p. 535.

cultad para deshacerse de Jesús mediante la lapidación; según él, los romanos iban a quitarles este derecho, pero entonces aun gozaban de él; en las páginas 189-190 dice que los judíos tenían el poder de apedrearle, y que cuando en presencia de Pilatos pretenden que no les es permitido dar la muerte a nadie mienten; y añade que el Procurador Pilatos nada tenía que ratificar en el proceso seguido contra Jesús. Las afirmaciones de Stapfer no carecen de algun aparente fundamento, pues vemos que San Esteban, no mucho tiempo después del proceso de Jesucristo, fué juzgado por el Sanedrín, y apedreado (Act. 6-7); el apóstol Santiago con algunos compañeros, acusado de haber contravenido a la ley, fué condenado a la lapidación por el Sanedrín reunido por mandato del Pontífice Anano (FLAV. JOS. *Antq.* 20, 9, 1). De manera que la respuesta dada a Pilatos por los Sanedristas la interpretan de diversa manera. Teodoreto, San Crisóstomo, Toledo y algunos otros dicen que la imposibilidad que allí expresan hay que limitarla a los días de la Pascua; o como dice el mismo San Crisóstomo y Eutimio, los judíos hablan con restricción al género de muerte que querían darle, es a saber, la muerte de cruz.

No obstante, nos parece más probable la sentencia de aquellos que fundándose en los lugares ya expuestos dicen que el Sanedrín necesitó de la confirmación de las sentencias capitales dadas anteriormente, para poderlas ejecutar (40).

En cuanto a la lapidación de San Esteban y de Santiago hay que decir que fueron abusos de jurisdicción, o hechos tumultuantes faltos de todo valor jurídico, no según el derecho reconocido por los romanos. En la lapidación de San Esteban se vislumbra una conmoción popular, o mejor dicho, una sedición, y no una sentencia de muerte del tribunal. El acto de la lapidación de Santiago, sentenciado por Anano Sumo Pontífice y el Sanedrín sin el consentimiento del Procurador (*Antq.* 20, 9, 1), no cabe duda que fué ilegal, pues desagradó en gran manera a aquellos habitantes de Jerusalén que eran celosos y amadores de la observancia de sus leyes. Además los efectos que dicha acción causó, como la deposición de Anano por Agripa, denotan que no se trataba de la simple infracción de un formalismo, como hubiera sido el no dar noticia de la sentencia de muerte al Procurador, sino que se trataba de la ilegalidad de una acción por haberse llevado a cabo sin la aprobación y confirmación, y lo que es más, sin la revisión potestativa y soberana de la sentencia, por parte del Procurador, para su valor legal.

Otros escritores sostienen que con la conquista de la Judea por los ro-

(40) Tales son entre otros: P. KNABENBAUER (en *S. Juan*, p. 523)². FELTEN (v. I, p. 205; v. 2, p. 23-24). HASTINGS (*Dictionnary*, v. 4, en la voz *Sanhedrin*). VIGOUROUX (*Dictionnaire*, en la voz *Sanhedrin*, col. 1464). SMITH (*Expositor*, s. 7, v. 2 [1906], p. 357). BRODRICK (p. 98-100). SALVADOR (v. I, p. 391). MALDONADO (Mt. 27, 2). SCHÜRER, v. 2, p. 261-2, etcétera.

manos, los judíos perdieron no solamente el derecho de ejecutar sus sentencias capitales, sino el mismo derecho de juzgar aquellas causas graves que debieran terminar con sentencia capital. Dupin (col. 745-49) dice que, tratándose de causas capitales, lo único que podía hacer el Sanedrín era preparar las acusaciones para presentarlas al Procurador; la razón que da es que, no pudiendo ellos ejecutar sus sentencias, hubiera sido inútil el sentenciar a muerte (col. 745-6). Pruébalo además por la costumbre de los romanos, quienes al conquistar un pueblo se apoderaban del *i u s g l a d i i*. “Apud Romanos ius valet gladii, coetera transmittuntur” (TÁCITO, *Annal.*). También añade que el poder del Procurador debía ser *legislativo, judicial y ejecutivo*, y que si el Sanedrín solamente hubiera necesitado la confirmación del Procurador el poder de éste únicamente hubiera sido *ejecutivo*. De la pregunta de Pilatos a los judíos “¿Qué acusación traéis?”, como también del interrogatorio del Procurador a Jesús, deduce que antes ni hubo condenación alguna ni pudieron juzgar. Hoffmann (p. 87-104), además de las razones alegadas por Dupin, presenta para probar la incapacidad del Sanedrín la consabida frase del Talmud (loc. cit): “Cuarenta años antes de la destrucción del Templo fuimos privados de las sentencias capitales”. De la misma manera niegan que el Sanedrín tuviera facultades para juzgar causas capitales Rosadi y Husband; Rosadi dice (p. 189-90) que los romanos nunca se despojaban del atributo principal de su soberanía cual era el derecho de vida o muerte, el *i u s g l a d i i*; y esto lo aplica también a la facultad de juzgar causas graves; de otra suerte, dice, Roma sólo hubiera ejercido un simple derecho de *e x e q u a t u r*; los Procuradores no hubieran estado revestidos de los amplios poderes como de hecho estuvieron. La sola autoridad que en la Judea podía juzgar a Jesús (dice en la p. 194), arrestarle, sujetarle a un interrogatorio y exponerle a una prueba de su supuesta culpa y a los efectos de una sentencia capital, era la que tenía el Procurador Pilatos. Husband (p. 9-10) se apoya en un nuevo argumento para negar las altas facultades del Sanedrín: “uno de los más importantes principios de la jurisprudencia romana consistía en que nadie podía ser puesto dos veces a la prueba de los tribunales por una misma falta, y así no puede decirse que Jesús fuera juzgado ante el Sanedrín, y vuelto a juzgar ante Pilatos.” Pero en la pág. 280, sólo concede al Sanedrín la facultad de preparar las acusaciones de las faltas capitales.

Ya hemos dejado sentado más arriba que el Gran Consejo de los judíos tenía poder para juzgar toda clase de causas referentes a la ley judaica, incluso las causas capitales, pero para la validez de sus sentencias necesitaba la confirmación jurídica y potestativa del Procurador, previa revisión de la causa; de manera que el *i u s g l a d i i*, propiamente hablando, estaba en manos de los romanos, si bien en sentido más amplio puede decirse que también lo poseían los judíos en cuanto eran verdaderos jueces, cuyas sentencias debían ser

atendidas si estaban conformes con el código judaico reconocido por los romanos. De modo que ni las sentencias del Sanedrín eran inútiles, ni el Procurador ejercía solamente el poder ejecutivo o el simple derecho de *exequatur*. Que Pilatos ignorara el proceso de Jesús llevado a cabo por el Sanedrín, no sólo no consta, sino que hay muchos indicios para creer todo lo contrario.

El principio de Husband tendría aplicación tratándose de dos tribunales igualmente competentes y pertenecientes a un mismo estado, pero no cuando un tribunal de la nación conquistada usaba de ciertas facultades conservadas por el beneplácito del conquistador, sujetas a determinados formulismos. Las razones tomadas de la manera con que Roma sujetaba a los pueblos conquistados, aunque no constara de la libertad que daba a los vencidos, no tendrían aplicación cierta para un pueblo determinado, y más tratándose de la Judea, nación del todo singular por su religión e historia (41).

Cap. 2.º — *Reglas y formas legales para la administración de justicia entre los judíos*

No es nuestro propósito hacer un estudio detallado de todas las reglas de justicia y demás formulismos legales a los cuales, según los Libros Sagrados y la tradición rabínica, tenían que sujetarse los jueces de Israel y el Sanedrín en particular en sus debates judiciales; esto nos llevaría más allá de los límites que desde un principio nos hemos fijado; sólo queremos hacer un breve resumen de las principales reglas a que tenían que ajustarse en los procesos de las causas capitales, presentándolas en conjunto, siguiendo el mismo orden del proceso, y relacionando las fórmulas prescritas por los Libros Sagrados con aquellas anotadas en el Talmud. De este modo nos será mucho más fácil confrontarlas con el proceso condenatorio de Jesús, para hacer debidamente su crítica.

Muy escasas son las noticias que, acerca de la manera como se regulaban los procesos criminales, nos dan los Libros Sagrados; y aun si prescindieramos de la tradición judaica, conservada en el Talmud, difícilmente se podría demostrar que las reglas consignadas en los libros del Antiguo Testamento estuvieran vigentes en tiempo de Jesucristo. Por lo tanto nos es necesario recurrir a dicha tradición talmúdica, obra de particular interés dentro de la literatura rabínica, para conocer el desenvolvimiento de los procesos; en ella hallamos gran número de fórmulas reguladoras de los procedimientos criminales, siendo muchas de las mismas idénticas a aquellas de los Libros Sagrados. Pero

(41) SCHÜRER, v. I, p. 453-4; v. 2, p. 260-61.

antes de pasar adelante nos parece muy conveniente dar unas breves noticias sobre esta recopilación de las tradiciones rabínicas, en especial sobre el valor histórico y autoridad de la *Misnah*.

§ 1.º — *Autoridad de la Misnah*

a) *El Talmud*

Con el nombre de *Talmud* תַּלְמוּד = estudio o doctrina (de לָמַד = aprender) viene indicada una compilación de leyes, costumbres, narraciones históricas, ceremonias y tradiciones, llevada a cabo por los rabinos de diversas épocas; vino a ser como el código de la ley tradicional de los hebreos; su origen nos es desconocido; pero como aparece en él una especie de glosa de los libros del Antiguo Testamento, puede colocarse su origen en forma oral algo después del cautiverio de Babilonia (42).

El *Talmud*, tal como hoy existe, consta de dos partes principales. — La primera es la *Misnah* = מִשְׁנָה = (de la voz שָׁנָה = repetir) repetición, o sea *segunda ley* o *ley tradicional oral*, en oposición a la ley escrita = מִצְוָה = *recitación* o materia que se lee, o sea, los Libros Sagrados. — La *segunda* parte es la *G^emarah* = גְּמָרָה = (de גָּמַר = concluir = terminar) en siríaco *g^emuroh* = conclusión, porque es una extensa glosa o complemento de la *Misnah*; es de origen mucho más posterior, y generalmente se admite que vino a ser compilada en el siglo IV o V después de Jesucristo.

El comentario *G^emarah* no se extiende a toda la *Misnah*, si bien comenta la mayor parte de la misma.

El *Talmud* Palestínense consta además de algunos apéndices posteriores, siendo uno de los principales la *Tôsefta* = תּוֹסֵפְתָא = *de יוֹסֵף* añadir) *aumento*.

Los judíos orientales, no contentos con la compilación palestínense, hicieron otra *G^emarah* o comentario de la *Misnah*, mucho más extensa que aquella del *Talmud* Palestínense; la cual, junto con la *Misnah*, que es la misma en ambos, formó el *Talmud* Babilónense; su compilación data probablemente del siglo V después de J. C. y su perfección total generalmente se coloca un siglo más tarde (43).

Los materiales contenidos en el *Talmud* se distribuyen en tres elementos principales: 1.º *Halakah* = הֲלָכָה = (de הָלַךְ = andar) *progreso*, costumbre o modo de hacer una cosa, y en nuestro caso significa *ritual*, y abarca toda la sección legislativa que forma gran parte de la *Misnah*. 2.º *Haggadah* = הַגָּדָה = (de הִגִּיד = anunciar) *fábula*, narración, etc. y comprende las cuestiones de astronomía, filosofía, historia, magia, leyendas, etc. 3.º *Kabalah* = קַבָּלָה = (de קָבַל = recibir) *tradición*; son secretos tomados de la tradición, *gematria* o ciencia de los números, etc.

(42) Que su origen sea anterior al tiempo de Jesucristo véase en SCHÜRER, v. I, p. 112.

(43) SCHÜRER, v. I, p. 127. FÉLTEN, v. I, p. 21.

3) *La Misnah*

Es más que probable que la completa compilación de la Misnah, casi tal como ha llegado hasta nosotros, fué llevada a cabo por el rabino Judas Hanasi (an. 136-217) de la escuela de Tiberiades, perteneciente a la cuarta generación (160-220) de los Maestros de la Misnah (44). Si bien gran parte de las sentencias de Judas Hanasi estaban fundadas en los trabajos sistemáticos de sus predecesores los rabinos Meir, que vivió entre los años 130-160, y Akiba entre los años 90-130; a la autoridad y dignidad de Judas fué debido que la *Misnah* superase a toda otra colección de tradiciones antiguas, y viniera a ser el verdadero código de la ley oral (45).

Si la compilación de la Misnah se atribuye casi con certeza a Judas Hanasi, no puede decirse lo mismo cuando se trata de la fijación por escrito de la misma; es éste un punto muy controvertido entre los escritores modernos, como lo fué, hace diez siglos, entre las escuelas judaicas franco-germánicas y judaico-españolas. Por una parte el mismo nombre Misnah = *repetición*, o *ley tradicional oral*, como también la existencia de una costumbre que prohibía poner en escrito el contenido de la tradición de la ley (46), parece indicar que la Misnah no fué puesta en escrito sino después de muchos siglos; pero por otra parte, si se considera que el idioma en que fué escrita, es el conocido con el nombre de neo-hebreo tal como se hablaba en Palestina durante los siglos II y III (47), y que la costumbre indicada que prohibía escribir tradiciones de la ley no se ha observado siempre, como consta en la *Megillaht Taanith* (elenco de los días festivos que no son de ayuno, ya existente en el siglo II) (48), parece deducirse que, ya en tiempo de Judas Hanasi, y seguramente por el mismo rabino, fué puesta en escrito la Misnah. Esta es también la opinión de Strack (49); pues si bien dice que posteriormente la Misnah ha sido en parte aumentada, no obstante defiende que, al menos en cuanto a la parte halákica, fué escrita por el rabino Judas.

Acerca de las fuentes de que se sirvió para formar semejante compilación ya hemos indicado que fueron los trabajos llevados a cabo por los rabinos Akiba y Meir, los cuales a su vez se sirvieron probablemente de las primitivas compilaciones de los discípulos de las escuelas de Shammai e Hillel (50), ya por el carácter de antigüedad que aun se descubre en su estilo, fraseología, etc., ya también por la naturaleza de sus narraciones (habla de Agripa I, del Sane-

(44) STRACK, p. 95-96. HASTINGS (*Diction. Apendix*, p. 60).

(45) HASTINGS (*Diction. Apend.*, p. 61). OESTERLEY (en *Diction. illustrated*, 1910 [HASTINGS], p. 890).

(46) HASTINGS (*Diction. Apendix*, p. 62). SURENEUSIUS, v. 2, p. 389-392.

(47) OESTERLEY (lug. cit.). FELTEN, v. I, p. 18.

(48) HASTINGS (*Diction. Apendix*, p. 62). STRACK, p. 13.

(49) STRACK, p. 17.

(50) HASTINGS (*Diction. Apendix*, p. 61). ID. (*Diction. illustrated*, 1910, p. 898). BRODRICK, p. 41.

drín, y de sus procedimientos). Todo lleva el sello de la antigüedad, y testifica una muy remota data de su composición. Es indudable que la credibilidad de la autoridad de los rabinos siempre queda incierta; aun tratándose de la *Misnah* muchas veces encontramos sentencias anónimas o que se atribuyen a autores que no son los suyos propios; pero como esta notable compilación, según acabamos de ver, abunda en el elemento *Halákico* compuesto de un sin número de leyes de carácter, al parecer, obligatorio, se puede muy bien suponer que muchas de ellas se conservaron intactas a través de la tradición, puesto que se pondría mayor cuidado en transmitir las. Por consiguiente puede decirse con bastantes probabilidades que, si bien la *Misnah* aun no estaba fijada por escrito en el tiempo del proceso de Jesús, el código penal en ella anunciado era el mismo que estaba vigente durante los años del pontificado de Caifás (BRODRICK, p. 42) (51).

Una vez visto que la *Misnah* tiene valor probablemente histórico, podemos pasar a enumerar y resumir las principales reglas y formulismos de los procesos criminales.

§ 2.º — *Resumen de las principales fórmulas legales* (52)

a *En cuanto al tiempo*

1.º Los juicios criminales, al contrario de los juicios pecuniarios que se ejercían de día y de noche, sólo se podían ejercer durante el día (*Sanhed.* 4, § 1; *Surenhusius* v. 4, p. 225).

2.º La hora legal para ejercer los juicios capitales era desde después del sacrificio matutino hasta la hora del sacrificio vespertino (*Sanhed. Babyl.* 10, fol. 88); el sacrificio de la mañana tenía lugar al alborar el día (*Misnah. Thammith* c. 3, § 2; [*Surenhus.* 5, p. 292]).

3.º No se podía administrar justicia en día de Sábado, ni en otro día festivo; (véase *Betza* 5, § 2; [*Surenhus.* 2, p. 297]).

4.º Tampoco se podía administrar justicia en vísperas de Sábado y de cualquier otro día festivo (*Sanhed.* 4, § 1; [*Surenh.* 4, 225]).

β *En cuanto a los testigos*

5.º De muchos lugares de la Sagrada Escritura, y de la *Misnah*, como también de Flavio Josefo se deduce que se requerían testigos para los juicios, y que el número de los mismos tenía que ser de dos por lo menos, siendo nulo el valor de un solo testigo (*Deut.* 17, 6; 19, 15-17; *Num.* 35, 30; *Jos.* 20, 5; *Dan.* 13, 22, 34; *Ioh.* 7, 51; *Hebr.* 10, 28; *Sanhed.* V. § 2, 3, 4; [*Surenh.* 4, p. 231] *FLAV. JOS. Antq.* 4, 3, 15;).

6.º Los testigos de crímenes capitales tenían que ser advertidos antes de

(51) En lo tocante a las divisiones de la *Misnah*... véase un breve compendio en BRODRICK, p. 39, y en VIGOUROUX (*Dictionnaire*), en la voz *Talmud*; más extensamente en HASTINGS (*Dictionary*), v. 5, suplemento, p. 59-61. STRACK, p. 29-62.

(52) Véase SCHÜRER, v. 2, p. 266-7. BRODRICK, p. 72-86. HASTINGS (*Dictionary*, v. 4). SALVADOR, v. 1, p. 355-83.

dar su testimonio, para que dijeran la verdad y no hablaran solamente por conjeturas o porque lo habían oído a otros, aunque fueran de buena fe. Los jueces tenían que recordarles la diferencia que había entre los asuntos pecuniarios y las causas capitales (Sanhed. 4, § 5 [Surenh. 4, p. 229]).

7.º Al tiempo de deponer el testimonio, los testigos tenían que hacerlo separadamente uno del otro, y en presencia del reo; como se supone en Saned. 5, § 1 [Surenh. 4, p. 230] y en Sanhed. 5, § 4, [Surenh. 4, p. 232], y lo hallamos de hecho en Daniel, 13, 51-59.

8.º El testimonio dado por los testigos tenía que ser minuciosamente examinado, pues dice la Misnah: "De siete puntos son examinados los testigos, determinando en qué año, en qué mes, en qué día, hora etc. (Sanhed. 5, § 1 [Surenh. 4, p. 230], véase también en Deut. 17, 4; 19, 18).

9.º Era esencial al testimonio para su valor jurídico que los testigos convinieran entre sí, aun en los menores detalles, como se supone en Sanhed. 5, § 1; y se dice de una manera más explícita en Sanhed. 5, § 2, [Surenh. 4, p. 230-31]; véase claramente esto en el Nuevo Testamento, Mc. 14, 56).

10. La pena de aquel que resultaba ser testigo falso era la misma a que exponía al acusado falsamente (Deut. 19, 21; Dan. 13, 61-69; FLAV. JOS. *Antiq.* 4, 8, 15).

γ *En cuanto al testimonio del mismo acusado*

11. Nadie podía ser condenado por solo su propio testimonio, porque los jueces tenían como principio que nadie puede causarse daño a sí mismo: "Si alguno se esfuerza en querer demostrar su culpabilidad delante del juez, no se le debe dar crédito, si no lo prueba por testigos" (Véase la glosa de Bartenora y Maimónides en Sanhed. 4, § 2; [Surenh. 4, p. 234] y Deut. 17, 6).

δ *En cuanto a las obligaciones de los jueces*

12. Los jueces tenían que hablar al acusado con palabras suaves que le inspiraran confianza (*Misnah*, Sota. 1, § 4; [Surenh. 1, p. 185]).

13. En las cuestiones pecuniarias los jueces podían definir las contiendas aunque fuera en el mismo día de su incoación; en las cuestiones capitales sólo podían resolver la causa en el mismo día en que había empezado el debate cuando la sentencia era absolutoria; cuando era condenatoria debían esperar al día siguiente para pronunciar la sentencia (Sanhed. 4, § 1; 5, § 5 [Surenh. 4, p. 225, 232]). Entretanto debían los jueces reunirse de dos en dos y examinar detenidamente la causa (Sanhed. l. c.).

14. Al día siguiente los jueces, congregados todos otra vez, pronunciaban *individualmente* la sentencia (Sanhed. lug. cit.).

15. En las cuestiones de derecho civil o ceremonial, la votación de los jueces empezaba por los más notables en ciencia y en edad; en las causas capitales empezaba por los más jóvenes, para que así éstos no obraran bajo el in-

flujo del ejemplo de los más antiguos, como interpreta el rabino Bartenora (Sanhed. 4, § 2 [Surenh. 4, p. 227]).

16. Aunque constara del crimen de un sujeto cualquiera no se le podía castigar sin juicio justo; así lo dice Flavio Josefo (*Antq.* 14, 17): "A pesar de nuestras leyes que prohíben hacer morir a un hombre por malo que sea, sin una condenación jurídica, Herodes no ha dudado ordenar el suplicio de Ezequías y de sus compañeros sin autorización."

17. En las causas capitales, al dar el voto para sentenciar, debían ser los primeros aquellos que absolvían, y luego después los que condenaban, por la misma razón del n.º 15 (Sanhed. 4, § 1 [Surenh. 4, p. 225]). Esto supone que tenían que buscar testigos que favoreciesen al reo, para oír su testimonio.

ε *En cuanto a la parte material del Tribunal*

18. Los miembros del Sanedrín estaban sentados formando semicírculo, en cuyas extremidades había dos notarios para recoger los votos de los jueces una vez oídos y examinados los testigos (Sanhed. 4, § 3 [Surenh. 4, p. 227]).

19. El número de los jueces en las causas mayores tenía que ser por lo menos de 23 miembros, y se podía aumentar hasta llegar a 71, que era el número de todo el Sanedrín (Sanhed. 4, § 1; 5, § 5 [Surenh. 4, p. 225.232]).

20. Jamás podrá juzgar un individuo solo, porque solamente es uno el que puede juzgar solo; y Bartenora en la glosa dice: "Sólo Dios puede ser el juez único" (*Misnah, Pirka Aboth*, 4, § 8 [Surenh. 4, p. 454]).

21. En los juicios capitales, para llegar a la absolución del reo, bastaba que absolvieran la mitad de los jueces más uno; mientras que para pronunciar una definitiva sentencia condenatoria se requería el exceso de dos votos, por lo menos, sobre la mitad (Sanhed. 5, § 5; 4, § 1 [Surenh. 4, p. 232.225]).

PARTE 2.ª

ARRESTO Y JUICIO DE JESÚS

Cap. 3.º — Arresto de Jesús en el Huerto de Getsemani

(Mt. 26, 47-57; Mc. 14, 43-53; Lc. 22, 47-54; Ioh. 18, 1-12).

Este capítulo del arresto de Jesús en el Huerto de Getsemani nos sirve como de introducción a los tribunales religiosos del Señor, y al mismo tiempo nos aclara aun más todo lo que queda dicho acerca de las facultades de la nación judaica y sus relaciones con el poder romano; así es que principalmente veremos lo que más se relaciona con las autoridades que asistieron al arresto, ya judaicas, ya también romanas.

El deseo que los Pontífices y demás miembros del Sanedrín alimentaban para deshacerse de Jesús, habíales movido a reunirse varias veces para decretar su muerte, especialmente después de aquel insigne milagro de la resurrección de Lázaro, cuando reunidos en concilio determinaron ser necesaria su muerte, aunque sin resolver de qué manera y cuándo podrían llevar a cabo sus intentos (Ioh. 11, 45-53). Pero lo que acabó de exacerbar los ánimos de los Sanedristas fué, sin duda, aquella entrada triunfal que Jesús hizo en Jerusalén el último domingo anterior a su pasión (Ioh. 12, 12), así como la expulsión de los vendedores del templo, y sobre todo aquellas terribles reprensiones que delante de todo el pueblo había lanzado contra ellos (Mt. 21, 1-17;); entonces reunieron otra vez el Concilio en pleno, esto es, los Príncipes de los sacerdotes y los Ancianos del pueblo, juntamente con los Escribas (Mc. 14, 1-2; Lc. 22, 1-3), en la casa de Caifás, y determinaron prender a Jesús con engaño para quitarle la vida; pero como temían a las turbas convinieron en que tal determinación no se llevaría al efecto sino hasta después de los días de la Pascua, por temor a una revuelta popular (Mt. 26, 1-5). Esto acontecía el miércoles antes de Pascua (53). Judas irritado hasta el extremo, entre otros motivos, por el episodio del derramamiento del unguento en Betania (Ioh. 12, 1-12), iba buscando ocasión propicia para vengarse de su Maestro, hasta que después de algunos días, sabedor de lo que estaban tramando los miembros del Sanedrín, se ausentó de la compañía del Señor para entrevistarse con ellos y entregar a Jesús en sus manos; bien claro así parece confrontando el cap. 12 de San Juan con los lugares paralelos de los Sinópticos, pues en éstos se describe la misma cena de Betania, si bien se coloca, al parecer, como celebrada cuatro días más tarde a fin de dar comienzo al relato de la traición de Judas (54).

Los Sanedristas, que habían determinado no apoderarse de Jesús hasta después de las fiestas pascuales, pactaron con Judas para su entrega, prometiendo darle una recompensa, y éste, desde entonces, sólo esperaba una buena oportunidad para entregar a Jesús sin el concurso de las turbas (Lc. 22, 4-6). Al decir San Lucas que Judas buscaba entregar al Señor sin las turbas, parece que nos quiere indicar que los Sanedristas habían manifestado al traidor su determinación de no activar el asunto hasta después de la Pascua; pero una vez que fué descubierta su traición durante la cena pascual, ausentado definitivamente del Colegio apostólico, y dado aviso a los judíos de la buena ocasión de aquella noche para prender a Jesús, éstos, que tanto se habían alegrado de la buena ayuda que Judas les podía prestar en aquel negocio, temieron que si aguardaban por más tiempo de nada les serviría la intervención del traidor, porque su peridia muy pronto se haría pública y no sería admitido otra vez entre los compañeros de Jesús; entonces, pues, mudaron de parecer y aprove-

(53) KNABENBAUER (S. Mt. 26, 2-3), 2, p. 394-397. MURILLO, S. Juan, p. 398.

(54) KNABENBAUER (S. Mt. 26, 6), 2, p. 398. MURILLO, *id.*, p. 392.

charon la ocasión favorable que en aquella misma noche les ofrecía Judas. Esto, a la verdad, acontecía en el día más solemne de la Pascua, pero sin turbas y pueblo que pudieran estorbarlo. Serían cerca de las nueve de la noche cuando Judas abandonó a Jesús y se entrevistó con los Sanedristas; y durante un intervalo de dos a tres horas, éstos hicieron los preparativos para el arresto, como se puede deducir del relato de la cena pascual y de la oración de Jesús en el Huerto.

Después del sermón de la cena, Jesús salió del Cenáculo con sus discípulos (55) para el otro lado del torrente de Cedrón, donde había una granja = χωρίον (Mt. 26, 36), o, como dice San Juan, un huerto (= κήπος), que llevaba el nombre de Getsemaní (56). Era éste un lugar público, o quizás una propiedad de algún amigo de Jesús. Dicho huerto estaba situado en el oriente de Jerusalén y en la parte inferior de la ladera occidental del monte Olivete (57), separado éste de la ciudad por un valle profundo llamado Cedrón (58), en cuyo fondo había un torrente o barranco por el que sólo corrían las aguas durante las lluvias invernales; esto quiere significar San Juan (18, 1) al decir χειμάρρους (59).

Habiendo atravesado dicho torrente, y una vez dentro del Huerto de Getsemaní, Jesús se puso en oración, como nos dicen los Sinópticos (60); después de la cual apareció en seguida el discípulo traidor acompañado de gente de armas enviada por los Sanedristas (ἀπὸ τῶν ἀρχιερέων καὶ πρεσβυτέρων τοῦ λαοῦ, Mt. 26, 47).

Judas sabía casi con certeza que Jesús iría a aquel paraje aquella misma noche, pues le constaba por experiencia que Jesús tenía costumbre de ir allá con sus discípulos, mayormente durante los últimos días antes de su pasión (Lc. 21, 37). Cuando San Juan dice que Judas sabía el lugar, bien deja enten-

(55) Esta es la opinión generalmente admitida; si bien otros quieren que ἐξῆλθαι (In. 18, 1) se refiera a la salida de la ciudad, diciendo que del Cenáculo ya habían salido antes (In. 14, 31); pero no parece probable que desde el Cenáculo a las puertas de la ciudad pudiera hacer Jesús aquel tan largo discurso de los capítulos 15, 16 y 17. Además en 14, 31, no se dice que de hecho salieran del Cenáculo.

(56) Γεθσημανεὶ (Mt. 26, 36), en hebreo probablemente מְחִינֵי הַיַּד = molino de aceite; véanse en ZORELL las formas [מְחִינֵי הַיַּד] o [מְחִינֵי הַיַּד]

(57) Así lo dice S. Jerónimo: "De situ et nominibus locorum hebraicorum". MIGNÉ, PL, t. 23, col. 934, 950.

(58) Κέδρων es el mismo nombre hebreo קְדָרִין = turbio, oscuro; véase en 2 Samuel 15, 23 hablando de la huida de David perseguido por Absalón: עָבַר בְּנַחֲלֵי קְדָרִין; acerca de las variantes: 1.º τῶν κέδρων. 2.º τοῦ κέδρου y 3.º τοῦ κέδρων, véase WESCHOTT HORT, *The New Testament Greek*, 1887.

(59) Χειμάρρους equivale en hebreo a la voz נַחַל = torrente, arroyo; véase 2 Samuel, 15, 23; y FLAV. JOS., *Antq.* 8, 1, 5; 9, 7, 3; *Bell. Jud.* 5, 12, 2.

(60) Siendo S. Juan quien narra más detalladamente lo concerniente a las autoridades que llevaron a cabo el arresto, seguimos con preferencia a este evangelista, completando la narración con lo que nos dicen los Sinópticos.

der que éste, desde su salida del Cenáculo, empleó todos los instantes para reunir gente y verificar el arresto. Los Sinópticos sólo con rasgos generales hacen la descripción de aquellos que acompañaban a Judas: “ὄχλος πολὺς μετὰ μαχαίρων καὶ ξύλων” = “una gran turba con espadas y palos” (Mt. 26, 47); pero San Juan nos da preciosos detalles de la misma; según él, además de los ὑπηρέται = ministros del Sanedrín, o, tal vez guardas del templo, y de los δοῦλοι = criados domésticos de los Sanedristas, iba allí la cohorte (= ἡ σπεῖρα), que toda entera era un fuerte destacamento de soldados, romanos o provinciales, con su χιλιάρχος o tribuno al frente (Ioh. 18, 10-12) (61).

En Jerusalén sólo había una cohorte romana, alojada en la fortaleza Antonia, y puesta bajo el mando de un tribuno: “χιλιάρχος τῆς σπείρης” (Act. 21, 31), teniendo a su cuidado el orden del templo en las grandes solemnidades (FLAV. JOS., *Bell. Iud.*, 5, 5, 8; 2, 12, 1) (62); de aquí que se llamara ἡ σπεῖρα (= la cohorte), con artículo; sin embargo, esto no quiere decir que asistiera toda la cohorte al arresto de Jesús, pues se puede tomar en sentido menos estricto, o como sinónimo de *los de la cohorte* = οἱ ἀπὸ τῆς σπείρης (63). También en los Sinópticos hallamos insinuada de alguna manera la presencia de los romanos al arresto, pues cuando dicen que aquella turba iba armada con espadas y palos (Mt. lug. cit.), probablemente señalan a los soldados romanos como llevando aquellas espadas, y a los ministros y criados llevando los palos, porque sabemos por Flavio Josefo que los guardianes del templo iban deficientemente armados: “τούς τε γὰρ φύλακας εἶξεν πρὸς τὸ ἀδόκητον αὐτῶν τεταραγμένους, ἄλλως τε καὶ τοὺς πλείονας αὐτῶν ὄντας ἀνόπλους καὶ πολέμων ἀπίρους . . .” (*Bell. Iud.*, 4, 4, 6). San Lucas (22, 52) dice que con la turba iban algunos Sanedristas: “ἀρχιερεῖς καὶ πρεσβύτεροι”, cosa, a la verdad, muy natural, pues les interesaba en gran manera el arrestar a Jesús, y no convenía confiar todo el negocio a manos ajenas. No es, por lo tanto, errónea esta narración de San Lucas, como pretende Meyer (64); además, los otros Sinópticos, en sus lugares paralelos, insinúan lo mismo, ya que, según ellos, Jesús increpa a los de la turba por haber salido con armas y palos, y esto parece que no lo decía a los soldados y ministros, pues ya debían llevar dichas armas como de suyo propias, sino a los Sanedristas que se hacían acompañar de tal escolta; además les dice que cada día enseñaba en el templo delante de

(61) σπεῖρα = cohorte. Tratándose de soldados romanos era la cohorte un grupo de 500 ó 600 soldados que con las tropas auxiliares podían llegar a 1.000; de aquí que el que estaba al frente de la misma se llamaba χιλιάρχος. Una cohorte era la décima parte de una legión; ésta se componía de 5.000 a 6.000 hombres de a pie, con un buen escuadrón de caballería (SCHÜRER, v. I, p. 458. ZORELL). Cuando no se trataba de soldados romanos, con el nombre σπεῖρα se indicaban los pelotones o grupos de soldados (2 Mach. 8, 23).

(62) SCHÜRER, v. I, p. 464.

(63) ZORELL, y LANGE, v. 4, p. 291.

(64) *Handbuch über die Evang. des Mar. und Luk.*, p. 352.

ellos, y a buen seguro que esto no se puede aplicar a los soldados ni a los criados de los Pontífices, pues poco se interesarían por las enseñanzas de Jesús.

Muchos escritores niegan que en el arresto de Jesús estuviera presente el poder romano interviniendo en aquel asunto; las razones principales en que se fundan son las siguientes: 1.^a Los judíos no tenían facultad de arrestar a nadie, esto sólo competiría a los romanos, y así el prestar ayuda a los judíos con la cohorte romana hubiera sido un contrasentido jurídico (65). 2.^a La cohorte (= ἡ σπείρα) del cuarto Evangelio no puede componerse de soldados romanos, porque fué mandada por los Sanedristas, y éstos no disponían de las fuerzas romanas (66). 3.^a La voz σπείρα indica un grupo de soldados, pero no un grupo especial del ejército romano; y χιλιάρχος aunque literalmente signifique un comandante de 1.000 hombres, tomado en sentido más amplio es igual a *capitán* y no necesariamente *tribuno*; y así, San Juan puede haber usado este nombre en el segundo sentido, si bien menos común, aludiendo al comandante de la guardia del templo (67). 4.^a Para asistir allí la cohorte de soldados romanos, se hubiera necesitado el permiso del Procurador, pero del interrogatorio de Jesús ante Pilatos consta que éste de nada estaba enterado, ni se había mezclado en aquel asunto (68). 5.^a El silencio de los Sinópticos acerca de los romanos (69).

Para la resolución de la primera dificultad remitimos a lo dicho más arriba al tratar de las facultades del Sanedrín; allí vimos los amplios poderes de los judíos para administrar justicia, y en consecuencia las facultades necesarias para proceder a los arrestos de los denunciados; véase, además, FLAV. JOS. *Antq.* 16, 2, 4; 6, 2; 19, 5, 2. A la segunda dificultad respondemos que los Evangelios nunca suponen que los Sanedristas puedan disponer *autoritativamente* de las tropas romanas para poder mandar soldados a un arresto; esta función sólo era propia del Tribuno, o del Procurador: cuando éste se hallaba presente, como acontecía durante las festividades de la Pascua (70). Esto, sin embargo, no quiere decir que con el permiso explícito o implícito de la autoridad romana no pudieran recibir del Procurador las fuerzas necesarias para que el Sanedrín, como asamblea administrativa que era de aquella nación autónoma, ejerciera con libertad sus facultades. Quizás no fué

(65) ROSADI, p. 162-163, 168.

(66) BRODRICK, p. 27. OLLIVIER, p. 91. ROSADI, p. 164. KEIM, v. 3, p. 313-4.

(67) ROSADI, p. 164-5. BRODRICK, p. 28. OLLIVIER, p. 94.

(68) DUPIN, col. 739. ROSADI, 168-170. OLLIVIER, p. 91. KEIM, v. 3, p. 313.

(69) ROSADI, p. 165.

(70) El Procurador de Judea tenía su sede habitual en Cesarea (Act. 23, 33. FLAV. JOS., *Antq.* 18, 3, 1. *Bell. Jud.*, 2, 9, 2. TÁCITO, *Historia*, 2, 79): "...Vespasianus Caesaream... haec Iudaeae caput est". En ocasiones especiales, como eran las solemnidades de la Pascua, ascendía a Jerusalén y se alojaba o en el palacio de Herodes o en la fortaleza Antonia (FLAV. J., *Bell. Jud.*, 2, 14, 3, 8; 25, 5. SCHÜRER, v. 1, p. 457-8).

necesario un permiso explícito en cada caso particular, y en el de Jesús tal vez no hubo ningún permiso del Procurador, sino solamente del Tribuno, porque sabemos que durante las fiestas de la Pascua los romanos custodiaban las puertas del templo para evitar todo tumulto (FLAV. JOS. *Bell. Iud.* 2, 12, 1; *Antq.* 20, 5, 3); y de este modo, durante aquellos días les fué cosa fácil a los Sanedristas pedir auxilio al Tribuno, pues se trataba, según su parecer, de un alterador del orden público, o así lo pudieron hacer ver a los romanos siempre recelosos de los judíos, mayormente en días de gran concurso (71).

Al tercer reparo decimos que en todos los demás lugares del Nuevo Testamento σπειρα siempre significa una cohorte de soldados romanos (Mt. 27, 27; y lug. paral.; Act. 10, 1; 27, 1; 21, 31; etc.); de donde se sigue que, si no tenemos una razón muy poderosa que nos obligue a cambiar de interpretación, deberemos dar a la voz σπειρα del Evangelio de San Juan el mismo significado. Pero además nos consta de una manera positiva que San Juan da a los nombres σπειρα y χιλίαρχος el sentido ordinario y común; 1.º porque habla de *la cohorte* (= ἡ σπειρα) como bien conocida de todos, y en el Nuevo Testamento siempre es la cohorte romana; 2.º porque presenta la cohorte como distinta de los *ministros* “-ὴν σπειραν καὶ ὑπηρέτας” (Ioh. 18, 3); 3.º porque el mismo nombre χιλίαρχος determina bien el sentido de la palabra σπειρα que *de sí* podría significar un grupo cualquiera de soldados no romanos, pues se deriva de los 1.000 hombres que un tribuno solía tener bajo su mando tratándose de soldados romanos acompañados de tropas auxiliares (72).

La cuarta dificultad queda resuelta con lo dicho al responder al segundo reparo; pues, como allá hemos indicado, para que los soldados romanos, a petición del Sanedrín, pudieran asistir a un arresto, no hay necesidad de suponer un permiso explícito del Procurador para cada caso determinado, pudo bastar un permiso implícito y general. Y dado que el Procurador tuviera que recibir aviso de antemano para entregar sus fuerzas, nada se puede deducir, contra la asistencia de las mismas al arresto de Jesús, del proceso ante Pilatos, ya que del mismo proceso no consta positivamente que el Procurador de nada estuviera enterado, antes bien, hay allí varios indicios que revelan todo lo contrario, como son las pretensiones y manera de hablar de los Sanedristas (Ioh. 18, 30), y la persuasión que el mismo Procurador tenía de que Jesús había sido entregado por envidia de los Príncipes (Mt. 27, 18).

En cuanto al silencio que los Sinópticos guardan acerca de las fuerzas ro-

(71) FREIDLEIB, p. 67, dice que los judíos en el tiempo de sus solemnidades podían disponer (permiso implícito) de los soldados romanos.

(72) Keim (v. 3, p. 312) dice que nada hay más cierto que la σπειρα y el χιλίαρχος en S. Juan sean la bien conocida cohorte romana de Jerusalén y el tribuno a cuyo mando aquella estaba sujeta; para este autor es tan claro que S. Juan habla de los romanos que, como por otra parte sostiene la imposibilidad de que las tropas romanas asistieran al arresto, niega la historicidad del relato hecho por este evangelista.

manas, y que constituye el quinto argumento en donde se fundan los que niegan la asistencia de dichas fuerzas al arresto de Jesús, ya llevamos dicho que en el arresto bien claro se insinúan los romanos, pues van incluidos en aquellos términos generales *ἄλλοι πολλοί* (Mt. 26, 47; y lug. paralelos) (73).

Pero, ¿por qué los Sanedristas se hicieron acompañar de una escolta de soldados romanos? A primera vista no dejan de extrañar tales precauciones, pues se trata de capturar un hombre indefenso; y así parece que eran del todo inútiles aquellos soldados; pero dadas las especiales circunstancias de la Judea en aquellos días, era muy prudente servirse de tal ayuda, ya que con motivo de la Pascua se reunía en Jerusalén una multitud inmensa de forasteros de toda la Palestina, principalmente galileos, entre quienes abundaban los amigos de Jesús. Siendo además el pueblo judío propenso y acostumbrado a las revueltas, los Sanedristas juzgaron que debían tomar todas las precauciones en el arresto de aquel a quien muchos allí presentes tenían por Mesías. para evitar cualquier violento trastorno, porque ya antes (Mt. 26, 1-5) habían decretado apoderarse de él fuera de los días de la Pascua para evitar un tumulto popular. Con el auxilio de los romanos iban bien seguros, pues ni siquiera los más favorables a Jesús osarían resistirles (74).

La abigarrada turba que iba a prender a Jesús, además de sus armas, llevaba consigo linternas y teas encendidas, pues, si bien aquel arresto tenía lugar durante la noche del plenilunio, tal vez no era suficiente para que pudieran encontrar a Jesús entre los arbolados, o entre las rocas y cavernas del monte. El traidor (= *παραδιδούς*), dióles una contraseña (= *κύσσημον*), para mostrarles quién era Jesús; “Aquel a quien yo besare él es, apoderaos de él y llevadle cautelosamente” (Mc. 14, 44) (75); ya porque muchos no le conocían personalmente, ya también porque era de noche y no se hubiera podido distinguir de los demás. Y habiendo avanzado hacia Jesús, luego que hubo llegado, dijo: “Salve maestro mío” y le besó. simulando cariño (= *κατεφίλησεν*) (76) (Mc. 14, 45).

(73) Aberle opina que S. Mateo no nombra a los romanos porque quería atribuir la muerte de Jesús a los judíos, y que S. Marcos y S. Lucas nada dijeron de ellos, y esto intencionadamente. (En la revista *Theologische Quartalschrift*, 1871, p. 10).

(74) Langen, en la p. 217, dice que al arresto de Jesús asistieron los romanos porque los poderes concedidos a las provincias no eran suficientes para poder verificar un arresto sin la cooperación de los romanos; pero ya hemos visto antes que los poderes del Sanedrín no estaban limitados por esta parte. Belzer (p. 267-8, nota 3.^a) advierte que, si bien Flavio Josefo (*Bell. Jud.*, 2, 8, 1) dice que el Procurador de Judea tenía el “*ius gladii*”, no quiere decir que sólo él lo tuviera. Esto es casi lo mismo que hemos dicho al tratar de los poderes del Sanedrín en tiempo de los romanos.

(75) *Κρατήσατε αὐτὸν καὶ ἀπάγετε ἀσφαλῶς*; el primer imperativo está en aoristo por ser la acción instantánea; el segundo está en presente por tener que ser una acción continuada.

(76) *καταφιλέω* = besar con ternura (ZORELL). Así también en JENOFONTE, *Memorabilia*, 2, 6, 33: “Ὡς τοὺς μὲν καλοὺς φιλήσαντό; μου, τοὺς δ' ἀγαθοὺς καταφιλήσαντος θαρρῶν δίδασκε τῶν φίλων τα θηρατικά”.

El Señor, al ver tanta osadía en aquel hombre perverso, pues conocía sobradamente sus dañadas intenciones, lo reprendió de esta suerte: “Compañero ¿a qué fin has venido aquí?” (77) (Mt. 26, 50).

“Judas, con un beso entregas al Hijo del hombre?” (Lc., 22, 49). Jesús que preveía cuanto le iba a suceder, como que lo había anunciado de antemano y últimamente en la cena aquella misma noche, habiendo salido del lugar donde había tenido el encuentro con Judas (78) y dirigiéndose a la turba, preguntóles a quién iban buscando, y como contestasen que buscaban a Jesús Nazareno, se dió a conocer él mismo diciendo: “Yo soy” (Ioh. 18, 4-5). En el grupo ya se hallaba Judas, de manera que, después de haber dado la señal convenida, debió juntarse otra vez a los suyos; y como, por ser de noche o por la precipitación del traidor, sus satélites no conocieran distintamente a quien Judas había besado, el Señor salió a su encuentro acompañado de algunos discípulos. Cuando oyeron que el mismo Jesús se daba a conocer, impelidos por una fuerza misteriosa y sobrenatural volviéronse hacia atrás y cayeron en tierra (San Juan), para que vieran, como advierte Corluy (p. 471), que nada podían sin su consentimiento, y también para darles ocasión de arrepentimiento.

“Cayeron = ἀπηλθον”; pero, quiénes fueron? No hay necesidad de incluir entre los que cayeron a los soldados romanos, pues éstos ni entenderían la lengua, ni serían los encargados de prenderle, ni tampoco le conocerían personalmente; además, San Pedro, al acometer a los primeros que tenía delante, no se encontró con algún romano sino con un criado del Pontífice; ni es probable que Pedro se atreviera a tanto si los romanos estuvieran tan cerca (79). Probablemente sólo cayeron aquellos que, yendo delante, fueron preguntados y respondieron, es a saber, los Sanedristas con Judas y algunos de sus satélites, ya que los Sanedristas estaban encargados de su captura, y a ellos se dirigía el Señor cuando hablaba a los que iban a prenderle (Mc. 14, 49).

Quedaron tan corridos y anonadados que tuvieron necesidad de una nueva pregunta de parte de Jesús, y después de dar igual respuesta dióles el Señor licencia para que se hicieran dueños de su persona. Entonces fué cuando se apoderaron violentamente (ἐπέβαλον τὰς χεῖρας ἐπὶ . . .) de Jesús y lo tuvie-

(77) ἐταῖρος = buen hombre, compañero (diverso de φίλος = amado, caro) mejor que amigo; y con relación a ἑταῖρος = ῥαββί puede significar *discípulo*.

ἐφ' ὃ πάροις = *ad quod*, no *ad quid*. Y así quizás se ha usado el relativo ὃ en lugar del pronombre interrogativo τί en pregunta directa (WINKER, § 24, n.º 3). Véanse las diversas interpretaciones en Belzer (obra cit., p. 269-70, nota 5).

(78) ἐξῆλθεν parece querer indicar que salió del huerto, puesto que en 22, 1, dice: “εἰσῆλθεν = entró”. Pero, como en el versículo 26 del mismo capítulo se dice que un siervo del Pontífice vió a Pedro en el huerto, tal vez Jesús solamente se adelantó, saliendo del lugar donde había estado antes, sin salir del huerto; otros dicen que salió del lugar oscuro a la luz de la luna.

(79) Véase MURILLO, p. 492.

ron preso (Mt. 26, 50), no sin antes haber reprimido el Señor los ímpetus de Pedro quien, al ver que la turba procedía a vías de hecho, no aguardando respuesta a la pregunta que los discípulos hicieron a Jesús sobre si les permitía que le defendieran con sus espadas, arremetió contra un criado del Pontífice cortándole una oreja (Mc. 14, 49-52), y después que hubo protestado con toda nobleza de la injusticia que le hacían yendo a prenderle como si fuera un ladrón, con espadas y palos, cuando cada día estaba entre ellos enseñando en los pórticos del Templo y nunca se habían apoderado de él.

Cap. 4.º — *Jesús ante los jueces*

§ 1.º — *Número de sesiones*

Es ciertamente algún tanto difícil seguir con exactitud el orden cronológico de los hechos tal como éstos se nos narran en los cuatro Evangelios en lo tocante a los interrogatorios religiosos de Jesús; porque mientras los Sinópticos nos conducen inmediatamente del Huerto de Getsemaní al tribunal de Caifás, sin mencionar siquiera el interrogatorio de Anás, San Juan (18, 13) dice que Jesús primeramente (= πρώτον) fué llevado delante de Anás, quien lo mandó en seguida, como algunos autores defienden, o, como parece más probable, después de un sumario ante el mismo Anás, a casa de Caifás (Ioh. 18, 19-23) sin que haga mención de los dos interrogatorios que, según los Sinópticos (Mt. 26, 59-69; Mc. 14, 55-66; Lc. 22, 66-71), tuvieron lugar uno durante la noche, y otro al amanecer, en presencia de Caifás. San Lucas sólo describe un largo proceso verificado por la mañana, muy parecido al que, según San Mateo y San Marcos, se realizó de noche, y pasa en silencio los procesos de la noche anterior.

Pero confrontando entre sí las cuatro distintas narraciones evangélicas parece claro que el orden de los hechos fué el siguiente: 1.º Desde el Huerto de Getsemaní Jesús fué llevado a Anás, y allí juzgado sumariamente, y luego conducido ante Caifás (Ioh. 18, 13. 19-24). 2.º Una vez presentado a Caifás, empezó el interrogatorio nocturno descrito por San Mateo y San Marcos, e insinuado por San Lucas (22, 54-66) y por San Juan (18, 24-27). 3.º Al amanecer del día siguiente se reunió de nuevo el tribunal presidido por Caifás, procediendo otra vez contra Jesús, como describe San Lucas (22, 66-71), e insinúan San Mateo (27, 1) y San Marcos (15, 1), quienes solo narran el hecho de la reunión del Sanedrín, sin describirnos el proceso; también se insinúa, de alguna manera, en San Juan (18, 28-29).

De manera que parece fueron tres los interrogatorios religiosos a que estuvo sujeto el Señor.

Por la semejanza que existe entre el proceso descrito por San Lucas y

el que nos describen San Mateo y San Marcos, Eutimio (80), Maldonado (81), Weiss (82) y otros reducen ambas descripciones a un mismo proceso, diciendo que o San Lucas, o San Mateo y San Marcos colocaron el proceso que describen fuera de su lugar. Pero no hay razón para identificar ambas narraciones, pues, como acabamos de decir, San Mateo y San Marcos, quienes describen un largo proceso nocturno en presencia de Caifás, insinúan con toda claridad otro interrogatorio tenido a la mañana siguiente; así como San Lucas nos presenta detallado el que se desarrolló durante aquella mañana insinuando, no obstante, el descrito por Mateo y Marcos. Ni puede dudarse de la existencia de la sesión descrita por San Lucas como diversa de la que nos describen San Mateo y San Marcos por el hecho de haber sido interrogado Jesús con los mismos términos, pues estando prohibido el juzgar de noche, como ya notamos antes, es muy natural que procuraran legalizar en lo posible el proceso con una nueva sesión, para dar color de legalidad al proceso ante los ojos del pueblo y del Presidente romano.

Más dificultoso es averiguar si el interrogatorio que nos describe San Juan (18, 19-23) es distinto del descrito por San Mateo y San Marcos, o si hay que identificar ambos interrogatorios, o sea, si lo que San Juan nos narra pasó en presencia de Anás, o tuvo lugar en el tribunal de Caifás. Dificulta en gran manera la solución el que, por una parte, San Juan en el versículo 13 b nombre a Caifás, apellidándole "el Sumo Sacerdote de aquel año" (= ὁς ἦν ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου), y desde entonces no se nombra otro personaje a quien poder aplicar este dictado que se repite cinco veces (vv. 15. 16. 19 y 22); y esto parecería indicar que el interrogatorio pasó ante Caifás; y por otra parte, en el versículo 24, o sea, después de todo aquel interrogatorio, diga, el mismo evangelista, que Anás mandó a Jesús atado a casa de Caifás; y según esto el interrogatorio hubiera tenido lugar en el tribunal de Anás.

Algunos escritores, movidos por la primera razón, opinan que el Sumo Sacerdote ante el cual comparece Jesús no es otro que Caifás (83). Estos resuelven la dificultad que para su solución crea el v. 24 diciendo que dicho versículo no se halla en su lugar, sino que hay que colocarlo inmediatamente después del v. 13 o del v. 14; así lo hacía ya San Cirilo el cual presenta el texto en este orden: vv. 13, 14, 24, 15 . . .; lo mismo hace el Códice Siro-Sinaítico (84);

(80) *Comentario a los cuatro Evangelios* (Mt. 26, 66, y Lc. 22, 66). MIGNÉ, PG, v. 129, col. 695.

(81) *Comentario a los cuatro Evangelios* (Mt. 26, 63).

(82) *Das Marcusevangelium*, p. 474-7.

(83) S. CIRILO A, en su *Comentario al cuarto Evangelio* (In. c. 18). MIGNÉ, PG, v. 74, col. 593. TOLEDO, *Comentario a S. Juan* (Colonia Agripina, 1599), t. 2, p. 379. MALDONADO, *Coment. a los Evang.* (Mt. 26, 57). CORLUY, p. 473-9. FILLION, *Évangile selon S. Jean*, p. 330. CALMES, p. 419-422. EDERSHEIM, v. 2, p. 548, etc.

(84) Este códice guarda el siguiente orden: vv. 13, 24, 14 . . . (Véase en TISCHENDORF, 1, p. 928-9, 931, y en ZAHN, *Das Evangelium des Johannes*, p. 613-14.)

o traducen el aoristo ἀπέστειλεν del v. 24 por pluscuamperfecto = *había enviado*, suponiendo el hecho como pasado mucho antes y en sentido retrospectivo.

No obstante, nos parece mucho más probable la opinión de aquellos escritores que defienden que el interrogatorio descrito por San Juan (18, 19-24) pasó en presencia de Anás (85). Y esto por las razones siguientes:

1.^a En el versículo 24, después de narrar el interrogatorio, se dice que Jesús fué enviado por Anás a Caifás: "ἀπέστειλεν οὖν αὐτὸν ἐς Ἄνναν δεδεμένον πρὸς Καϊάφαν τὸν ἀρχιερεα". Ahora bien, ἀπέστειλεν no significa *había enviado*, sino *envió*, en tiempo próximo pasado, no remoto pasado o pluscuamperfecto, pues está en aoristo, y si bien alguna vez el verbo en aoristo puede tener fuerza de tiempo pluscuamperfecto, esto sólo sucede en las oraciones dependientes de la oración principal mediante una partícula temporal o relativa; pero no en las oraciones absolutas (86). Por lo tanto, el interrogatorio allí descrito (19-23) debe haber tenido lugar en presencia de Anás. No faltan, como acabamos de indicar, autores que trasladan el versículo 24, poniéndolo entre los vv. 13 y 14; pero, además de ser en gran manera exiguo el número de éstos, la razón de este cambio no obedece a otro motivo crítico que a la misma dificultad del texto; pues pensando equivocadamente, como luego veremos que el ἀρχιερεὺς de la perícopa 18, 13-23 no podía ser otro que Caifás, necesariamente tenían que mudar el orden del texto, si querían conservar el propio valor del aoristo ἀπέστειλεν.

2.^a En el v. 13 a se nos dice que Jesús fué conducido a Anás; y después de una sección parentética (vv. 13 b-14), como explicativa de la personalidad de Anás, y una vez incoadas las negaciones de San Pedro (v. 15-18), se describe en los vv. 19-23 el interrogatorio que el contexto exige que haya tenido lugar en presencia del personaje nombrado en el v. 13 a, como sujeto principal en esta relación, porque, si no es como decimos, ¿a qué fin introduce San Juan en escena a Anás, como hecho complementario de importancia, a lo que los Sinópticos nos describen? Además en el versículo 19 con las palabras "Ὁ οὖν ἀρχιερεὺς...", con bastante claridad se indica que se reanuda el interrumpido relato del sujeto principal cual es Anás v. 13 a, ya que Caifás en la relación de San Juan sólo tiene un lugar accidental y secundario, pues sólo se menciona para dar mayor relieve a la persona de Anás.

3.^a El interrogatorio en cuestión (Ioh. 18, 19-23) no puede identificarse con el que se llevó a cabo, en aquella misma noche, delante del Pontífice Caifás (Mt. 26, 57-67; Mc. 14, 55-65). Según Juan, α) en el v. 19 Jesús sufre

(85) Entre los antiguos: S. Juan Crisóstomo, Teofilacto, Eutimio, etc. Entre los modernos: Patrizi, *Coment. a S. Juan*, p. 210-217. WELS, *Das Johann*, p. 479-83. BELZER, *Leidensg.*, p. 274... ZAHN (lug. cit.). KNABENBAUER (*S. Juan*)², p. 526-8. FELTEN, v. 2, p. 41-42. FARRAR, v. 2, p. 327. FOUARD, v. 2, p. 310-14. MURILLO (*S. Juan*), p. 497-8.

(86) WINER (§ 41, n.º 5). KNABENBAUER (*S. Juan*)², p. 527.

un interrogatorio privado acerca de sus discípulos y de su doctrina; β) en los vv. 20-21 Jesús responde, pero no para satisfacer a la pregunta del juez sino para reprenderle, pues el juez no tenía que preguntar al acusado, ya que nadie podía ser condenado por su propio testimonio, sino que debía valerse de los testigos; γ) en los vv. 23-24 se termina el interrogatorio sin solución alguna.

Según San Mateo y San Marcos, α) el interrogatorio es público, delante de todo el Sanedrín, con testigos que deponen falsos testimonios contra Jesús (Mt. 26, 57-62; Mc. 14, 55-65); β) Jesús calla siempre, y sólo responde cuando es conjurado en nombre de Dios para que diga si él es el Hijo de Dios (Mt. 26, 62-63); γ) el interrogatorio se termina con la sentencia de muerte contra Jesús pronunciada por todo el Sanedrín.

De esta manera se ve la razón por que en el interrogatorio descrito por San Juan no se da ninguna sentencia, puesto que Anás no era el supremo juez legal; y por lo mismo se comprende *por que* después de dicho interrogatorio Jesús fué enviado a Caifás.

Este argumento últimamente aducido perdería su eficacia si, como algunos suponen (87), el interrogatorio descrito por San Juan (vv. 19-23) fuese solamente la primera parte del interrogatorio de Caifás, o como dice Edersheim (88), constituyera la parte más privada del mismo, siendo lo que nos narra San Mateo (26, 57-67) una continuación o segunda parte del mismo interrogatorio. Pero a esto se oponen los dos argumentos primeros. Además, tanto en San Juan como en San Mateo y San Marcos falta todo lazo de unión entre una y otra parte para poder decir que ambas narraciones pertenecen a un mismo interrogatorio.

A más de esto, el que dirige el interrogatorio en San Juan parece hallarse solo o con muy poco acompañamiento; mientras en Mateo y Marcos, Caifás se encuentra rodeado de todo el Sanedrín, ya desde un principio.

La prueba principal que aducen los que opinan que el interrogatorio descrito por San Juan se realizó en presencia de Caifás y no de Anás, estriba en el supuesto que en toda aquella perícopa (Ioh. 18, 13-26) el nombre ἀρχιερέως no se puede aplicar a otro que a Caifás Sumo Sacerdote, porque en el versículo 13, ἀρχιερέως se refiere a Caifás, como también en los versículos 24 y 26; y así son de parecer que sólo a Caifás se llama *Pontífice* en esta narración, incluso en los versículos 15, 16, 19 y 22.

Pero el nombre ἀρχιερέως puede convenir muy bien a Anás, pues éste había sido Sumo Sacerdote por espacio de muchos años, y los dimisionarios conservaban el título, como llevamos dicho. Además, en el mismo capítulo, versículo 3, se hace mención de muchos Pontífices: “ἐκ τῶν ἀρχιερέων”; lo mismo

(87) Así, por ejemplo, el P. DE LA PALMA, *Historia de la Sagrada Pasión*, (Madrid, 1886), p. 92-3. LEMANN, p. 70-74.

(88) V. 2, p. 549.

se repite en otros lugares del Nuevo Testamento. Esto, junto con lo dicho antes acerca del versículo 19 del capítulo 18 de San Juan, manifiesta claramente que el Pontífice de los vv. 19-23 fué Anás y no Caifás.

Los Pontífices, según hemos visto al tratar de la constitución del Sanedrín, eran muchos, pero solamente era uno el Sumo Pontífice que legítimamente ejercía el cargo, que en tiempo del proceso de Jesucristo fué Caifás (FLAV. JOS. *Antq.* XVIII, 2, 2), nombrado por Valerio Grato en el año 18, y depuesto por Vitelio en el año 36 (FLAV. JOS., lug. cit. y 4, 3). Por consiguiente, la razón de ir el nombre de Anás junto con el de Caifás, y aun, algunas veces, puesto en lugar preferente (Lc. 3, 2; Act. 4, 6), no se halla en la supuesta *simultaneidad* de su Sumo Pontificado con Caifás, como arbitrariamente suponen algunos autores, pues además del testimonio de Flavio Josefo que acabamos de citar, el silencio más absoluto de toda la literatura antigua rechaza la coexistencia de dos Sumos Pontífices ejerciendo como a tales el cargo; ni tampoco en que Anás fuera Presidente del Sanedrín, como quiere Hoffmann (p. 118), pues ya dijimos que el Sanedrín nunca fué presidido sino por Sumos Pontífices. La razón debe hallarse en su inmeso prestigio y autoridad entre los judíos, no sólo por haber sido Sumo Pontífice durante un espacio de tiempo mucho más largo que sus predecesores y sucesores inmediatos (FLAV. JOS., *Antq.* 18, 2, 1-2; 20, 9, 1), es a saber, desde el año 6 al 15 d. J.-C., y ser suegro de Caifás, sino principalmente porque, habiendo sido depuesto por los romanos, los judíos continuaron reconociéndole como a verdadero y único Sumo Pontífice, fundándose quizás en el Deuteronomio (35, 25); y de este modo podría decirse que Anás era Sumo Pontífice según el derecho eclesiástico y en la opinión de los judíos, y Caifás lo era según el derecho civil, y según la voluntad de los romanos (89).

Pero a todo lo dicho parece que se opone lo que nos narran los Sinópticos cuando señalan el lugar de las negaciones de San Pedro, porque mientras la primera negación se verifica, según San Juan, en el atrio de Anás (18, 13-19), según los demás Evangelistas se realiza en el atrio de la casa de Caifás, pues allí fué conducido Jesús desde un principio según los Sinópticos, y allí mismo Pedro negó tres veces, y todo sin cambiar de lugar. Mas, esta dificultad se resuelve fácilmente si se tiene en cuenta que Anás y Caifás indudablemente habitaban en el mismo palacio, como se puede colegir de San Juan 18. 18 b.25 a (90).

(89) BRODRICK, p. 63-64.

(90) El primero que da esta explicación es EUTIMIO (*Coment. a S. Mateo*, 26, 58. PG, v. 129, col. 693). Hoy la defienden muchos escritores: KNABENBAUER (*S. Juan*), p. 527. LANGE, v. 4, p. 305. FARRAR, v. 2, p. 328. FOUARD, v. 2, p. 311. BELZER, p. 288. BRODRICK, p. 68-9. LE CAMUS, v. 3, p. 303. MURILLO, p. 497-8.

Una antiquísima tradición, que se extiende hasta el año 333, solamente habla del palacio de Caifás, *Anonymi Itinerarium*, MIGNE, PL, v. 8, col. 791. COPPEUS, *Le palais de Caïphe* (1904).

El palacio de Caifás estaba situado, según parece, cerca de la ciudad alta de Jerusa-

Lo que dice San Lucas (22, 54-62) se conforma muy bien con esta interpretación, pues las tres negaciones tienen lugar *en la casa del Príncipe de los Sacerdotes*, lo que es cierto si ambos vivían en una misma casa; y en esto está la solución de los demás evangelistas Mateo y Marcos; sólo que en San Mateo (26, 57) se expresa Caifás, y en todos los Sinópticos solamente se describen los interrogatorios de este Sumo Pontífice, porque el de Anás no fué definitivo sino simplemente asesorial, pues entonces ya no era legítimo Sumo Pontífice, y por otra parte el resultado de su interrogatorio había sido nulo.

Por consiguiente fueron tres los interrogatorios que sufrió Jesús ante los poderes judíos; el primero ante Anás, siendo de noche (Ioh. 18, 13-24); el segundo ante Caifás, también de noche (Mt. 26, 57-67; Mc. 14, 53-65); el tercero ante Caifás, a la mañana del día siguiente (Lc. 22, 66-71) (91).

§ 2.º — *Interrogatorio de Anás.* (Ioh. 18, 13-14. 19-24)

Luego que hubieron aprisionado a Jesús en el Huerto de Getsemaní, primeramente lo presentaron, no ante Caifás y su Concilio, como hubiera sido lo más natural, sino ante Anás ex-Pontífice (92). Al decir San Juan que *primeramente* (= πρώτον) fué conducido a la presencia de Anás, claramente insinúa que después fué presentado delante de otros tribunales, es a saber, ante los de Caifás, aunque San Juan no lo diga, pues los supone conocidos por los demás evangelios escritos mucho antes que el suyo (CORLUY, pág. 471).

La razón por que el proceso de Jesús dió comienzo fuera de los trámites ordinarios se debe buscar en la grande influencia de que estaba gozando el ex-Sumo Pontífice Anás en tiempo del Sumo Pontificado de su yerno Caifás, no sólo entre el pueblo sino también en el ánimo del Sumo Pontífice actual; no

lén (Sion tradicional), entre el palacio de los Hasmoneos y el Templo, no lejos de este último; probablemente era el mismo palacio municipal o estaba contiguo a él (FELTEN, v. I, p. 86-87; v. 2, p. 26-27).

(91) *Lugar de reunión del Sanedrín.*—Según la Misna (tratados MIDDOTH, c. 5, § 3. PEA, c. 2, § 6) el lugar de las reuniones del Sanedrín era el $\text{הַיְיָדִיתִּית הַשְּׁבִיבִית}$ o sea, *sala de las piedras cuadradas*; la cual estaba situada dentro del área del templo y en la parte Sud (MIDDOTH, c. 5, § 3. BRODRICK, p. 50). No obstante Schürer (v. 2, p. 263-4) y Felten (v. 2, p. 25-27), conforme a los datos de Flavio Josefo, colocan esta sala en la parte occidental del Templo y fuera del mismo, no lejos de la plaza Xystos; para dichos autores $\text{הַיְיָדִיתִּית הַשְּׁבִיבִית}$ no significaría "Sala de las piedras cuadradas", sino "Sala junto al Xystos". Así traducen los 70 en 1 *Paralip.*, 22, 2 = הַיְיָדִיתִּית ; = $\xi\upsilon\sigma\tau\acute{o}\varsigma$. Esto último nos parece más probable. De este modo es fácil explicar por qué en el proceso de Jesús se reunió el Sanedrín en casa del Pontífice, pues, como acabamos de ver, no hay dificultad en identificarla con el mismo palacio municipal, lugar de reunión del Sanedrín. No obstante, aunque no fuera así, no se podría probar que, por vía excepcional, no se hubiera reunido en casa del Sumo Pontífice sin cometer ninguna ilegalidad, y mucho menos si, como defienden algunos escritores (BRODRICK [p. 50-73]. BACHER [*Dict.*, HASTINGS, *Sanhedrin*]. FOUARD [v. 2, p. 327]), al perder el derecho de sentnciar a muerte, los judíos, abandonando la *sala de las piedras cuadradas*, pudieron reunirse en el Palacio de sus presidentes los Pontífices. (Véase también UGOLINO, v. 25, p. 1148).

(92) Ἄννας, mejor Ἄννας = אָנָּן, הַכֹּהֵן). Flavio Josefo en diversos lugares escribe Ἄννας.

siendo de extrañar que se entrometiera de tal manera en los negocios de su yerno que éste no fuera sino el instrumento de la voluntad de su suegro, principal inspirador de Caifás y de todo el Concilio (93). Además, como queda indicado, a los ojos de los judíos continuaba siendo el verdadero Sumo Pontífice, y sólo por imposición de los romanos reconocían de alguna manera a Caifás. Y aunque esta calidad de ex-Sumo Pontífice destituido por los romanos era común a otros tres Pontífices que inmediatamente le sucedieron, anteriores a Caifás: Ismael, Eleazar y Simeón, sin embargo ninguno de estos tres estuvo tan largo tiempo en el Sumo Pontificado, ni gozó de tan grande influencia (FLAV. JOS. *Antq.* 18, 2, 1-2; 20, 9, 1).

San Juan, al dar la razón por que Jesús fué conducido primeramente a Anás, sólo dice que éste era suegro de Caifás, indicando con esto uno de los principales motivos de su influencia en los asuntos del Sumo Pontífice. Pero cuando a continuación (18, 13 b) manifiesta que Caifás era el Sumo Pontífice de aquel año “ὄς ἦν ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου” insinúa otro motivo, y tal vez el mayor, de la autoridad e influencia de Anás, pues quiere indicar que en otro tiempo Anás había ocupado aquel puesto (desde el año 6 al 15).

Caifás tuvo el Sumo Pontificado desde el año 18 al 36; de donde se sigue que cuando San Juan nos dice de éste que “era el Pontífice de aquel año”, no intenta manifestar que el Sumo Pontificado sólo fuera anual, como infieren de este lugar algunos autores (94); tampoco indica, con esto, el primer año del Pontificado de Caifás. Es cierto que los tres sucesores inmediatos de Anás solamente ejercieron este cargo durante un año (FLAV. JOS. *Antq.* 18, 2, 2), pero Anás lo retuvo por espacio de nueve años, y su yerno durante dieciocho. Aquella frase sólo significa que Caifás durante aquel año, célebre por la muerte de Jesús, era de hecho Sumo Pontífice, pero sin restringir el tiempo de su Pontificado dentro de un tan breve tiempo (95). Aquella frase también podría ser una manera de decir o fórmula proveniente de la frecuencia con que se solían suceder los Pontífices; entre Anás y Caifás esto fué anualmente (96).

Aunque la audiencia que iba a tenerse ante Anás debía ser solamente privada, ya que la autoridad de aquel ex-Sumo Pontífice no era oficial, sin embargo, debiendo ser una preparación para las audiencias ante el Sanedrín, tendría un gran valor decisivo, porque el sentir y juicio de Anás contra Jesús ejercía mucha presión en todo el tribunal.

Para declararnos que aquellos jueces no obraban con la imparcialidad debida, y como ante toda discusión judicial ya ellos habían pronunciado la pena

(93) MURILLO (*S. Juan*), p. 498.

(94) CRISÓSTOMO, TEOFILACTO, EUTIMIO, TOLEDO, etc.

(95) BELZER, *Leidengesch.*, p. 278. KNABENB. (*S. Juan*, II, 49)².

(96) Véase P. MURILLO (*S. Juan*), p. 388. CORLUY, p. 473.

de muerte contra Jesús, nos recuerda San Juan en 18, 14 lo advertido antes en 11, 47.

El Sumo Pontífice Anás (97), mientras ganaba tiempo para dar lugar y espacio a las deliberaciones del Sanedrín reunido en las habitaciones de su yerno, preguntó a Jesús acerca de sus discípulos y de su doctrina “περὶ τῶν μαθητῶν” (Ioh. 18, 19); no interrogó de una manera general acerca de sus discípulos sino que intentó saber el fin por que los había congregado, pensando tal vez que el Señor abrigaba el proyecto de fundar una secta religiosa, como lo parece indicar el mismo orden seguido en las preguntas (98). De este modo Anás sustanciaba la causa para poder empezar el proceso ante el Sanedrín con puntos definidos y concretos, y al mismo tiempo esperaba encontrar en las respuestas de Jesús alguna frase comprometedora que diera motivo a la condenación del acusado.

El Señor contestó con la más prudente, serena y bien merecida respuesta: “Yo he hablado con toda ingenuidad y libertad (= παρρησία) ante los Príncipes y el Pueblo (99). Yo siempre enseñé en las Sinagogas y en el vestíbulo del Templo donde suelen concurrir todos los judíos, y nada he hablado en oculto donde no se hallan testigos (= κρυπτῶ) (100). ¿Por qué razón me preguntas a mí? pregunta más bien a los que han oído qué les he hablado; pues éstos saben lo que yo he dicho.”

Con esta acertada respuesta el Señor reprende al Pontífice Anás, principalmente porque no reconoce en él ninguna autoridad legítima, y también porque no le era lícito preguntar al reo para sacar de su propia boca la causa de la condenación; sólo debía servirse de los testigos; éstos en realidad eran muchos, pues su predicación había sido pública, como consta por las mismas respuestas del Señor, y como se comprueba por la serie de narraciones evangélicas. De esta manera y con estas formas evasivas manifestaba no reconocer su competencia completamente ilegítima y nula desde el punto de vista judicial, formas que no empleó en presencia de los magistrados oficiales Caifás y Pilatos. De los discípulos nada dijo explícitamente, si bien con lo que manifestó acerca de su doctrina hizo innecesaria una ulterior explicación de los mismos,

(97) Pues hemos dicho antes que “ὁ οὖν ἀρχιερεὺς...” (In. 18, 19) se refiere no a Caifás sino a Anás, del versículo 13a.

(98) BELZER, *Das Evang. H. J.*, p. 473; lo mismo hay que decir, según el mismo autor, acerca de la doctrina de Jesús (περὶ τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ), es a saber: qué artículos principales contiene tu doctrina, y por qué y cómo la enseñas a tus discípulos.

(99) τῶ χρόμῳ: ¿Cuál es su significado aquí?: 1.º *Todo el mundo*; pero en este sentido no se encuentra usado ni entre los clásicos ni en el *Koiné*. 2.º *Todo el orbe*, es a saber, yo he enseñado en el Templo, pero mis discípulos predicarán mis enseñanzas por todo el orbe; pero tampoco parece natural este sentido. 3.º *Todo Israel*, o sea, los Príncipes y el Pueblo; pues S. Juan (1, 10) dice, refiriéndose a Israel: “Y el mundo no lo conoció”. (Véase BELZER, *Leidengesch.*, p. 280-1. ZORELL, en la voz χρόμος).

(100) Confronta este lugar con Mt. 10, 27: “Lo que yo os digo en tinieblas, decidlo en plena luz”.

pues éstos no eran sino meros auditores de su doctrina y enseñanzas (101). Además se ve en toda aquella respuesta un empeño en alejar la atención que el ex-Pontífice tenía fija sobre sus Apóstoles, y atraérsela sobre sí mismo; véanse los versículos 20 “ἐγὼ... ἐγὼ... y 21 “... ἃ εἶπον ἐγὼ”. En el versículo 20 dice, además, que todos han oído su doctrina, no solamente los apóstoles.

La respuesta del Señor tan justa y digna fué considerada como un ultraje al Pontífice, pues apenas la hubo proferido cuando uno de los ministros (102) que le asistían, queriendo, como vil adulator, vengar al anciano ex-Pontífice, y conociendo sobradamente las disposiciones de Anás, dió a Jesús una bofetada (= ῥάπισμα) (103) cuya intensidad y aïrenta se manifiestan en las palabras del Señor al vil ministro: “τί με δέρεις” (= ¿Por qué me hieres? (104). La sinrazón e injusticia de aquel acto cometido por un ministro, con asentimiento de Anás, tuvo tanto de ignominioso e inmerecido que Jesús, con aquella entereza y libertad con que antes había hablado a Anás, respondió: “Si he hablado mal da testimonio de ello; pero si bien, ¿por qué me hieres?” Si yo he hablado mal contra el Pontífice o contra la verdad prueba en qué he faltado, y entonces me podrás castigar, pero si no he hablado mal, y aunque así fuera, si tú no lo pruebas, ¿por qué me castigas?

Al ver Anás que de su interrogatorio nada conseguía sino patentizar más y más la inocencia de Jesús y manifestar su propia dañada intención, estando lejos de su ánimo el absolver, y por otra parte, inhabilitado para sentenciar, no le quedó otro recurso que mandarlo al juez oficialmente reconocido por los romanos, a Caifás su yerno, mandándosele atado tal como había sido puesto en su presencia.

§ 3.º — *Primer interrogatorio de Caifás* (de noche). (Mt. 26, 59-68; Mc. 14, 55-66).

Después del interrogatorio de Anás, Jesús fué enviado a Caifás Sumo Pontífice, para cuyo objeto sólo tuvo que pasar de las habitaciones de aquél a las de éste, atravesando el patio (105) del Palacio en donde ambos Pontífices habitaban; allí ya se hallaban reunidos todos los Sacerdotes, los Escribas y los Ancianos, es a saber, todo el Gran Sanedrín (= το ὄλον συνέδριον) (Mt. 26, 59; Mc. 14, 53-55) (106).

(101) CORLEU, p. 475.

(102) εἰς παραστυχῶς τῶν ὑπηρεσῶν = era uno de los ministros; no pudo, por consiguiente, ser Malcos como dicer San Crisóstomo y Eutímio, pues Malcos no era ministro, sino siervo; véase In. 18, 10 = ἑοῦλος.

(103) ῥάπισμα significa varazo o golpe dado con un palo; también significa bofetada; aquí parece más natural este último significado (ZORELL). ESICHIU tiene “Πατάξι: ῥαβδῶν.

(104) δέρω = herir con intensidad hasta desollar (ZORELL).

(105) αὐλή = patio o vestíbulo interior de las casas orientales. También puede significar toda la casa o palacio (ZORELL).

(106) Aunque se diga que allí se reunió todo el Sanedrín, no hay que tomarlo en sentido absoluto como si absolutamente todos los miembros del mismo estuvieran allí presen-

Los allí congregados, Príncipes de los Sacerdotes y todos los demás que componían el Sanedrín, iban buscando algún falso testimonio contra Jesús para poderle condenar a muerte, y no lo hallaban (= οὐχ ἠὕρισκον) (Mc. 14, 55), a pesar de la multitud de falsos testigos. Ya de antemano habían decretado la muerte del Señor, pero como no les era lícito castigar a nadie, y mucho menos infligir la pena de muerte sin previo juicio, tuvieron que aparentar la celebración de un juicio legal para que, al menos exteriormente ante el pueblo, tuviera cierto color de justicia; a este fin se valen de testigos, como exigía la ley; pero, como por otra parte les faltaba un motivo para poderle condenar, buscaban entre los testigos quien diera un testimonio falso (= ψευδομαρτυρίαν); de donde podemos deducir con grandes probabilidades, que los Sanedrístas buscaban falsos testigos como a tales, para que dieran testimonio falso (107), y no solamente falsos en la opinión de los evangelistas, como quieren Weis y Plummer (108). Weis intenta probar su aserto diciendo que el Sanedrín buscaba testigos veraces y sinceros, porque no fué hallado entre aquellos testigos un falso testimonio contra Jesús; pero esto no prueba que no fueran sobornados por el Sanedrín, ni que no se esforzaran en testificar contra Jesús; los evangelistas dicen que los judíos no hallaban un falso testimonio porque si bien se trataba de falsos testigos de torcida intención, era tan patente y tan sin disimulo su falsedad y contradicción de unos con otros que no se conseguía el fin propuesto, el cual no era otro que paliar con un proceso aparentemente legal la condenación preconcebida de Jesús, como bien se deduce de San Marcos (14, 56) cuando dice que los testimonios no eran idóneos (= ἰσθαί), no que fueran insuficientes para causar la muerte por razón de la materia del testimonio, como dice Calmet (109), sino que no eran idóneos, en cuanto se contradecían entre sí.

Pero últimamente se presentaron dos testigos, conforme mandaba la ley, aunque también falsos (110), y seguramente con más apariencia de verdad y de conformidad entre sí, como parece significarlo San Mateo (26, 60) al decir "mas a la postre" (= ὕστερον δε), en contraposición a los testigos anteriores. Aunque, según las narraciones de San Mateo y San Marcos, pueda parecer

tes, y mucho menos que todos tomaran parte en la condenación de Jesús, pues sabemos que José de Arimatea era Sanedrísta = βουλευτής (Lc. 23, 50; Mc. 15, 43), y consta que no consintió en la muerte de Jesús (Lc. 23, 51); το ἕλον συνέδριον probablemente significa "todos los allí reunidos", pues aun en los casos más graves no era necesario que se hallaran todos los 71 miembros, como dijimos antes. Lo mismo puede decirse de Nicodemus, también Sanedrísta, pues era ἀρχων τῶν Ἰουδαίων (In. 3, 1; 7, 50-51; 19, 39).

(107) EUTIMIO, *Comentario a S. Mateo*, 26, 59 (PG, v. 129, col. 695). KNABENBAUER (S. Mt.), p. 476-7. FILLON, *Évangile selon S. Matthieu*, p. 521, etc.

(108) WEIS, *Das Matthäusevangelium*, p. 557. PLUMMER, *Commentary according to S. Matthew*, p. 376.

(109) *Commentaire sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, t. 7, p. 366 (S. Mc. 14, 56).

(110) En el texto *recepto* ψευδομαρτυρες falta en Mt. 26, 60; pero lo tienen A². C. D. Γ, Δ, II, Vulg. Arm., etc., y además lo dice claramente S. Marcos (14, 57).

que estos dos testigos se presentan simultáneamente para deponer sus respectivos testimonios (Mt. 26, 60-62), no obstante no consta que así sucediera, pues los evangelistas pudieron decir lo mismo aunque se presentaran el uno después del otro conforme a la ley, porque, como hemos notado, los Sanedristas procuraban conservar las legalidades externas que no fueran obstáculos a la condenación de Jesús y sirvieran para simular un proceso legal.

Estos dos testigos le acusaron de haber dicho: "Puedo destruir el Templo de Dios y dentro de tres días reedificarlo" (Mt. 26, 61); o como dice San Marcos (14, 58): "Yo destruiré este Templo debido al arte del hombre, y dentro de tres días edificaré otro no hecho por mano humana". En San Juan (2, 19) Jesús dijo ante los judíos: "λύσατε τὸν ναὸν τούτων"; aquí los testigos dicen: "δύναμαι καταλύει..." (Mt.), o "ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν" (Mc.). Por consiguiente, dichos testigos eran falsos, como dicen los evangelistas, no sólo por razón de las palabras que ellos cambiaban, atribuyendo a Jesús la voluntad de destruir el Templo, sino también por razón del sentido, pues no les daban el mismo significado que les había dado el acusado; San Juan (2, 19-21) dice bien claro que Jesús hablaba del templo de su cuerpo, pero los judíos entendieron que hablaba del Templo de Jerusalén; véase también San Mateo (27, 40); los testigos hicieron lo mismo, como se ve por las voces de "τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ" (Mt.), y de "τὸν ναὸν τούτων τὸν χειροποίητον" (Mc.), que añaden a lo dicho por Jesús en Joh. 2, 19.

Mas, nota San Marcos (14, 59) que el testimonio de estos últimos tampoco era suficiente (= ἴση). No dice en qué consistía aquella insuficiencia e ineptitud; si suponemos que San Mateo nos declara el testimonio de un solo testigo y San Marcos el del otro testigo, examinando ambos testimonios y confrontándolos entre sí parece que dicha insuficiencia no indica sino la desconformidad de los testigos; pero como en el fondo vienen a decir lo mismo no es muy satisfactoria esta explicación (111). Quizás la insuficiencia consistía en que aquella acusación no era tenida por los Sanedristas como de bastante peso para poder simular una condenación legal, puesto que, si bien el odio formal contra el Templo y el desprecio del culto, constituían un delito grave digno de muerte (Jer. 26, 6...; Act. 6, 13), no obstante, en el testimonio contra Jesús, el poder y voluntad de destruir el Templo iban acompañados de la promesa de reedificarlo, y quizás más glorioso que el anterior; y así en aquellas palabras no aparecía ningún desprecio al culto (112).

En las palabras atribuidas a Jesús, y en el sentido que les daban los testigos, un solo motivo había por el cual podían los Sanedristas tomar pie para castigarle; era éste el poder extraordinario que se arrogaba para una tan

(111) KNABENBAUER (S. Mt.), p. 477-8.

(112) MALDONADO (S. Mt. 26). KNABENBAUER (S. Mt.), p. 478.

pronta reedificación del Templo; pero esto no era para nadie un crimen que pudiera castigarse con la muerte.

Viendo Caifás que nada conseguía con los falsos testigos, pero deseando, tal vez de la misma boca del acusado, una clara explicación de los poderes que se atribuía, tomó la resolución de interrogarle él mismo, y levantándose hacia el medio de toda la Asamblea preguntó a Jesús diciendo: "¿Nada respondes a lo que estos contra ti atestiguan?" (113). El acusado no debía causarse daño a sí mismo con su propio testimonio, ni el juez podía valerse del solo testimonio del acusado, sino que todo lo debía probar por testigos; y siendo éstos falsos, e insuficiente su testimonio, no se necesitaba otra prueba de la inocencia de Jesús; ni siquiera su propia defensa, a la que, en apariencia, le invitaba el Presidente, pero, en realidad, para arrancarle una confesión más comprometedora, como se ve por lo restante del interrogatorio. Por todas estas razones Jesús, que venía callando desde el principio del interrogatorio (ἐπιώπα), tampoco respondió palabra a la pregunta de Caifás. Pero el Presidente del Sanedrín que, como hemos visto, tenía determinado de antemano condenar a Jesús a la muerte, no pudiendo servirse de los testigos, los cuales, además de deponer un testimonio insuficiente, estaban en patente contradicción, ni de las respuestas del Señor porque guardaba un completo silencio, quiso que el acusado confesara delante de todo el Sanedrín lo que tantas veces había dicho públicamente; proponiéndole la cuestión de tal manera que se viera obligado a responder, condenándolo como a blasfemo si lo afirmaba, y como a falsario, impostor y corruptor de la fe si lo negaba; y así le dijo: "Yo te conjuro por el Dios viviente que nos digas si eres tú el Cristo, el Hijo de Dios" (Mt. 26, 63) (114), o "... el Hijo del Bendito" Mc. 14, 61) 115).

(113) "οὐδὲν ἀποκρίνη τί οὗτοί σου καταμαρτυροῦσιν" (Mt. 26, 62). En esta perícopa puede haber una sola pregunta, pero también puede haber dos diversas cuestiones o preguntas. En el primer caso τί στά en lugar de ὅτι, y entonces se traduce como lo hace la Vulgata: "Nihil respondes ad ea quae...?"; pues en griego ἀποκρίνεσθαι τί es igual a: responder a algo (WINER, § 25, n.º 1. FOUARD, v. 2, p. 318. WEIS, *Marcusevang.*, p. 473). No obstante en Mt. 27, 14 para expresar la misma idea pone: πρὸς οὐδέ.

En el segundo caso, o sea, con dos interrogaciones, sería: οὐδὲν ἀποκρίνη; con signo interrogativo como tienen algunos códices, y el *Texto recepto* en San Marcos: ¿Nada respondes? — "τί οὗτοί σου καταμαρτυροῦσιν;" = "¿Qué cosas testifican contra ti?" (BLASS, p. 174-5). Nos parece algo más probable la primera explicación porque, además de conformarse con la versión de la Vulgata, exprime más e. deseo que tenía Caifás de una explicación satisfactoria del poder que, según los testigos, se atribuía Jesús; no que echara en rostro del acusado lo grave de las acusaciones, pues, como hemos dicho, no lo eran, ni satisfacían al Sumo Pontífice.

(114) ἐξορκίζω = conjurar, o sea compeler con autoridad moral a alguien para que haga algo; cuando se hacía por un motivo noble y elevado su fuerza era mucho mayor; y en nuestro caso, hecho el conjuro por el Dios vivo, o en nombre de Dios equivalía a un juramento hecho por el conjurado; corresponde perfectamente al verbo hebreo יָבַע = jurar en la forma Hiphil, o sea יָבַעְתָּ = hago jurar. (Véase Gen. 24, 3: "Yo te hago jurar por Jehová Dios de los cielos..." = "... אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם יְהוָה בְּרַחֲמֵי יְהוָה").

(115) εὐλογητός; = el Bendito = el digno de ser celebrado; en hebreo בָּרָךְ (Gen. 9, 26).

Cuando los jueces no podían conocer la verdad por los medios ordinarios imponían al acusado la obligación de declararla en nombre de Dios, y tal obligación equivalía a un juramento (116); la fórmula no era siempre la misma; en Josué (7, 19) y San Juan (10, 24), encontramos la siguiente: "Da gloria a Dios".

Opinan algunos autores, entre otros Weis (117), que cuando Caifás pregunta al Señor si él es el Hijo de Dios, toma este título no significando el Hijo natural de Dios, sino como sinónimo de Mesías; y se esfuerzan en demostrarlo diciendo que el Sumo Pontífice de ninguna manera hubiera podido pensar ni entender que se tratase de un hijo natural de Dios; porque el título "Hijo de Dios" era, según dichos autores, un mero título mesiánico, común, además, a todos los fieles. Mas, en la mente del Sumo Pontífice Caifás el título de "Hijo de Dios" no podía tener otro significado que el de *verdadero y natural Hijo de Dios*, y esto por las razones siguientes: 1.^a Porque el Pontífice Caifás no podía ignorar, como no ignoraba el pueblo, que Jesús, en sus predicaciones ante las turbas, directa o indirectamente se decía *Hijo natural de Dios*; en San Juan, 5, 17, 19, Jesús llama a Dios su Padre, y esto de una manera tal que los judíos querían quitarle la vida, porque se hacía igual a Dios; en San Juan 8, 53-58, los judíos quieren apedrearle, porque se hacía anterior a Abraham; en el capítulo 10, 30-33, Jesús dice que él es una misma cosa con el Padre, y los judíos quieren aplicarle la pena de la lapidación, porque se hacía Dios. 2.^a Porque cuando Jesús responde afirmativamente, y en el mismo sentido de la pregunta, el Pontífice declara que ha blasfemado, y todo el Sanedrín manifiesta que el Señor es reo de muerte; todo lo cual indica que Jesús se dijo Hijo de Dios en el mismo sentido que para los judíos era blasfemia, como era el que un hombre se hiciera pasar como verdadero Dios, o se aplicara algunos de sus divinos atributos. Pero no hubiera podido suceder igualmente, tomando el título de "Hijo de Dios" como sinónimo de simple Mesías, pues los Sanedristas no podían considerar como blasfemia y digna de muerte la simple confesión de la dignidad de Mesías; esto solamente hubiera podido tener lugar en el caso que dicha confesión procediera de mala fe; mas Jesús que tantas veces se había aplicado la dignidad de Mesías nunca fué considerado, por los judíos, como reo de muerte. Además, ante el Sanedrín, el Señor es tenido como blasfemo y reo de muerte por solo afirmar que es Hijo de Dios, independientemente de las pruebas de su falsedad o mala fe. 3.^a Porque cuando los Sanedristas presentan el acusado a Pilatos, al rechazar éste las acusaciones sobre crímenes políticos, la principal causa que aquellos presentan es ésta: "Nosotros tenemos una ley, y según ella debe morir, porque se ha hecho Hijo de Dios.", invocando con ésto

(116) CALMET, *Commentaire...* (St. Mt.), t. 7, p. 241.

(117) WEIS, *Matthäusevangelium*, p. 558.

la ley del Levítico (24, 16) que impone pena de muerte al pecado de blasfemia; delito que, en su opinión, cometía Jesús haciéndose Hijo de Dios e igual a Dios, independientemente de toda probación de su falsedad o mala fe; probación que no hubiera podido faltar si se hubiera tratado de la sola dignidad mesiánica (118).

Jesús, que había sido conjurado en nombre de Dios para que manifestara lo que con tanto interés acababa de preguntar el Pontífice, respondió afirmativamente diciendo: "ὁὐ εἶπας" = "Tú lo has dicho" (119), o como dice San Marcos: "Ὁὐ εἶμι" = Yo soy éste que tú dices. Adviértase que se responde en el mismo sentido en que lo preguntaba Caifás, por las razones ya dichas. Y para que, por razón del estado humilde en que le veían, no tomaran pie para hacer desprecio de su testimonio, o para tomarlo en sentido figurado, continuó diciendo: "Y aun (= πλὴν) (120) os digo que dentro de poco (121) veréis al hijo del hombre (122) sentado a la diestra de la potencia de Dios (123) y viniendo sobre las nubes del cielo." Con esto les acababa de manifestar más y más su calidad de verdadero Hijo natural de Dios, ya declarada por la sola respuesta afirmativa a la pregunta del Presidente, porque el estar sentado a la derecha del Omnipotente y venir sobre las nubes del cielo no son

(118) H. VAN LAAK, *De revelatione christiana*, fasc. 2, p. 166-175. ZAHN, *Das Evangelium des Matthäus*², p. 696-7.

(119) ὁὐ εἶπας está en lugar de οὐ εἶπες; entre los hebreos era ésta una solemnisísima fórmula para responder afirmativamente; la encontramos usada en Mt. 26, 25.64; 27, 11; Mc. 15, 2; Lc. 23, 3; véase LIGHTFOOT, *Cherografía Matheo*, c. 82; MEYER-WEISS (*S. Mt.*)¹, p. 453. ZORELL en la voz λέγω cita a SCHÖTTGEN en Mt. 26, 25: "Zipporenses quærebant, numquid Rabbi Iudas mortuus esset; Filius Kaphrae respondit וְהִנֵּן אֲנִי הַבְּרִיָּהּ = vos dicitis".

(120) πλὴν = esta partícula al principio de la oración sirve para explicar lo dicho antes, amplificándolo o restringiéndolo; en nuestro caso amplifica lo dicho anteriormente.

(121) ἀπ' ἄρτι: indica tiempo inminente, que está muy cerca; se refiere al día de la resurrección y a lo que después de ella vendrá, como la predicación y milagros de los Apóstoles, por cuyos efectos conocerán que el que tienen allí presente reina con Dios y muestra su poder divino, como se indica en Mt. 26, 64 (ZORELL). La partícula ἀπ' ἄρτι no se refiere a la última perícopa del versículo 64: καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ, porque esto hace relación al último juicio; véase KNABENBAUER (*S. Mt.*), 2, p. 481.

(122) ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου = en aramaico אֲנִי בְרִיָּהּ; nombre con que Jesús con frecuencia se nombraba a sí mismo. En el Nuevo Testamento rara vez se usa en boca ajena; San Esteban nombra a Jesús con este título (Act. 7, 56); véase también Apoc. 1, 13; 14, 14. Este nombre, según el genio de la lengua hebrea y aramaica, es lo mismo que *hombre* y también *hombrecillo*, de la misma manera que בְּרִיָּהּ = corderitos (hijos de oveja) y בְּרִיָּהּ = centellas (hijos de fuego). Para significar *el hombre*, tomado en general, los hebreos decían: אֲנִי בְרִיָּהּ. Daniel (7, 13) escribe: אֲנִי בְרִיָּהּ "como el hijo del hombre"; y tales cosas dice de él que sin ninguna duda se describe al Mesías futuro, adornado de la divinidad. Cuando lo usaba el Señor ciertamente aludía al lugar de Daniel, dando a entender a sus oyentes que él era el Mesías, el mismo anunciado por Daniel: 1.º Porque tales prerrogativas se atribuía a sí mismo bajo el título de "hijo del hombre" que no puede darse de su alusión al Mesías predicho por David. 2.º Porque sólo se llamaba así ante los Apóstoles, Escribas y Fariseos, y de una manera solemne ante el Sanedrín, pero no ante el pueblo, que no le hubiera entendido (ZORELL). HAGEN, 2, col. 719-21. LAGRANGE (*St. Mc.*), p. 376.

(123) δεξιῶν μερῶν = lugar preferente, a la diestra.

sino manifestaciones de la divinidad del Hijo del hombre; declarando de este modo que él era el Cristo esperado de Israel, y que su lugar propio era la derecha de Dios, y su misión la de venir a la fin del mundo para juzgar a todos los hombres (124).

Oída por Caifás y demás Sanedristas la respuesta de Jesús, con la que había manifestado claramente ante toda la asamblea que él era el Cristo, el Hijo de Dios vivo, el Sumo Pontífice rasgó sus vestiduras (125) en señal de dolor y de horror por la blasfemia e injuria contra Dios, que Caifás simuló incluirse en aquella respuesta, conforme a la costumbre que tenían los judíos de rasgar sus vestidos cuando oían palabras blasfemas para manifestar su dolor y desaprobación (126), al mismo tiempo que exclamaba: "Blasfemado ha, ¿qué más necesidad tenemos de testigos? He aquí, ahora habéis oído la blasfemia." Si realmente Jesús había blasfemado el nombre de Dios, como indicó Caifás con la laceración de sus vestidos y lo expresó explícitamente con su exclamación, era digno de la pena de muerte (Lev. 24, 15-16; Deut. 18, 20; *Misna* Sanhed. c. 7, § 4; [Surenh. t. 4, p. 238]). Pero para probarlo era necesario un previo examen del sentido de las palabras de Jesús para ver si contenían una ofensa a Dios; debían haber consultado todas las profecías del Antiguo Testamento acerca de los caracteres del Mesías; y no debían haber olvidado los milagros que como confirmación de la dignidad de Hijo natural de Dios había obrado tantas veces delante de las muchedumbres; además, para ser rec de blasfemia era necesario pronunciar el mismo nombre propio de Dios יהוה (*Misna* Sanhed. c. 7, § 5 [Surenh. 4. p. 234]) (127). Caifás no hizo nada de esto, antes bien, convirtiéndose de Presidente que era del Sanedrín en acusador, exclamó que Jesús había blasfemado, sin servirse para nada de los testigos que la ley exigía y sin dar al acusado tiempo alguno para defenderse. Y para mover más a los demás a pronunciar la

(124) Véase el Salmo 109, v. 1, y Daniel, 7, 13-14. P. MURILLO, *S. Juan*, p. 253-7.

(125) S. Marcos (14, 63), en el texto griego, da el nombre específico de estos vestidos, diciendo que eran túnicas. Los nobles y ricos tenían dos; además de la túnica כְּתוֹנֵת = χιτών, tenían la llamada יָדֵיָם o "indusium" (Iud. 14, 12). Véase HAGEN, 3, col. 1270, en la voz *Vestimentum*.

(126) Para manifestar el grave dolor causado por las ofensas a Dios, o por la pérdida de seres queridos, y también para exteriorizar el dolor causado por los propios pecados, los hebreos y otros pueblos orientales se servían de la laceración de sus vestidos. Véanse varios ejemplos en G. 37, 30; 2 Reg. 18, 37; 4 Reg. 19, 1; 1 Mach. 11, 71; *Misna* (Sanhe.), c. 7, § 5 (Surenh., v. 4, p. 242. FLAV. JOS., *Bell. Jud.*, 2, 15, 4. En cuanto al modo como se laceraban los vestidos véase VIGOUROUX, *Dictionnaire d. l. B.*, v. 2, col. 1337. UGOLINO, v. 33, p. 32..., v. 29, p. 1054.

(127) Para ser condenado por blasfemo había de blasfemarse el nombre de Dios יהוה (Levit. 24, 16; *Misna*, Sanhed. c. 7, § 5), o sea el nombre propio de Dios, porque los demás no significan sino atributos y efectos de sus atributos, y hasta algunas veces tienen un significado profano como la voz אֱלֹהִים que en la S. Escritura llega a emplearse para significar *jueces, ángeles, ídolos*, etc. Esta es la razón porque la ley exigía el haber pronunciado el nombre propio de Dios para poder condenar al blasfemo a la muerte.

sentencia de muerte, ya determinada antes del juicio, les preguntó su parecer: "τί ὑμῖν φαίνεται;" (Mc. 14, 64). Y todos los allí presentes respondieron a una diciendo que Jesús era reo de muerte (128).

Tiempo de este interrogatorio. — Todo este interrogatorio de Jesús se desarrolló durante la misma noche en que fué arrestado, como se deduce de todos los Evangelistas. He ahí las pruebas: 1.^a San Lucas y San Juan hablan de las negaciones de San Pedro después de haber insinuado el primer interrogatorio ante Caifás: San Mateo y San Marcos las colocan después de la descripción del mismo interrogatorio; ahora bien las negaciones de San Pedro tuvieron lugar antes de la hora del canto del gallo, o sea, antes de las tres o las cuatro de la madrugada. 2.^a San Pedro, durante el tiempo de sus negaciones, y también mientras Jesús sufría el primer interrogatorio de Caifás, se estaba calentando por causa del frío de la noche (Ioh. 18, 25; Mc. 14, 67). 3.^a San Mateo (27, 1) y San Marcos (15, 1), los cuales nos han hablado de un interrogatorio delante de todo el Sanedrín, nos anuncian una nueva reunión de toda aquella Asamblea así que se hizo de día: "πρωίας δὲ γενομένης" (Mt.). — "καὶ εὐθὺς πρωΐ . . ." (Mc.). San Lucas, que, como hemos indicado, insinúa el primer interrogatorio de Caifás, nos describe otro que tuvo lugar a la primera hora de la mañana: "καὶ ὡς ἐγένετο ἡμέρα . . ." (Lc. 22, 66).

§ 4.^o — *Segundo interrogatorio de Caifás* (de día). (Lc. 22, 66-71).

Después de la sentencia condenatoria contra Jesús pronunciada en el primer interrogatorio de Caifás, y entregado el Señor al ludibrio y burla de los ministros y quizás de algunos Sanedristas (129), la Asamblea se disolvió por breve tiempo hasta al amanecer. A esta hora se volvieron a reunir los Ancianos (130), Príncipes de los sacerdotes y Escribas, es a saber, todo el Sanedrín como dice explícitamente San Marcos (15, 1) (131); siendo muy probable que el punto de reunión de esta segunda sesión del Sanedrín presidido por Caifás fuese el mismo lugar en donde se había celebrado la primera, puesto que, según San Juan (18, 28), para conducir a Jesús ante Pilatos partieron del palacio de Caifás.

El motivo de la segunda reunión del Sanedrín nos lo revela claramente San Mateo (27, 1) cuando dice que fué "para entregarle a la muerte"; o sea, no sólo para estudiar el modo de llevar a cabo la ejecución de aquella

(128) ἔνοχος en sentido forense significa reo, y tiene después de sí un genitivo: 1.^o de la cosa violada (1 Cor. 11, 27); 2.^o del mismo crimen (Mc. 3, 29); y 3.^o de la pena (en nuestro caso).

(129) S. Marcos (14, 65) parece indicar que entre los que injuriaban a Jesús había algunos Sanedristas, pues τινές (= algunos) se diferencian de los ὑπηρέται (= ministros); y además vienen inmediatamente después de los Sanedristas del versículo 64.

(130) τὸ πρεσβυτέριον = el colegio o grupo de los Ancianos que formaba parte del Sanedrín.

(131) Lo mismo indica el artículo en singular τὸ, afectando a los tres órdenes de miembros que componían una sola Asamblea (WINEB, § 19, n.º 4, 1).

sentencia de muerte que habían pronunciado pocas horas antes, sino también para legalizar de alguna manera aquella misma sentencia con otro interrogatorio, pues según vimos antes, el juzgar y sentenciar durante la noche eran actos ilegales. De esta manera, además de satisfacer un requisito de la ley, se cercioraban de la actitud de Jesús, por otra parte bien conocida, y confirmaban la sentencia de muerte, cosas estas de sumo interés para obtener el asentimiento del Presidente romano Poncio Pilatos, para la ejecución de la sentencia.

Una vez los Sanedristas hubieron reunido el consejo (132), trajeron (133) a Jesús a su Concilio para empezar el segundo interrogatorio ante Caifás, y le dijeron: "Si tú eres el Cristo dínoslo" (εἰ εὖ εἶ ὁ χριστός, εἰπὸν ἡμῖν) (134). Aunque es verdad que los títulos de *Cristo* e *Hijo de Dios* no tienen el mismo significado, no obstante, dado el modo peculiar con que Jesús durante su vida pública se declaraba Mesías (Mt. 22, 41-46, y lug. paral.), y atendiendo que en el interrogatorio anterior, además de responder afirmativamente a la pregunta del Pontífice sobre si él era el Cristo, el Hijo de Dios, se había atribuído tal dignidad mesiánica que a todas luces se apropiaba un poder divino, para los Sanedristas en este tercer interrogatorio fué lo mismo preguntarle si era el Cristo, que si era el Hijo de Dios (135).

El Señor primeramente respondió de una manera indirecta, protestando con firmeza y dignidad de los procesos que venían siguiendo contra él, diciendo: "Si os lo dijera no me creeréis, si preguntara no responderéis, ni me soltaréis" (136); aludiendo probablemente a lo inútil de sus respuestas en los interrogatorios precedentes. Al decir "ἐὰν δὲ ἐρωτήσω..." quizás alude a las cuestiones que pocos días antes, en el Templo, les proponía acerca del Mesías (137). Y después, respondiendo de una manera directa a la cuestión pro-

(132) συμβούλιον ετοιμάσαντες = N, C, L; el código B tiene ποιήσαντες (Mc. 15, 1). συμβούλιον es un vocablo reciente perteneciente al periodo romano, derivado probablemente de la palabra latina *consilium* (véase ZORELL).

(133) Si en lugar de ἀπήγαγον como traen N, B, D, K, T, F, leemos ἀνήγαγον como tienen A, L, Γ, X, Δ, Α, etc., no se deduce de esto que la reunión tenida a la mañana tuviera lugar en el Templo, en la dependencia llamada *Lishat haggazit*, como dicen, entre otros, LE CAMUS (2, p. 323) y CHAUVIN (p. 43), los cuales suponen que la idea de subir incluida en el verbo ἀνήγαγον se refiere a la subida del Templo partiendo de la casa de Caifás; pues sólo insinuaría que desde un departamento bajo de la casa del Pontífice fué conducido a un lugar más alto.

(134) εἰ εὖ εἶ ὁ χριστός εἰπὸν ἡμῖν = esta construcción con εἰ puede explicarse de tres maneras: 1.º Considerarse como una *oración condicional real*: "Si tú eres el Cristo dínoslo". 2.º Como *introduciendo una interrogación directa*: "¿Eres tú el Cristo? Dínoslo". 3.º εἰ = *si* o *por ventura* = "num", "ne", en interrogación indirecta: "Dínos si por ventura tú eres el Cristo" (ZORELL). Pero la explicación más fácil y natural parece ser la primera.

(135) ZAHN (*Evang. des Luc.*, p. 694).

(136) Ἧ, ἀποόσσητε como encontramos en algunos códices: A, D, X, Γ, Δ, Α, Vulg., Siro-Curet., aunque lo omiten N, B, L, T, Boahir., Alex., Ambros., pues puede ser muy bien que se deba esta omisión a la semejanza que tiene con el vocablo precedente.

(137) FILLION (*S. Luc.*), p. 379.

puesta, declaró, como lo había hecho en la sesión de la noche, y casi con los mismos términos, que él era el Mesías, glorioso y revestido del poder de Dios: "Desde ahora, pues (138), el Hijo del hombre estará sentado a la derecha de la virtud de Dios". Esta respuesta que, en el interrogatorio nocturno había provocado la indignación del Sumo Pontífice y ocasionado la condenación de Jesús como blasfemo, por haber entendido que se atribuía honores sólo propios de Dios, fué motivo de que todos los Sanedristas a la par, sacando la consecuencia de dicha respuesta, como que comprendían bien el sentido de la misma, le preguntaran: "Σὺ οὖν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ;" = "¿Luego tú eres el Hijo de Dios?" Jesús respondió afirmativamente, como en la noche anterior: "Ἕμεῖς λέγετε ὅτι ἐγὼ εἰμι" (139) = "Vosotros lo decís (= así es en verdad), porque yo verdaderamente lo soy". Al oír esta respuesta, como satisfechos de haber conseguido lo que pretendían con todos aquellos interrogatorios, se dijeron entre sí: "¿Qué necesidad tenemos aún de testimonio? Nosotros mismos hemos oído de su boca (nosotros mismos somos testigos)". Y levantándose toda aquella Asamblea condujeron a Jesús ante el Presidente romano Poncio Pilatos para ejecutar la sentencia de muerte.

San Lucas, en este segundo interrogatorio, no habla de los falsos testigos; tampoco dice que los jueces pronunciaran sentencia de muerte contra Jesús. Por esta razón algunos escritores han creído que este interrogatorio descrito por San Lucas no fué un juicio propiamente dicho, sino una especie de tanteo para enterarse de si el reo persistía en aquella actitud que había motivado su condenación a muerte durante el interrogatorio anterior, para así poderlo acusar delante de Pilatos (140). Pero, en cuanto a los testigos, hay que advertir que en el versículo 71 dice: "¿Qué necesidad tenemos de testimonio?" τὶ ἔτι...; insinuando claramente que allí habían hecho comparecer algunos testigos. En cuanto a la sentencia de muerte, es cierto que San Lucas no habla explícitamente de ella, pero, como antes (22, 2) hace observar que los judíos iban buscando una ocasión oportuna contra Jesús para hacerle morir, y ahora dicen los mismos que ya no necesitan el testimonio de nadie, porque ellos mismos han oído de su boca lo que necesitaban, y en seguida lo conducen a Pilatos única autoridad que podía aprobar y hacer ejecutar sus fallos, se debe deducir de aquí que en este interrogatorio hubo sentencia de muerte contra el Señor por causa de alguna pretendida blasfemia, lo mismo que en el interro-

(138) ἀπὸ τοῦ νῦν es semejante a la frase ἀπ' ἄρτι (Mt. 26, 64) del primer interrogatorio ante Caifás; y ya dijimos que se refería al tiempo posterior a su resurrección gloriosa.

(139) ὅτι. Aunque esta partícula puede ser equivalente a *quod* en sentido inductivo: "Vosotros decís *que* yo lo soy", nos parece más natural que tenga aquí sentido causal = *quia* = *porque*: "Vosotros lo decís, *porque* en realidad lo soy".

Ἕμεῖς λέγετε = fórmula afirmativa; ya vimos lo mismo en la fórmula σὺ εἶπες.

(140) ROSADI, p. 216-217.

gatorio precedente. A más de ésto, convenía a los judíos legalizar en lo posible el proceso que había tenido lugar fuera del tiempo legal (141).

§ 5.º — *Día en que tuvo lugar el proceso de Jesús*

Para poder determinar en qué día fué arrestado Jesús, juzgado, condenado a muerte y sentenciado es menester saber primero en qué día celebró la Pascua, para cuyo conocimiento hallamos preciosos datos en los mismos evangelios; una vez resuelto esto, queda resuelto lo primero con sólo añadir los cortos intervalos de tiempo que mediaron entre la cena pascual y aquellos otros actos.

Día de la Pascua: El día más solemne entre las festividades que celebraban los judíos con motivo de la Pascua era el 15 del mes de Nisan (142); dichas festividades se prolongaban durante 8 días consecutivos, desde el 14 por la tarde, víspera del día más solemne, hasta el 21; durante estos días no podían comer pan fermentado, de aquí que se llamaban “los días de los Ázimos” = “αἱ ἡμέραι τῶν ἀζύμων” (Act. 12, 3). En tiempos anteriores se distinguía bien entre la *Festividad de los Ázimos* que duraba 7 días (desde el 15 al 21 inclusive) y la *Pascua del Señor* que tenía lugar a la hora del crepúsculo del día 14. Y así, el día primero de los Ázimos era el día 15 de Nisan, día solemnísimamente entre todos (Lev. 22, 5-6; Deut. 18, 17-25); pero como por la tarde del día 14 ya se alejaba todo pan fermentado y se usaba de sólo ázimos en la cena pascual que se celebraba aquella noche (Ex. 12, 8. 18, etc.), en tiempos posteriores, el día 14 vino a llamarse *el primero de los Ázimos*; de modo que toda la festividad constaba de 8 días, y eran *los días de los Ázimos*; así lo hacían generalmente en tiempo de Jesucristo, y así lo computaron también los Sinópticos, como ahora veremos, llamando *primer día de los Ázimos* al mismo día de la cena pascual; Flavio Josefo unas veces dice que los Ázimos constaban de 8 días (*Antq.* 2, 15, 1; otras veces sólo de 7, (*íd.* 3, 10, 6; 9, 13, 3).

Toda esta festividad tenía diversos nombres: α) “αἱ ἡμέραι τῶν ἀζύμων” = “los días de los Ázimos” (Act. 12, 3). β) “ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων” = “la festividad de los Ázimos” (Lc. 22, 1; FLAV. JOS., *Antq.* 2, 15, 1). γ) “πάσχα” = “Pascua” (Lc. 22, 1; FLAV. JOS., *Bell. Iud.*, 2, 1, 3). δ) “ἡ ἑορτὴ τοῦ πάσχα” = “la festividad de la Pascua” (si bien restringiéndola a los días 15-21) (Ioh. 13, 1).

Pues si, como acabamos de ver, *πάσχα* es lo mismo que *αἱ ἡμέραι τῶν ἀζύμων*, de la misma manera que San Lucas y Flavio Josefo designaron toda

(141) Belzer (*Leideng.*, p. 366-7) dice que fué condenado como blasfemo según la acusación de los sanedristas. VICOURoux, *Manuel Bibl.*, 3, p. 665. CHAUVIN, p. 44.

(142) נִסָּן = Nisan (*Nehem.* 2, 1; *Esther.* 3, 7) es una palabra asiro-babilónica; era el primer mes del año entre los judíos, y abarcaba parte de nuestro marzo y parte de abril; antes de la cautividad se llamaba, en hebreo, אֶשְׁפָּרָה (= espiga) o אֶשְׁפָּרָה שִׁשְׁרִי (= mes de las espigas), por coincidir en Oriente con el tiempo de la siega de las mieses (Ex. 23, 15). En las inscripciones cuneiformes se llama *Nisanmu*; y en la literatura griega *Κανθιτικός* (FLAV. JOS., *Antq.*, 3, 10, 5). (Véase, acerca de esto, HAGEN, v. 3, p. 153).

la festividad con el nombre de ἡ ἑορτὴ τῶν ἄζύμων, San Juan pudo muy bien llamarla ἡ ἑορτὴ τοῦ πάσχα, tanto más cuando el uso de los ázimos empezaba con la cena pascual; pero acomodándose este evangelista, en la manera de computar los días, al sistema de los griegos, como luego diremos.

De la simple lectura de los Evangelios fácilmente se desprende que el Señor celebró la Cena Pascual durante la noche del Jueves, ya que durante aquella misma noche y mañana siguiente se procedió al arresto, juicio y muerte de Jesús, y esto acaecía en Viernes (Mt. 27, 62; Mc. 15, 42; Joh. 19, 14). Sólo se trata de averiguar en qué día del mes de Nisan se celebró dicha Cena; pues no consta con certeza si Jesús hizo la cena pascual en el día ordinario y legal, o si se adelantó de un día a la Pascua de la generalidad de los judíos.

Los Sinópticos nos dicen con toda claridad que la cena pascual del Señor celebróse en el día ordinario y legal; y así San Mateo (26, 17) al decir: “τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἄζύμων” designa el primer día de los Ázimos, o sea el 14 Nisan; y aunque se tomase πρώτη como sinónimo de πρώτηρα y significando *un día antes (de los Ázimos)*, también entonces designaría el día 14, pues esta última manera de computar los días de la solemnidad pascual se conformaría con el primitivo sistema que distinguía entre la Pascua propiamente dicha y los Ázimos.

San Marcos (14, 12) también nos narra que Jesús celebró la Cena Pascual el día 14 Nisan: “τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἄζύμων ὅτε τὸ πάσχα ἔθλον” = “El primer día de los Ázimos, cuando se acostumbraba inmolar la pascua”. Este evangelista hace el cómputo según el sistema más común en tiempo de Jesucristo.

Para la recta inteligencia del texto de San Marcos conviene advertir que no puede tomarse ἔθλον como equivalente a un verbo en apódoxis de una condición irreal, con este significado: “en el primer día de los Ázimos, en el cual se solía inmolar el cordero pascual, *si no había ningún impedimento*”, como si Jesús hubiera celebrado la Cena en el día acostumbrado, esto es, el 14 Nisan, pero insinuando que en aquel año, por razones especiales, no fué el día 14 el día legal. Pues apenas se encuentra ejemplos de cláusulas temporales y subordinadas sin la partícula αν. Lo contrario es violentar el texto y acomodarlo al capricho de una interpretación arbitraria, como es el intentar demostrar por los textos evangélicos que Jesús celebrase la Cena Pascual con un día de anticipación al día legal de la generalidad de los judíos; ἔθλον aquí no tiene otro oficio sino manifestarnos la costumbre que existía de inmolar el cordero y celebrar la Cena Pascual el día 14 Nisan, día en que Jesús también la celebró, como lo confirma el mismo San Marcos (14, 12) con los artículos determinados aplicados al nombre de Pascua: (14, 12 a) τὸ πάσχα = la Pascua ordinaria y legal. (14, 12 b) τὸ πάσχα = la Pascua que quiere hacer Jesús; pues se trata de la misma, bien conocida de todos, sin que se necesite ulterior explica-

ción para designarla. Además "τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων ἕτε τὸ πάσχα ἔθουον" tampoco puede significar: *el día antes de los Azimos* (14, 21) en los cuales se inmolaba el cordero; porque ἕτε... no solamente se refiere a τῶν ἀζύμων, sino a toda la frase τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων, pues el genitivo se refiere de tal manera a su antecedente que forma una sola noción con él. A más de esto τῶν ἀζύμων son los días de los Ázimos (en San Marcos, ocho días), y entonces debería decirse que ἕτε... se refiere a todos estos ocho días incluyendo en ellos el día 13 del mes de Nisan, lo que de ninguna manera puede admitirse, porque es falso que ya en el día 13 se inmolara la Pascua. El día primero de los Ázimos, como hemos dicho, era propiamente el día 15 Nisan, pero más tarde vino a llamarse *primero* el día 14, mas nunca se encuentra usado este nombre para significar el día 13. Lo mismo se deduce, y aun con más claridad, si cabe, de San Lucas (22, 7-8); en 22, 14-15: "ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα, ἀνέπεσαν... τὸ πάσχα" da a entender que se trata de la hora y de la Pascua conocida y determinada por la ley y la costumbre, todo en su tiempo ordinario.

No otra cosa se infiere de la narración de San Juan (13, 1): "πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα" = "antes de la solemnidad de la Pascua". Ya hemos indicado el significado que tiene en San Juan la frase ἑορτῆς τοῦ πάσχα. Pero aquí es necesario notar que San Juan se acomoda a la costumbre que para computar los días seguían los griegos entre quienes escribió su evangelio, los cuales no tenían en ninguna consideración el día litúrgico de los hebreos, sino que sólo se guiaban por el día astronómico; de este modo todo lo acaecido hasta las doce de la noche del día 14, era considerado, según los griegos y en la mente de San Juan, como perteneciente al día 14, víspera de la solemnidad de la Pascua que empezaba el día 15 (143). Esta manera de computar los días de la solemnidad de la Pascua se reduce *de hecho* al antiguo sistema de contar los días de los Ázimos, el cual distinguía entre éstos y la Pascua propiamente dicha.

Al decir San Juan (18, 28) que "los judíos no entraron en el Pretorio para no contaminarse y así poder comer la Pascua", no crea ninguna dificultad a la interpretación dada de la cita (13, 1), como si en el día de la condenación de Jesús los Judíos aun no hubiesen celebrado la cena ritual del cordero (144), pues πάσχα en el versículo 28 no significa el cordero pascual, sino otras víctimas que se solían comer durante los días de la octava, como se ve en Deuteronomio (16, 2-3): . . . לֹא יִמְנַע לֶאֱכֹל עֶזְרָא וְרִחְמָא ו. 3 . . . חֲמִשָּׁה יָמִים יִבְחַל פֶּסַח לַיְהוָה אֱלֹהֶיךָ. En este lugar חֲמִשָּׁה = πάσχα se toma en sentido más amplio; véase también 2 Par. (35, 6-12). Por lo tanto πάσχα en San Juan (18, 28) suena lo mismo que חֲמִשָּׁה, o sea, otras víctimas diferentes del

(143) Véase CORLUIY, p. 354. KNABENBAUER (S. Mt.), p. 413.

(144) Como quieren KNABENBAUER (S. Mt.), 2, p. 413-15. FOUARD, v. 2, p. 339, 360, 446. CALMES, p. 364-372.

cordero pascual: "Sacrificium festi (= חֲדָשׁוֹ) adducebant ex grege et iumento, agnis et capris, masculis et feminis, et comedebant per duos dies et unam noctem" (145).

Tampoco hay fundamento para sostener que Jesús celebrase la Cena Pascual un día antes que los judíos en lo que dice San Juan hablando del día en que Pilatos sentenció al Señor (19, 14): "ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα", pues esta frase no puede traducirse: "era el día de la preparación de la Pascua" (día 14 de Nisan y por consiguiente la Pascua del Señor el día 13), sino que debe traducirse: "era el Viernes de Pascua". La razón es obvia; la palabra παρασκευὴ no solamente significa *preparación*, y *preparación del sábado*, sino también *Viernes* (Zorell). Que tenga este último significado se echa de ver en San Mateo (27, 62): "τῆς δὲ ἐπαύριον, ἥτις ἐστὶν μετὰ τὴν παρασκευὴν . . .", y en San Marcos (15, 42): "παρασκευὴ, ἧ ἔστιν προσάββατον . . ."; de donde se colige que παρασκευὴ tiene sentido absoluto, no relativo al día siguiente. Además, el día siguiente, que para el P. Knabenbauer (Mt. p. 416) sería el día solemne de la Pascua, San Juan (19, 31) lo llama simplemente *sábado*, y no *el día solemne de la Pascua*.

Παρασκευὴ generalmente se usa para significar el Viernes, pero nunca se encuentra usado para designar el día 14 del mes de Nisan, o sea, la víspera de la Pascua. En nuestro caso San Juan dice παρασκευὴ τοῦ πάσχα para dar a entender que aquel día era Viernes y caía dentro de la semana de Pascua; y si en 19, 31 señala el día 15 de Nisan con el simple nombre de παρασκευὴ, sin decir que fuera el día más principal de toda la festividad, es porque ya lo supone sabido por la lectura de los Sinópticos, y por lo que él lleva dicho hasta aquí; y sólo nos advierte que aquel día era Viernes, para hacer notar que estando cerca el Sábado convenía quitar pronto los cadáveres de los patibulos. El Sábado siguiente era llamado *el gran día del Sábado* porque caía dentro del octavario de la Pascua, juntándose en un mismo día dos motivos de fiesta.

Y aunque παρασκευὴ venga a ser lo mismo que חֲדָשׁוֹ בְּרַבִּי = *víspera del Sábado*, o sea *Viernes*, y חֲדָשׁוֹ בְּרַבִּי igual a *víspera de Pascua*, παρασκευὴ τοῦ πάσχα no es lo mismo que *víspera de Pascua*, pues παρασκευὴ no es tan sólo בְּרַבִּי sino שְׂבִיעִי; de manera que παρασκευὴ τοῦ πάσχα sería igual a *víspera del Sábado de Pascua*, y en esto no habría ninguna dificultad en cuanto al día que aquí se indicaría. Además no se halla usada la frase παρασκευὴ τοῦ σαββάτου; por lo tanto no hay fundamento para compararla con παρασκευὴ τοῦ πάσχα.

Por consiguiente Jesús fué arrestado durante la misma noche en que se celebraba el rito pascual, noche intermediaria entre el 14 y el 15 del mes de Nisan, y por lo tanto, había empezado ya el día de la Gran Solemnidad, o sea

(145) *Misna, Pesachim*, c. 6, § 4 (*Surenh.*, v. 2, p. 156).

el segundo de los Ázimos; en aquella misma noche fué juzgado por el Sanedrín, y vuelto a ser juzgado por el mismo Consejo a la mañana siguiente, día 15 del mes de Nisan, y luego después condenado a muerte por el Procurador Pilatos, y crucificado en aquel mismo día el más solemne entre las fiestas de la solemnidad de la Pascua (146).

Cap. 5.º — *Irregularidades cometidas en el Proceso*

Si, una vez visto el proceso de Jesús, lo cotejamos con lo que llevamos dicho en la primera parte de la presente elucubración, acerca de la competencia del Sanedrín jerosolimitano y de las leyes por las cuales debía regirse en sus procesos criminales, deduciremos claramente que, si bien estuvo en poder de dicha Asamblea el arrestar a Jesús y juzgarle, es insostenible la opinión de Révillé (147), Renan (148), Salvador (149), Stapfer (150) y otros, los cuales defienden que aquel memorable proceso se desarrolló conforme a las leyes vigentes del código judaico. Este último autor dice que a excepción de la demasiada precipitación con que Jesús fué condenado, todo lo demás se fué desarrollando según las leyes de entonces. Casi con los mismos términos se expresa Renan, como ya dijimos al principio.

Para Husband (151) es cosa cierta que el proceso de Jesús, tal como viene descrito en los Evangelios, se apartó, en muchos puntos, de las formalidades y trámites legales exigidos por la ley judaica en sus procedimientos judiciales; pero al mismo tiempo sostiene que el modo de proceder del Sanedrín en aquel asunto no fué ilegal, porque no intentó seguir un verdadero juicio, ya que desde la conversión de la Judea en provincia romana no gozaba de tal competencia; según dicho autor, las sesiones del Sanedrín no tenían otro fin que investigar las acusaciones, si eran fundadas y suficientes, para después presentarlas al Presidente romano. Pero ya vimos que el Sanedrín tenía facultad para seguir toda clase de procesos, aun tratándose de causas graves. Además no cabe la menor duda que el proceso en cuestión, según nos narran los Evangelios, fué un verdadero juicio, pues hubo reunión de todo el Sanedrín, con asistencia de muchos testigos, y finalmente se pronunció sentencia capital.

En consecuencia, las irregularidades cometidas en el proceso religioso de Jesús, prescindiendo del arresto que llevado a cabo con el propósito manifiesto,

(146) Esta es también la opinión de S. Jerónimo, S. Agustín, Toledo, Zahn, P. Murillo, etc. Véase en este último *S. Juan*, p. 420-425. una clara demostración de lo que venimos diciendo.

(147) *Jésus de Nazareth*², v. 2, p. 348.

(148) *Vie de Jésus*², p. 394.

(149) *Institutions...*, v. I, p. 383-93.

(150) *La Mort et la Résurrection de Jésus-Christ*, p. 172.

(151) *The Prosecution of Jesus*, p. 11-13, 135, 280.

no de seguir un justo proceso sino de entregar a Jesús a la muerte, fué una de las principales injusticias cometidas por el Sanedrín, fueron los siguientes (152):

α En cuanto al tiempo

El Sanedrín no podía juzgar causas criminales durante la noche (véase 1.^a Parte, c. II, § 2.^o α, 1.^o). No obstante Jesús fué juzgado dos veces durante la misma noche, como acabamos de ver; y aunque los Sanedristas procuraron legalizar esta irregularidad a la mañana siguiente con una nueva sesión, esto sólo fué aparentemente, porque en la intención de los jueces, aquella nueva reunión del Sanedrín sólo debía servir para entregar a Jesús a la muerte.

El Sanedrín no podía administrar justicia en día de Sábado ni en otro día festivo, ni tampoco en las vísperas de estos mismos días. Y sin embargo todo el proceso de Jesús tuvo lugar durante el día más solemne entre todas las fiestas de los judíos, el día 15 Nisan, gran solemnidad de la Pascua. (1.^a Parte c. 2, § 2.^o α, 3.^o, 4.^o).

β En cuanto a los testigos

Era necesario que los jueces se sirvieran de dos testigos por lo menos, para proceder contra el acusado. En el caso de Jesús, el ex-Gran Pontifice Anás que presidió el primer interrogatorio no se sirvió de ningún testigo, sino que él mismo preguntó a Jesús. En los interrogatorios ante Caifás hubo varios testigos, pero éstos no llenaron los requisitos de la ley, como luego diremos; y la condenación no fué motivada por el testimonio de los mismos. Fué una ilegalidad monstruosa el sujetar a Jesús a una investigación privada antes que fuera puesto en público juicio, como hizo Anás; las investigaciones personales no estaban permitidas, como dice el mismo Salvador (vol. I, p. 365-6): "Un principio siempre repetido en las escrituras hebraicas resume las dos condiciones de publicidad y libertad... No se somete al acusado a interrogatorios ocultos donde en su aturdimiento el mismo inocente puede prestar armas mortales contra sí mismo" (1.^a Parte, c. II, § 2.^o β, 5.^o).

Los testigos de crímenes capitales tenían que ser advertidos por los jueces, recordándoles sus obligaciones, para que dijeran la verdad al deponer su testimonio, y no hablaran por solas conjeturas. En el caso de Jesús no sólo no son advertidos para decir la verdad sino que son sobornados para deponer falso testimonio a fin de poderle condenar (1.^a Parte, c. II, § 2.^o β, 6.^o).

El testimonio dado por los testigos tenía que ser minuciosamente examinado. En el proceso de Jesús los dos testigos falsos que acudieron últimamente dan un testimonio cuyo sentido no examinan, ni tampoco investigan si Jesús había pronunciado aquellas mismas palabras; pues ya dijimos que

(152) Véanse los autores BRODRICK, p. 86-97. LEMANN, p. 69-97. DUPIN, col. 734-47. KNABENBAUER (*S. Mt.* v. 2, p. 475-6; *S. Mc.* 3, p. 398-9). ROSADI, p. 210-222, 238-272.

Jesús hablaba de su cuerpo, y además no dijo: “puedo”, “yo destruiré”, sino “destruidlo vosotros...” (1.ª Parte, c. II, § 2.º β, 8.º).

Era esencial al testimonio, para su valor jurídico, que los testigos convinieran entre sí aun en los menores detalles. En nuestro caso el testimonio de los dos últimos testigos falsos, si bien en el fondo parece que decían una misma cosa, no obstante en sus palabras discrepaban entre sí. Y aunque para el Pontífice Presidente este testimonio era insuficiente por muchos conceptos, como dijimos, con todo, ante toda la Asamblea simula una invitación al acusado para que se defienda de aquellas acusaciones (1.ª Parte, c. II, § 2.º β, 9.º).

La pena que debía aplicarse al falso testigo debía ser la misma a que con su falso testimonio había expuesto al acusado. Pero Caiás, en vez de castigar a los testigos y soltar al acusado, hizo de estas falsas acusaciones la base de ulteriores preguntas (1.ª Parte, c. II, § 2.º β, 10.º).

γ *En cuanto al testimonio del mismo acusado*

En vez de servirse de los testigos para todas las acusaciones, y sabiendo además que nadie podía ser castigado por su propio testimonio, el Presidente-Pontífice se atrevió a preguntar al reo, de cuyo solo testimonio pronunció la sentencia de muerte; esta ilegalidad se repitió al día siguiente en el segundo interrogatorio ante Caiás (1.ª Parte, c. II, § 2.º γ, 11.º).

δ *En cuanto a las obligaciones de los jueces*

Los jueces tenían que hablar al acusado de tal manera que le inspiraran gran confianza. En nuestro caso, ya desde un principio, el Presidente y con él todos los de la Asamblea se muestran hostiles al Señor, y permiten a los ministros y criados que le maltraten a placer (1.ª Parte, c. II, § 2.º δ, 12.º).

Cuando la sentencia de los jueces debía ser condenatoria tenían que aguardar al día siguiente para pronunciar la sentencia, y entretanto debían examinar detenidamente la causa. En nuestro proceso, al instante que Jesús dijo que él era el Hijo de Dios, fué condenado a muerte, sin examinar en lo más mínimo el sentido de sus palabras, y sin consultar el Libro de la Ley sobre si, independientemente de toda prueba de su falsedad y mala fe, constituía blasfemia el decirse Hijo de Dios; tampoco pidieron señal alguna o prueba, como tantas veces habían pedido en otro tiempo, al mismo acusado. Es verdad que el Sanedrín se reunió otra vez a la mañana siguiente, pero no fué para deliberar sobre aquel asunto, sino para estudiar la manera de entregar a Jesús a la muerte; además el intervalo entre el interrogatorio nocturno y el de la mañana siguiente no fué de un día sino de poquitas horas (1.ª Parte, c. II, § 2.º δ, 13.º).

Según las prescripciones de la *Misnah*, los jueces cuando tenían que pronunciar sentencia lo hacían individualmente y por orden, no a la par; y en las cuestiones capitales la votación de la sentencia empezaba por los más

jóvenes para que éstos obraran con más independencia. En el proceso del Señor, Caifás impone su criterio a todos los demás con sus exclamaciones al decir que Jesús es un blasfemo, y rasgando sus vestiduras; con esto pide el parecer de los otros jueces, quienes contestan a la par que Jesús es reo de muerte (1.ª Parte, c. II, § 2.º d, 14.º y 15.º).

Aunque constara el crimen de un individuo, no se le podía castigar sin juicio justo (c. II, § 2.º d, 16.º). En nuestro caso no constaba de ningún crimen, y no obstante, condenaron a Jesús antes de todo proceso, antes de ser oído y sin que pudiera presentar sus defensas; siendo ésta la ilegalidad o injusticia que las abarca todas. Porque, mucho antes del proceso ante el Sanedrín, los judíos habían decretado que si alguien confesaba que Jesús era el Cristo sería echado de la Sinagoga; esto equivalía a una excomunión (Ioh. 9, 22). Además, en una reunión que tuvo el Sanedrín, con ocasión de la resurrección de Lázaro, Caifás declaró que era necesaria la muerte de Jesús; y desde entonces iban buscando una buena ocasión para llevar a término el decreto de su muerte (Ioh. 11, 46-56). Y finalmente, dos días antes de la Pascua, congregado otra vez el Sanedrín, estudió la manera de apoderarse de Jesús para hacerle morir.

En las causas capitales, al dar el voto para pronunciar la sentencia tenían que empezar los que absolvían al reo; lo cual supone que se había de oír los testigos favorables al mismo. Pero en nuestro caso fué del todo imposible que alguien saliera a su defensa, porque ya mucho antes habían determinado que si alguno confesaba que Jesús era el Mesías sería echado de la comunión de los judíos. A más de esto, la misma hora intempestiva e ilegal de la noche excluía de dicha Asamblea a los amigos de Jesús, la mayoría de los cuales ignorarían todas aquellas trazas (c. II, § 2.º d, 17.º).

EPÍLOGO

El Gran Sanedrín de Jerusalén, en el proceso que siguió contra Jesús, cometió irregularidades sin cuento, pero la irregularidad esencial, la que especialmente caracteriza de injusto e inválido todo aquel desdichado proceso fué el haber condenado a Jesús como a blasfemo por haberse atribuído públicamente y delante de todo el Tribunal la alta dignidad de Hijo natural de Dios. Jesucristo había manifestado otras muchas veces y en público esta misma dignidad, pero nunca con tanta claridad, precisión y solemnidad.

En las Santas Escrituras abundan las pruebas de la divinidad de Jesucristo; pero ahora, pasando por alto los vaticinios de los antiguos profetas, los cuales ya nos presentan el futuro Mesías con rasgos y caracteres sólo propios de la Divinidad, como puede verse clarísimamente, entre otros libros,

en los Salmos de David y en el Libro de Isaías, vaticinios que tuvieron su cabal cumplimiento en la persona de Jesús, y recordando tan sólo que muchos de los contemporáneos del Señor reconocieron en él su filiación divina, sin que faltaran entre éstos personajes influyentes, sólo señalaremos los principales lugares de los Evangelios en donde la divinidad de Jesucristo puede demostrarse ya de una manera indirecta, ya también de una manera directa, por las mismas palabras del Redentor.

1.º Se demuestra la divinidad del Señor de una manera *indirecta*: por haberse manifestado a la mujer Samaritana como a Mesías (Ioh. 4, 5-26); por haberse aplicado los textos de la Sagrada Escritura referentes al Mesías (Lc. 4, 17-21); por haberlo hecho en circunstancias en las cuales se le preguntaba claramente si era él el que había de venir (Mt. 11, 2-6; Luc. 7, 18-23); manifestó que era superior a Abraham (Ioh. 8, 51-59), superior a Moisés (Mt. 19, 7-9), superior a Salomón y a Jonás (Mt. 12, 41-42).

2.º La divinidad de Jesús se demuestra de una manera *directa*, además de otros valiosísimos argumentos, por haberse proclamado Él mismo verdadero Hijo de Dios en su acepción absoluta, y consustancial al Padre.

En cuatro distintos lugares del Evangelio Jesús se proclama Hijo de Dios.

1.º *En San Juan* (2, 35-38). — Dice al ciego de nacimiento que acababa de ser curado por el Señor: “¿Crees tú en el Hijo de Dios?”; y como el recién curado le preguntara quién era el Hijo de Dios para poder creer en él, Jesús le respondió: “Le viste ya, y es el mismo que habla contigo.” Este texto sería contundente si la Vulgata respondiera al original. En el original griego se lee: εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου (= en el Hijo del Hombre) en códices como B, D, W, etc., con Orígenes. Otros códices, con Tertuliano tienen la lección “Hijo de Dios”. Es probable que la primera lección haya sido substituída por la segunda, por ser aquélla explicativa. La segunda va más directamente al fin de la pregunta, al reconocimiento de Jesucristo como a verdadero Dios.

2.º *En San Juan* (10, 24-36). — Los judíos interpelan a Jesús en el Templo, diciéndole: “Si tú eres el Cristo dínoslo abiertamente”; y después de responderles: “Mi Padre y Yo somos una misma cosa”, se queja de que se le acuse de blasfemo porque ha dicho: “Yo soy el Hijo de Dios”. Aunque esta frase pueda tener en la Sagrada Escritura sentido propio y sentido figurado o metafórico, aquí ciertamente debe tomarse en sentido propio (contra Loysi), porque Jesús demuestra este título por sus obras.

3.º *En San Mateo* (16, 13-20). — En donde se ve por la confesión de San Pedro que el título “el Hijo del Hombre” en Jesús es sinónimo de “el Hijo de Dios”. “¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del Hombre?”, y San Pedro responde en nombre de todos los doce Apóstoles: “Tú eres el

Cristo, el Hijo de Dios vivo". Afirmación clara y solemne, si se tiene en cuenta el conocimiento que tenía San Pedro de Jesucristo por las veces que le había oído atribuirse la divinidad, y la filiación divina, ya predicada por San Juan Bautista (Ioh. 1, 15-30. 34; 3, 34; 5, 18; Mt. 11, 27), afirmación aprobada sin ninguna restricción por Jesús.

4.º En *San Mateo* (26, 63-66), en *San Marcos* (14, 61-64) y en *San Lucas* (22, 66-71), en donde se describen los interrogatorios delante del Sanedrín, Jesucristo se confiesa abiertamente Hijo de Dios, no en sentido de hijo adoptivo, que esto no hubiera correspondido a la pregunta del Sumo Pontífice, ni hubiera constituido en la mente de los Sanedristas ninguna blasfemia, sino en sentido de hijo natural; y confirma su confesión aplicándose los caracteres sólo propios de la divinidad, como el estar sentado a la diestra de la majestad de Dios, y venir sobre las nubes del cielo.

Los Sanedristas condenan por blasfemia una afirmación que sólo la ignorancia que éstos tenían de la Ley en general y del Mesías en particular, su craso materialismo, y la malicia y odio contra Jesús pudieron presentar como punible en el cap. 24, 16 del Levítico, sin que atendieran a las pruebas irrefutables de los milagros que en confirmación de su testimonio había obrado el Señor, y sin examinar en lo más mínimo los caracteres con los cuales debía venir revestido el Mesías que ellos esperaban.

DR. SALVADOR SALADRIGUES

LIC. EN SAGRADA ESCRITURA

AUTORES CITADOS

- BÉLZER, *Leidensgeschichte des Herrn*, Freiburg, 1903.
 — *Das Evangelium des heiligen Johannes*, Freiburg, 1905.
 BLASS, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*², Göttingen, 1913.
 BRODRICK, *The Trial and Crucifixion of J. Christ of Nazareth*, London, 1908.
 BÜCHLER, *Das Synedrion in Jerusalem und das grosse Beth-Din in der Quaderkammer des jerusalemischen Tempels*, Wien, 1902.
 CALMÉS, *L'Évangile selon St. Jean*, París, 1904.
 CORLUX, *Commentarius in evangelium. S. Joannis*³, Gandavi, 1889.
 CHAUVÍN, *Le Procès de Jesus-Christ*, París, 1904.
 DUPIN, en el v. 16, col. 724-754 de *Demonstrations Evangeliques*. Editaçõ por MIGNÉ (1852) *Le procès de Jésus, ou Jésus devant Caïphe et Pilate*.
 EDERSHEIM, *The Life and Times of Jesus the Messiah*², London, 1907.
 FARRAR, *The Life of Christ*¹⁶, London, 1874.
 FELTEN, *Storia dei tempi del N. Testamento*, traducción italiana de Bongioanni, Torino, 1913.
 FILLION, *Évangile selou St. Matthieu*, París, 1878.
 — *Évangile selon St. Jean*, París, 1887.

- FLAVIO JOSEFO, *Antiquitates Judaicae*, edición de G. DINDORF, París, 1845.
 — *Bello Judaico*, edición de G. DINDORF, París, 1847.
 FOUARD, *La vie de N. S. Jésus-Christ*², París, 1908.
 FREIDLIEB, *Archäologie der Leidensgeschichte unseres Herrn Jesu Christi*, Bonn, 1843.
 HAGEN, *Lexicon Biblicum*, en *Cursus S. Scripturae*, París, 1905.
 HASTINGS, *Dictionary of the Bible*, v. 4¹, 1905.
 — *Dictionary of the Bible*, Illustrated edition, 1910.
 HOFFMANN, *Le Procès de Notre Seigneur Jésus-Christ*², París, 1886.
 HUMMELAUER, en *Cursus Scripturae Sacrae*, oportunamente citado.
 HUSBAND, *The Prosecution of Jesus*, Princetown, 1916.
 KEIM, *Geschichte Jesu von Nazara*, Zurich, 1867-1872.
 KNABENBAUER, en *Cursus Scripturae Sacrae*, Mt. II (1903), Mc.² (1907), Lc.² (1905),
 Ioh.² (1906).
 LANGE, *The Life of the Lord Jesus Christ*, edición inglesa por TAYLOR, 1864.
 LANGEN, *Die Letzten Lebenstage Jesu*, Freiburg, 1864.
 LEMANN, *Valeur de l'Assemblée qui prononça la peine de mort contre Jésus-Christ*,
 París, 1876.
 LIGHTFOOT, *Horae Hebraicae et Talmudicae*, Oxford, 1859.
 MALDONADO, *Commentaria in Evangeliiis*.
 MEYER, E., *Handbuch über die Evangelien des Markus und Lukas*¹, Göttingen, 1860.
 MEYER-WEISS, *Das Matthäus-Evangelium*, Göttingen, 1898.
 — *Das Johannes-Evangelium*², Göttingen, 1902.
 MURILLO, *San Juan*, Barcelona, 1908.
 OLLIVIER, *La Passion*, París, 1891.
 PATRIZI, *Commentarius in Sto. Joanne*, Roma, 1857.
 PLUMMER, A., *Commentary on the Gospel according to S. Mattheu*, London, 1909.
 ROSADI, *Il Processo di Gesù*, Firenze, 1916.
 SALVADOR, *Histoire des institutions de Moïse et du Peuple Hebreu*², París, 1862.
 SMITH, en la revista *Expositor*, oportunamente citada.
 SCHÜRER, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, v. 1¹ (1901), v. 2¹ (1907), v. 3¹ (1909).
 Leipzig.
 STAFFER, *La Mort et la Résurrection de Jésus-Christ*², París.
 STRACK, *Einleitung in dem Talmud*, Leipzig, 1908.
 SURENHUSIUS, *Mischna, sive Totius hebraeorum juris*, Amsterdam.
 TISCHENDORF, *Novum Testamentum Graece*¹, Lipsiae, 1869.
 UGOLINO, *Thesaurus Antiquitatum Sacrarum*, Venetiis, 1744.
 VIGOUROUX, *Dictionnaire de la Bible*, París, 1895-1912.
 — *Manuel Biblique*, v. 3, París, 1913.
 WEISS, *Das Matthäus-Evangelium*, Halle, 1876.
 — *Das Marcus-Evangelium*, Berlin, 1872.
 WINER, *Gramatik des neutestamentlichen Sprachidioms*, Leipzig, 1830.
 ZALLEL, artículo en *The Jewish Encyclopedia*, en la voz *Sanhedrin*.
 ZAHN, *Das Evangelium des Matthäus*², Leipzig, 1905.
 — *Das Evangelium des Lucas*², Leipzig, 1913.
 — *Das Evangelium des Johannes*², Leipzig, 1908.
 ZORELL, *Novi Testamenti Lexicon Graecum*, París, 1911.