

LA INICIACION DE JESUS

UNA NUEVA LECTURA DE LA PASIÓN

JUAN IGNACIO GONZALEZ MERINO

INDICE

INTRODUCCIÓN.

CAPÍTULO I. INICIACIÓN.

- §1.1. ANGUSTIA.
- §1.2. COPA.
- §1.3. SUEÑO.
- §1.4. TRA(D)ICIÓN
- §1.5. BESO
- §1.6. VIOLENCIA.
- §1.7. OBSCENIDAD.
- §1.8. INTERROGATORIO.
- §1.9. NEGACIONES.

CAPÍTULO II . SACRIFICIO.

- §2.1. LA COMEDIA DE LA INOCENCIA.
- §2.2. EL SILENCIO DEL CORDERO.
- §2.3. DELITO.
- §2.4. ¿EN QUÉ CONSISTÍA REALMENTE EL TORMENTO DE CRUZ?
- §2.5. ASENTIMIENTO.
- §2.6. SED.
- §2.7. JESÚS MURIÓ DE UN GOLPE.
- §2.8. LA SANGRE DERRAMADA.
- §2.9. REPARTO.
- §2.10. VISIÓN.

CAPÍTULO III. RENACIMIENTO.

- §3.1. ENTREGA.
- §3.2. CUEVA.
- §3.3. INVOCACIÓN.
- §3.4. BÚSQUEDA.
- §3.5. PIEDRA.
- §3.6. RESURRECCIÓN.

SINOPSIS FINAL.

INTRODUCCIÓN.

¡Oh ninfas de Judea!
San Juan de la Cruz. *Cántico Espiritual.*

Jesús en su Pasión sigue uno por uno los pasos que los gentiles debían seguir para cumplir su iniciación, como fácilmente podía percibir en su época cualquier lector u oyente no judío de los Evangelios. Tal es la tesis central de este libro.

Jesús de Nazaret fue, por supuesto, un judío (con rasgos, incluso, de “héroe nacional”) y los Evangelios están escritos para un público judío, que captaba sin esfuerzo la menciones y alusiones a las Escrituras, la figura de Jesús como trasunto del *iustus patiens* de los profetas, etc.

Pero desde Pablo de Tarso, cuyas epístolas son anteriores a los Evangelios, la doctrina de Jesús había de llegar a todo el mundo, no sólo a los judíos: el cristianismo debía ser ecuménico. Para conseguirlo, de la misma manera que los Evangelios mencionan y aluden constantemente a la religión tradicional judía, debían aludir al mismo tiempo a la religión más popular entre los gentiles de la época, esto es, los misterios, en los que nos detendremos un momento.

En una primera acepción, misterio equivale a ceremonia iniciática. La iniciación consistía en una serie de pruebas que había de superar la persona que quisiera iniciarse (el novicio o iniciando), cumplidas las cuales “moría” a la vida anterior y “renacía” a una vida nueva. Después de la muerte real, a los iniciados les estaba prometida una vida de bienaventuranza en el Más Allá, a diferencia de los no iniciados, que tenían que

contentarse con una vida meramente vegetativa ¹, cuando no con castigos como vivir eternamente entre el fango ².

La palabra misterio viene del gr. *mustērion*, que a su vez viene del verbo *muō*, “tener los ojos, los oídos y la boca cerrados”, (de ahí procede el latín *mutus*, esp. “mudo”) en alusión al estado de ignorancia, como de muerte, del iniciando antes de la iniciación.

Los ceremoniales iniciáticos o misterios recibían el nombre del lugar donde se celebraban (p. e., los misterios de Eleusis, una aldea a veinte kilómetros de Atenas, las ruinas de cuyo santuario se pueden visitar aún hoy; eran los más antiguos, famosos y prestigiosos de la Antigüedad, y a ellos nos referiremos prioritariamente en este libro) o bien del nombre del héroe o dios/a patrón, como los misterios de Dioniso o de Orfeo entre los griegos, o los orientales de Isis, Mitra, etc.

La parte central de los misterios no se podía comunicar (en parte por prohibición expresa, pero en parte también por la inefabilidad de la emoción experimentada por el iniciando durante las ceremonias de su iniciación), de ahí el sentido que las palabras “misterio” y “misterioso” tiene entre nosotros ³. Dicha prohibición fue respetada mientras los misterios tuvieron vigencia, de ahí que sea mucho lo que ignoramos acerca de ellos. Pero había una parte pública en los misterios de la que estamos relativamente bien informados.

Junto al conjunto de ceremonias, los misterios tenían un contenido doctrinal – igualmente secreto- que fue tomando importancia con el tiempo, hasta el punto de que la palabra *mustērion* adquirió la nueva acepción de “doctrina”.

¹ *Odisea*, 11. 488 ss.

² Platón, *Fedón* 69 c.

³ Para evitar confusiones uso la palabra “místico” para referirme a los misterios de la Antigüedad tal y como aquí se explican.

Los misterios, como decimos, eran muy populares en la Antigüedad. El emperador Nerón (37 – 68 dC), p. e., se hizo iniciar en los mencionados de Eleusis. El cristianismo los combatió a fondo, y a finales del s. IV fueron prohibidos.

Los Evangelios pues, según propongo en este libro, admiten una doble lectura: la primera para los judíos, basada en su religión tradicional según se expresa en la Biblia, y la segunda para los gentiles, basada en los misterios. *A vosotros –dice Jesús a sus discípulos- os ha sido dado el mustērion del reinado de Dios; pero para los de fuera todo tiene lugar en parábolas, para que “mirando miren y no vean, y oyendo oigan y no comprendan, no sea que se conviertan y se les perdone”*. (Mc 4. 11 s. y par. = Is. 6. 9 ss.) *. Y en las epístolas de Pablo leemos: *Que no quiero que ignoréis, hermanos, el misterio ese* (Rom. 11. 25); *Al que puede consolidaros según mi Evangelio y la predicación de Jesucristo, según la revelación del misterio, callado por tiempo inmemorial, pero revelado ahora* (Rom. 16. 25 s.); *Y yo llegué a vosotros, hermanos, y lo hice no por abundancia de razón o sabiduría, anunciando el misterio de Dios* (1 Cor. 2. 1), etc. Jesús es pues el fundador de un misterio nuevo y, como tal, es su primer iniciado, que ha de cumplir rigurosamente todos los requisitos de la iniciación.

Con respecto a la gentilidad de los Evangelios, señalemos a) que los cuatro canónicos están escritos no en hebreo, sino en griego, en la modalidad llamada *koiné*, una especie de *lingua franca* del Mediterráneo de la época, b) que los llamados “helenistas” formaban el otro gran grupo, junto a los judíos, entre los cristianos primitivos (*Hechos* 6. 1.)⁴, y c) que el propio Pablo, que escribe sus epístolas años antes

* Las traducciones de este libro son del autor.

⁴ Los no judíos o gentiles se llamaban comúnmente en la Biblia el nombre de “las gentes” (*ta genē*). El nombre de helenistas o griegos les viene de que la griega era la cultura predominante en el Imperio Romano.

de que aparezcan los Evangelios, dice claramente que el de Jesús es un mensaje ecuménico, que debe ser predicado tanto a los judíos como a los que no lo son:

Que siendo libre de todos, de todos me hice esclavo, para aprovechar a los más; y me hice para los judíos como un judío, para aprovechar a los judíos; y para los sometidos a la ley (judaica) como un sometido a ella, no estando yo sometido a la ley, para aprovechar a los sometidos a la ley; y para los que no siguen la ley (judaica), como uno que no la sigue, no siendo yo de los que no siguen ley, sino sometido a la de Cristo, para aprovechar a los que no siguen la ley (judaica); me hice para los débiles débil, para aprovechar a los débiles; para los de todas clases me hice de todas clases, para salvar a cualquiera de cualquier manera. (I Cor. 9. 19 ss.)

Pablo de Tarso expuso su doctrina a través de una serie de epístolas, fechables entorno al año 50. Pero las epístolas paulinas tenían –y siguen teniendo- un gran problema: son extremadamente abstractas y difíciles de entender para el común de la gente. Para solucionar este problema aparecen los Evangelios, el primero de los cuales, el de Marcos, data del año 70 aproximadamente.

Los Evangelios narran la doctrina de Jesús de una forma sencilla, normalmente a través de parábolas. La parte no doctrinal, meramente narrativa, sobre todo la parte final, la Pasión y muerte de Jesús, es asimismo muy simple, entra sin obstáculo por los ojos y llega directamente al corazón del público; prueba de ello es la inmensa imaginación popular a la que ha dado lugar.

Pero la adaptación –parcial- de la historia del Jesús real (hoy en día nadie pone en tela de juicio que Jesús de Nazaret fuera un personaje histórico) al esquema de la

iniciación mística no es tarea fácil, ni mucho menos, sino que da lugar a numerosas incoherencias y contradicciones, plantea múltiples interrogantes a una lectura sin prejuicios, interrogantes que van desde lo anecdótico (¿qué significa, por ejemplo, el episodio chusco del joven que huye desnudo por el Monte de los Olivos en medio del dramatismo del arresto de Jesús? ¿O qué interés podían tener los soldados en repartirse las ropas del Nazareno, ropas sin duda pobres como su dueño y rotas además y ensangrentadas después de una noche de tormentos?) a cuestiones de mayor calado: ¿cómo se explica que Jesús, que, según los cristianos, se ha hecho hombre para salvarnos, se angustie en Getsemaní ante su inminente Pasión hasta tal punto de llegar a sudar gotas “como de sangre” y pedir al Padre que le exima de su misión? La cuestión es tanto más chocante por cuanto contrasta con la entereza con que muchos paganos antes y muchos mártires cristianos después arrostraron la tortura y la muerte. ¿O cómo se entiende que a punto de morir Jesús acuse al Padre de que lo ha abandonado, como si creyera que debía haber intervenido para evitarle una Pasión y muerte que, repito, él mismo había elegido? A la luz de la tesis mantenida en este libro, dichas interrogantes, y bastantes más, reciben respuesta al ser consideradas como alusiones al ritual iniciático, como si el evangelista judío se hubiera visto en la necesidad de adornar su relato de “guiños” a un público gentil, cuya religión mística no comprendía, como si la conociera sólo de oídas.

Para el relato evangélico nos serviremos ante todo del Evangelio de Marcos, el primer evangelista, y que es en quien se notan más claramente los defectos de la conversión –parcial- del relato de la Pasión de Jesús en el de su iniciación. Mateo y Lucas se dedican, con mayor o menor fortuna, a racionalizar las incoherencias y aclarar las oscuridades del relato marquiano. El relato de Juan difiere bastante de los otros tres,

aunque también resulta, como veremos, de gran interés para la hipótesis mantenida en este libro.

Para entender mejor la teoría mantenida en este libro, el lector puede comenzar por la SÍNTESIS FINAL (p. 59), en la que se condensa lo tratado en cada uno de los apartados

Digamos para terminar que el adaptar un relato a un esquema ritual no es un procedimiento excepcional. Sabido es que Tamino, el héroe de *La Flauta Mágica* mozartiana, por poner un ejemplo, sigue el esquema de la iniciación masónica.

CAPÍTULO I. INICIACIÓN

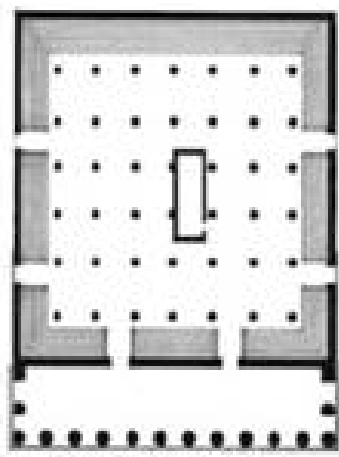
§1.1. ANGUSTIA.

Mc 14 ³³ [Jesús] toma a Pedro, Jacobo y Juan y comenzó a pasmarse y sentir turbación (*ekthambeísthai kai adēmoneíshtai*) ³⁴ y les dice “Muy triste está mi alma hasta la muerte; quedad aquí y velad” ³⁵ Y avanzando un poco caía a tierra y rezaba ... (§1.2.) ³⁷ Y llega y los encuentra durmiendo y le dice a Pedro: “Simón, ¿duermes? ¿no pudiste una sola hora estar despierto?” ³⁸ Velad y rezad, para que no lleguéis a la prueba; el espíritu es animoso, pero la carne no tiene fuerzas.” ³⁹ Y de nuevo marchó y rezó diciendo las mismas palabras. ⁴⁰ Y dándose la vuelta los encontró de nuevo durmiendo, que estaban sus ojos muy pesados, y no sabían qué responderle. ⁴¹ Y llega por tercera vez y les dice “¿Dormís lo que queda y descansáis? Basta (*apéchei*); llegó la hora, ...”

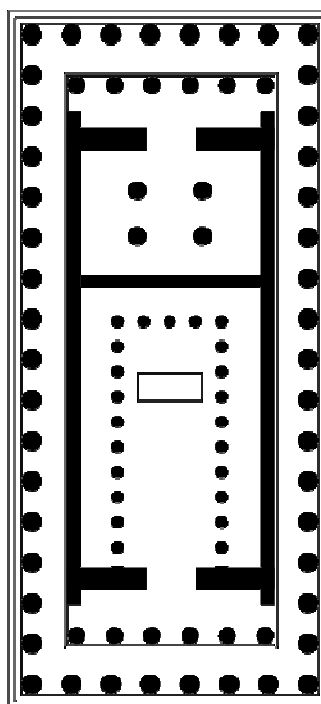
La iniciación de Jesús comienza en el Monte de los Olivos. Una vez en él, Jesús se comporta de una manera extraña. Primero deja al grueso de sus seguidores y se retira con los tres principales (Pedro, Jacobo y Juan) Entonces le acomete un ataque de angustia, suda (Lc. 22. 44), tiembla y le pide al Padre que aparte de él, de Jesús, la copa (§1.2.). A continuación va, por entre los olivos y en la oscuridad de la noche, a ver a los tres discípulos que había dejado; los encuentra dormidos (§1.3.), los despierta, les pide que velen y se retira. Vuelve a rezar en soledad, vuelve a angustiarse, vuelve a los discípulos, y así hasta tres veces. La escena no aparece en el Evangelio de Juan y Lucas, por su parte, reduce las idas y venidas de Jesús a una sola. En cualquier caso, la escena es ciertamente extraña ¿Cómo puede Jesús angustiarse hasta lo patológico, cómo puede flaquear su voluntad hasta el punto de intentar renunciar a un destino que él mismo –un dios para sus seguidores, el público de los Evangelios- había elegido para salvar al resto de los hombres? ¿Y qué significan tantas idas y venidas por el monte, en la oscuridad de la noche, por entre medio de los olivos? ¿Cómo se explica, en fin, que los discípulos, los tres más cercanos a él del grupo, cedieran una y otra vez al sueño en momentos tan dramáticos?

Esta extraña escena cobra claridad y coherencia si pensamos que Jesús está actuando como un iniciando. Veamos.

Las ceremonias iniciáticas de Eleusis tenían lugar en el *telestērion* o lugar de la iniciación (*teletē*). Este edificio, cuyas ruinas aún hoy se puedan contemplar, era único dentro de la arquitectura griega. Albergaba en su interior una pequeña capilla, el *anáktoron* o *sancta sanctorum*. El resto del espacio estaba sembrado de columnas, -a diferencia del común de los templos griegos, que dividían su interior en tres naves merced a dos hileras de columnas- que daban la impresión de bosque, impresión que tal vez fuera lo que se pretendía. Ya desde Homero (Od. 10. 509) se habla de los bosques de Perséfone, figura central de los misterios eleusinos (Cap. 3).



Planta del *telestērion* de Eleusis en tiempos de Pericles.



Planta del Partenón.

¿Qué sucedía en el interior del *telestērion* el día de las iniciaciones? No lo sabemos. Tal vez los iniciandos vagaban entre columnas por la penumbra del templo (en recuerdo del error de Deméter en busca de su hija Perséfone, §3.4.) hasta que aparecía una gran luz en el *anáktoron* y tenía lugar la visión, con la que culminaba la iniciación. Todo esto es, repito, una hipótesis ⁵. Pero si no podemos saber qué ocurría en el *telestērion* sí podemos hacernos una idea de los efectos que las ceremonias producían en el iniciando; para ello contamos con el testimonio de Plutarco (I dC) ⁶:

Al principio ir y venir y rodeos agotadores y en la oscuridad unos caminos sin rumbo ni fin. Luego, antes de su final, todo lo terrible, escalofríos, temblor, sudor y pasmo...

La semejanza entre la descripción de Plutarco y la evangélica, incluso en el léxico (sudor – *hidrōs*, Lc 22. 44-, pasmo -*thambos*-), es ciertamente notable. Creo que podemos concluir que:

a) El Monte de los Olivos, con independencia de su realidad histórica, funciona en la narración evangélica como trasunto natural del *telestērion* arquitectónico; como él, es un lugar amplio, oscuro y sembrado de obstáculos. Los olivos suplen a las columnas.

b) Jesús va y viene por él como el iniciando por el *telestērion* eleusino. La visita a los tres discípulos es un mero pretexto para justificar las idas y venidas, y el hecho de que se queden dormidos una y otra vez (§1.3), una excusa para que Jesús a su vez vaya y venga.

⁵ Mylonas 1961, 139 s., 148, 262.

⁶ Fr. 178 Sandbach.

c) La angustia patológica de Jesús es la angustia del iniciando al verse solo en un lugar oscuro, acuciado además por la solemnidad del momento. Esto, que para nosotros resulta extraño, no lo era para el público gentil de los Evangelios, que había oído hablar muchas veces del mal trago que se pasaba en el *telestērion* de Eleusis, si es que no lo había experimentado él mismo. La identificación de Jesús en el monte con el iniciando en el *telestērion* no debía resultar para él difícil.

La frase “y comenzó a pasmarse y sentir turbación (*ekthambeîsthai kai adēmoneîsthai*)” suena a incrustación precipitada, de modo que si la suprimimos la narración recupera su coherencia: “[Jesús] toma a Pedro, Jacobo y Juan (...) ³⁴ y les dice “Muy triste está mi alma hasta la muerte; quedad aquí y velad”. Esta misma tosquedad en la inserción la veremos más veces en Marcos.

§1.2. COPA.

Mc 14 ³⁵ Y adelantándose un poco cayó a tierra, e imploraba para que si era posible pasara de él la hora, ³⁶ y decía “*Abba*, padre, todo te es posible; aparta la copa esa de mí, pero no [se haga] lo que yo quiero, sino lo que tú”.

En medio de su angustia, Jesús le pide al Padre que aparte de él la copa (*potērion*), aunque está dispuesto a plegarse a la voluntad del Padre. ¿Qué copa es ésa? La religiosidad popular responde: el cáliz de la amargura. Ahora bien, en el texto no se habla para nada de amargura. Es más, la palabra *potērion* es la misma que se usa para designar la copa en que se bebe el vino en la Última Cena. En cualquier caso, el rechazo del supuesto cáliz de la amargura supondría la misma incoherencia que acabamos de ver, la de que Jesús quiera rechazar una Pasión y muerte que él mismo ha elegido. Para explicar esta copa recurramos de nuevo al ritual iniciático.

Entre las pruebas que el iniciando debía superar antes de ser admitido a la iniciación figuraba el beber una bebida especial, una especie de puré llanado *kukeón*. No se conocen los ingredientes del *kukeón* iniciático. Beber el *kukeón* era la señal de que se había culminado el período de la prueba y se estaba dispuesto, por tanto, para la iniciación y muerte simbólica de los iniciandos. Y esto es justamente lo que Jesús rechaza, el sellar el fin del periodo de prueba con la ingestión (imaginaria) de la copa (de *kukeón*), como hacen los iniciandos, y estar de ese modo listo para la iniciación y muerte.

Es de señalar que también los catecúmenos del cristianismo primitivo tenían que beber una bebida especial, hecha de miel, agua y leche ⁷.

§1.3. SUEÑO

Mc 14 ³⁷ Y llega y los encuentra durmiendo y le dice a Pedro: “Simón, ¿duermes? ¿no pudiste una sola hora estar despierto? ³⁸ Velad y rezad, para que no lleguéis a la prueba; el espíritu es animoso, pero la carne no tiene fuerzas.” ³⁹ Y de nuevo marchó y rezó diciendo las mismas palabras. ⁴⁰ Y dándose la vuelta los encontró de nuevo durmiendo, que estaban sus ojos muy pesados, y no sabían qué responderle. ⁴¹ Y llega por tercera vez y les dice “¿Dormís lo que queda y descansáis? Basta; llegó la hora, ...”

Otro detalle incomprensible en la escena de Getsemaní es el de que los tres discípulos escogidos, se supone que por su cercanía a Jesús, se quedan dormidos en momentos tan dramáticos, y no una, sino hasta tres veces en Marcos y Mateo. Lucas (22. 45) trata de racionalizar el episodio diciendo que dormían “de pena” (*apó lupēs*), con lo que lo vuelve aún más incomprensible. Sin embargo, en clave misteriosa, el episodio adquiere un cierto sentido.

Los no iniciados, ya lo hemos dicho, son los que tienen los ojos, boca y oído cerrados. El único iniciado es (será) Jesús: él se mantiene despierto; sus discípulos tienen los ojos cerrados (y la boca –callan- y los oídos), es decir, duermen, lo que es lo

⁷ Van Gennepe 1909, 108.

mismo que decir que no serán iniciados. En el carácter de no iniciados de los discípulos se insitirá con más detenimiento en el episodio del interrogatorio de Pedro (§1.9.).

Anterior a la Pasión es un episodio de claro sabor místico, el de la transfiguración de Jesús (Mc. 9. 2 ss. y par.; Juan no lo recoge, como tampoco ha recogido el de la angustia de Getsemaní). En este episodio Jesús escoge también a Pedro, Jacobo y Juan y se retira con ellos a rezar a un monte. Entonces se convierte en una criatura resplandeciente. Pues bien, Lucas (9. 32) añade que los discípulos primero “tenían los ojos pesados de sueño, pero tras despertarse vieron...” También en este caso el sueño es empleado metafóricamente para indicar el estado de ignorancia de los no iniciados. La equivalencia sueño / ignorancia y la correspondiente vigilia / sabiduría se da en otras religiones. Por ejemplo, Buda significa “El que ha despertado”.

§1.4. TRA(D)ICIÓN

Un personaje fundamental en las iniciaciones místicas era el mistagogo (*mustagōgós*, “el que guía al *mustēs* o iniciando), una especie de instructor que dirigía al novicio en las pruebas que tenía que pasar y lo adoctrinaba en la doctrina mística. El trabajo del mistagogo era remunerado.

La figura de Judas, rodeada de enigmas, fue asociada en la tradición cristiana a una especie de mistagogo de Jesús, alguien con conocimientos especiales que los demás discípulos de Jesús no poseían. Ireneo (s. II) dice ⁸ que los cainitas *afirman también que el traidor Judas fue el único de los apóstoles que poseyó ese conocimiento* [gnôsin], y *que por eso ejecutó el misterio de la traición* [to tês prodoσίας energêsai mustērion]. El recientemente publicado Evangelio de Judas, del s. II, incide en esa línea. En la introducción se nos dice que dicho Evangelio es *el relato secreto de la revelación que*

⁸ *Adversus haereses* 1. 28. 9

Jesús habló en conversación con Judas Iscariote durante una semana tres días antes de que celebrara la Pascua. Dicha revelación tiene un claro tinte gnóstico. En cualquier caso, lo que queda claro en el Evangelio de Judas es que éste y Jesús compartían cierta clase de conocimiento del que estaban excluidos los demás apóstoles. También entre los investigadores modernos ha habido intentos de asociar la figura del apóstol con los misterios ⁹ y de reivindicarla ¹⁰. En ese sentido escribió Borges un cuento, “Tres versiones de Judas”, incluido en su libro *Ficciones* (1944).

Ya en los Evangelios se puede detectar algún indicio de la condición de mistagogo (instructor –de Jesús-) de Judas.

Jesús se dirige a Judas en Getsemaní, según la versión de Mateo (26. 50), como “compañero” (*hetaïre*) La palabra, que puede significar también amigo, que es como se suele traducir, designa ante todo al que comparte con otro una actividad, laboral, política o religiosa. En el Evangelio apócrifo de Pedro (7. 26), por ejemplo, el apóstol la emplea para referirse a sus compañeros de apostolado. En cualquier caso, la traduzcamos como la traduzcamos, sorprende esta forma insólita de dirigirse a un discípulo, dado que en el grupo había una relación tácita de jerarquía entre el maestro y los demás. La palabra común para designar al amigo sólo la usa Jesús para dirigirse a sus discípulos en ocasiones, y siempre de forma colectiva, nunca individualmente.

Judas es llamado traidor *-prodotēs-* sólo una vez en los Evangelios (Lc 6.16). Lo normal es que se le llame *ho paradidoús*, palabra ambigua, como *hetaïre*, que acabamos de ver. En principio *ho paradidoús* es “el que entrega(ba)” y esto le cuadra a Judas, que entregó a Jesús a las autoridades judías. Pero la traducción literal de *ho paradidoús* presenta a veces problemas gramaticales. Veamos algunas frases sacadas de la versión de Bover y O’Callaghan: “Respondiendo Judas, el que le entregaba, dijo: ¿Soy yo tal

⁹ Bultmann 1921, 262 n 3.

¹⁰ Brown 1994, 1397.

vez, Rabí? (Mt 26. 25, Cena)”; “Mirad, el que me entrega está aquí cerca” (Mc. 14. 42 = Mt 26. 46, Getsemaní); o “Había dado el que lo entregaba una contraseña” (Mt 14. 44 = Mt 26. 48, Getsemaní)”, “También Judas, el que lo entregaba, conocía aquel lugar” (Jn 18. 2, Getsemaní) “Estaba también con ellos Judas, que le entregaba” (Jn 18. 5, Getsemaní) “Señor, ¿quién es el que te entrega?” (Jn 21. 20, Cena). Esas traducciones son literales y, al mismo tiempo, chocantes en su literalidad. Lo esperado es la forma de futuro, o una perífrasis (“el que había de entregarlo”), como aparece en Jn 6. 71, puesto que la entrega no se había llevado a cabo aún. Parece como si *ho paradidouís* fuera una especie de epíteto invariable de Judas.

El segundo significado de *ho paradidouís* es “el que transmite”, aplicado sobre todo a una doctrina de donde puede tomar, en sentido absoluto, el significado de “instruir”¹¹.

Es de señalar que esta misma duplicidad de sentidos (transmitir / traicionar) encontramos en la palabra latina *traditio*, de la que derivan tradición y traición

La *parádoxis teletês*, la transmisión de la iniciación, (es decir, la instrucción en sus ritos y doctrinas), era uno de los grados de ésta según el autor del s. II dC Teón de Esmirna¹². Judas sería entonces “el que transmite o transmitía (la doctrina a Jesús)”, “el que (lo) instruye o instruía”. Esta acepción coexiste con la de “entregar”, en una ambigüedad que no sería tal para los conocedores del vocabulario iniciático, que, insistimos, abundaban entre el público no judío.

Pues bien, la especial familiaridad existente entre Jesús y Judas se explicaría si entendemos el epíteto *ho paradidouís* originariamente como “el instructor” de Jesús. Con esta acepción las traducciones citadas dejarían de ser chocantes. Posteriormente, influido por el antijudaísmo de los Evangelios (Judas es “el de Judá”, es decir, el judío)

¹¹ LSJ, s. v., I 4 b.

¹² *De utilit. Math.* 14. 19.

y favorecido por la ambigüedad de *paradidonai*, Judas, de ser “el instructor” de Jesús pasa a ser “el que (lo) entrega”, a las autoridades, el traidor.

A la luz de la interpretación de Judas como instructor o mistagogo de Jesús arroja luz sobre el oscuro episodio del beso de Judas.

§1.5. BESO

Mc 14 ⁴⁴ Y les había dado el que lo entregaba [Judas] una contraseña diciendo “Al que yo voy a besar, ése es; cogedlo y lleváoslo con seguridad” ⁴⁵ Y llegando al punto, acercándosele le dice “*Rabí*”, y lo besó. ⁴⁶ Y ellos le echaron las manos encima y lo cogieron.

Tras el episodio de angustia aparecen en Getsemaní los servidores de las autoridades judías guiados por Judas, que identifica a Jesús mediante un beso, el famoso beso de Judas. Pero ¿qué necesidad había de identificar a un personaje público como Jesús, conocido, gracias a sus sermones diarios en el patio del templo, por todo el mundo, máxime por la policía judía o sus informadores? Él mismo lo dice a sus captores: *Día tras día estaba yo junto a vosotros en el templo enseñando y no me cogisteis* (Mc 14. 49 y par.) ¿Y por qué los servidores de las autoridades judías se llevan sólo a Jesús, a pesar de que había habido incluso un acto de violencia –la cuchillada en la oreja, §1.6.- por parte de uno de los acompañantes de Jesús?

Marcos (14. 44) llama al beso *sússēmon*, que literalmente significa “señal compartida” es decir, “consigna o contraseña”. La palabra es usada sólo en este lugar en el NT. Mateo (26. 48) emplea *sēmeion* (señal), mucho más frecuente.

A la luz de lo explicado en el párrafo anterior, el beso es la contraseña mediante la que Judas identifica a Jesús como su correligionario, del mismo modo que el mistagogo identificaba (no sabemos mediante qué señal o contraseña) a los iniciandos idóneos ¹³. Con el marchamo de su mistagogo, Jesús es arrestado por los servidores de

¹³ Mylonas 1961, 248, 261.

los judíos, que se lo llevan a él, y sólo a él (pues es el único idóneo, esto es, instruido por un mistagogo) para “iniciarlo” (darle muerte). Narrativamente el beso es innecesario (todos conocen a Jesús), pero ritualmente es importante.

El beso era una contraseña relativamente frecuente entre correligionarios¹⁴. Sin necesidad de recurrir a la antropología, hasta hace poco se usaba exclusivamente entre personas entre las que existía una relación particularmente estrecha de parentesco o amistad. Algo así debía ocurrir en los tiempos evangélicos. En los Evangelios sólo besa la mujer pecadora los pies de Jesús y, en parábola, el padre al hijo pródigo.

Ya hemos dicho que el mistagogo cobraba por su trabajo; Judas, también: las treinta monedas de plata que le entregan los judíos como pago de su traición.

§1.6. VIOLENCIA.

Mc 14 ⁴⁶ ... Y ellos [los servidores de los judíos] le echaron las manos encima [a Jesús]; y se apoderaron de él. ⁴⁷ Y uno de los presentes sacando el cuchillo golpeó al criado del sumo sacerdote y le arrancó el lóbulo. ⁴⁸ Y respondió Jesús y les dijo “Como contra un ladrón salisteis con cuchillos y palos a cogerme”...

Cuando Jesús va a ser apresado, uno de los suyos saca un cuchillo y hiere a uno de los servidores de los judíos. El hecho es insólito porque Jesús era ante todo pacífico, y sus discípulos, por tanto, no portaban cuchillos. El episodio además se salda sin ninguna reacción por parte de los servidores de los judíos, ellos sí armados y más numerosos que los acompañantes de Jesús. Este temerario acto de rebelión entre los discípulos, en fin, contrasta con su propia desbandada, que se produce inmediatamente después.

Pero, además de estas circunstancias, hay algo más insólito si cabe en el objeto de la agresión. Según la tradición popular (seguida por Bover y O’Callaghan en su traducción) lo que le cortan al servidor en cuestión es una oreja, lo que resulta

¹⁴ Van Gennep 1909, 41; Brown 1994, 255.

difícilísimo de un tajo. Pero es que además los evangelios no hablan de una oreja (*oûs*), sino de un lóbulo (*ōtáron, ōtíon*)¹⁵, que resulta sencillamente imposible de arrancar de un golpe de espada. Lucas, incongruentemente primero dice que le arrancaron la oreja (22.50), pero luego que Jesús le tocó el lóbulo y lo sanó.

En el caso de la mutilación se ve particularmente el modo sumamente forzado en que muchos de los episodios aquí estudiados han sido introducidos (incrustados, diríamos) en el relato evangélico de Marcos.

Jesús no sólo no parece darse cuenta del grave incidente, sino que además les reprocha a los criados de los judíos que vengan con cuchillos, justamente el arma que ha empleado el miembro de su círculo que ha agredido al esclavo. Hágase la prueba de suprimir el versículo 47 y se verá que la narración no sólo no pierde nada, sino que incluso gana en coherencia.

La mutilación, si bien no está claramente atestiguada en los misterios griegos, sí lo está en otros misterios, por ejemplo, la autocastración de los *galli* en los de la Magna Mater¹⁶. La circuncisión es una variedad de dicha mutilación iniciática¹⁷. La mutilación del lóbulo de la oreja está atestiguada en algunas sociedades primitivas como parte del rito de iniciación¹⁸. También fue usada como signo identitario entre los marcosianos, una secta gnóstica del s. II¹⁹.

El iniciando, por supuesto, no es el agredido, sino Jesús. Parece como si lo importante fuera que en la “iniciación” de Jesús hubiera una agresión, y que la identidad del agredido fuera algo secundario.

¹⁵ Brown 1994, 271, 273.

¹⁶ Burkert 1987, 102 ss.

¹⁷ Van Gennep 1909, 84 ss.

¹⁸ Van Gennep 1909, 85.

¹⁹ Piñero 2005, 213.

§1.7. OBSCENIDAD.

Mc 14. ⁵¹ Y cierto jovencillo lo acompañaba [a Jesús], envuelto en una túnica sobre [su cuerpo] desnudo, y lo apresan. ⁵² Pero él, dejando la túnica, huyó desnudo.

El primer acto del drama de la Pasión representado en Getsemaní termina inopinadamente con un episodio no ya humorístico, sino abiertamente chocarrero. Un joven, vestido sólo con una túnica por encima del cuerpo, acompaña a Jesús; uno de los criados de los judíos trata de apresarle y el joven, dejando la prenda en manos del criado, sale corriendo desnudo por el monte. El episodio, contado por Marcos (14. 51 s), está tan fuera de lugar en medio del hondo drama que se está llevando a cabo, que los otros tres evangelistas, incapaces de adaptarlo al relato, como suelen, sencillamente lo suprimen de sus Evangelios.

¿Quién es ese joven (literalmente “jovencillo”, *neaniskos*)? ¿Por qué intentan prenderlo a él sólo de entre todos los acompañantes de Jesús, incluido el agresor del párrafo anterior? Y sobre todo ¿qué sentido tiene terminar con semejante ración de sal gorda el amargo trance de Getsemaní?

También los misterios tenían su ración de humor grosero. Cuenta la historia fundamental de Eleusis, el mito de Deméter y Perséfone (Cap. 3), que la diosa, desesperada en su vagabundaje por la Tierra en busca de la hija, llega a Eleusis, y allí se encierra en un mutismo y rehúsa comer y beber hasta que una criada, Baubó, se levanta las faldas y enseña sus partes pudendas a la diosa, que rompe a reír ²⁰. En base a esta historia, hay autores que piensan que algún ritual obsceno debía formar parte de las ceremonias eleusinas y en otras fiestas en honor de Deméter ²¹. Del mismo modo, la iniciación de Getsemaní tenía su preceptiva porción de obscenidad.

²⁰ Clemente de Alejandría, *Protréptico* 2. 20. 1 ss.

²¹ Mylonas 1961, 191 ss.; Richardson 1971, 213 ss.

§1.8. INTERROGATORIO.

Mc 14 ⁶¹ (...) Y de nuevo el jefe de los sacerdotes lo interrogaba y le dice “¿Tú eres el Ungido, el hijo del Bendito?” ⁶² Y Jesús dijo “Yo soy, y veréis al hijo del hombre a la diestra sentado de la potencia y llegando con las nubes del cielo”. ⁶³ Y el sacerdote rompiendo sus túnicas dice “¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? ⁶⁴ Oísteis la blasfemia; ¿qué os parece?” Y todos sentenciaron que era reo de muerte. (...) 15 ¹ Y a la mañana siguiente (...) ataron a Jesús, lo llevaron y lo entregaron a Pilatos.

El iniciando, al llegar a las puertas del santuario, sufría un interrogatorio, superado el cual podía acceder al recinto donde había de tener lugar su iniciación ²². De este interrogatorio no sabemos nada; es de suponer que tratara, como en la antigua catequesis de los cristianos, acerca de la doctrina, en este caso misteriosa, en la que el iniciando había sido instruido por el mistagogo (§1.4.).

También las almas de los iniciados difuntos, al llegar a las puertas del Más Allá, sufrían un interrogatorio, pero en este caso sí conocemos algo de su contenido gracias a las llamadas laminillas áureas, una especie de escapularios que se ponían sobre el pecho del xadáver de iniciado y en las que estaba escrito lo que había de sucederle en el tránsito a la otra vida y cómo había él de reaccionar. El profesor Bernabé ²³ las ha llamado “instrucciones para el Más Allá”.

Pues bien, en las tablillas áureas se menciona reiteradamente dicho interrogatorio y se instruye al difunto acerca de la respuesta que ha de dar: *Hallarás, de la laguna de Mnemósine / agua que fluye fresca. Y a su orilla hay unos guardianes. / Ellos te preguntarán, con sagaz discernimiento / por qué investigas las tinieblas del Hades sombrío. / Di: “Hijo de Tierra soy y de Cielo estrellado...”*. (L1 Bernabé, 7 ss. ²⁴); “¿Quién eres? ¿De dónde eres?” / “De Tierra soy hijo y de Cielo estrellado, pero mi stirpe es celeste” (L5 Bernabé, 3 s. = L6 3s.). Tierra alude a la vida anterior a la iniciación y Cielo a la posterior, en la que el iniciado participaba en cierto modo de la

²² Mylonas 1961, 261.

²³ 2001.

²⁴ Citamos las laminillas según la edición y traducción de Bernabé 2001.

condición divina ²⁵. En otra tablilla leemos *Salve, tras haber tenido la experiencia que nunca antes tuviste. Dios has nacido, de hombre que eras* (L8, 3 s. Bernabé).

Antes de su “iniciación” Jesús sufre no uno, sino dos interrogatorios, por parte de las autoridades judías y de Pilatos, a los que Lucas añade un tercero a cargo de Herodes. Mientras que el del gobernador romano es de carácter eminentemente político (le pregunta si se considera rey de los judíos), el de los judíos es religioso. El jefe de los sacerdotes judíos le pregunta si es el Ungido (*ho Christós*), el hijo del Bendito (*toû Eulogētoû*), es decir, de Dios (Mc. 14. 61 s. y par.). Jesús responde: *Yo soy, y veréis al hijo del hombre* (es decir, al propio Jesús) *sentado a la diestra*, etc. Según la interpretación mística que propongo de este difícil pasaje, del mismo modo que el iniciado difunto se considera a sí mismo *Hijo de Tierra y Cielo*, o sea, hombre pero también dios a partir de su muerte y renacimiento iniciáticos (Caps. 2 y 3), Jesús se considera a sí mismo (hijo del) hombre, e (hijo de) Dios, sobre todo cuando consume su iniciación, es decir, cuando muera (obsérvese que en su respuesta usa el futuro, *veréis*).

Es de señalar que entre los cristianos primitivos también antes del bautismo había un interrogatorio sobre la idoneidad del candidato a formar parte de la iglesia, si bien no se interrogaba al propio catecúmeno, sino a sus vecinos (*Itinerarium Egeriae* 45. 3).

§1.9. NEGACIONES.

Mc 14 ⁵⁴ Y Pedro de lejos lo siguió hasta dentro del patio (*aulén*) del sumo sacerdote y estaba sentado en el grupo con los sirvientes y calentándose junto a la candela (...) ⁶⁶ Y estando Pedro abajo en el patio (*auléi*) llega una de las muchachuelas del sumo sacerdote, ⁶⁷ y viendo a Pedro calentándose, le mira y le dice “También tú estabas con el nazareno, con Jesús.” ⁶⁸ Pero él lo negó

²⁵ Burkert 1987, 76.

diciendo “Ni sé ni comprendo qué dices tú.” Y salió afuera a la entrada del patio (*proaulion*); [y un gallo cantó].⁶⁹ Y la muchachuela viéndolo empezó de nuevo a decir a los presentes que “Ese es de ellos.”⁷⁰ Y él de nuevo lo negaba. Y poco después de nuevo los presentes decían a Pedro “En verdad eres de ellos, pues también eres galileo.”⁷¹ Pero él comenzó a maldecir y a jurar que “No conozco a ése que decís.”⁷² Y al punto por segunda vez un gallo cantó. Y recordó Pedro las palabras cuando le dijo Jesús que “Antes de que un gallo cante dos veces tres veces me negarás”; y saliendo lloraba.

Ser iniciado debía ser fácil. La dificultad de las pruebas a superar por el novicio estribaría más en el ambiente de secreto y miedo que las rodeaba que en las pruebas en sí, y la doctrina misteriosa debía ser elemental como la de un catecismo. Pocos serían, en consecuencia, los iniciados rechazados. Téngase en cuenta además que éstos pagaban por su iniciación, y que ésta era, por tanto, un negocio. Los únicos requisitos previos eran tener las manos limpias (de sangre) y un habla inteligible²⁶, es decir, hablar griego y, por tanto, poder entender la doctrina. No obstante, se conoce algún caso en que no se admitió a un iniciado, como el de Apolonio de Tiana²⁷, un personaje de los tiempos evangélicos, al que se le quiso negar el acceso a la iniciación bajo la acusación de brujería.

También en la Pasión hay un candidato al que le es negada la iniciación: Pedro.

La aparición de Pedro en la casa del sumo sacerdote es incongruente. Si los discípulos en Getsemaní han salido huyendo *todos* (hecho en que insisten los cuatro evangelistas), ¿por qué reaparece ahora Pedro? Se puede pensar que porque se ha arrepentido de su cobardía, pero entonces ¿por qué niega a Jesús, vuelve a huir y ya no reaparece ni en el Gólgota, donde sin embargo se atreven a estar presentes las Santas Mujeres? Y una tercera cuestión ¿cómo consigue escapar Pedro, acusado (en Juan) de agresión, del interior de un edificio lleno de gente hostil? Y si la gente de la residencia no es realmente hostil ¿para qué quieren identificar a Pedro e insisten una y otra vez en

²⁶ Teón de Esmirna -2 dC- 14. 12.

²⁷ Filóstrato, *Vit. Apoll.*, 4. 18.

sus preguntas? El episodio de las negaciones de Pedro, pese a su valor dramático, parece una nueva incrustación misteriosa en un contexto bíblico del tipo de las que ya hemos analizado.

Pedro es el trasunto del iniciado que es interrogado en el patio (*aulé*, la palabra aparece en los cuatro evangelistas) que sirve de vestíbulo al santuario (representado por la casa del sumo sacerdote). Al no superar satisfactoriamente dicho interrogatorio, tiene que marcharse.

Además, formalmente era imposible que el discípulo fuera iniciado, porque mientras Jesús pasaba las angustiosas pruebas de Getsemaní, Pedro y sus compañeros dormían (§1.3.)

Hay en fin dos pequeños detalles que subrayan la imposibilidad de la iniciación de Pedro. Ya hemos visto que uno de los impedimentos para la iniciación era tener las manos manchadas de sangre, y Pedro, según Juan (18.10), fue el que mutiló al criado en Getsemaní (§1.6.), hecho que es recordado en el patio del sumo sacerdote (Jn. 18.26). También era necesario entender el griego, y aunque los personajes evangélicos hablaban arameo, a Pedro se le reprocha su manera de hablar, que despectivamente es llamada “parloteo” (*laliá*, Mt. 26. 73).

CAPÍTULO II SACRIFICIO.

La iniciación culminaba en un sacrificio. Ya hemos dicho que la clave de la iniciación estaba en que el iniciando moría para nacer a una nueva vida, pero se trataba, naturalmente, de una muerte simbólica. De hecho, el iniciado sacrificaba un animal que era el que realmente moría en nombre de él mismo ²⁸.

Al mismo tiempo que en sus epístolas Pablo de Tarso decía que la doctrina de Jesús era un misterio nuevo (cf. Introducción), decía también que la muerte de Jesús había sido un sacrificio, que Jesús había sido sacrificado en nombre de todos nosotros (Efesios 5.2. ²⁹) Es decir, que en la iniciación de Jesús ningún animal es sacrificado en su nombre, es él mismo el que asume el papel de víctima sacrificial.

Como en el caso de la iniciación, los Evangelios se encargarán de dotar de vida esta afirmación abstracta de Pablo. Jesús aparecerá **realmente** como una víctima sacrificial y su muerte es presentada como un sacrificio que cumple todos los requisitos del sacrificio canónico. Entre otras razones porque, de otro modo, a los ojos del público no judío, el sacrificio hubiera carecido de eficacia.

Ciertamente, las víctimas sacrificiales morían degolladas sobre la piedra de un altar, mientras que Jesús muere crucificado. Pero la crucifixión de Jesús era un hecho histórico que había tenido lugar pocos años antes de que el primer Evangelio, el de Marcos, saliera a la luz, y por tanto estaba aún muy viva en la memoria de los primeros cristianos, muchos de los cuales serían contemporáneos de los hechos relatados, y

²⁸ *huper heautoû*, esc. Aristóf. *Ac.* 747.

²⁹ *huper humôn...thusían*. Cf. ; *Hebreos* 7.27; 9.26; 10. 12.

algunos incluso, testigos. La muerte en la cruz no se podía cambiar, so pena de acabar con la credibilidad del relato; constituía, diríamos, un pie forzado de la narración.

Pero esta muerte es acompañada en los Evangelios de las formalidades que había de cumplir el sacrificio convencional. Estas formalidades, como las de la iniciación, eran familiares al público no judío, pues entre ellos el sacrificio animal seguía siendo una ceremonia usual. Entre los judíos en cambio los sacrificios eran raros; se reducían a los que se hacían en el templo de Jerusalén ³⁰.

§2.1. LA COMEDIA DE LA INOCENCIA.

Karl Meuli estudió el sacrificio canónico de los griegos y postuló que sus reglas derivaban de las prácticas de los cazadores primitivos, para lo cual se valió de los estudios sobre los pueblos cazadores que aún sobrevivían, en Siberia y otros lugares, a finales del XIX.

En la mentalidad, dice Meuli, del cazador primitivo se producía un dilema: por un lado necesitaba cazar para sobrevivir, pero por otra parte no podía permitir que el animal “se enfadara”, pues entonces desaparecería, y con él la posibilidad de seguir cazando. Se produce entonces lo que Meuli llamó la “Comedia de la Inocencia” (*Unschuldigungskomödie*), una serie de recursos mediante los que el cazador se libera de la culpa, evitando así el “odio” de su víctima.

§2.2. EL SILENCIO DEL CORDERO.

Mc. 14 ⁶⁰ Y se puso en pie el jefe de los sacerdotes en medio y preguntó a Jesús diciéndole “¿No respondes nada? ¿Por qué éstos testimonian contra ti? (*katamarturousin*)” ⁶¹ Pero él callaba y no respondió (*ouk apekrinato*) nada.

(...)

15 ³ Y lanzaban contra él muchas acusaciones (*katēgoroun*) los jefes de los sacerdotes ⁴ Y Pilatos de nuevo le preguntaba y le decía “¿No respondes nada? Mira cuántas acusaciones hacen contra ti. (*sou katēgorousin*)” ⁵ Pero Jesús ya no respondió nada (*oudén apekrithē*), de modo que Pilatos se admiraba.

³⁰ Yerkes 1953, 119.

El primer paso de la Comedia de la Inocencia era hacer que pareciera que la víctima iba voluntariamente a su muerte. Los griegos llevaban al ara del sacrificio al animal enguinaldado y en medio de cánticos de alegría, para que pareciera que iba contento a su propia muerte. Recordemos que Isaac, que a punto estuvo de ser sacrificado por su padre Abraham, significa “el que ríe”. Sin llegar a tanto, era indispensable que la víctima, al menos, no se opusiera expresamente a morir.

Jesús, como corresponde a la víctima que va a ser sacrificada, acepta mansamente ser arrestado en Getsemaní (Mc. 14, 43 ss. y par.) y se opone con energía a cualquier intento de resistencia por parte de sus discípulos. Esta mansedumbre, que a los antiguos parecía sumamente vergonzosa ³¹, impresionó fuertemente la imaginación popular. La imagen de Jesús maniatado y en actitud de absoluta docilidad recibe culto importante en muchos lugares de España (Jesús de Medinaceli, el Cautivo, etc.)

De la misma manera, Jesús guarda silencio ante testimonios de los testigos falsos que han buscado las autoridades judías tratando de inculparlo (Mc. 14. 61 y par.) y ante Pilatos (Mc. 15. 5 y par.) Esta actitud es chocante y no sirvió de ejemplo a los primeros mártires cristianos, todo lo contrario. Ya Esteban, el protomártir, aprovechó su comparecencia ante las autoridades judías para pronunciar un largo discurso apologético (*Hechos* 6. 8 ss.)

Es de notar que en griego “no contestó” (*ouk apekrínato / apekrithē*) puede tener valor judicial, y equivaler a “no se defendió”.

En Isaías 53. 7, uno de los ejemplos aducidos como fuente del silencio de Jesús, se dice: *Y él [el justo], por encontrarse afligido, no abre su boca; como la res al sacrificio es llevada, (...) así no abre la boca*, es decir, que el silencio del justo en su

³¹ *eponeidistótata*, Orígenes, *Contra Celso* 2. 9.

sufrimiento es comparado explícitamente con el de la res llevada al sacrificio. Pero Jesús no va *como* la víctima al sacrificio, Jesús *es* la víctima sacrificial.

§2.3. DELITO.

Mc 14 ⁶¹ Y de nuevo el jefe de los sacerdotes lo interrogaba y le dice “¿Tú eres el Ungido, el hijo del Bendito?” ⁶² Y Jesús dijo “Yo soy, y veréis al hijo del hombre a la diestra sentado de la potencia y llegando con las nubes del cielo”. ⁶³ Y el sacerdote rompiendo sus túnicas dice “¿Qué necesidad tenemos ya de testigos?” ⁶⁴ Oísteis la blasfemia; ¿qué os parece?” Y todos sentenciaron que era reo de muerte. 14 ¹ Y a la mañana siguiente (...) ataron a Jesús, lo llevaron y lo entregaron a Pilatos.

Para acallar el sentimiento de culpa de los victimarios la comedia de la inocencia no sólo conseguía que la víctima fuera al sacrificio sin rebelarse, sino que en ocasiones lograba incluso que la víctima apareciese culpable de un delito. A tal fin se llevaban a cabo ritos extremadamente pintorescos. Así, por ejemplo, en la fiesta ateniense de las Bufonias los oficiantes del sacrificio ponían sobre una mesa un pastel y granos de cebada y luego hacían dar vueltas a su alrededor a un grupo de bóvidos, y al primero que probaba las ofrendas, que se suponía destinadas a los dioses, se le daba el golpe mortal como reo de sacrilegio ³².

La comparecencia de Jesús ante las autoridades judías pretende ser un juicio, aunque formalmente no lo fuera. Como resultado de un juicio y la consiguiente condena, la muerte de Jesús no sería un crimen, sino el cumplimiento de la ley. Para condenarlo pues con todas las de la ley las autoridades judías buscan primero testigos falsos que testifiquen contra él, pero los testigos se contradicen y su testimonio resulta, en consecuencia, nulo (Mc 14. 56 ss. y par.) Jesús, como hemos visto (§2.2.), guarda silencio ante el falso testimonio.

³² Porfirio, *Abst*, 2. 30.

Se hace entonces un segundo intento -único en el caso de Lucas- para inculpar formalmente a Jesús, esta vez más sofisticado. El jefe de los sacerdotes le pregunta sin ambages si es hijo de Dios (§1.8.). Es una trampa bien urdida: si Jesús contesta que no, queda desacreditado ante sus seguidores; si contesta que sí, incurre en blasfemia. Desde el punto de vista de Jesús, no puede decir que no, pues, aunque no haya dicho nunca que es hijo de Dios, es verdad (en la fe del evangelista al menos); por lo mismo, tampoco puede callarse esta vez, pues ello implicaría una decepción para el público de los Evangelios. Dice pues que sí en Marcos, aunque en algunos manuscritos sus palabras son “Tú lo has dicho”, como en Mateo y Lucas; dicha respuesta es formalmente ambigua, lo que puede interpretarse como un signo de que Jesús ha entendido la trampa y no cae en ella, pues de hecho no dice ni que sí ni que no. (Que el héroe muestre una astucia superior a la de sus enemigos es algo muy del gusto del público popular). Pero es lo mismo, con su respuesta incurre, a los ojos de los acusadores, en una blasfemia³³ (Lucas no menciona la palabra), con lo que los judíos tienen el delito que buscaban. El plan ha funcionado y los judíos, al condenar al blasfemo, no hacen más que lo que deben.

§2.4. ¿EN QUÉ CONSISTÍA REALMENTE EL TORMENTO DE CRUZ?

Antes de pasar a analizar la muerte de Jesús debemos detenernos en aclarar en qué consistía realmente el tormento de cruz, pues la religiosidad popular imagina la muerte de Jesús de una manera muy distinta de lo que en realidad ocurrió. Muchos, por ejemplo, creen que Jesús murió víctima de la lanzada, cuando en realidad este episodio se produce tras la muerte de Jesús (Jn 19. 34). Otros piensan que falleció en la cruz a consecuencia de los tormentos que sufrió a manos de los soldados romanos una vez

³³ Brown 1994, 520 ss.

Pilatos decide acceder al deseo de los judíos de condenarlo a morir en la cruz; tampoco esto es cierto, como veremos (§2. 7.)

El tormento de cruz era tan simple como cruel. Al condenado se lo ataba de brazos a una estaca (*staurós*³⁴) colocada horizontalmente, y era ese travesaño, con el condenado amarrado, el que se fijaba a un poste (*xulon*), normalmente un árbol seco (“el árbol de la cruz”). La postura tradicional de Jesús clavado de manos a la cruz es, sencillamente, imposible; en tal postura la manos se desgarrarían por el peso del cuerpo. La verdadera posición del crucificado es la que presentan en muchos cuadros o grupos escultóricos los dos ladrones crucificados con Jesús. El esqueleto de un crucificado contemporáneo de Jesús aparecido en unas excavaciones muestra señales de clavo en los pies, no en la manos³⁵.



Crucifixión, de Antonello da Messina, 1475, Koninklijk Museum voor Schone Kunsten, Antwerpen.

³⁴ Posteriormente *staurós* pasa a significar, por sinécdoque, “cruz”.

³⁵ Brown 1994, 945 ss.

También en nuestros días los “empalaos” de La Vera ofrecen una imagen parecida a lo que debía ser la del condenado camino de su ejecución.



Empalao de La Vera.

Ribera, el pintor barroco, muestra el método auténtico de la crucifixión en *El martirio de San Felipe*. El Jesús tradicional clavado de manos es producto del respeto por la figura del dios de los cristianos, que en la postura real, la de los dos ladrones que están a su lado, resultaría ciertamente mucho menos majestuosa.



Ribera, Martirio de San Felipe, Museo del Prado. Madrid.

Una vez colgado del árbol de esa manera al condenado se lo abandonaba, sencillamente, a su suerte hasta morir: *los fijados a la estaca son clavados en árboles secos hasta la muerte* ³⁶. De nuevo la comedia de la inocencia: al condenado no se lo mataba, se lo abandonaba y él solo se moría. Esta diferencia a la hora de la ejecución entre morir y ser matado, que a nosotros nos parece, cuando menos, extraña, era muy importante en la Antigüedad y existen abundantes ejemplos de ella en la literatura y la historia. Creonte no manda que maten a Antígona, que se ha rebelado contra su poder, sino que ordena que la encierren en una cueva que luego será tapiada, según leemos en la tragedia de Sófocles; la muchacha queda así abandonada a su suerte, que no puede ser

³⁶ Filón, *De posteritate Caini* 61.

otra, claro, que la muerte. Tampoco los atenienses ejecutan a Sócrates, sino que éste toma *por sí mismo* la cicuta, como describe conmovedoramente Platón.

¿Y de qué se moría el crucificado? Pues de hambre, de sed, del calor del día y del frío de la noche, de la infección de las heridas producidas por el tormento previo de flagelación, del ataque de insectos y aves y perros... El tormento de la crucifixión era sumamente cruel, dado que podían (solían) transcurrir días de atroz agonía hasta la muerte definitiva del condenado.

El espectáculo del condenado agonizando durante días entre terribles dolores debía impresionar hondamente a los viandantes que lo vieran, con lo que se cumplía una finalidad importante del suplicio, su ejemplaridad; por eso tampoco tiene sentido la idea popular del monte Calvario, pues un monte es, por definición, un sitio poco transitado. Los crucificados solían serlo al borde de caminos muy frecuentados, como se puede ver, por ejemplo, en el final de la película *Espartaco* (Kubrick, 1960) Los Evangelios en ningún lugar hablan de monte, sino que se refieren al Gólgota como un lugar (*topos*) y de hecho hoy en día el Gólgota se encuentra en Jerusalén en la misma iglesia que el Santo Sepulcro.

§2.5. ASENTIMIENTO.

Mc 15²³ Y le daban vino con mirra, pero él no lo tomó. (...) ³⁶ Y uno, echando a correr y empapando una esponja de vinazo (*oxos*), poniéndola alrededor de una caña le daba de beber, diciendo “Dejad, veamos si viene Elías a llevárselo”. ³⁷ Y Jesús, soltando un gran grito, expiró.

La comedia de la inocencia, que tan exótica nos resulta, exigía, para que los victimarios se sintieran libres de culpa, no sólo que la víctima no se resistiera a su captura, ni que fuera forzada a cometer un delito, sino que incluso consintiera físicamente, esto es, que asintiera con la cabeza a su propia muerte ³⁷. Todavía en

³⁷ Meuli 1946, 266 ss.; Burkert 1977, 56.

tiempos de Plutarco (I –II dC) tenían *mucho cuidado en no degollar a la víctima hasta que no asintiera tras haber vertido sobre ella la libación* ³⁸. En la novela helenística *Dafnis y Cloe* ³⁹ se cuenta que se vierte vino sobre la víctima para que ésta sacuda la cabeza, lo que se interpreta como señal de asentimiento a su sacrificio.

Una vez colgado Jesús de la cruz, un soldado trata de darle de beber vino con mirra (Mc.) o hiel (Mt.). El hecho se ha interpretado como un nuevo escarnio, y probablemente lo fuera, pero, además de esto, perseguía obtener, como exigía la comedia de la inocencia, un gesto de “asentimiento” que Jesús no tenía más remedio que hacer si tragaba el brebaje (para lo que tenía que echar la cabeza hacia atrás) y luego lo escupía (para lo que había de inclinar la cabeza hacia el suelo). También podía haber echado la cabeza hacia atrás como un automatismo de la repulsión ante el repugnante brebaje. Pero la maniobra se frustra porque Jesús hace lo contrario de lo esperado, se niega a beber y, como no dice palabra, hemos de entender que hace un gesto negativo con la cabeza, justo lo contrario de lo que los victimarios pretendían.

Pese a ello, los soldados no desisten de obtener el preceptivo gesto y lo intentan de nuevo, esta vez a las malas. Uno de ellos sale corriendo, moja una esponja en vinazo (§2..6.), la clava en una caña y de ese modo da de beber al crucificado. Extraña escena. ¿Por qué corre el soldado? El libro de R. E. Brown, tan sumamente meticuloso en su análisis, palabra a palabra, del relato evangélico de la Pasión, no explica este hecho singular ¿Y por qué se usan en esta segunda ocasión una caña y una esponja, que en el primer intento no habían sido necesarias? Téngase en cuenta que los crucificados no estaban colgados a gran altura, simplemente bastaba que sus pies no llegaran al suelo.

³⁸ *Cuest. Conv.* 729 f.

³⁹ 2. 31.

Según mi hipótesis, lo que se busca es conseguir, de una manera ciertamente brutal, que Jesús dé por fin su aentimiento físico, esto es, que mueva la cabeza arriba y abajo. Un soldado sale corriendo, para coger fuerza, y, con el pretexto de dar de beber a Jesús, le da un golpe tremendo en la boca con una caña; Jesús echa, por fin, la cabeza hacia atrás a consecuencia de impacto, lanza un grito inarticulado como consecuencia del tremendo dolor y luego muere (§2.7.), su cabeza cae y de ese modo termina la trágica comedia, con el asentimiento de la víctima, como mandaban los cánones⁴⁰.

§2.6. SED.

Jn 19²⁸ Tras eso, viendo Jesús que ya todo está cumplido, para que se completara la escritura, dice “Tengo sed”. (...) ³⁰ Conque cuando tomó el vinazo Jesús dijo “Está cumplido” Y doblando la cabeza entregó el espíritu.

En varias laminillas áureas (§1.8.), tras la declaración de su carácter divino (§2.3.), el (alma del) difunto declara que tiene sed. “...*de sed estoy seco y me muero. Dadme, pues, enseguida, / a beber agua fresca de la laguna de Mnemósine*”. “Y de cierto consultarán con la reina subterránea [Perséfone], / y te darán a beber de la laguna de Mnemósine”.⁴¹ La creencia en la sed de los muertos estaba muy extendida, y aparece en muchas culturas antiguas⁴², incluido el cristianismo primitivo, en el que adopta la forma del *refrigerium*⁴³.

La versión de la muerte de Jesús según Juan (19. 28 ss.) es distinta a la de los otros evangelistas, a la que nos referiremos más adelante (§2.7.). Según él, Jesús, viendo

⁴⁰ No me resisto a añadir, en favor de mi hipótesis, una especulación lingüística. El verbo que emplean Marcos (15. 37) y Lucas (23. 46) para notificar la muerte de Jesús es *exépneuse* (“expiró”, de *ekpneuō*), prácticamente homófono de *exéneuse* (“movió la cabeza”, “consintió”, de *ekneuō*) ¿Se trata de una casualidad, o bien cambió el escriba *exéneuse* por *exépneuse*, o es en fin una expresión deliberadamente ambigua: “expiró / consintió”?

⁴¹ L1, 11 ss.; cf. L2 13 ss., L3 8 ss.; L4 9, L5 1, L6 1 s.

⁴² Deonna 1939; Bernabé 2001, 49 ss.

⁴³ Bernabé 2001, 333 ss.

que todo estaba cumplido, dice “Tengo sed”, le dan un sorbo de vino ⁴⁴, Jesús exclama “está cumplido” y muere. En la versión de Juan, Jesús cumple con el último requisito que, según la laminillas áureas, habían de cumplir (las almas de) los difuntos para acceder definitivamente a la bienaventuranza eterna. Ciertamente que Jesús aún no ha muerto, pero es de notar en las laminillas el (alma del) difunto también se expresa como si aún no hubiera muerto del todo ⁴⁵.

§2.7. JESÚS MURIÓ DE UN GOLPE..

Mc 15 ³⁶ Y uno, echando a correr y empapando una esponja de vinazo (*oxos*), poniéndola alrededor de una caña le daba de beber, diciendo “Dejad, veamos si viene Elías a llevárselo”. ³⁷ Y Jesús, soltando un gran grito, expiró.

Según lo que acabamos de ver, Jesús muere a las pocas horas de ser crucificado, y no, según se esperaba, tras una agonía de uno o varios días; por eso, según Marcos, cuando José de Arimatea va a pedir a Pilatos el cuerpo de Jesús, *Pilatos se extrañó de que ya hubiera muerto y llamando al centurión le preguntó si había muerto hacía mucho; e informado por el centurión le dio el cadáver a José* (Mc. 14. 44 s.). Y cuando, según Juan, les rompen los huesos a los dos ladrones crucificados junto a Jesús, éstos se encuentran aún vivos, pues en caso contrario no se entiende que a continuación se aclare que, como Jesús estaba ya muerto, no le rompieron los huesos.

Y bien, ¿de qué muere Jesús? Según la religiosidad popular, ya lo hemos dicho (§2.4.), a consecuencia del tormento que había sufrido a manos de los soldados romanos tras la condena de Pilatos y antes de la ejecución de ésta. Pero, según lo que sabemos del tormento de la crucifixión, su crueldad estaba en función directa de su duración, y

⁴⁴ La palabra griega es *oxos*, que puede significar tanto vinagre como vino de mala calidad. Se suele traducir por lo primero, como un nuevo escarnio de los soldados al condenado. Pero vino me parece que tiene más sentido, pues de la escena no se deduce burla o maltrato hacia el crucificado, como tampoco los hay en la breve narración de todo lo sucedido en el Gólgota, a diferencia de lo que ocurre con los otros evangelistas. Al fin y al cabo, es más lógico que los soldados llevaran consigo un cacharro (*skeuos*) de vino peleón que de vinagre. Cf. §

⁴⁵ El alma dice “me muero” (*apóllumai*), en lugar de “he muerto” (*apólōla*), Bernabé 2001, 74.

por ello resulta inverosímil que a los verdugos, expertos en su oficio, “se les fuera la mano” con Jesús, hasta el punto de dejarlo a las puertas de la muerte. La flagelación previa, además de su crueldad intrínseca, cumplía la función de debilitar al condenado a fin de que no llegara demasiado “entero” a la cruz (algo parecido a los que hacen con el toro picadores y banderilleros) y dejarle abiertas unas heridas que complicaran más su muerte, pero que no la provocaran directamente.

Una opinión más científica ⁴⁶ sostiene que Jesús murió por la asfixia provocada por la opresión de los pulmones al quedar colgado de la cruz, lo que sólo podía haber ocurrido si hubiera sido colgado de los brazos extendidos hacia arriba. Pero no hay razón para pensar que Jesús fuera crucificado de modo distinto al tradicional, esto es, con los brazos en horizontal. En definitiva, hoy en día se piensa que, dado que los Evangelios no son un documento forense, no se puede deducir de ellos la causa real de la muerte de Jesús ⁴⁷.

Hay que tener en cuenta, antes de seguir adelante, que si la muerte de Jesús se concebía como un sacrificio, tal como había enseñado Pablo y explicaban los Evangelios, Jesús no podía “morirse” en la cruz, sino sacrificado como una víctima convencional. En este capítulo hemos ido viendo cómo Jesús ha ido cumpliendo, paso a paso, todos los requisitos que exigía el sacrificio canónico, entre otras cosas porque, de no cumplirlos escrupulosamente, su sacrificio no hubiera tenido validez desde el punto de vista rígidamente formalista de las religiones antiguas.

Pues bien, a las víctimas del sacrificio canónico, cuando se trataba de mamíferos superiores (un buey, una vaca, etc.) se las mataba dándoles primero un gran golpe y luego, una vez muerta o desfallecida, se las degollaba. Este golpe era el medio más rápido, y evitaba que la víctima se revoliera. Asestarle una cuchillada certera era

⁴⁶ Para lo que sigue, cf. Brown 1994, 1088 ss.

⁴⁷ *Ibid.*

mucho más difícil. Así actúa, por ejemplo, Eumeo con el cerdo que sacrifica en honor de Odiseo (*Od.* 4. 425): *Y levantó los brazos y le dio un golpe (kopse) con un palo de encina que había apartado al talarla; / y le abandonó la vida. Y ellos lo degollaron (ésphaxan) y lo tostaron...* Este ritual (primero golpear, luego degollar) se conservaba en la fiesta de las Bufonias en Atenas ⁴⁸.

Una reconstrucción cinematográfica del sacrificio mediante un tremendo golpe inicial se puede ver en la película *Satiricón* (Fellini, 1969). Hoy en día, y siguiendo una directriz de la UE, es obligatorio usar una pistola especial para aturdir al animal antes de degollarlo.

Según lo visto (§2.5.), también Jesús murió, en el relato de Marcos y Mateo, de un golpe tremendo que le propinó a la carrera el soldado con una caña y con el pretexto de darle de beber. Su sacrificio cumplía, una vez más, los requisitos necesarios. Es de notar que la carrera asociada al golpe infligido a la víctima existía también en algunas ceremonias sacrificiales antiguas ⁴⁹.

§2.8. LA SANGRE DERRAMADA.

Jn 19 ³⁴ Pero uno de los soldados con una lanza su costado hirió, y salió al punto sangre y agua. ³⁵ Y el que lo ha visto ha dado testimonio, y verdadero es su testimonio, y aquél sabe que dice la verdad, para que también vosotros creáis. ³⁶ Que ocurrió eso para que la escritura se completara, “Sus huesos no se quebrarán” ³⁷ Y de nuevo otra escritura dice, “Verán al que hirieron”.

El golpe que recibía la víctima, aunque ésta muriera, no significaba el final de la ceremonia sacrificial; para ello era imprescindible la efusión de la sangre del animal ⁵⁰. Sólo así podía considerarse consumado el sacrificio. Verter la sangre de la víctima era también un requisito indispensable para la validez del sacrificio judío ⁵¹.

⁴⁸ Porfirio, *Abst.* 2. 30.

⁴⁹ Pausanias 1. 24. 4.

⁵⁰ Burkert 1977, 56. Cf. *Odisea*, 442 ss.

⁵¹ Miguens 1963, 10 ss.

En los Evangelios Sinópticos la sangre de Jesús no es derramada en el momento de la muerte, sino que muere inmediatamente tras recibir el golpe, lo que se explica porque la crucifixión no implicaba en sí derramamiento de sangre (§2.4.). Con el golpe los Sinópticos evitan la deshonrosa agonía de Jesús, pero no llevan hasta sus últimas consecuencias la transformación de la crucifixión en sacrificio, a pesar de que el propio Jesús había profetizado el derramamiento de su sangre (Mc. 14. 24 y par.) En Juan, sin embargo, un soldado alancea el cuerpo de Jesús una vez muerto éste (Jn. 19. 34)⁵².

La acción en sí, alancear a un muerto, es inexplicable. Se ha recurrido a las hipótesis de que se hacía para asegurarse de la muerte del ajusticiado o para darle el golpe de gracia, hipótesis que chocan con la objeción de que en el versículo anterior se acaba de decir que los soldados habían visto que Jesús ya estaba muerto. Para explicar la lanzada el evangelista recurre a Zacarías 12. 10 de la Biblia masorética o hebrea, no la versión de los Setenta, como es habitual.

Según mi interpretación, Juan parece “corregir” a los otros evangelistas y lleva el sacrificio de Jesús a sus últimas consecuencias haciendo brotar, como era preceptivo, la sangre de la víctima. También M. Miguens⁵³ ha resaltado la similitud entre la lanzada y la prescripción ritual, en este caso judía, de hacer brotar la sangre de la víctima.

Cuestión distinta es el hecho de que junto con la sangre brotara también agua, imposible de explicar fisiológicamente. De la sangre mezclada con agua que brota del costado de Jesús tras la lanzada se han dado muchas interpretaciones, habiendo incluso quien ha llegado a considerar el agua un trasunto nada menos que del líquido amniótico

⁵² El episodio aparece también en algunos manuscritos de Mateo, tras 27. 49, antes de la muerte de Jesús, aunque la mayoría de los críticos piensan que se trata de una glosa posterior a la redacción original. Cf. Brown 1994, 1065 s.

⁵³ Miguens 1963, 10 ss.

⁵⁴. La interpretación es, a mi juicio, más sencilla. Una de las principales creencias de los cristianos es la de que el vino se convierte en la Eucaristía en la sangre de Jesús. Ahora bien, en el Evangelio de Juan no se menciona la Última Cena, ni, por tanto, la institución de la Eucaristía. Como el vino se tomaba en la Antigüedad mezclado con agua, la sangre de Jesús mezclada con agua podría considerarse un trasunto del vino y el episodio de Juan sería según mi interpretación una forma indirecta, pero perfectamente comprensible, de decir él también que la sangre de Jesús es verdaderamente el vino (de la Eucaristía cristiana).

Que la sangre de Jesús sea como el vino puede interpretarse además como un rasgo más del dionisismo ⁵⁵ de que Juan dota a Jesús, al que aquí sólo puedo referirme muy someramente. El milagro de la conversión del agua en vino durante las bodas de Caná tal vez sea el rasgo dionisiaco más aparente; de Dioniso se contaban milagros semejantes ⁵⁶. En otro pasaje joanino Jesús dice de sí mismo *Yo soy la verdadera viña* (15. 1). Dioniso, como dios del vino que era, no podía faltar en ninguna fiesta. Pues bien, llama también la atención en el Evangelio de Juan el hecho de que Jesús asista a diversas fiestas judías, no sólo a la Pascua, sino también a la de los Tabernáculos (7. 10) y a la de la Dedicación (10. 22).

§2.9. REPARTO.

Mc 15 ²⁴ Y [los soldados] se reparten sus vestidos, echando suertes sobre ellos, a ver qué tocara a cada uno.

El reparto de los vestidos de Jesús entre los soldados es referido muy escuetamente en los Evangelios Sinópticos y en el apócrifo de Pedro. Juan, en cambio,

⁵⁴ Kitzberger 2003, 478 n 33; cf. tb. Miguens 1963, 23 ss.

⁵⁵ Dioniso era el dios del vino entre los griegos.

⁵⁶ Wick 2004.

añade detalles como la túnica de una sola pieza y el cumplimiento de las Escrituras; esto último se refiere al *Salmo 21. 18: Se repartieron mis vestidos entre sí y sobre mi túnica echaron suertes*, que de hecho los sinópticos citan, sin decirlo, casi literalmente ⁵⁷.

El episodio es uno de los más incomprensibles del relato de la Pasión. Dejando aparte el hecho de que los condenados solían ser conducidos desnudos al lugar del tormento ⁵⁸, y suponiendo que se hubiera hecho una excepción (¿por qué?) con Jesús ¿qué valor podían tener los vestidos de alguien que tanto despreciaba el lujo? Los vestidos de Jesús no podían ser sino humildes, y después de los tormentos que había sufrido debían estar, además, ensangrentados y rotos. Por otro lado, no existe ningún documento que atestigüe que los verdugos solían realmente repartirse la ropa del ajusticiado ⁵⁹. Para algunos autores ⁶⁰ el episodio es, sencillamente, inverosímil

A mi juicio, el extraño episodio cobra sentido cuando se entiende, además de como cumplimiento de la Escritura, como una alusión a otro de los pasos del sacrificio canónico, el reparto de la piel de la víctima entre los oficiantes del sacrificio ⁶¹. La costumbre remonta a la época de los cazadores ⁶²; eco de ella parece ser la expresión *Repartirse la piel del oso (antes de cazarlo)*. La relación, metafórica y real, entre piel y vestido es obvia.

§2.10. VISIÓN.

Mc 15 ³⁸ Y el velo del santuario se rajó en dos (*eschisthē eis duo*) de arriba abajo.

La iniciación culminaba con una visión inefable en el interior del *telestērion*. Se abría el *anáktoron* o *sancta sactorum*, se encendía una gran luz en el interior y el

⁵⁷ Yerkes 1953, 137 s.

⁵⁸ Brown 1994, 952.

⁵⁹ Luz 2001, 419 n 74.

⁶⁰ Vermes 2005, 146,

⁶¹ Aristóf., *Tesm.* 758 y esc. Cf. Burkert 1972, 7 y n 29; 1977, 56 s.

⁶² Meuli 1941, 232 ss.; 262 ss.

hierofante (“el que muestra las cosas sagradas”) enseñaba algo, no sabemos qué, a iniciandos e iniciados, que asistían sobrecogidos. La ceremonia recuerda la de la consagración durante una misa solemne. Sobre qué es lo que se mostraba hay diversas opiniones, desde una espiga de trigo a un símbolo fálico ⁶³, sobre las que no merece la pena detenerse, porque lo realmente importante no era tanto lo mostrado cuanto la emoción inefable que rodeaba el momento.

Tampoco sabemos apenas nada de la puesta en escena de la visión en el interior del oscuro *telestēriōn*. Algunos han supuesto que en un momento dado se descorrían unas cortinas del *sancta sanctorum* y aparecía, en medio de una gran luz, el hierofante mostrando los objetos sagrados ⁶⁴.

En el relato evangélico de la Pasión no existe ninguna visión, aunque sí en otro lugar de los Evangelios: la escena de la transfiguración, a la que ya nos hemos referido (§1.3.).

Hay, no obstante, algo en el relato de la Pasión que parece aludir a la visión misteriosa, la rasgadura de las cortinas del santuario (Mc. 15.38 y par.) Este velo (*parapétasma*) era el que tapaba a la vista de los fieles el lugar más santo, el santuario (*naós*) del templo de Jerusalén, y que sólo se abría una vez al año para dejar entrar al sumo sacerdote ⁶⁵.

El episodio del velo del templo está insertado abruptamente en el relato de Marcos, donde constituye el único prodigio que acompaña a la muerte de Jesús: éste muere (§2.7.), el velo del santuario se rasga, y un centurión, al verlo morir de esa manera, reconoce que es hijo de Dios (§2.3.), a pesar de que el centurión, que estaba en

⁶³ Mylonas 1961, 273 ss; 287 ss.

⁶⁴ Mylonas 1961, 119 ss.

⁶⁵ *Hebreos* 9. 3, 7; cf. Brown 1994, 1110 ss.

el Gólgota, no podía haber visto lo que sucedía en el interior del templo. Si suprimimos el episodio del velo, el pasaje recupera la coherencia.

Mateo le quita esa brusquedad al episodio rodeándolo de otros prodigios; Lucas por su parte lo coloca antes de la muerte de Jesús al tiempo que, como Mateo, lo rodea de otro prodigio, en este caso, el de la oscuridad.

Normalmente se ha interpretado como un episodio de mal augurio, relacionándolo con la destrucción del templo, con el abandono del templo por parte de Dios, etc. Sin embargo, el prodigio no tiene por qué ser ominoso. En Mateo está rodeado de prodigios positivos (resurrección de muertos). La connotación negativa del episodio es la que lleva a traducir *eschisthē es duo* por “se rasgó” Pero otra traducción del pasaje que nos ocupa podría ser “se descorrió por el centro (i. e. en dos partes) la cortina del santuario”, esto es, “se abrió”⁶⁶.

La apertura de las cortinas del santuario del templo de Jerusalén es una alusión a la apertura del *anáktoron*. Dicha apertura se da en el momento culminante de la iniciación, esto es, en la muerte de Jesús (§2.7.).

En ayuda de esta interpretación viene otro pasaje del NT⁶⁷, donde se dice que la esperanza del cristiano *penetra en el interior del velo* (katapetásmatos) *donde como precursor por nosotros entró Jesús*, es decir, se entiende que al morir Jesús fue como si hubiera entrado a través del velo en el santuario y hubiera culminado así la iniciación.

Es de señalar que en el s. IV, cuando aparece documentada la influencia del ritual místico en la liturgia cristiana, el altar se rodeaba de cortinas. En *El asno de oro*, novela de Apuleyo (II dC) el protagonista cuenta⁶⁸ que, tras culminar su iniciación, fue

⁶⁶ Ese es el sentido que tiene el verbo *schizō* en el bautismo de Jesús narrado en Mc 1. 10, donde se abren (*schizomenous*) los cielos y aparece el Espíritu en forma de paloma.

⁶⁷ *Hebreos* 6. 19 s. Cf. *ibid.* 10. 19 s.

⁶⁸ XI 24. 2 ss.

engalanado y subido a un estrado de madera y que luego, descorridas de pronto las cortinas (*repente velis reductis*), fue expuesto a la contemplación de los fieles.

CAPÍTULO III. RENACIMIENTO

El iniciando, tras su muerte (entiéndase, la de la víctima que se sacrificaba en su lugar), renacía a una nueva vida, ya como iniciado.

En los misterios de Eleusis el ciclo de muerte y resurrección está traducido míticamente en la historia de Deméter y Perséfone, que se narra en el *Himno Homérico II*, (ca. VII aC) con algunas variantes en otras fuentes.

El Himno cuenta que Perséfone, hija de Deméter, diosa de la agricultura, y de Zeus, padre de dioses y hombres, se encontraba recogiendo flores con otras muchachas cuando se abrió la tierra, salió de ella Hades, el dios del mundo de los muertos, y se llevó en su carro a la muchacha, que en vano pidió socorro a su padre. Al punto de penetrar en el reino de Hades, Perséfone lanzó un último grito que fue oído por su madre, la cual se lanzó en su busca. Deméter recorrió la tierra sin que nadie supiera darle razón de su hija. La diosa Hécate se une a la búsqueda y ambas van a preguntar al Sol, que todo lo ve; éste la informa de que fue el propio Zeus el que se la dio a Hades como esposa. Entonces Deméter, despechada, abandona el Olimpo y, disfrazada de mortal, se dirige a la tierra.

Llega a Eleusis, donde la reina Metanira la contrata como nodriza de su hijo Demofonte. Tras ser acusada de brujería, la diosa descubre su identidad y encarga la construcción de un templo, en el que funda los misterios.

Pero la diosa sigue encolerizada por el rapto de Perséfone y envía la esterilidad a la tierra, hasta que Zeus la manda llamar al Olimpo en busca de una solución. Deméter se niega obstinadamente a cualquier trato antes de ver de nuevo a su hija. El padre de los dioses y los hombres manda entonces traer a Perséfone del reino de Hades; éste

accede aparentemente a devolverla, pero antes de dejarla partir le da a probar un grano de granada, con lo que la muchacha queda, de alguna manera, ligada al reino de los muertos.

Madre e hija se reencuentran por fin y Deméter decide que Perséfone pase una tercera parte del año en el mundo subterráneo, con Hades, y el resto del año en el mundo exterior. Zeus sanciona el acuerdo, Deméter regresa al Olimpo con los demás dioses en compañía de su hija y la tierra recupera su fertilidad.

En este tercer capítulo vamos a ver cómo la leyenda de la desaparición y reaparición de Perséfone, trasunto de la muerte y renacimiento del iniciado, tiene su correspondencia en la última parte del relato de la Pasión, la que va desde la muerte de Jesús hasta la llegada de las mujeres al sepulcro vacío, que es donde acaba el primer Evangelio, el de Marcos.

Esta idea del dios (y sus adeptos) que muere(n) y resucita(n) / renace(n) no aparece en los Evangelios por influencia del judaísmo, al que es ajena; su introducción en el cristianismo se debe también a Pablo, y sus fundamentos son helénicos ⁶⁹.

§3.1. ENTREGA.

Mc 15. ⁴² Y ya el atardecer sobrevenido, puesto que era *Paraskeué*, que es vísperas de sábado, ⁴³ llegando José el de Arimatea, decoroso consejero, que también él estaba esperando el reinado de Dios, armándose de valor se llegó a Pilatos y le pidió el cuerpo de Jesús. ⁴⁴ Y Pilatos se extrañó de que ya hubiera muerto y llamando al centurión le preguntó si había muerto hacía mucho; ⁴⁵ e informado por el centurión le dio el cadáver a José.

En el *Himno Homérico a Deméter* se insiste en que Hades se llevó a Perséfone al mundo de los muertos porque Zeus se la dio ⁷⁰, aunque no se aclaran las razones que

⁶⁹ Maccoby 1991, cap. 3, 3sp. 69 ss.

llevaron al padre de los dioses y los hombres a entregar a su hija en contra de la voluntad de ésta ⁷¹. En cualquier caso, Perséfone, en el momento del rapto llama a gritos a su padre Zeus, pero inútilmente ⁷².

Tras la muerte de Jesús aparece José de Arimatea pidiendo a Pilatos el cadáver (Mc 15. 42 y par.), episodio que plantea varios problemas importantes.

Hay ante todo un problema de verosimilitud histórica, dado que no parece probable que se pudiera permitir el levantamiento del cadáver de un ajusticiado ⁷³, en contra de la ejemplaridad del tormento. Dado además el recelo que los judíos tenían de que los discípulos de Jesús intentaran robar su cadáver para decir luego que había resucitado (Mt 27. 62 ss.), tampoco se explica muy bien que permitieran que Pilatos entregara sin más el cuerpo del crucificado a José de Arimatea.

Más problemas presenta la propia figura de José de Arimatea. Para empezar, la población de Arimatea no ha sido identificada con seguridad; en ningún caso parece ser una localidad de Galilea ⁷⁴. El propio José es un personaje nuevo, sin ninguna relación con los discípulos o seguidores de Jesús. Cada Evangelio lo describe de forma distinta. El hecho de que, según Marcos, *esperaba el reinado de Dios* no indica necesariamente relación con Jesús. Y si no sólo no tenía relación con Jesús, sino que además, según el mismo evangelista, era miembro del sanedrín ⁷⁵ que condenó a Jesús ¿por qué tenía tanto empeño en enterrarlo, arriesgándose además a ser considerado cómplice del

⁷⁰ y (se la) dio –o (lo) concedió– Zeus, 3; según la voluntad de Zeus, 9; y en contra de su voluntad (de Perséfone) se la llevaba (Hades) por la voluntad de Zeus, 30; Zeus, que (se la) dio a Hades, 79. Es de señalar que en la escueta alusión a la leyenda que encontramos en Hesiodo (*Teog.* 913 s.), anterior al propio *Himno*, se menciona ya el hecho de que Zeus se la entregó a Hades: *la cual [Deméter] parió a Perséfone, a la que Edoneo [Hades] / raptó de junto a su madre, y se la dio el listo Zeus.*

⁷¹ Tal vez se trate de la mitificación de un matrimonio por rapto con el consentimiento, *a posteriori*, del padre de la novia.

⁷² *HH* 2, 29 ss.; 27.

⁷³ Brown 1994, 1207 ss.

⁷⁴ Brown 1994, 1213 n 17.

⁷⁵ Eso parece significar el término “consejero”, *bouleutés*, empleado por Marcos.

Nazareno por Pilatos? ¿Simplemente por cumplir la ley, que por lo demás no estaba clara? ¿Por piedad espontánea? Mateo elimina las contradicciones de Marcos haciendo de José un discípulo de Jesús y sin relación con el Consejo. Juan también hace de José un discípulo de Jesús, pero clandestino por miedo a los judíos. Lucas por su parte sostiene, como Marcos, que José era miembro del Consejo y esperaba el reino de Dios, pero añade que era justo y que no había estado de acuerdo con la decisión del Consejo de condenar a Jesús. Llama la atención además el hecho de que José no mantiene contacto alguno con las mujeres que también asisten al entierro (§3.2.), así como el hecho de que no unja el cadáver antes de enterrarlo, lo cual era contrario no sólo a lo preceptivo (*ibid.*), sino también a la pretendida piedad que animaba al de Arimatea. Existen, por último, tradiciones según las cuales fueron “los judíos” los que enterraron a Jesús, sin mencionar a ninguno en particular (p. e. *Hechos* 13. 29; *Jn* 19. 31)⁷⁶, lo que, según Crossan⁷⁷, representaba la versión original del enterramiento de Jesús, siendo invención de Marcos⁷⁸ la figura de José de Arimatea⁷⁹.

La causa de estas inconsecuencias es que el episodio es introducido, mal que bien, en los Evangelios para convertir a Jesús en el trasunto de la figura fundacional de los misterios, esto es, Pérsfone. La estructura narrativa de ambos episodios, en efecto, el del Himno y el de los Evangelios, coinciden estructuralmente. El primero se puede resumir así: Perséfone (A) es raptada por Hades (B) con el consentimiento de su padre (C). Por su parte, en los Evangelios se cuenta que José de Arimatea (B) pide a la autoridad, esto es, a Pilatos (C), el cuerpo de Jesús (A) para enterrarlo, es decir, para introducirlo en el reino de los muertos. Las diferencias entre los personajes del *Himno* y

⁷⁶ Brown 1994, 1219.

⁷⁷ 1988, 152 ss.

⁷⁸ *Contra*, Brown 1994, 1240 s.

⁷⁹ Hades también era llamado Plutón (*Ploutón*, “rico”), y el hecho de que Mateo (27. 57) diga que José de Arimatea era *plousios*, “rico”, no deja de ser una curiosa coincidencia con la hipótesis propuesta. Más significativo me parece el verbo empleado por Marcos (15. 45), *edōrésato*, un derivado de *dōron*, “regalo”, que se suele traducir por “dio”, aunque su traducción exacta sería, “regaló”.

de los Evangelios son muy grandes, así como su contexto y su sentido, pero ambas estructuras narrativas, repetimos, coinciden en líneas generales; lo que no debe resultar sorprendente desde la publicación de *Morfología del cuento* de V. Propp (1928)⁸⁰.

Por otra parte, la petición del cadáver para hacerle las exequias es un motivo de solera en la literatura griega. Pensemos en el anciano Príamo pidiendo el cadáver de su hijo Héctor a su propio matador, Aquiles, en la patética escena con que prácticamente concluye la *Iliada*. El entierro del cadáver insepulto también es el motivo de tragedias como *Antígona* de Sófocles o *Suplicantes* de Eurípides.

Si admitimos que Jesús enterrado en una cueva es un trasunto de Perséfone raptada y llevada al reino de Hades a través de una abertura de la tierra (§3.2.), podremos explicar otro episodio a primera vista incomprensible de la Pasión. Cuando Jesús está en la cruz exclama “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me abandonaste?” (Mc 15. 34; Mt 27. 46) Aunque la exclamación coincida con un versículo del Salmo 22, la cuestión sigue en pie: ¿por qué se siente Jesús en el momento culminante abandonado del Padre, que era precisamente quien lo había mandado a la tierra?⁸¹ Pero si el relato se adapta al esquema narrativo del mito de Deméter y Perséfone, entonces entendemos que Jesús, como la muchacha, llama inútilmente a su padre, aunque el que ha entregado el cadáver sea Pilatos. Además, el grito de Jesús se produce cuando éste aún no ha muerto, esto es, no ha sido llevado al reino de Hades. La adaptación del relato evangélico al mito misterioso es, ciertamente, tosca, abrupta, lo que produce constantemente, como venimos viendo, oscuridades e inconsecuencias.

§3.2. CUEVA.

⁸⁰ El relato de la Pasión, por cierto, no tiene nada que ver con el relato ideal de Propp y sus treinta y una funciones.

⁸¹ Brown 1994, 1043 ss.

Mc 15 ⁴⁶ Y lo puso en un sepulcro que había sido excavado en la peña, e hizo rodar una piedra contra la puerta del sepulcro.

Cuenta el *Himno Homérico* ⁸² que cuando Perséfone estaba con unas amigas cogiendo flores en un prado de Nisa (tal vez un lugar meramente literario, sin ubicación geográfica real) se abrió la tierra, apareció Hades en su carro y se llevó a la muchacha. En rigor, dicha abertura podía ser tanto vertical (cueva) como horizontal (pozo). En las ruinas del santuario de Eleusis se pueden ver todavía hoy tanto un pozo (“El de los Bellos Bailes”) como una cueva llamada *Ploutonion*. Dicha cueva probablemente fue excavada expresamente como parte de la decoración para la representación del mito de Deméter, Perséfone y Hades que tenía lugar en el santuario eleusino. La cueva recibía también el nombre de “Puertas del Hades” ⁸³. Cuevas llamadas Puertas del Hades se enseñaban en otros lugares de Grecia ⁸⁴.

Tras obtener el permiso de Pilatos (§3.1.) José de Arimatea pone el cadáver de Jesús en una tumba excavada en la peña en el mismo Gólgota y cierra el enterramiento con una gran piedra (Mc 15. 46 y par.) Ahora bien, este enterramiento presenta problemas. Ante todo ¿de quién era esa tumba? Sólo lo especifica Mateo, que dice que era del propio José de Arimatea. Fuera de quien fuera, ¿cómo se explica la existencia de una costosa tumba –una especie de hipogeo por el que podían circular varias personas ⁸⁵- en un lugar tan sórdido como el dedicado al tormento de la cruz ⁸⁶? Téngase en cuenta además que las costumbres judías prohibían para tales delincuentes un

⁸² 16 ss.

⁸³ *Himno órfico* 18. 15.

⁸⁴ P. e. en Hermione (Pausanias 1. 35. 11; Estrabón 8. 6. 12) y en Lerna (Pausanias 2. 26. 7).

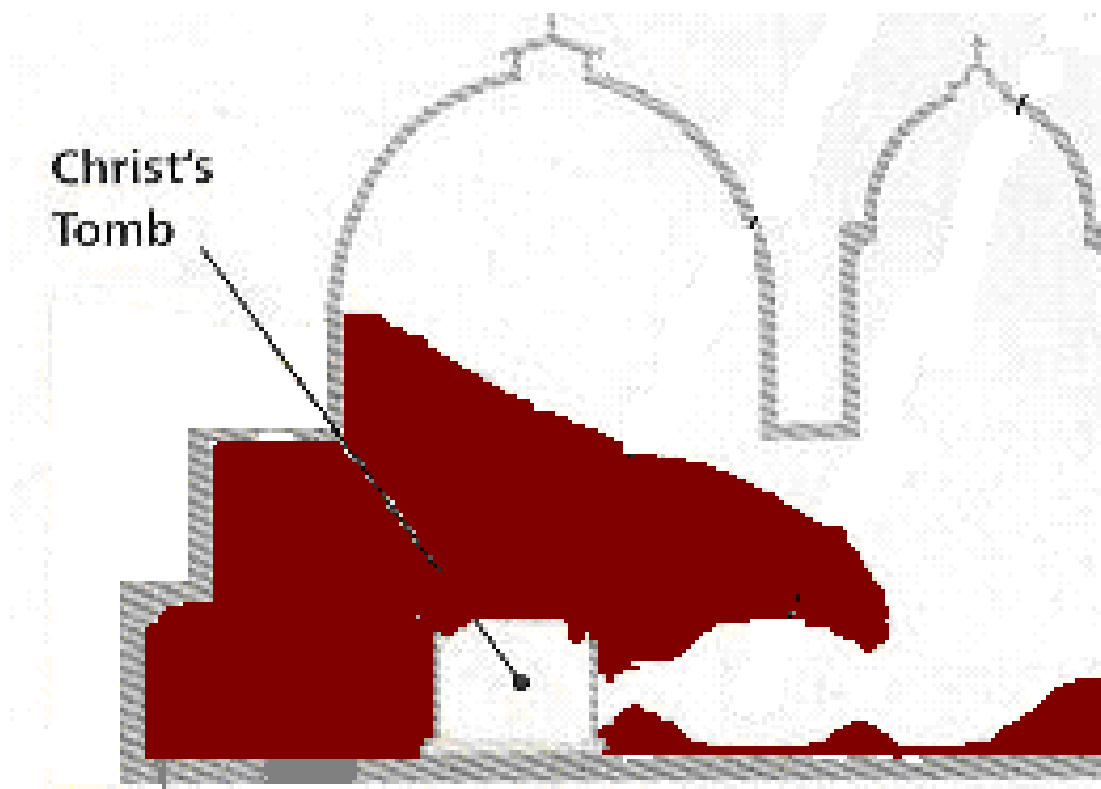
⁸⁵ Mc 16. 5 y par.

⁸⁶ Brown 1994, 1249 s.

enterramiento honorable ⁸⁷. Lo lógico hubiera sido que en el Gólgota hubiera una fosa común o algo por el estilo.

Pero si admitimos que José de Arimatea es un trasunto de Hades (§3.1.), entonces resulta coherente que se lleve el cadáver a través de una Puerta de Hades, como hizo el dios con Perséfone. Tal es el significado del, a primera vista, incongruente enterramiento de que hablan los Evangelios.

La historia del lugar parece confirmar esta interpretación. En tiempos de Adriano (135) se construyó allí un templo de Venus, que Constantino (325) demolió. El emperador ordenó una excavación y apareció una gruta, en torno a la que construyó una capilla, llamada *Anástasis* (levantamiento, resurrección), de la que luego hablaremos (§3.6.).



.Sección de la reconstrucción ideal de la Iglesia del Santo Sepulcro levantada por Constantino.

⁸⁷ Brown 1994, 1209 ss.

Con independencia de que dicha cueva descubierta se tratara o no de una mistificación, el hecho es que en el imaginario colectivo el sepulcro de Jesús se representaba como una gruta. Egeria, que visitó la *Anástasis* en el s.IV, no habla de sepulcro ni de monumento, sino de cueva ⁸⁸. Tras la conquista de Jerusalén por los árabes la iglesia con su cueva fue respetada, hasta que en 1009 fue arrasada completamente por el califa Hakim. En las reconstrucciones posteriores desapareció la gruta, y lo que hoy se enseña a los visitantes como sepulcro de Jesús es una lápida sobre el suelo, como la de cualquier tumba convencional.

§3. INVOCACIÓN.

Mc 15 ³⁴ Y a la novena hora gritó Jesús con gran voz “Elōi, elōi, ¿lema sabachthani?” que traducido es “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me abandonaste?”

En el *Himno Homérico* (20 ss.) se dice que en el momento de su abducción, Perséfone llamó a su padre con grandes gritos sin que ni éste ni nadie la escuchara:

*(...) y gritó pues fuertemente con su voz [Perséfone]
invocando a su padre Cronida, el más alto y mejor.
Pero ninguno de los inmortales ni de los mortales hombres
oyó la voz (...) Pero él [Zeus] lejos
se sentaba, de los dioses apartado, en un templo frecuentado por muchos
[suplicantes,
recibiendo sacrificios hermosos de mortales hombres.*

Es de notar que en el Himno se insiste repetidamente (27, 38 s., 57, 67, 81, 432) en los gritos de la muchacha. No creo que sea demasiado especulativo suponer que algo

⁸⁸ *spelunca*, Itinerarium 24. 2, 3, etc.

tan emotivo como los gritos inútiles de Perséfone formaran parte importante de la representación que del mito se hacía en la penumbra del *telestērion* de Eleusis, inmenso y abarrotado (§27) ⁸⁹.

En medio de la oscuridad, y antes de morir, Jesús profiere sus últimas palabras. Marcos y Mateo repiten, casi literalmente, el primer versículo del Salmo 22 (*Dios mío, Dios mío, atiéndeme, ¿por qué me abandonaste? Lejos de mi salvación el relato de mis transgresiones. Dios mío, gritaré de día ante ti y no me oirás, y de noche, y no para mi insensatez*), aunque en este caso parece ser un pecador el que se dirige a Dios, según confirma el resto del salmo. Para el sentido del lamento, cf. *infra*.

Las últimas palabras de Jesús, en Marcos y Mateo, plantean el mismo problema teológico que la angustia de Getsemaní (§1.1.) y la petición al Padre de que apartara de él la copa (§1.2.), es decir, ¿por qué se siente Jesús en el momento culminante abandonado del Padre, que era precisamente quien lo había mandado a la tierra? ⁹⁰. Lucas opta, una vez más, por la racionalización, y Juan omite el episodio.

A mi juicio, este episodio es de nuevo trasunto de una secuencia del mito del rapto de Perséfone; como en él, en efecto, antes de ingresar en el mundo subterráneo, el protagonista da grandes gritos invocando a su padre, que lo ha abandonado a su suerte. Obsérvese además que los gritos de Jesús se producen en medio de la oscuridad, como debía ocurrir con los gritos de Perséfone en el *telestērion* de Eleusis (cf. *supra*). ⁹¹

§3.4. BÚSQUEDA.

Mc 15 ⁴⁷ Y María la Magdalena y María la de Joset contemplaban dónde es depositado [el cadáver de Jesús]. 16 ¹ Y pasado el sábado María la Magdalena

⁸⁹ Richardson 1974, 153.

⁹⁰ Brown 1994, 1043 ss.

⁹¹ Añadamos que en el *Ēloi* (Mc) / *Ēli* (Mt) se ha querido ver una alusión a *Hēlios* (el Sol, Brown 1994, 1055 s., que como veremos (§3.4) tenía un cierto protagonismo en el mito.

y María la de Jacobo y Salomé compraron perfumes para ir y ungirlo.² Y muy temprano el primer día de la semana marchan al sepulcro al salir el sol.³ Y se decían entre sí “¿Quién descorrerá la piedra de la puerta del sepulcro?” (...) ⁶ Y él les dice “No os pasméis; a Jesús buscáis...”

Tras el rapto de Pérsefone su madre Deméter, que ha oído sus gritos, se lanza en su búsqueda acompañada de la diosa Hécate y provistas de sendas antorchas⁹². Entonces el Sol, que todo lo ve, las informa del rapto, aunque no del lugar donde ha tenido lugar.

La búsqueda del cadáver era también fundamental en los misterios de la diosa egipcia Isis, cuyo esposo Osiris había sido asesinado por su hermano Set⁹³.

Jesús murió y su cadáver fue depositado en el interior de la cueva por José de Arimatea (§3.2.) al atardecer de un viernes. María la Magdalena y otras mujeres lo observan desde lejos y a la mañana del domingo se dirigen a la tumba y la encuentran vacía. Alguien (en la identidad difieren los Evangelios, §3.5.) les pregunta que a quién buscan y les anuncia que Jesús ha resucitado (Mc. 15. 47 ss. y par.), aunque los Evangelios no emplean esta palabra expresamente (§3.6.).

María la Magdalena es un personaje que aparece por primera vez, como José de Arimatea, en la parte final de la Pasión. La religiosidad popular la identifica con la pecadora anónima que lava con caros perfumes los pies de Jesús y luego los enjuga con sus cabellos, pero esta identificación carece de fundamento. Su intención de tributar a Jesús las exequias prescritas por la ley judía plantea importantes interrogantes. Ante todo, ¿por qué no se las había tributado el propio José de Arimatea antes de enterrarlo, o ellas mismas, que estaban asistiendo al entierro? Esto sólo ocurre en Juan, que corrige así la evidente inconsecuencia de sus antecesores. Y luego ¿qué es lo que pretendían hacer las mujeres? ¿Tributar las honras fúnebres a un cadáver que llevaba dos días

⁹² HH 2. 40 ss.

⁹³ Alvar 2005, 487 s.

enterrado ⁹⁴ entrando en una tumba cerrada por una gran piedra que ellas mismas se sabían incapaces de retirar?

A mi juicio, los Evangelios sinópticos, y especialmente Marcos, tratan, con muy poco acierto, de racionalizar lo que verdaderamente importaba, la alusión clara al mito eleusino de Perséfone: una figura femenina (Deméter / María la Magdalena) acompañada (por Hécate / por otras, salvo en Juan) sale en busca de la víctima (Perséfone / el cadáver de Jesús), hipótesis que parece confirmada por el hecho de que en los cuatro Evangelios canónicos y en el apócrifo de Pedro, el/los interlocutor(es) que la(s) mujer(es) encuentra(n) en el sepulco vacío le(s) hace(n) la misma observación: *buscáis a Jesús* (Mc, Mt), o pregunta *¿por qué buscáis al vivo [Jesús]?* (Lc), *¿A quién busca(i)s?* (Jn, EvP). En cualquier caso, no puede ser una simple coincidencia el hecho de que en los cinco Evangelios se repita el mismo verbo, *zēteō*, “buscar”. Es notable que el tema de la búsqueda de Jesús, el llamado *quem quaeritis?* ⁹⁵ proporciona el argumento al primer Auto de la Pasión conocido tanto en España como en el resto de Europa ⁹⁶.

En cuanto al mito de Osiris (cf. *supra*), que a veces se ha puesto en relación con la Pasión de Jesús ⁹⁷, las diferencias con el relato evangélico son claras: Isis encuentra el cadáver, María la Magdalena, no; pero, a diferencia de Jesús, Osiris no resucita.

§3.5. PIEDRA.

Mc. 16 ⁴ Y levantando la cabeza contemplan que ha sido descorrida la piedra; que era muy grande.

Cuando Deméter es informada por el Sol de que su hija Perséfone ha sido raptada, baja a la Tierra disfrazada de mortal y llega a Eleusis, donde se sienta,

⁹⁴ Bultmann 1921, 285 y n 1.

⁹⁵ “¿A quién buscáis?” en latín.

⁹⁶ Alborg 1972, 183 ss.

⁹⁷ Leipoldt 1961, 203; Alvar 2005, 488.

desconsolada, en un pozo, según el *Himno*¹⁰². Una versión posterior¹⁰³ añade un detalle nuevo: Deméter se sienta en una piedra junto al pozo. Esta precisión, aparentemente nimia, tenía sin embargo una gran importancia ritual. En Eleusis existía, y se puede ver aún, una piedra llamada “La Piedra Triste” cerca de “la Puerta de Hades” (§3.2.). Esta piedra podía ser originariamente la que cubría la abertura de la tierra (cueva o pozo, el *Himno* no lo especifica) por donde fue abducida Perséfone y posteriormente interpretada como el sitio donde se sentó a llorar Deméter. Existían otros casos de piedras asociadas a grutas o pozos¹⁰⁴.

Como ya vimos (§3.2.), José de Arimatea, tras enterrar a Jesús, cierra el enterramiento con una gran piedra. Al amanecer del domingo, cuando llega María la Magdalena con las otras mujeres, encuentran el sepulcro abierto y la piedra cerca de él. La existencia de la piedra, y el léxico que se emplea para describir su manipulación encaja mal con el tipo de tumba, también problemática (§3.2.), en que se supone fue enterrado Jesús¹⁰⁵.

Continuando con la teoría de que el episodio es una transposición del correspondiente en el mito de Deméter, se trataba de visualizar la escena de la llegada de Deméter (la Magdalena, §3.4.) al lugar del rapto / entierro y encontrarse con el cuerpo que buscaba desaparecido por un pozo o gruta (Puerta del Hades) y cerca de su boca, la piedra que lo tapaba.

De la misma manera que fue el Sol quien informó a Deméter del rapto de su hija, la Magdalena y sus compañeras son informadas de la resurrección de Jesús; la identidad de la(s) persona(s) que da(n) la noticia difiere en los cinco Evangelios, que sin embargo

¹⁰² *HH* 2. 91 ss.

¹⁰³ Apolodoro 1. 30.

¹⁰⁴ Suda, s. v. *Salamînos*; Apolodoro 1. 33. Cf. tb. *Génesis* 28. 10 ss.

¹⁰⁵ Brown 1994, 1247 s.

coinciden en lo luminoso, en grado diverso, de su apariencia: *un joven (...) vestido con una túnica blanca* (Mc 16. 5); *un ángel del señor (...) su apariencia era como un rayo y su vestido blanco como nieve.* (Mt 28. 3); *dos hombres (...) con vestido radiante.* (Lc 24. 4); *dos ángeles de blanco* (Jn 20. 12); *un jovencito (...) hermoso y vestido de una túnica brillantísima* (EvP 13. 55).

La luminosidad de los personajes se justifica por sí misma, dado su carácter, expreso o tácito, de enviados celestiales, aunque es de señalar que si bien los ángeles son mencionados frecuentemente en los Evangelios, e incluso aparecen algunas veces, en ningún caso es descrito su aspecto.

En la reconstrucción del Santo Sepulcro que manda levantar Constantino (§3.2.), junto a la gruta existía la piedra que la tapaba, que fue vista por el autor del *Itinerario* (18) atribuido a Antonino de Plazenza (s. VI). Hoy en día en la Capilla del Ángel, junto a la del Santo Sepulcro, existe un altar en el que se dice hay un trozo de la piedra que cerraba el sepulcro de Jesús.

Es de notar que también entre los judíos se asociaba la piedra con la puerta a los infiernos ¹⁰⁶. El sustrato legendario que subyace en el papel que la piedra desempeñaba en la narración de la resurrección ha sido señalado por otros autores ¹⁰⁷.

§3.6. RESURRECCIÓN.

Al final del mito de Deméter Zeus consiente en que Perséfone pase una tercera parte del año con Hades en su reino subterráneo y las dos restantes en el Olimpo con su madre y los demás dioses.

¹⁰⁶ Brown 1994, 1112.

¹⁰⁷ Yarbrow 1993, 123, n 42; 138 ss.

El énfasis en el número tres (*Betonung der Dreizahl*) es uno de los rasgos que relacionan la resurrección de Jesús (que resucita el domingo, tercer día desde su muerte el viernes) no sólo con la leyenda de Perséfone, sino con la de otros dioses que mueren, como Osiris (§3.4.) o Atis ¹⁰⁸. Algo parecido se cuenta de Adonis ¹⁰⁹.

La resurrección de Jesús al tercer día es anunciada en los Evangelios, si bien la autenticidad de estos pasajes ha sido puesta en duda ¹¹⁰. Realmente, resulta chocante la sorpresa e incredulidad de los apóstoles cuando se encuentran con Jesús resucitado, como si no les hubiese sido predicho ¹¹¹.

Ya antes de los Evangelios, Pablo había dicho que “Jesús se ha levantado al tercer día según las escrituras” (1 Cor 15. 4). También Lucas (18. 31) menciona las escrituras, aunque realmente en el AT no aparece el tema de la resurrección, ajeno, repetimos, al judaísmo.

108 Leipoldt 1961, 201 s.

¹⁰⁹ Apolodoro 3. 185.

¹¹⁰ Brown 1994, 1468, 1473 ss.

¹¹¹ Brown 1994, 1478 n 16.

SINOPSIS FINAL.

RITUAL MISTÉRICO	PASIÓN
CAPÍTULO I. INICIACION	
§1.1. El iniciando va y viene por el <i>telestēriōn</i> , desconcertado, en medio de la oscuridad y recibía una serie de impresiones tan fuertes que le producían profundas alteraciones psicosomáticas.	Jesús va y viene por el monte en medio de la noche; Jesús suda, tiembla y se queda pasmado.
§1.2. El iniciando era obligado a beber un brebaje especial.	Jesús se niega a beber la copa, pero al final accede.
§1.3. El no iniciado es como si estuviera dormido.	Los discípulos de Jesús se quedan dormidos una y otra vez en Getsemaní.
§1.5. El iniciando era identificado por su instructor mediante una señal.	Jesús es identificado por Judas mediante un beso.
§1.6. Durante la iniciación se producen mutilaciones.	Alguien arranca el lóbulo de una oreja a un soldado.
§1.7. Durante la iniciación se representan actos obscenos.	Un joven escapa, desnudo, de los soldados.
§1.8. El iniciando es interrogado acerca de su naturaleza.	Jesús es interrogado acerca de su naturaleza.
§1.9. El iniciando que no supera el interrogatorio no es admitido a la iniciación.	Pedro es interrogado y no es admitido al <i>telos</i> de Jesús.
CAPÍTULO II. SACRIFICIO	
§2.2. La víctima muestra conformidad con su sacrificio guardando silencio.	Jesús guarda silencio ante las acusaciones.
§2.3. La víctima es forzada a “delinquir” para poder ser condenada y ejecutada.	Jesús es forzado por las autoridades judías a “blasfemar”.
§2.5. La víctima es forzada a dar gestualmente su consentimiento al sacrificio.	Jesús es forzado a mover la cabeza de abajo arriba.
§2.6. El alma del iniciando dice que tiene sed, le dan de beber y entra en el Más Allá.	Jesús dice que tiene sed, le dan de beber y muere (Jn).
§2.7. La víctima es matada de un golpe.	Jesús es matado de un golpe.
§2.8. Una vez muerta, la víctima es degollada y de la herida mana la sangre.	Una vez muerto Jesús, un soldado atraviesa con una lanza su costado, del que brota sangre y agua (Jn)
§2.9. Los victimarios se reparten la piel de la víctima.	Los soldados se reparten las vestiduras de Jesús.
§2.10. En el momento culminante de la iniciación se abre el <i>anaktorōn</i> o santuario.	Al morir Jesús se rasgan las cortinas del santuario del templo.
CAPÍTULO III. RENACIMIENTO	
§3.1. Zeus entrega a Perséfone a Hades.	Pilatos entrega el cadáver de Jesús a José de Arimatea.
§3.2. Plutón se lleva a Perséfone a través de una abertura de la tierra.	José de Arimatea introduce el cadáver de Jesús en un sepulcro excavado en la roca.
§3.3. Perséfone invoca inútilmente a Zeus antes de abandonar este mundo.	Jesús invoca inútilmente a su padre antes de abandonar este mundo.
§3.4. Deméter, acompañada de Hécate, se lanza a la búsqueda de Perséfone.	María la Magdalena, acompañada de otra(s) mujer(es), se lanza a la búsqueda del cadáver de Jesús.
§3.5. La abertura por donde ha sido abducida Perséfone tiene al lado una piedra.	La abertura donde ha sido depositado el cadáver de Jesús tiene a su lado una piedra.
§3.6. Perséfone vuelve al mundo de los vivos tras pasar la tercera parte del año con Plutón.	Jesús resucita al tercer día de su muerte.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBORG 1972, J. L., *Historia de la literatura española. Tomo I. Edad Media y Renacimiento*, Madrid.
- ALVAR 2005, J., “Cultos místéricos y cristianismo”, en VV. AA. 2005, 515 – 536.
- BERNABÉ 2001, A. y JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I., *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*. Madrid.
- BROWN 1994, R. E., *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, New York.
- BULTMANN 1921, R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition* Göttingen. (Citado por la trad. ing. *The History of the Synoptic Tradition*, Oxford 1963).
- BURKERT 1972, W., *Homo Necans*, Berlín. (Citado por la trad. ing. *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley 1983).
- BURKERT 1977, W., *Griechische Religion der archaische und klassische Epoche*, Stuttgart. (Citado por la trad. ingl. *Greek religion*, Oxford 1996).
- BURKERT 1987, W., *Ancient Mystery Cults*, Londres.
- CROSSAN 1988, J. D., *The Cross that spoke. The Origins of the Passion Narrative*, San Francisco.
- DEONNA 1939, W., “La soif des morts”, *RHR* 119, pp. 53 – 77.
- KITZBERGER 2003, R. I., « Stabat Mater ? Re-birth at the Foot of the Cross », *Biblical Interpretation*, 11, 3/4, 468 – 487.
- LEIPOLDT 1961, J., *Von den Mysterien zur Kirche*, Leipzig.
- LUZ 2001, U., *das Evangelium nach Matthäus (Mt 26-28)*, Düsseldorf – Zürich. (Citado por la traducción cast. *El Evangelio según San Mateo. Mt 26-28 (Vol. IV)*, Salamanca 2005).
- MACCOBY 1991, H., *Paul and Hellenism*, London.
- MEULI 1946, K., “Griechische Opferbräuche”, en *Phyllobolia für Peter von der Mühl, zum 60. Geburtstag am 1. August 1945*, ed. Gigon, O., Basel. 185-288.
- MIGUENS 1963, M., “Salió Sangre y Agua (Jn 19,34)”, *Studii Biblici Franciscani. Liber Annuus* 14, 5-31.
- MYLONAS 1961, G. E., *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton. (Citado por la tercera edición, de 1972).
- PIÑERO 2005, A., “La Gnosis”, en VV. AA. 2005, 197 – 225.
- RICHARDSON 1974, N. J., *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford.
- VAN GENNEP 1909, A., *Les rites de passage*, París (citado por la traducción esp. *Los ritos de paso*, Madrid 1986).
- VERMES 2005, G., *The Passion*, London (citado por la trad. al cast. *La Pasión. La verdad sobre el acontecimiento que cambió la historia de la humanidad*, Barcelona 2007).
- WICK 2004, P., «Jesus gegen Dionysos? Ein Beitrag zur Kontextualisierung des Johannesevangeliums», *Biblica* 85, 179 - 198.
- YARBRO 1993, A., “The Genre of Passion Narrative”, *Studia Theologica* 47, 3-28.
- YERKES 1953, R. K., *Sacrifice in Greek and Roman Religions and Early Judaism*, London.