



FACULTAD DE TEOLOGÍA  
SAN VICENTE FERRER

# ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA  
Nueva Serie. Año V 2018 Núm. 10

## ÍNDICE

Pág.

José Ramón López de la Osa <b>Presentación</b> .....	229
Vicente Cárcel Orti <b>Elogios de Pío XI a los obispos españoles por la carta colectiva de 1937</b> .....	233
Salvador Castellote Cubells <b>Los “mundos posibles” de la naturaleza pura, como fundamento de los otros estados de la naturaleza humana, según Suárez</b> .....	255
Enrique Mena Salas <b>Matar a Jesús o la maldición de los dioses. Una lectura helenística a Mt 27,19</b> .....	315
Santiago Aleixos Alapont <b>Apuntes biográficos sobre el poeta místico fray Antonio Panes (ofm)</b> .....	359
Miguel Antolí Guarch <b>El sacerdocio de la mujer en la revista <i>Concilium</i></b> .....	381
Manuel Pozo Oller <b>¿Qué puede aportar Carlos de Foucauld a la evangelización actual? En el centenario de su muerte (1916-2016)</b> .....	429
Salvador Castellote Cubells <b>Nota Bibliográfica: Franz Brentano (1836-1917) y Francisco Suárez (1548-1617). Materiales para el primer proyecto (inédito) de su doctorado sobre la Metafísica de Suárez</b> .....	481
<b>Memoria Académica del Curso 2017-2018</b> .....	485
<b>Recensiones</b> .....	513
<b>Publicaciones recibidas</b> .....	525
<b>Índice del Volumen V (2018)</b> .....	529

ESCRITOS  
DEL VEDAT

# MATAR A JESÚS O LA MALDICIÓN DE LOS DIOSES

## UNA LECTURA HELENÍSTICA A MT 27,19\*

*Enrique Mena Salas\*\**

### RESUMEN

Mt 27,19 es un episodio curioso y particular del material de Mateo en su relato de la pasión, en que la investigación ha detectado una tradición subyacente. Partiendo de una lectura redaccional del texto, este trabajo ha intentado dilucidar el origen de tal material tradicional, a partir de tres puntos fundamentales. Primero, el papel de la mujer, *mulier nova*, en un escenario de hombres, un juicio, en relación con otras mujeres romanas en Siria. Segundo, la función de los sueños adivinatorios de la esposa de Pilato en un contexto helenístico, sobre todo a partir de la tragedia. Y tercero, la consideración de que el término justo aplicado a Jesús debe interpretarse como hombre santo, y por tanto intocable. Así, el prefecto debe evitar mancharse de la sangre del Nazareno o incurriría en la maldición de los dioses. Concluiremos que se trata de una anécdota tradicional de origen helenístico y sirio.

### PALABRAS CLAVE

Mujer de Pilato, Mateo, Sueños, *Mulier nova*, Justo, Santo.

### ABSTRACT

Mt 27.19 is a curious and particular episode of Matthew's material in his story of the passion, in which research has detected an underlying tradition.

---

\* Este trabajo ha sido realizado con la ayuda del Centro Español de Estudios Eclesiásticos anejo a la Iglesia Nacional Española de Santiago y Monserrat en Roma en el marco de los proyectos de investigación del curso 2016-2017.

\*\* Profesor de la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia y del Seminario C. San Julián de Cuenca, (España).

Starting from a redactional reading of the text, this work has tried to elucidate the origin of such traditional material, from three fundamental points. First, the role of women, *mulier nova*, in a stage of men, a judgment, in relation to other Roman women in Syria. Second, the function of the divinatory dreams of Pilato's wife in a Hellenistic context, especially after the tragedy. And third, the consideration that the term just applied to Jesus must be interpreted as a holy man, and therefore untouchable. Thus, the prefect must avoid staining the blood of the Nazarene or would incur the curse of the gods. We will conclude that this is a traditional anecdote of Hellenistic and Syrian origin.

## KEYWORDS

Pilato's wife, Matthew, Dreams, *Mulier nova*, Just, Holy.

## INTRODUCCIÓN

El evangelista Mateo insertó, entre su material propio del relato de la pasión, la figura sorprendente de la esposa del prefecto Poncio Pilato, la cual, en medio de la hostilidad del juicio y de las acusaciones contra Jesús, mandó un mensaje a su marido para que evitase tener parte en la condena de "aquel justo" (Mt 27,19).

Este episodio siempre ha resultado chocante o simpático. A nivel teológico, los Padres<sup>1</sup> interpretaron la declaración de esta mujer como una prueba de la divinidad de Jesús, pero sobre todo como un ejemplo para los cristianos, un acto de proclamación de la fe en ambiente hostil. La mensajera había sido entendida con anterioridad como una temerosa de Dios, una conversa al judaísmo.<sup>2</sup> Pero luego, progresivamente, se transformaría en símbolo de la iglesia libre y de los creyentes gentiles.<sup>3</sup>

Su nombre también irá aparejado al honor correspondiente a aquella mujer noble que había confesado a Jesús. No importaba que la tradición quizá procediera de un error de lectura del texto latino del *Evangelio de*

<sup>1</sup> R.H. VAN DER BERGH, "The Reception of Matthew 27:19B (Pilato's Wife's Dream) in the Early Church", *Journal of Early Christian History* 2 (2012) 70-85.

<sup>2</sup> "Actas de Pilato II,1", citado en A. de SANTOS OTERO (ed.), *Los evangelios apócrifos*, 403.

<sup>3</sup> "Carta de Pilato a Herodes", en A. de SANTOS OTERO (ed.), *Los evangelios apócrifos*, 479-480. También, "Tradicción de Pilato ("Paradosis") 10", en *Ibid.*, 489. Cf. R.E. BROWN, *La muerte del Mesías*, I, 946, nota 34.

*Nicodemo*.<sup>4</sup> Era preciso honrar a esta gran dama, procedente de la más alta estirpe romana, emparentada, al menos así fue considerada desde el siglo XVII, con la familia Claudia.<sup>5</sup>

La época crítica ha desmenuzado el papel de esta mujer en otros niveles. La historia de la redacción ha investigado qué función otorgó Mateo a este episodio dentro del material propio del evangelista.<sup>6</sup> La historia de las formas ha creído ver en el episodio una leyenda abreviada,<sup>7</sup> lo cual ha dado lugar a especulaciones sobre el carácter tradicional del texto, sin negar la mano del evangelista.

Partiendo de la labor de Mateo, este trabajo seguirá la tesis que afirma que tras el texto actual había una tradición subyacente, y esta de origen sirio-helenístico. Esto explicaría mejor los elementos discordantes de la redacción, reinterpretándolos en un trasfondo no cristiano, pasado quizá por el filtro del judeohelenismo, pero sobre todo por el contexto cultural helenístico.

## 1. CONTEXTO REDACCIONAL DE MT 27,19

El análisis sinóptico de los evangelios ha percibido, desde hace mucho tiempo, que Mateo tiene, como una de sus fuentes principales, a Marcos. Esto se cumple también en el relato de la pasión. Sin embargo, existen igualmente materiales propios, relacionados entre sí.<sup>8</sup> El más importante de ellos es el que elabora y amplía Mc 15,1-15, donde se narra la comparecencia de Jesús ante Pilato. Se trata de los episodios sobre la muerte de Judas (Mt 27,2-10), la intervención de la mujer del prefecto (27,19), con el lavatorio de manos de este y la posterior declaración del pueblo haciéndose responsable final de la muerte de Jesús (27,24-25).

---

<sup>4</sup> El texto latino de Tischendorf no da ningún nombre a la mujer del procurador, pero tiene como variante: "sed misit ad eum matrona ipsius *procul* posita": C. DE TISCHENDORF (ed.), *Evangelia Apocrypha, adhibitis pluribus codicibus graecis et latinis maximam partem nunc primum consultis adque ineditorum copia insignibus*, H. Mendelssohn, Lipsiae 1876<sup>2</sup>, 343, nota textual a II, 1.

<sup>5</sup> R. KANL, "Die Frau des Pilatus und ihr Name", *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 86 (1995) 108-110, a partir de la Claudia de 2Tim 4,21.

<sup>6</sup> Como ejemplo: W. TRILLING, *El verdadero Israel*, 94-103.

<sup>7</sup> Cf. M. DIBELIUS, *Historia de las formas evangélicas*, (Clásicos de la Ciencia Bíblica 2), Institución San Jerónimo, Valencia 1984, 119.

<sup>8</sup> Entre el material mayor destaca: Mt 27,2-10.19.24-25.43.51-53.62-66. Para un repaso sobre algunos estudios importantes al respecto: D. SENIOR, "Matthew's Special Material in the Passion Story. Implications for the Evangelist's Redactional Technique and Theological Perspective", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 63 (1987) 272-294.

### *Temas conductores en Mt 27,1-26*

Los estudios sobre Mt 27,1-26 han dado a conocer, tras una lectura sincrónica del texto,<sup>9</sup> una gran riqueza temática que se puede ordenar en temas conductores y detectar sus relaciones. Este trabajo va a subrayar, fundamentalmente, los que se refieren a 27,19, con atención a otros igualmente iluminadores.

El primer tema contextual, heredado de Mc 15, sitúa la narración en un ambiente judicial, que, no por obvio, es menos importante. Se trata de la comparecencia de Jesús ante el prefecto romano. Abundan términos como “comparecer”, “acusar”, “persuadir”, “liberar” (Mt 27,2-3.11; cf. Mc 15,3-4.9). Extraña, por ejemplo, que Judas considere a Jesús ya condenado (27,3) sólo con la declaración de muerte del Sanedrín, antes de su presentación ante Pilato. También es chocante la pérdida progresiva de autoridad del gobernador,<sup>10</sup> quien, según Mateo, deja al pueblo judío la elección sobre la vida o la muerte de Jesús o de Barrabás (27,17.21-22). Así pues, no parece tener importancia real ni el juicio romano ni la presencia de Pilato.<sup>11</sup> Jesús ha sido realmente condenado por las autoridades judías y ratificado por el pueblo.

Mucho más importante es la reflexión sobre en quién recayó la responsabilidad de la muerte de Jesús, el Mesías, tema conductor del texto. Para ello se vale, al inicio y al fin del episodio, de la expresión “(derramar) sangre inocente” (αἷμα ἀθῶνον), frecuente en el AT, que designaba el delito abominable de asesinar a cualquiera que no fuera culpable de delito que mereciera la muerte.<sup>12</sup> En boca de Judas (27,4), esta sangre inocente se refiere a Jesús, el justo (27,19). En Pilato (27,24), el lavatorio de manos expresa la inocencia ritual del gobernador, quien, irónicamente, se consideraba sin culpa de esta sangre (ἀθῶός εἰμι), al igual que creía que lo era Jesús, llamado el Cristo. A pesar de que hay estudiosos que distinguen entre inocente y justo (ἀθῶός και

<sup>9</sup> R. MEYNET, *La Pâque du Seigneur*, 204-220.

<sup>10</sup> El título ἡγεμών aparece alternativo al nombre de Pilato en Mateo: 27,11.15.21, lo cual ayuda a subrayar el carácter oficial de la comparecencia: D. SENIOR, *The Passion Narrative...*, 225. Pero el título es inexacto, puesto que Poncio Pilato fue *praefectus Iudaeae*, que le otorgaba poderes militares y judiciales, pero también estaba sometido al legado de Siria, provincia de la que Judea formaba parte. El título traducía el de *procurator*, que comenzó a utilizarse en Judea a partir del año 44 d.C. Cf. M. SCOPELLO, “Autour de la femme de Pilate”, en G. Jori (ed.), *Ponzio Pilato. Storia di un mito*, Leo S. Olschki, Florencia 2013, 14-15.

<sup>11</sup> H.K. BOND, *Pontius Pilate...*, 191.

<sup>12</sup> Ex 23,7-8; Dt 27,24-25; Sal 94,21; Jer 7,6; 22,3.17.

δικαιος),<sup>13</sup> aparecen, en varios lugares de la *Septuaginta*, estrechamente vinculados.<sup>14</sup> Entre ellos, hay uno muy interesante, por proceder de los mandatos de la *Torah*. Se trata de Ex 23,7, que forma parte de un conjunto de disposiciones que prohíben el abuso en los juicios: realizar un falso testimonio (Ex 23,1), evitar la locura de las masas para favorecer el mal (Ex 23,2), no oprimir al pobre (Ex 23,6) y, sobre todo, no quitar la vida del inocente y justo;<sup>15</sup> menos aún, absolver al culpable por medio de sobornos (Ex 23,7-8).

Puesto que los responsables de dichos juicios eran casi siempre los líderes del pueblo, los ancianos de Israel, es comprensible que, en comparación con Marcos, Mateo, que parece evocar Ex 23,7, señale también a los sacerdotes y a los ancianos del pueblo como los principales culpables de condenar a Jesús inocente. Frente a Mc 15,1, por ejemplo, se sitúa Mt 27,1, donde la totalidad de las autoridades judías condenaron a muerte a Jesús. La expresión, repetida en Mateo frente a Marcos, donde sólo aparece en 14,55, expone que Jesús tenía que morir.<sup>16</sup>

La denuncia, tan mateana, contra los líderes del judaísmo llega en este punto casi al paroxismo. Los responsables del pueblo y del cumplimiento de la *Torah*, y por tanto de Ex 23, son los que transgredían la ley, los que manipulaban al pueblo, los que habían condenado al inocente. El retrato mateano evoca en sus alusiones la denuncia profética de Isaías, por la que los líderes conspiraban para la ruina de Jerusalén, o el caso particular de Susana, cuyo relato, que apela a Ex 23,7, juzga indignos a los ancianos que estuvieron a punto de condenar a muerte a una inocente.<sup>17</sup> Es la perversión absoluta del juez, que no sólo es indigno, es sobre todo un asesino, transgresor de la Ley de Dios.

Esa misma denuncia se constata también en el episodio de la muerte de Judas y la compra del Campo del Alfarero, cuyos personajes dominantes son los sumos sacerdotes (27,3.6) y cuyo tema principal es

<sup>13</sup> J.H. NEYREY, *Honor y vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo*, (Biblioteca de Estudios Bíblicos 114), Sigueme, Salamanca 2005, 234.

<sup>14</sup> Ex 23,7, Sal 93,21; Sus 1,53 (Dan 13,53); cf. Jer 22,3.

<sup>15</sup> Ex 23,7 LXX; *Tg Neoph I* a Ex 23,7: "Estad lejos de palabras mentirosas y no daréis muerte a nadie que sea inocente en juicio porque los culpables no serán justificados delante de mí", citado de A. DÍEZ MACHO (ed.), *Neophyti I*, II, 148. También en *Tg Onq* a Ex 23,7; *Tg PsJon* a Ex 23,7.

<sup>16</sup> Mt 26,59 y 27,1. Sobre los paralelos: D. SENIOR, *The Passion Narrative...*, 216.

<sup>17</sup> Is 3,14; Dan 13,41.43; 13,53; LXX Sus 1,53. Es la perversión del poder religioso: R. MEYNET, *La Pâque du Seigneur*, 212.

el ritual de purificación.<sup>18</sup> La sangre, entendida como mancha ritual, chorrea roja por el texto (27,4.6.8). La actitud arrepentida del apóstol de Jesús ya lo sugiere y la devolución del precio de la traición lo ratifica. Un gran pecado, el derramar la sangre de Jesús, ofendía al cielo, por lo que era impuro todo lo que tuviera que ver con ella. Judas había devuelto las treinta monedas y él, manchado de sangre, consumaba en muerte el precio de la contaminación. El dinero pagado por comprar al discípulo del Nazareno era “precio de sangre”, así que no podía volver al recinto sagrado del Templo. Tenía igualmente que desviarse a un lugar manchado, de muerte y para muertos, un cementerio para forasteros, que, irónicamente, la sangre de Jesús purificaría.<sup>19</sup> Esa fue la voluntad de Dios, corroborada por una cita de cumplimiento.<sup>20</sup>

Así pues, Judas trató de desviar el miasma, devolviendo el dinero y reconociendo su pecado, que dio lugar a su suicidio. Con ello, intentaba hacer responsables también a los sacerdotes,<sup>21</sup> con quienes había confabulado para perder a Jesús. Estos, sin embargo, evitaron la polución de la sangre derramada respondiendo de modo despreciativo al reconocimiento de pecado por parte del discípulo: “Tú verás” (27,4). Análogo gesto se descubre en 27,24 cuando Pilato, sorprendentemente porque era romano, realizó un ritual judío de purificación<sup>22</sup> ante el pueblo, que pedía y había conseguido la crucifixión de Jesús, lavándose las manos y declarándose inocente de la sangre (de ese justo).<sup>23</sup> También Pilato desvió de sobre sí toda responsabilidad replicando a la multitud congregada: “Vosotros veréis”. Ese descargarse de toda culpa, en este juego de espejos, puede evocar el pecado de origen, cuando ni el hombre ni la mujer se

---

<sup>18</sup> G. MICHELINI, *Il sangue dell'alleanza...*, 425-426.430: la evocación del *Yom Kippur* hace de la de Jesús la sangre purificadora, también la del “campo de sangre”.

<sup>19</sup> J.P. HEIL, *The Death and Resurrection of Jesus*, 69-70.

<sup>20</sup> Zac 11,12-13 y Jer 19,1-11, evocación de aquellos malos pastores en que se han convertido los sacerdotes de Israel, que provocarán el fin de la ciudad y del estado: J. MILLER, *Les citations d'accomplissement dans l'Évangile de Matthieu. Quand Dieu se rend présent en toute humanité*, (Analecta Biblica 140), Pontificio Istituto Biblico, Roma 1999, 260-276.

<sup>21</sup> Hch 5,28; 18,6.

<sup>22</sup> Dt 21,1-9. También en Sal 26,6; 73,3. Pero este ritual de purificación también aparece entre griegos y romanos: HOMERO, *Ilias* VI, 266-268; SÓFOCLES, *Ajax* 654-655; VIRGILIO, *Aeneida* II, 718-720. Cf. H. KOSMALA, “‘His blood on us and on our Children’ (The Background of Mat. 27,24-25)”, *Annual of the Swedish Theological Institute* 7 (1968-69) 113-115.

<sup>23</sup> Jon 1,14: los marinos, otros gentiles como Pilato, se excusan para evitar derramar la sangre inocente. Cf. Jc 9,24; 2Sam 1,16; 3,28-29; Jer 26,15. Sobre la variante textual δικαίου, B.M. METZGER, *A Textual Commentary...*, 56-57, sugiere que se trata de un añadido, procedente de Mt 23,35, para acentuar la protesta de Pilato a la inocencia de Jesús.

hicieron responsables de haber comido la fruta prohibida (Gen 3,9-13). El que Pilato se diera cuenta de que había sido la envidia la causa final de esta situación (Mt 27,18; Mc 15,10) también pudo evocar ese mal primigenio de los orígenes, provocado por el diablo, por el que entró la muerte en el mundo.<sup>24</sup>

Esta referencia al mal en los orígenes lleva aparejada la solidaridad de toda la familia humana en aquella desgracia y en la muerte consiguiente. Ninguno de los personajes individuales: Judas, los sacerdotes, Pilato, quiso asumir su miasma, su impureza; sólo el primero reconoció su pecado. En esta situación es la comunidad entera de Israel, aunque espolcada por sus líderes, quien acabó siendo responsable de la sangre derramada, como si el goteo sucesivo de la sangre de Jesús llegara a los judíos finalmente como un desagüe, como la solución final. Todos mataron o ayudaron a matar a su Mesías.<sup>25</sup>

Esta tesis viene favorecida por varios factores. El primero tiene que ver con la figura casi pasiva del propio Pilato, quien, en Mateo, permitió que fuera el mismo pueblo el juez final que eligiera entre Jesús Barrabás<sup>26</sup> o Jesús el Cristo. Esta capacidad de decisión de la multitud, con una alternativa tan explícita, puesta como en platillos de balanza, era impensable en Mc 15,9, para quien Pilato, sin mencionar a Barrabás, decididamente deseaba soltar a Jesús. Sin embargo, hasta tres veces, el primer evangelista desea subrayar la elección uno de los dos (27,17.20.21), indicando, en 27,20, que lo que suponía librar a uno implicaba la muerte del otro.

Otros factores indican igualmente que fue el pueblo judío el que condenó a Jesús, el Mesías.<sup>27</sup> La utilización del verbo συνάγω en Mt 27,17, para expresar la convocatoria de la multitud, recordaba la reunión del sanedrín que había declarado a Jesús reo de muerte (26,3.57),

---

<sup>24</sup> Sab 2,24. Sobre el tema de la envidia primigenia en la literatura judía, en: A. DIEZ MACHO, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, I: *Introducción general a los apócrifos del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1984, 339. El modelo del justo envidiado por sus hermanos es José: Gen 37,11.28; Hch 7,9; JOSEFO, *Antiquitates Judaicae* (= *AJ*), II, 27; FILÓN, *Vita Mosis* I, 2.

<sup>25</sup> El carácter corporativo de la responsabilidad en la muerte de Jesús: C.S. HAMILTON, "His Blood Be upon Us", 92 y nota 25. El cambio de ὄχλος por πᾶς ὁ λαός señala la responsabilidad global ritual, reflejo de la judicial de todo Israel: J.R.C. COUSLAND, *The Crowds in the Gospel of Matthew*, (Supplements to Novum Testamentum 102), Brill, Leiden-Boston-Köln 2002, 231-237.

<sup>26</sup> B.M. METZGER, *A Textual Commentary*, 56, sugiere que en su origen se hallaba Ἰησοῦν τὸν Βαραββᾶν, eliminado en ciertos testigos por motivos reverenciales.

<sup>27</sup> He seguido la exposición de H.K. BOND, *Pontius Pilate...*, 126-127.

de modo que el pueblo ratificaba la condena. El que en Mt 27,20 el evangelista usase el verbo ἔπεισαν, persuadieron, en vez del más fuerte ἀνέσεισαν, soliviantaron, de Mc 15,11, puede subrayar que todos, sacerdotes y pueblo, estaban de acuerdo, desde el principio, en la pena de muerte. Finalmente, la autoridad judicial que Mateo otorga al pueblo judío se refleja en la forma σταυρωθήτω, un imperativo aoristo pasivo, que sugiere la fórmula del veredicto final, la que debería dar Pilato y no el pueblo.<sup>28</sup>

Así pues, los judíos en su globalidad (πᾶς ὁ λαός),<sup>29</sup> entendidos como asamblea litúrgica que recordaba la del desierto, se erigían como autoridad decisiva contra su Mesías. Esa doble opción es la que otorgaban las cláusulas finales de la alianza, bendiciones o maldiciones. Ante Israel estaban los dos caminos (Dt 20,15). El primero era Jesús, el segundo Barrabás. Con elegir a este último, un asesino, el pueblo judío había decidido por el mal e iba a llevar en su propia sangre y la de su descendencia el castigo divino y la muerte.

Cuando el evangelista alude a la condenación de Jerusalén, como parte de los ayes del capítulo 23, está evocando, probablemente un dicho elaborado *post eventum*, el castigo cumplido en el año 70 a causa de la condenación de Jesús (Mt 23,38). Así, la sangre inocente derramada de los profetas, desde Abel hasta Zacarías, que clamaba a Dios, ha tenido su justa venganza (Mt 23,35).<sup>30</sup> El pueblo que había mandado a la muerte a su rey ha sucumbido al castigo divino.<sup>31</sup>

Nada, aparentemente, puede ser más descorazonador. Todo Israel sucumbió al mal originario del diablo y dio muerte a Jesús, el Mesías de Dios. La polémica con el judaísmo lleva a Mateo a rechazar el judaísmo que se había negado en creer en Jesús, al tiempo que, por los mismos hechos, se podía abrir una puerta a su salvación.

<sup>28</sup> 27,23; Mc 15,13: σταύρωσον.

<sup>29</sup> Mt 2,3. Cf. W.D. DAVIES – D.C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary...*, III, 591. Sin embargo, obsérvese la tesis contraria de M. KONRADT, *Israel, Church, and the Gentiles in the Gospel of Matthew*, (Baylor-Mohr Siebeck. Studies in Early Christianity), Mohr Siebeck, Tubinga 2014, 156-159, quien evita hablar de globalidad en cuanto a la responsabilidad del pueblo, para reducirlo a algunos de la chusma de Jerusalén, que matan a los profetas, referencia del tópico reflejado en Mt 23,33-39.

<sup>30</sup> D.E. GARLAND, *The Intention of Matthew 23*, (Supplement to Novum Testamentum 52), Brill, Leiden 1979, 181-187.

<sup>31</sup> Jer 19; 32 y Lam 4,13. Cf. D.M. MOFFITT, "Righteous Bloodshed, Matthew's Passion Narrative, and the Temple's Destruction: Lamentations as a Matthean Intertext", *Journal of Biblical Literature* 125 (2006) 319-320.

*Marco cristológico y eclesial de Mt 27,19*

Es muy interesante constatar, a la hora de situar el sueño de la mujer de Pilato en el contexto redaccional, cómo Mateo desarrolló Mc 15 sobre ciertos temas que ya se apuntaban en la fuente. Quizá la tradición pre-evangélica pudo subrayar como decisiva la acusación política ante el gobernador que consideraba a Jesús rey de los judíos.<sup>32</sup> De hecho, Marcos va jugando con este título, en las preguntas de Pilato (Mc 15,9.12), con la intención de demostrar el romano que pretendía ser un monarca temporal, mientras Mateo, en este mismo lugar, lo sustituyó por “Jesús el llamado Cristo” (Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον χριστόν).<sup>33</sup> Para el primer evangelista, sólo los gentiles, los no iniciados en los misterios del Reino, podían llamar a Jesús el rey de los judíos con connotaciones políticas,<sup>34</sup> mientras el sobrenombre Cristo va a ser usado, posteriormente, por quienes ya pertenecían al grupo de sus seguidores, los llamados cristianos, desde Antioquía de Siria.<sup>35</sup> Esto puede indicar, en principio, que, en Mateo, no se juzgaba sólo a Jesús sino a la comunidad de Jesús, a la iglesia del evangelista.

Por ese mismo hilo conductor, la pregunta del gobernador ante el pueblo judío, repetida dos veces (Mt 27,17.21), no era sólo una elección de dos individuos, Jesús Barrabás o Jesús Cristo, sino la opción por dos formas de vida, la de la violencia, que llevará a la destrucción de Jerusalén y a la muerte, o la de Jesús, la de la iglesia de Mateo, con su oferta de salvación.

La denuncia del evangelista contra los líderes judíos y el pueblo que los secundó es ciertamente dura en el contexto próximo de Mt 27,19.

<sup>32</sup> Mc 15,2; Mt 27,11; Lc 23,3; Jn 18,33. El título había sido utilizado por Alejandro Janneo y Herodes: JOSEFO, *AJ* XIV, 36; XV, 373; XVI, 311. Cf. W.D. DAVIES – D.C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary...*, I, 233.

<sup>33</sup> Mt 27,17.22; también 1,16 y Jn 4,25.

<sup>34</sup> Sólo en el primer evangelista, en Mt 2,2; 27,11.29.37. Mientras tanto, el título rey de Israel o Mesías se halla en boca de judíos: Mt 2,4; 27,42; Mc 15,32; Jn 1,49; 12,13. Cf. J.P. MEIER, *The Vision of Matthew: Christ, Church, and Morality in the First Gospel*, (Theological Inquiries. Studies in Contemporary Biblical and Theological Problems), Paulist P., Nueva York-Ramsey-Toronto 1979, 196-197 y nota 237.

<sup>35</sup> Hch 11,26; también en Hch 26,28 y 1Pe 4,16. S.A. CUMMINS, *Paul and the Crucified Christ in Antioch. Maccabean Martyrdom and Galatians 1 and 2*, (Society for New Testament Studies. Monograph Series 114), Cambridge University P., Cambridge 2001, 153-154, cree que el título “cristiano” nació como calificativo dado a los seguidores de Jesús crucificado, del que afirmaban su mesianismo en Antioquía. Sobre esta ciudad como lugar de formación del evangelio de Mateo: R.E. BROWN – J.P. MEIER, *Antioche et Rome. Berceaux du Christianisme*, (Lectio Divina 131), Du Cerf, París 1988, 51-69; sin embargo, W.D. DAVIES – D.C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary...*, I, 146-167, sólo lo valora como hipótesis bien fundada.

Marcos ya sabía que las preguntas de Pilato a la multitud estaban contruidas de tal forma que el mismo pueblo fuera cómplice de la muerte de Jesús, el rey de los judíos. Pilato entendía que al pueblo no le convenía revelarse contra Roma, así que la gente no podía pedir su liberación (Mc 15,9).<sup>36</sup> Era el juego cínico de una condena política.

Mateo, por el contrario, subrayará la condena religiosa de parte de Israel. Pilato tenía poco que decidir. El episodio de la mujer del gobernador está inserto precisamente entre la nota acerca de la conciencia que tenía el prefecto sobre la envidia a Jesús<sup>37</sup> y la excitación de la chusma por parte de los sacerdotes. Pero ya sabemos cómo a Mateo le interesaba subrayar la maldad del pueblo judío y de sus líderes, no por liberar al preso Barrabás, sino por dar muerte a Jesús, el justo, la sangre inocente, en un juicio lleno de mentiras e infamia.

Ya es antigua la tesis de que los relatos de la pasión se formaron en un contexto litúrgico. Esto se debe, entre otros detalles, al uso abundante del salterio en estos relatos.<sup>38</sup> Pues bien, muchas veces en los salmos hallamos el tópico del justo perseguido que, sin embargo, confía en Yahvé, su único valedor en el tribunal.<sup>39</sup> En ese sentido, el Salmo 94<sup>40</sup> pudo ser un buen ejemplo para expresar el clamor de la iglesia mateana, caracterizada como ese justo humillado por los suyos,<sup>41</sup> ante el Dios juez y vengador del mal. En los versos finales, pregunta el salmista (v. 20) si el Dios justo podría ser connivente con el tribunal de la injusticia, lo cual supone una respuesta evidente: no. Luego une al justo y a la sangre inocente en una condena de culpabilidad (v. 21). Así en la *Septuaginta*;<sup>42</sup> así también en el *targum*, que explicita la alusión mateana:

<sup>36</sup> H.K. BOND, *Pontius Pilate...*, 110-111.

<sup>37</sup> Mt 27,18; Mc 15,10. Cf. S. LÉGASSE, *El proceso de Jesús*, 79, provocada por el éxito de Jesús ante el pueblo y el temor que suscitaba entre los notables: Mc 11,18; 12,12; 14,1-2.

<sup>38</sup> Cf. E. TROCMÉ, *The Passion as Liturgy. A Study in the Origin of the Passion Narratives in the Four Gospels*, SCM, Londres 1983, 67-89.

<sup>39</sup> Sal 7,9; 9,5, por ejemplo. Para un análisis de la noción de justicia en Sal 7: CH.O. SCHROEDER, *History, Justice, and the Agency of God. A Hermeneutical and Exegetical Investigation on Isaiah and Psalms*, (Biblical Interpretation Series 52), Brill, Leiden-Boston-Köln 2001, 110-119.

<sup>40</sup> Un análisis en H.-J. KRAUS, *Psalms 60-150. A Commentary*, Augsburg Fortress, Minneapolis 1989, 237-243.

<sup>41</sup> Sobre Jesús como modelo ejemplar del siervo humilde para la iglesia mateana: D.B. HOWELL, *Matthew's Inclusive Story*, 251-253.

<sup>42</sup> Sal 93,21 LXX: *θηρεύσουσιν ἐπὶ ψυχὴν δικαίου καὶ αἷμα ἄθῳον καταδικάζονται*, citado de A. RAHLFS (ed.), *Septuaginta. Is est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Duo volumina in uno, II, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979, 103.

*Los malos se reunirán contra el alma del hombre justo; y ellos condenarán la sangre inocente a juicio de muerte.*<sup>43</sup>

Este juicio de muerte contra la sangre inocente era bien visible para Mateo. Sucedió en el caso de Jesús, sobre el que recayó una falsa culpabilidad y una condena injusta. Así es más fácil entender por qué la mujer de Pilato declaraba que Jesús era un hombre justo. En esa misma línea, ratificado también por este *targum*,<sup>44</sup> el Sal 94,22 deja claro que el justo ha puesto su confianza en Yahvé, que es su fuerza y su auxilio, de donde esperaba la destrucción de los malvados.

En ese mismo contexto se halla la burla de los judíos ante la cruz, que constituyó la ejecución de un ritual de degradación del honor. Lo principal del mismo consistía en atacar, según Mt 27,43, la confianza que Jesús tenía en que Dios lo iba a salvar de la muerte, recordando su expresión el dicho de los malos del Sal 22,9 y sobre todo el dibujo que hace del justo como hijo de Dios el libro de la *Sabiduría*.<sup>45</sup>

No era extraño, pues, que Mateo, en boca de la mujer del prefecto, con estas evocaciones bíblicas presentase a Jesús como “el justo aquel” a su marido.

## 2. MT 27,19 EN LA INTENCIÓN DEL EVANGELISTA

Aparentemente, el aviso que recibió de su esposa el prefecto se percibe como una especie de glosa dentro de la narración mateana. Sería utilizado como un momento de espera para justificar cómo los sacerdotes iban animando a la multitud a elegir a Barrabás.<sup>46</sup> Pero esta interpretación puede infravalorar la fuerte carga significativa que Mateo quiso darle.

Para verlo más correctamente, hay que recordar que estamos en un contexto judicial. Mateo, a diferencia de Marcos, necesitaba además que existiera siempre una dualidad de elección, o Jesús o Barrabás (27,17.21), salvar a uno y hacer morir a otro (27,20). Por lo mismo, era preciso que, junto a los acusadores, los sacerdotes, hubiera alguien que

---

<sup>43</sup> *Tg Sal 94,21*, citado de D.M. STEC (ed.), *The Targum of Psalms. Translated with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes*, T & T Clark, Londres-Nueva York 2004, 180. La traducción es mía.

<sup>44</sup> *Tg Sal 94,22-23*.

<sup>45</sup> Sab 2,18, cf. Mt 4,3.6; 26,36-46; 27,54. J.P. HEIL, *The Death and Resurrection of Jesus*, 82.

<sup>46</sup> W. TRILLING, *El verdadero Israel*, 96; D.P. SENIOR, *The Passion Narrative...*, 246-247.

avalara a Jesús, representara el papel del abogado defensor, preservara su honor y la legitimidad de su misión: Jesús era justo (τῷ δικαίῳ ἐκεῖνῳ). Y sólo Dios mismo podía ser ese declarante a favor suyo.<sup>47</sup> Por esa razón, tenía que ocurrir en el momento en que su marido estuviera sentado en la *sella curulis* para dictar sentencia; debía ser por medio de un sueño (κατ' ὄναρ) y, finalmente, era preciso que lo revelara una mujer y, esta, gentil.

### *El verdadero juez: Pilato o Jesús*

El v. 19 comienza con un genitivo absoluto no extraño al evangelista: καθήμενου δὲ αὐτοῦ,<sup>48</sup> que hace recordar al lector la misma expresión en Mt 24,3 (cf. Mc 13,3), en el momento en que, sentado Jesús en el monte de los Olivos, los discípulos se le acercaron para preguntarle sobre los signos anunciadores de la venida del Hijo del Hombre como juez escatológico. Es el juicio final por Jerusalén, que ya había quedado sentenciada en los ayes.<sup>49</sup> El monte de los Olivos era, y aún es, un lugar tópico del juicio final divino sobre las naciones.<sup>50</sup> En Mateo, si Jesús se sienta es para enseñar la nueva ley (5,1) o para mostrar su realeza a los hombres, como juez último en su trono (25,31), que culmina en la entrega del poder divino universal a Jesús resucitado al final del evangelio (28,18).

Este trono contrasta con ἐπὶ τοῦ βήματος, el *rostrum* o *sella curulis* propio del procurador romano cuando tenía que impartir justicia.<sup>51</sup> De la silla de Cristo a la de Pilato o la del César. Latente está la pregunta primera del prefecto: “¿Eres tú el Rey de los Judíos?” (27,11), la misma que le había hecho el sumo sacerdote en clave judía: “¿Eres tú el Cristo?” (26,63), sólo que ante el Sanedrín Jesús mismo se declaraba Hijo de Hombre Juez y Rey escatológico, citando Dan 7,13 y Sal 110,1. Él estará sentado a la derecha del Poder, también para Pilato y las naciones.<sup>52</sup>

<sup>47</sup> Sal 35,23; Jn 5,37. Salvo en casos de necesidad, siempre se otorgaba la defensa, a veces a otros, pero generalmente el acusado gozaba de autodefensa, como en Hch 22,1; 26,1, a la que Jesús renunció con su silencio.

<sup>48</sup> Sobre el genitivo absoluto preferente en Mt, respecto a Mc y Lc: E. VALLAURI, “La moglie di Pilato”, 163, notas 27-29; D.P. SENIOR, *The Passion Narrative...*, 243.

<sup>49</sup> Mt 23,32.35-36.37-38; 24,2.

<sup>50</sup> Zac 14,1-5; cf. Ap 4,10; 5,1.7.

<sup>51</sup> Jn 19,13; Hch 18,12.16-17; 25,6.10.17; JOSEFO, *Bellum Judaicum* (= BJ) II, 172.301; III, 532.

<sup>52</sup> W. CARTER, *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa*, Verbo Divino, Estella 2007, 742. W.D. DAVIES – D.C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary...*, III, 586, subraya la ironía: Pilato hace de juez, pero Jesús, el juez verdadero, es juzgado.

Así pues, en este juego de espejos, el juez es juzgado y el reo es el rey.

### *Tiempo de silencio, tiempo de revelación*

El segundo punto clave para comprender Mt 27,19, en el contexto mateano, procede de la expresión  $\kappa\alpha\tau' \acute{o}\nu\alpha\rho$ , frecuente en el evangelio de la infancia, aunque había desaparecido hasta este momento. Los sueños eran un vehículo de revelación e intervención divina en los primeros pasos de Jesús.<sup>53</sup>

Un ángel dispó en un sueño las dudas de José, el hombre justo, para tomar por esposa a María. Con ello, le reveló el nombre de Jesús, el salvador de los pecados de su pueblo (1,19-21), y cómo el futuro niño representará el culmen de la alianza, el Dios con nosotros. Los sueños avisaron a los magos (2,12) o protegieron a Jesús y a su familia (2,13.19). Eran, por tanto, instrumentos por los que Dios accedía a los hombres y los conducía providencialmente, estableciendo la legitimidad del designio divino en su Hijo.<sup>54</sup>

Es interesante constatar que dichas intervenciones se producían cuando Jesús era débil, humilde, silencioso. Se halla en su niñez, perseguido por Herodes, y también en su juicio ante Pilato, como el justo humillado ante el tribunal de los malvados (Sal 9,5). El único aval será siempre Dios mismo, el juez justo.

Pero esto es así porque Mateo configura a su Jesús, más que Marcos, como el justo mudo, que no intentará siquiera responder a sus múltiples acusaciones (Mt 27,12.14), en paralelo claro al Siervo de Yahvé en su papel, entre otros,<sup>55</sup> de cordero llevado al matadero, cuyo sacrificio expiará el pecado de muchos de su pueblo.<sup>56</sup> Ante esto, Pilato y, con él, las naciones se admirarán.<sup>57</sup>

<sup>53</sup> Cf. P. GNUSE, "Dream Genre in the Matthean Infancy Narrative", *Novum Testamentum* 32 (1990) 114-120.

<sup>54</sup> Mt 2,15, cf. Ex 4,22; Os 11,1.

<sup>55</sup> Sobre el valor de la figura del Siervo en Mateo: D. HILL, "Son and Servant: an Essay on Matthean Christology", *Journal for the Study of the New Testament* 6 (1979) 8-12.

<sup>56</sup> Is 53,7.10.12; cf. Mc 15,5. Esta referencia al Siervo de Yahvé ha sido señalado como un tópico entre los autores, como en D. SENIOR, *The Passion Narrative...*, 229, ya en Marcos; J.P. HEIL, *The Death and Resurrection of Jesus*, 72.

<sup>57</sup> Is 52,15; Mc 15,5; Mt 27,14. Cf. R. MEYNET, *La Pâque du Seigneur*, 209.

Si en Mateo, siguiendo las categorías judías, el justo (δίκαιος) es el que es fiel y cumple la voluntad divina,<sup>58</sup> plasmada para un hebreo en la *Torah*, Jesús, el justo sufriente, lo ha llevado a consumación.<sup>59</sup> Es la justicia prometida y cumplida en el bautismo (Mt 3,15), como signo anticipador de lo que va a ser la muerte de Jesús y su pascua. Por esa razón, es preciso ampliar los momentos reveladores de Dios, equiparables en Mateo a los sueños. Entre estos, hay también ciertos episodios clave de la misión de Jesús como el antedicho bautismo y la propia transfiguración, con carácter visionario y teofánico, ya en Marcos.<sup>60</sup> Son lugares de fuerte carga cristológica, en que la voz celeste reveladora reconoce y valida la acción de Jesús, declarándolo Siervo e Hijo amado.

En el momento cumbre del juicio contra él, la revelación de la mujer del prefecto es clara: Jesús es el justo. Es el que evoca al Siervo de Dios, humilde y obediente a su voluntad. Es el justo de los Salmos, cuya confianza plena espera sólo en Dios. Es el hijo, emparentado con ese Dios en el que confía; es el Cristo rey ideal con misión de sembrar la justicia de Dios a Israel. Es el juez que, sin embargo, derrama su sangre como corde-ro inocente, víctima expiatoria como la que se ofrecía en *Yom Kippur*, que eliminaba la mancha, ritual y moral, del pueblo culpable.<sup>61</sup>

### *La mujer de Pilato, representante de los pequeños de Mateo*

Para poder completar este breve estudio sobre el valor redaccional de Mt 27,19, es preciso analizar la figura de la esposa de Pilato desde el punto de vista del género. La expresión ἡ γυνή αὐτοῦ, literalmente “la mujer de él”, quiere evocar, como en otros lugares del evangelio,<sup>62</sup> el carácter pasivo y dependiente del sexo femenino respecto del masculino, fruto de la sociedad patriarcal judía y, en definitiva, mediterránea. De esta mujer no se dice su nombre. El narrador tampoco le permite aparecer en la escena, un juicio, ámbito exclusivo de hombres. A Pilato sólo le

<sup>58</sup> B. PRZYBYLSKI, *Righteousness in Matthew...*, 103.

<sup>59</sup> Heb 5,9; 12,33.

<sup>60</sup> Mt 3,16-17; 17,2-3.5-6; 28,17; cf. Mc 1,10; 9,3-4.7. La visión y la voz indican experiencias visionarias: R.A. GUELICH, *Mark 1-8:26* (Word Biblical Commentary 34A), Word Books, Dallas 1989, 32.

<sup>61</sup> Lev 16; Mt 26,28; 27,24-25. Cf. G. MICHELINI, *Il sangue dell'alleanza...*, 437.

<sup>62</sup> Mt 1,24; 5,31-32; 14,3 18,25; 19,3.5.9. Cf. P.J.J. BOTHA, “The Gospel of Matthew and Women”, *In die Skriflig* 37 (2003) 516-517.

llegó su mensaje, pero para el evangelista era una comunicación divina, equiparable al significado de los sueños enviados en Mt 1-2. ¿Por qué una mujer, además gentil, cuyo testimonio no era tenido en cuenta en esa cultura de predominio masculino, fue el vehículo de revelación de Dios a favor de Jesús?

Para contestar a esta cuestión hay que tener en cuenta que Mateo es un evangelio que necesitaba responder a las necesidades de su comunidad. No se hablaba sólo de Jesús, tampoco en su pasión, sino de la Iglesia de Jesús, a la que también se estaba juzgando en Mt 27.<sup>63</sup> Conocía, por tradición judía, la experiencia de confesión y martirio de los hermanos Macabeos, cuya tumba, se decía, aún perduraba en Antioquía.<sup>64</sup> Sabía también que dicha tradición daba cuenta de su veneración, porque su sacrificio había purificado a todo Israel.<sup>65</sup> Había constatado que parecida experiencia de persecución, de hostilidad y de muerte se estaba reproduciendo en los discípulos del crucificado. Y exhortaba a todos sus seguidores a la imitación del modelo, Jesús el Mesías, en los momentos difíciles o en la vida eclesial.<sup>66</sup>

Pues bien, si Jesús era entendido como el justo silente, el Siervo de Yahvé mudo ante la muerte,<sup>67</sup> según la declaración de la esposa al prefecto, entonces Mateo estaba pensando también en otros muchos justos, de origen judío o griego, de la iglesia del evangelista que estaban en la misma situación de persecución (Mt 5,10-12). A este respecto, el patriarca Abel había sido el primero de muchos cuya sangre inocente y silenciosa clamaba a Dios (Mt 23,35). Así lo creía la tradición targúmica.<sup>68</sup> Como él, esperaban un juicio y una recompensa a su

<sup>63</sup> U. LUZ, "Anti-Judaism in the Gospel of Matthew as a Historical and Theological Problem: An Outline", *Studies in Matthew*, Eerdmans P., Grand Rapids-Cambridge 2005, 247-250.

<sup>64</sup> J. MALALAS, "Chronographia VIII,260-261", en J.P. Migne (ed.), *Patrologiae Series Graeca*, XCVII, J.P. Migne, Paris 1865, 396A. Sobre la conexión entre los mártires macabeos y Antioquía: J.W. HENTEN, *The Maccabean Martyrs as saviours of the Jewish People. A study of 2 and 4 Maccabees*, (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 57), Brill, Leiden-Nueva York-Köln 1997, 79-80, nota 96.

<sup>65</sup> Como una muerte noble y ejemplar, así Eleazar: 2Mac 6,27-28, como lo fue la de Sócrates; o como una muerte expiatoria a favor del pueblo, en los hermanos Macabeos: 4Mac 6,28; 17,22, igual que algunos personajes de la tragedia: EURÍPIDES, *Iphigenia Aulidensis* 1553-1555.

<sup>66</sup> Mt 10,16-20; cf. Hch 4,8,31; Jn 15,26. Cf. D.B. HOWELL, *Matthew's Inclusive Story*, 251-252.

<sup>67</sup> Sal 38,13-16; 39,10; Is 53,7. Según J.P. HEIL, *The Death and Resurrection of Jesus*, 68.72: para el lector este silencio ilustra el verdadero reinado de Jesús.

<sup>68</sup> *Tg Neoph I* a Gen 4,10: "La voz de la sangre de muchedumbre de justos que habían de surgir de tu hermano clama contra ti...", citado de A. DIEZ MACHO (ed.), *Neophyti I*, I, 22.

sacrificio.<sup>69</sup> Como él, la multitud de los justos, descendiente de Abel, que, para Mateo, se culminaba de modo corporativo en Jesús y en la iglesia del evangelista, clamaba a Dios por la sangre derramada.

Mateo, por tanto, no está viendo sólo al justo Jesús delante del tribunal condenatorio sino a la comunidad perseguida y ensangrentada cuyo modelo e inicio es Jesús, el nuevo Abel.<sup>70</sup> Y puesto que Jesús mismo era considerado el verdadero Siervo de Dios, Mateo entendía su actividad misionera en la vida pública como salvadora (Mt 1,19), cumpliendo en obediencia la voluntad del Padre, realizando su justicia (Mt 5,20; 7,21), revelando el Reino de los Cielos a los más pequeños, a los más débiles, como haría el Siervo de Yahvé.<sup>71</sup> La experiencia de expiación de la culpa se proyectaba al Jesús terreno como aquel que anticipaba la curación de los más afligidos, de los enfermos, de los pequeños. La condición de mansedumbre, de humildad de Jesús (Mt 11,28-30) adquiriría carácter de alivio, de descanso para otros.<sup>72</sup> Por eso el Jesús de Mt 27 también era el Jesús de la comunidad eclesial. Y por eso también exhortaba el Maestro a ser imitado, a que el discípulo se abajase a ser pequeño como un niño.<sup>73</sup>

El infante era, en el evangelista, como lo eran otros marginales sociales, un ejemplo del seguidor humilde de Jesús y del revelador verdadero de la voluntad del Padre.<sup>74</sup> Así ocurre en el episodio de la expulsión de los vendedores. Después de la denuncia contra el Templo, que recuerda a Jer 7,11, Jesús curaba a enfermos y desgraciados sociales, ciegos y cojos (Mt 21,14). Y en paralelo, fueron los niños, modelo del pequeño y del despreciado, quienes lo reconocieron como Hijo de David y le prepararon una alabanza (Mt 21,15-16). Mientras tanto, los fariseos se indignaban. El paralelo con el episodio de la mujer de Pilato es evidente.

---

<sup>69</sup> *Tg Neoph I* a Gen 4,8: “Yo veo que el mundo ha sido creado por amor y dirigido por las buenas obras [...] Hay juicio, hay juez y hay otro mundo, recompensa para los justos y castigo para los malvados en el mundo venidero”, citado de A. DíEZ MACHO (ed.), *Neophyti I*, I, 22.

<sup>70</sup> R. MEYNET, *La Pâque du Seigneur*, 215.

<sup>71</sup> Mt 8,17 citando Is 53,4; Mt 12,18-21, citando Is 42,1-4.

<sup>72</sup> El descanso de Dios (escatológico) en Jesús y las curaciones en sábado: Mt 11,28-30; 12,1-8 y 12,9-14. En un contexto de juicio para esta generación perversa, Mt 11-12, aparecen también los creyentes, los pequeños de Jesús, que entrarán en el sábado escatológico, identificado con Jesús mismo: S. BACCHIOCCHI, “Matthew 11:28-30: Jesus’ Rest and the Sabbath”, *Andrews University Seminary Studies* 22 (1984) 299-310.

<sup>73</sup> Mt 18,4; 11,29; 23,11-12.

<sup>74</sup> J.L. BAILEY, “Experiencing the Kingdom as a Little Child: A Rereading of Mark 10:13-16”, *Word & World* 15 (1995) 64, para la interpretación mateana.

Eran, pues, los marginales sociales los que reconocían la identidad de Jesús (Mt 11,25; Sab 10,21). Así lo confesaban los niños, así también gentiles como los magos (Mt 2,2) y, finalmente, las mujeres. Eran paradigmas en el Antiguo Testamento del marginal social que sólo tenían a Dios por garante: el huérfano y la viuda,<sup>75</sup> los niños y las mujeres. Y el gentil, como última referencia a la integración de los marginales a la iglesia de Cristo. Pues bien, la esposa de Pilato era mujer y gentil, dos de los condicionantes de la preferencia de Jesús.

Mateo era especialmente delicado en las referencias femeninas que tenían que ver con Jesús, ya sea en su genealogía ya en referencia al discipulado.<sup>76</sup> Para nuestro objetivo, la esposa de Pilato, es interesante mencionar a estas mujeres, ascendientes de David o del Hijo de David, que, en principio, o eran gentiles, próximas a gentiles, o estaban señaladas de culpabilidad.<sup>77</sup> Tamar se comportó como una prostituta (Mt 1,3); Rahab era una prostituta y una cananea (Mt 1,5); Rut era moabita, una gentil (Mt 1,5); finalmente, Betsabé era considerada una adúltera a los ojos de los hombres (Mt 1,6). En todas hubo una intervención divina a través de las mujeres. A través de todas ellas, Dios ha dirigido la historia de Israel. A su favor, se realizó finalmente una declaración pública de inocencia.<sup>78</sup> Comparadas con la mujer de Pilato, se puede decir:

1. Son todas mujeres gentiles. La mujer de Pilato como romana; entre las otras cuatro había cananeas, moabitas o casadas con hititas.
2. Siempre predomina la iniciativa de las cuatro mujeres avalada por la acción divina. La mujer de Pilato toma también la iniciativa y manda el mensaje a su marido.
3. Hay una suerte de intervención divina a través de las mujeres, que muestra cómo Dios dirige la historia humana a favor de su

<sup>75</sup> Ex 21,21-23; Dt 10,18. También añade al extranjero: Dt 14,29; 16,11.14; 24,19-20; 26,12, etc. Dios es, sin embargo, su protector: Sal 68,6; 146,9; Is 1,17, etc.

<sup>76</sup> Mt 15,21-25 y las mujeres en los relatos de la pasión: B. PARAMBI, *The Discipleship of the Women...*, 133-134; B. WITHERINGTON III, *Women in the Earliest Churches*, Cambridge University P., Cambridge-Nueva York-Port Chester-Melbourne-Sydney 1988, 170.

<sup>77</sup> R.E. BROWN, *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la infancia* (Biblioteca Bíblica Cristiandad), Cristiandad, Madrid 1982, 68.

<sup>78</sup> Tamar, de prostituta ¿cananea, aramea?: *Jubileos* 41,1, consigue su legítimo derecho con la descendencia de Judá: Gen 38; en *Tg Neoph I* a Gen 38,25 es considerada inocente. Rahab, de prostituta cananea a heroína judía: Jos 6,22-25, por lo que queda justificada; Sant 2,25; Heb 11,31. Rut la moabita, impura por proceder su pueblo de un incesto: Gen 19,30-37; Dt 23,3, o por intentar la seducción: Rut 3,6-9.14, pasa a ser legal por la ley de levirato: Rut 4,11. La mujer de Urías, casada con un hitita y mirada como adúltera, que pasa a ser la madre de Salomón: 2Sam 11,2-5; 12,24-25.

Mesías, de la descendencia de David. En la genealogía eran mujeres gentiles o allegadas a gentiles a través de las que Dios actuaba. Eso mismo parece ocurrir en la mujer de Pilato, por medio de un sueño.

4. Hay una transición de culpabilidad a inocencia o declaración de honor en las cuatro mujeres, según la Ley. En la mujer de Pilato, una declaración de inocencia a favor de Jesús.

Así pues, la mujer de Pilato, en principio una aparición menor en el relato de la pasión, en comparación, por ejemplo, con las mujeres que lo seguían desde Galilea (Mt 27,55-56), adquiere mucho sentido si la vemos como gentil y marginal, posible seguidora de Jesús y abierta a las disposiciones divinas, como lo fueron las mujeres ancestros del Mesías.<sup>79</sup> Igual que aquellas al pie de la cruz oyeron al centurión confesar que Jesús era hijo de Dios, el que en Lc 23,47 afirmaba que era justo, la mujer de Pilato reconoció la fidelidad de Jesús a Dios como el justo en silencio. Mateo pudo considerar a la esposa de Pilato una mujer con dones proféticos,<sup>80</sup> vehículo de la intervención de Dios a favor de Jesús, pues ella, como otros marginales, pertenecía a los pequeños, destinatarios prioritarios del Reino de los Cielos.

### 3. INDICIOS DE TRADICIÓN SUBYACENTE EN MT 27,19

La lectura anterior quería analizar la intención del evangelista a la hora de insertar el episodio del sueño y aviso de la mujer del prefecto en el juicio de Jesús. Sin embargo, la historia de la investigación sobre Mateo, y sobre este pasaje en particular, ha ido más allá, percibiendo ciertos detalles que indicaban que, probablemente, no fuera exclusivamente una invención del autor, sino que podría haber utilizado fuentes orales o escritas.<sup>81</sup>

Estos estudios, ya clásicos, apuntaban por tanto a ciertos indicios de elaboración a partir de la tradición. Todos ellos podrían explicarse

---

<sup>79</sup> E.M. WAINWRIGHT, *Towards a Feminist Critical Reading...*, 343-344: estas mujeres eran paradigmas de las otras, seguidoras del Reino, que habían desafiado con su iniciativa a la sociedad patriarcal de la comunidad mateana.

<sup>80</sup> E.M. WAINWRIGHT, *Towards a Feminist Critical Reading...*, 286-287.329-330. Sobre la mujer en la iglesia de Antioquía: B. PARAMBI, *The Discipleship of the Women...*, 46-55.

<sup>81</sup> W. TRILLING, *El verdadero Israel*, 95; A. Descamps, citado en E. VALLAURI, "La moglie di Pilato", 162, nota 20, habla de "rumeurs ayant cours dans la communauté".

sólo con la redacción mateana; sin embargo, no están exentos de cierta ambigüedad y generan dudas a la hora de llegar a unas conclusiones.

Por ejemplo, el término βήμα es un *hapax* en Mateo, está ausente en Marcos, y Lucas sólo lo utiliza, salvo Hch 7,5, en un contexto judicial romano.<sup>82</sup> Se trataba en su origen del *rostum* romano o tribuna elevada para mejor ser oído, que pasó a ser el lugar del magistrado en el tribunal. Aunque es cierto que Pablo habla de un βήμα para expresar el trono de Dios juez,<sup>83</sup> este vocablo no es judío ni mateano sino romano. Debe referirse al lugar en que se colocaba la *sella curulis* propia del magistrado cuando iba a hablar o impartir justicia. Era facultad propia de un prefecto o procurador,<sup>84</sup> como lo era Pilato. Esta terminología procede de la jerga oratoria o judicial, de contexto helenístico o romano.

Otro detalle indicador de cierta carga tradicional viene de la presencia o implicación de una mujer en episodios judiciales. Senior compara a este personaje con el de Herodías en Mt 14,3-12,<sup>85</sup> puesto que ambas hablaban a su marido a causa de un preso, ya Jesús ya el Bautista. En el caso de la muerte de Juan, el relato puede calificarse de *novella* helenística.<sup>86</sup> También el episodio de la mujer de Pilato pudo tener un origen análogo. Además, sólo Lucas, de tendencias más helenizantes en muchas ocasiones, informa de la presencia de mujeres en los tribunales, Drusila o Berenice, las herodianas cercanas al poder romano en Judea.<sup>87</sup> Aunque es cierto que la esposa de Pilato no aparecía físicamente, su figura y mensaje siempre están presentes. El que un juez romano reciba mensajes de su mujer parece más propio de una atmósfera helenística.<sup>88</sup>

Un tercer indicio se dirige al modo con que Mateo muestra el mensaje divino a una mujer: por un sueño (κατ' ὄναρ). Este era un giro muy querido por el evangelista, que invitaba al lector a recordar las

<sup>82</sup> Hch 18,12.16-17 y 25,6.10.17; Jn 19,13.

<sup>83</sup> Rom 14,10; 2Co 5,10.

<sup>84</sup> Cf. E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús. 175 a.C. – 135 d.C.*, I: *Fuentes y marco histórico*, G. Vermes, F. Millar, M. Black y P. Vermes (ed.), Cristiandad, Madrid 1985, 475-481.

<sup>85</sup> D. SENIOR, *The Passion Narrative...*, 242-246.

<sup>86</sup> G. THEISSEN, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, (Biblioteca de Estudios Bíblicos 95), Sígueme, Salamanca 1997, 95, nota 53.

<sup>87</sup> Hch 24,24; 25,13.23.30. F.M. GILLMAN, "The Wife of Pilate (Mt 27:19)", *Louvain Studies* 17 (1992) 163, sugiere Cesarea Marítima o Antioquía, residencia del gobernador romano, como origen de dichas tradiciones.

<sup>88</sup> D.M. DERRETT, "'Have nothing to do with that just man!'...", 309.

intervenciones de Dios a favor de Jesús en su infancia. Sin embargo, las diferencias con aquellos sueños de Mt 1–2 son evidentes. En contraste con estos, el de la mujer de Pilato no se explica, no se describe. El lector no lo puede deducir sino indirectamente por el mensaje mismo. En este, la angustiada esposa confiesa que había sufrido mucho (πολλὰ... ἔπαθον)<sup>89</sup> por el reo. Pero nada indica que los sueños de la infancia sean perturbadores, sino todo lo contrario. Allí aparecía un ángel anunciador, del que no se sabe nada en Mt 27,19. Tenía mensajes de salvación o de protección a los destinatarios, orientando la historia de salvación. Siempre el narrador relataba el contenido del sueño. Y, por supuesto, no se dirigía a mujeres, motivo, por otra parte, que tampoco aparece en la tradición veterotestamentaria, pero sí en la literatura judía de influencia helenística.<sup>90</sup>

Por último, el término justo (τῷ δίκαιῷ ἐκείνῳ), aparentemente tan mateano, puede recordar, en boca de una mujer gentil a su marido, un sentido previo a la teología del evangelista, más helenístico, el del hombre santo que debería ser intocable. Eso pudo ser lo que aconsejó a su marido. De ahí el semitismo μηδὲν σοὶ καὶ...

Por tanto, Mateo pudo utilizar una anécdota literariamente helenística y adaptarla a sus intereses. Esta es la tesis que este trabajo va a proponer.

#### 4. LA INFLUENCIA INTERCESORA DE LA MUJER EN TRADICIONES JUDÍAS Y ROMANAS EN EL ENTORNO DE SIRIA

##### *Papel intercesor de la mujer mediterránea antigua*

Las sociedades mediterráneas, tradicionalmente, han sido netamente patriarcales. El clan se organizaba en torno al padre y a los hijos varones, los que tenían la fuerza, la valentía (*virtus*, de *vir*, varón)<sup>91</sup> suficiente para defender a toda la familia y otorgarle sustento y cobijo. Frente a ellos, el resto de los miembros eran individuos débiles, sin *virtus* ni identidad, a merced completa del hombre, al que debían obediencia y

<sup>89</sup> Expresión más propia de Marcos: 5,26; 8,31; 9,12.

<sup>90</sup> *Jubileos* 35,6; *Libro de Antigüedades Bíblicas* 9,10; JOSEFO, *BJ* II, 114-116; *Contra Apionem* I, 206-208. Cf. F. FLANNELY-DAILEY, *Dreamers, Scribes, and Priests*, 267, nota 59.

<sup>91</sup> Sobre *virtus* como cualidad de fuerza y valentía en la lucha: C. BALMACEDA, “*Virtus Romana* en el siglo I a.C.”, *Gerión* 25 (2007) 286-288.

sometimiento.<sup>92</sup> Este verbo ὑποτάσσω, someter, es, en este sentido, muy ilustrativo para entender, por ejemplo, los códigos domésticos que organizaban la nueva sociedad cristiana con valores antiguos.<sup>93</sup> Estos grupos más débiles, siempre por debajo del varón, eran los niños, los esclavos y, también, las mujeres.

Según se creía, la mujer era, por naturaleza, débil, pues era inútil para la batalla, donde el varón adquiriría su prestigio, su honor. Era inestable, emocional, más dada al halago y al engaño que a la moderación y a la sobriedad.<sup>94</sup> Para los sabios judíos, la mujer era un foco de problemas continuo para padre y marido.<sup>95</sup>

Por eso, el sexo femenino no debía tener papel público, sólo privado. Tenía que ser fiel y obediente, buena esposa, madre y administradora de su hogar,<sup>96</sup> teniendo siempre presente su verdadera condición: ser inferior al hombre.

Pero esta estructura piramidal, cuya cabeza era el patriarca, se subvertiría si las mujeres, con papel de sumisas y domésticas, adquiriesen ciertas libertades propias del hombre: mostrarse en público con poder, no obedecer las directrices paternas o del marido<sup>97</sup> e, incluso, ser intercesoras para obtener favores de este para terceros, sobre todo si el esposo era una persona con autoridad pública. Cuando Séneca hizo el elogio a su madre Helvia, la presentó como una gran matrona romana tradicional, discreta, doméstica, ausente completamente de los asuntos públicos y sin capacidad para interceder a fin de obtener favores de su marido, prefecto de Egipto:

Después de esto nadie puede extrañarse de que durante los dieciséis años que su marido tuvo Egipto a su cargo nunca se la viera en público, no admitiera en su casa a ningún natural de la provincia, *no pidiera nada a su esposo, no permitiera que le pidieran nada a ella*. Y así, esa provincia

---

<sup>92</sup> ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea* V, 12,7, 1162a; *Politica* I, 2,12, 1254b. En las culturas semíticas, el término *ba'al* significa "dueño", por eso al marido se le llamaba "señor": Gen 18,12; Jc 19,26; Am 4,1. La mujer era posesión del marido: Ex 20,17; Dt 5,21.

<sup>93</sup> Col 3,18; Ef 6,21-24; Tit 2,4-5; ARISTÓTELES, *Politica* I, 2,12, 1253b; MARCO AURELIO, *Soliloquia* I, 17,7; APULEYO, *Metamorphoses* V, 5.

<sup>94</sup> EURÍPIDES, *Medea* 928; VIRGILIO, *Aeneida*, IV, 569-570.

<sup>95</sup> Qoh 7,26-28; Sir 42,12-14.

<sup>96</sup> Sal 128,3; Pro 31,10-31; PLATÓN, *Meno* 71e. No obstante, la mujer romana, respecto a la griega o la hebrea, tenía más autoridad familiar y más libertad social: J. GUILLÉN, *VRBS ROMA, IV: Constitución y desarrollo de la sociedad*, (El Peso de los Días 27), Sígueme, Salamanca 2000, 337, notas 46-48.

<sup>97</sup> JUVENAL, *Satirae* IV, 30-37; VI, 219-224.

habladora y ocurrente para ofender a sus prefectos, en la que incluso los que evitaron la culpa no escaparon a la maledicencia, la contempló como modelo sin igual de integridad.<sup>98</sup>

Si este era el sentido más rancio de la mujer antigua, el comportamiento de la esposa del prefecto Pilato no fue muy virtuoso, pues se hizo presente, de algún modo, en un lugar de hombres, un tribunal. Además, ejerció su papel de intercesora a favor de un preso, algo bastante inusitado. Sin embargo, es preciso notar que ella, guardando el decoro debido, no se presentó físicamente ante su marido ni lo acompañó en el desarrollo del proceso. Supo guardar las formas de la mujer republicana a través de un mensajero, con lo cual no infringió las normas propias de la tradición, mostrando mejor el papel de la mujer romana. En este sentido, no parece comparable el caso de Helvia con el de la esposa del prefecto. Las afirmaciones de Séneca sobre su madre parecían tener más en cuenta el canon ideal de la mujer en la retórica del encomio que la propia realidad de la sociedad romana del siglo I,<sup>99</sup> más liberal en las costumbres de la mujer noble.

### *La mulier nova romana y las esposas de los gobernadores provinciales*

A mediados del siglo I a.C., con el fin de la República, fue apareciendo un nuevo tipo de mujer romana, especialmente el perteneciente a las clases aristocráticas, que fue rompiendo su clausura doméstica a favor de una mayor presencia pública. El influjo creciente de la cultura helenística fue llegando también a las mujeres senatoriales, para quienes el aumento del lujo fue concomitante con su mayor promiscuidad. La seducción oriental, Cleopatra en Antonio por ejemplo,<sup>100</sup> hizo comprender al “sexo débil” que tenía sus armas para controlar el poder del varón en la sombra y, a veces, al descubierto. Julia, la hija de Augusto, fue un caso representativo de esa fuerte contradicción entre la época de

<sup>98</sup> SÉNECA, *Consolatio ad Helviam* 19,6, citado de SÉNECA, *Diálogos. Consolaciones a Marcia, a su madre Helvia y a Polibio. Apocolocintosis*, J. Mariné Isidro (intr., tr. y notas), (Biblioteca Clásica Gredos 220), Gredos, Madrid 1996, 124-125.

<sup>99</sup> M<sup>a</sup>.P. MOLINA TORRES, “La matrona ideal según las fuentes literarias grecorromanas de finales de la República al s. I D. C.”, *Espacio, tiempo y forma* 29 (2006) 57-70.

<sup>100</sup> Sobre la imagen seductora de Cleopatra ante Antonio, la *Vita Antonii* de Plutarco: cf. K. COOPER, “Insinuations of Womanly Influence: An Aspect of the Christianisation of the Roman Aristocracy”, *Journal of Roman Studies* 82 (1992) 153-154.

la restauración de la tradición por parte de su padre y la vida licenciosa y escandalosa de la hija, de la que hablaba toda Roma.<sup>101</sup> Esta fue la primera de una extensa sucesión de mujeres de la familia julia-claudia, para las cuales maternidad, promiscuidad y poder eran una misma cosa.<sup>102</sup> Y así, es muy probable que, poco a poco, el ideario de la nueva mujer romana, más proclive al poder público que a la salvaguarda doméstica, fuera calando entre otras clases altas, como el orden ecuestre, para luego extenderse de Roma a las provincias. La cadena de influencias y favores de esta mujer nueva tuvo que ser parte del ejercicio diario de la política.

Esto se refleja claramente en un texto de Tácito, al que se ha aludido frecuentemente para dar verosimilitud histórica al episodio de la mujer de Pilato, prefecto de Judea. En él, el historiador romano reconstruye el discurso de Aulo Severo Cécina,<sup>103</sup> el año 21 d.C., en el senado romano. A lo largo del mismo, defiende la antigua tradición por la que el gobernador de provincias debía estar libre en el ejercicio de su cargo, evitando el peso añadido e influencia negativa que podía provocar en su gestión la presencia de las esposas.<sup>104</sup> La propuesta fue reprobada. Sin embargo, el solo hecho de proponerlo era indicio de cómo, muy poco antes de la entrada de Poncio Pilato en Judea (año 26 d.C.), ya se reflejaba ese cambio en las costumbres de la mujer romana.

De todas formas, es preciso ser muy cauto a la hora de aceptar este testimonio. Es sabido que Tácito plasmó en su obra histórica un ideario republicano, evocador de una sociedad rancia pero ya casi olvidada, consecuencia de la progresiva degradación del *princeps* de la familia julia-claudia.<sup>105</sup> Entre las causas de esta depravación se hallaba la tiranía y la manipulación del poder ejercidas por las mujeres de la casa imperial, a las que dibujará casi siempre con contornos muy oscuros,

---

<sup>101</sup> Suetonio, *Vita Augusti* 65, 1-4.

<sup>102</sup> Livia, Mesalina, Agripina la Menor, Popea Sabina, etc. Cf. S.E. WOOD, *Imperial Women. A Study in Public Images, 40 B.C. – A.D. 68*, (Mnemosyne 194), Brill, Leiden-Boston-Köln 1999, 249-314.

<sup>103</sup> Cf. A.A. BARRETT, "Aulus Caecina Severus and the Military Woman", *Historia* 54 (2005) 301-314.

<sup>104</sup> Sobre la presencia de las mujeres de los gobernadores en provincias: cf. M.TH. RAEPSAET-CHARLIER, "Épouses et familles de magistrats dans les provinces romaines aux deux premiers siècles de l'Empire", *Historia* 31 (1982) 55-69, bibliografía en 57, nota 1; catálogo epigráfico: 64-69.

<sup>105</sup> TÁCITO, *Agricola* 3,1.

oponiéndolas a la nobleza de la antiguas.<sup>106</sup> A Tácito no le gustaba la *mulier nova*, y evocaba, en boca de Cécina, sus vicios, esos mismos que alteraban el orden tradicional romano, empezando por el militar:

Decía que no en vano se había establecido antaño que no se llevara a las mujeres a tierra de aliados o de pueblos extraños; que la compañía de las mujeres tenía la virtud de estorbar la paz con su lujo, la guerra con sus temores, y que daban a una columna romana el aspecto de un cortejo bárbaro. Añadía que no sólo por su sexo eran débiles e incapaces de soportar las fatigas, sino que además, si se les daba licencia, *resultaban crueles, intrigantes, ávidas de poder*; que andaban entre los soldados y tenían a su servicio a los centuriones.<sup>107</sup>

Esta misma idea aparecerá en este historiador romano con otros ejemplos, en los que subrayará cómo las esposas eran cómplices de concusión con sus maridos en cargos públicos y cómo debían ser castigadas igualmente.<sup>108</sup> El recuerdo de Augusto y de su retorno a la tradición parecía haber caído en desuso hacía tiempo.<sup>109</sup>

Quizá el más sonado de los casos de perversión política e intromisión femenina fue el de Munatia Plancina, esposa del legado de Siria, Cneo Calpurnio Pisón. Ambos, según Tácito, intrigaron para poner fin a la vida de Germánico,<sup>110</sup> quizá con la connivencia de Tiberio, al que, por ser sobrino y un general muy popular, estaba haciendo sombra. El caso finalizó con la muerte de Pisón y el deshonor de su esposa, por lo que Plancina acabó representando entre los romanos, durante mucho tiempo, lo peor de la influencia femenina en asuntos públicos y militares.<sup>111</sup> Dos años después de la muerte de Germánico y uno del juicio de Pisón, Cécina hizo la propuesta comentada anteriormente. Con ello la fama de las esposas de los gobernadores, especialmente en Siria, quedó muy deteriorada. Cinco años más tarde Poncio Pilato iniciaba su gobierno en la prefectura de Judea.

<sup>106</sup> K. MILNOR, "Women and Domesticity", en V.E. Pagán (ed.), *A Companion to Tacitus*, Wiley-Blackwell, Chichester 2012, 459-460.

<sup>107</sup> TÁCITO, *Annales* III, 33, citado de CORNELIO TÁCITO, *Anales. Libros I-VI*, J.L. Moralejo (intr. tr. y notas), (Biblioteca Clásica Gredos 19), Gredos, Madrid 1979, 147. La cursiva es mía.

<sup>108</sup> TÁCITO, *Annales* IV, 19-20,1.4: propuesta de Mesalino Cotta sobre el caso de Sosia Galla; *Annales* VI, 29,1: Praxeas decide poner fin a su vida junto a su marido, represaliado como partidario de Sejano. Otros casos en PLINIO EL JOVEN, *Epistulae* III, 9,17-18. Sobre la avaricia y el adulterio de estas mujeres: MARCIAL, *Epigrammae* II, 56; JUVENAL, *Satirae* VIII, 87-90.125-130.

<sup>109</sup> La restrictiva *Lex Oppia* y SÜETONIO, *Vita Augusti* 24,1.

<sup>110</sup> TÁCITO, *Annales* II, 71,1.

<sup>111</sup> TÁCITO, *Annales* II, 55,6.

*La influencia femenina en Mateo, la literatura judía y el ambiente sirio*

Lo escrito anteriormente sucedió en Antioquía de Siria, probable lugar de redacción de Mateo. Para explicar mejor este papel de intercesora de la *mulier nova*, hay que partir de nuevo del mismo evangelio. En el ambiente patriarcal mediterráneo, Jesús pudo comprenderse como el *paterfamilias* de la familia de Dios, el señor o el rey. No era extraño que aparecieran episodios en que una mujer, una madre, pedía un favor a Jesús por sus hijos. Así ocurrió en la cananea que solicitaba la curación de su hija (Mt 15,21-28; cf. Mc 7,24-30) y sobre todo en la petición de la madre de los Zebedeos, personaje que aparece sólo en Mt 20,20,<sup>112</sup> para pedir a Jesús puestos de honor para los suyos. Esta labor de aviso o de intercesión femenina no es desconocida del AT y en Josefo.<sup>113</sup> Quizá el caso más próximo a la mujer de Pilato sea el recordado precisamente por este historiador judío, quien cuenta cómo Berenice, la hija de Agripa II, en los momentos previos a la revuelta contra Roma, viendo los desmanes del procurador Cesio Floro, se presentó ante él, descalza y penitente, para obtener su consideración, aunque no sirvió de nada.<sup>114</sup> En todo caso, se percibe cómo las mujeres herodianas (Herodías, Drusila, Berenice) eran ejemplo de esta posible influencia en el entorno de sus maridos, la cual pudo convertirse en rumor y este en leyenda.

Precisamente, las noticias de alcoba de la corte imperial, de los procuradores de Judea o de los legados de Siria pudieron favorecer la creación de un clima propicio para asociar el relato sobre la palabra de la mujer de Pilato a favor de Jesús con otros paralelos en la historia narrativa de las leyendas judías. Los estudios de Derrett y, sobre todo, el de Aus lo han puesto al descubierto. El primero, basado en una cita del *Testamento de José*, compara a Jesús con José humillado y a la esposa de Pilato con la menfita, la mujer de Putifar, pues defendió al patriarca cuando su marido iba a castigarlo.<sup>115</sup> El segundo sugiere que la narración

<sup>112</sup> D. SENIOR, *The Passion Narrative...*, 244. Sobre el papel de la mujer en las comunidades mateanas en Antioquía, cuyo modelo era la madre cananea, una mujer gentil que participa del poder curativo de Jesús y el Reino: E.M. WAINWRIGHT, *Towards a Feminist Critical Reading...*, 345-346.

<sup>113</sup> Gen 38,25; Jc 16,18; 1Sam 19,11; Jdt 12,6; Pro 9,3. Cf. W.D. DAVIES – D.C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary...*, III, 88. También en JOSEFO, *AJ* XII, 204-205; XV, 258.

<sup>114</sup> JOSEFO, *BJ* II, 313-314.

<sup>115</sup> *Testamento de José* 14,1: "Tu sentencia es injusta, porque a un hombre libre robado lo estás castigando como si hubiera delinquido", citado de A. PIÑERO, "Testamentos de los Doce Patriarcas", en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, V: *Testamentos o Discursos de adiós*, Cristiandad, Madrid 1987, 145; cf. D.M. DERRETT, "Have nothing to do with that just man!..."", 314 y F.M. GILLMAN, "The Wife of Pilate (Matthew 27:19)", 157.

de Mt 27,1-26 está reelaborada a partir de un *haggadah* de Ester. En cuanto al episodio de la mujer de Pilato, se comprende en paralelo a un desarrollo narrativo de Est 5,14, en el que Zares, esposa de Amán, advertía a su marido que no tuviera nada malo con Mardoqueo, llamado a veces justo en las fuentes rabínicas.<sup>116</sup>

Si el evangelio de Mateo procede del judeocristianismo sirio, particularmente antioqueno, estas tradiciones sobre el influjo de la mujer de poder debieron calar entre los miembros de la comunidad cristiana. Para los de origen griego o romano, la conocida manipulación de las mujeres reales o las esposas de los gobernadores, tales como Plancina, había sembrado la imagen de seres sedientos de poder y codicia, coadyuvantes de las maquinaciones políticas de sus maridos. Si se trata de judíos, bien pudieron considerar a Zares, mujer de Amán, a partir de leyendas hagdáticas. Si, además, eran de lengua griega podrían estar al tanto de las mujeres herodianas o de la leyenda aportada por el *Testamento de José* sobre la esposa de Putifar.

Como es patente, ninguna de ellas es ejemplo edificador en su origen. Todas representan mujeres cercanas al poder. La mujer de Pilato pudo ser otro ejemplo de estos rumores sobre intervención en política que ya, a fines del siglo I, conocidos desde tiempo atrás, justificaban la fuerza que tenía la intercesión y la influencia de una mujer cercana a la autoridad masculina.

## 5. EL SUEÑO DE LA MUJER DE PILATO: CONTEXTO LITERARIO DE LA MALDICIÓN DE LOS DIOS

### *Los sueños en la antigüedad mediterránea, Siria y la filosofía estoica*

El hombre no se puede comprender sin los sueños. Desde la noche de los tiempos, la experiencia religiosa de la humanidad ha entendido que, también a través de ellos, los dioses se podían poner en contacto con sus fieles. Eran sueños divinos adivinatorios, llenos de premoniciones, en los que el durmiente veía u oía de seres superiores intermedios (*démons*)<sup>117</sup>

<sup>116</sup> R.D. AUS, "The Release of Barabbas (Mark 15:6-15 par.: John 18:39-40) and Judaic Traditions on the Book of Esther", en *Barabbas and Esther and Other Studies in the Judaic Illumination of Earliest Christianity*, Scholars, Atlanta 1992, 22 y nota 119. También en *TB Ta'anit* 24b.

<sup>117</sup> PLATÓN, *Symposion* 203a; *Apologia* 33c.

o de ancestros difuntos disposiciones futuras. Los griegos lo llamaban *χρηματισμός*.<sup>118</sup>

Las culturas mediterráneas y del oriente próximo eran muy proclives a las experiencias visionarias, extáticas y oníricas. Los hebreos, por ejemplo, tenían conciencia muy clara de que Yahvé se podía comunicar por medio de sueños,<sup>119</sup> aunque las visiones proféticas también podrían equipararse a aquellos. Jeremías, sin embargo, rechazó su validez reveladora.<sup>120</sup>

Esa práctica de la oniromancia, denunciada por el profeta, revela que, en el contexto religioso de Siria y Palestina existía, desde muy antiguo, la creencia en la revelación de los dioses por medio de sueños, visiones y trances extáticos.<sup>121</sup> En época romana, era muy común la presencia de adivinos ambulantes, profetas y profetisas divinamente inspirados.<sup>122</sup> También era muy chocante el culto extático de los *galli* de la *Dea Syria*,<sup>123</sup> o el caso del esclavo Eunus el Apameo quien, hacia el 134 a.C., hacía gala de predecir el futuro a través de los sueños.<sup>124</sup> Las mujeres, como ocurría en los cultos de Dionisos, Cibeles o Isis, también frecuentaban el de la *Dea Syria*, experimentando la divinidad en estado de trance.<sup>125</sup>

Si la comunidad del evangelista era de origen sirio, es de prever que hubiera sido influida por este contexto y tuviera muy presente los sueños como vehículos reveladores de Dios. Además, algunos judíos helenistas, caso de Filón, reconocían en la figura del patriarca José el poder tener e interpretar sueños. En su tratado *De Somnis* clasifica los sueños reveladores en tres clases: los oscuros venidos de Dios (II, 2), los que inspirados

<sup>118</sup> E.R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, 109. Podían servir para animar a un general hacia la victoria, revelar la identidad de un criminal, curar una enfermedad, como la *incubatio* de Asclepio, o advertir de un gran peligro de muerte.

<sup>119</sup> Num 12,6. Los sueños aparecen en Gen 20-41; Dan 1-7 y Mt 1-2 y 27.

<sup>120</sup> 1Sam 28,6.15; Dt 13,1; 27,9. Para una crítica a los sueños: Jer 23,25-27.

<sup>121</sup> 1Sam 10,5-6.10-12; J.B. PRITCHARD (ed.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton University P., Princeton-Nueva Jersey 1969<sup>3</sup>, 26: el viaje de Wen Amón a Siria.

<sup>122</sup> ORÍGENES, *Contra Celsum* VII, 9.35; VIII, 45.

<sup>123</sup> APULEYO, *Metamorphoses* VIII, 24-31 y LUCIANO DE SAMOSATA, *De Dea Syria* 50-51.

<sup>124</sup> P.L. VAN BERG, *Corpus Cultus Deae Syriae. Répertoires des Sources Grecques et Latines (sauf le De Dea Syria) avec un frontispice et une carte*, (Études préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain 28), Brill, Leiden 1972, 100, nº 125.

<sup>125</sup> LUCIANO DE SAMOSATA, *De Dea Syria* 36.43. Sobre la atracción femenina a los cultos orientales: R.S. KRAEMER, "Ecstasy and Possession: The Attraction of Women to the Cult of Dionisos", *Harvard Theological Review* 72 (1979) 55-80; J. CARCOPINO, *La vida cotidiana en Roma en el apogeo del imperio*, (Temas de Hoy. Historia), Temas de Hoy, Madrid 1998, 109-137. Nótese la importancia de los sueños reveladores en el culto isíaco: APULEYO, *Metamorphoses* XI, 22,2.

por Dios mueven nuestra mente junto con el universo para pronosticar el futuro (I, 2) y los del alma en trance para predecir el futuro (II, 1).

Esta concepción de Filón parece proceder de ciertas ideas inspiradas en los estoicos antiguos,<sup>126</sup> especialmente en Posidonio de Apamea, también sirio. Para él, las comunicaciones oníricas se debían a la sintonía de los hombres con los dioses o con el Logos universal, con la presencia de *démones*, idea de herencia animista, y con la revelación directa de las divinidades.<sup>127</sup> Estas creencias, a pesar de haber sido muy criticadas por otras corrientes filosóficas, como la peripatética,<sup>128</sup> acabaron por tener mucho éxito entre la conciencia religiosa grecorromana, hasta el punto de elaborar verdaderos tratados sobre la interpretación de los sueños, la llamada oniocrítica, que, bajo este trasfondo estoico, quisieron tener aval de científicos.<sup>129</sup>

La mujer de la que habla Mt 27,19 procedía de las clases nobles romanas, posiblemente del orden ecuestre, como su marido.<sup>130</sup> La educación que había recibido como mujer difería bastante de la que pudo haber gozado el prefecto. Ya sabemos que un joven romano era educado para la milicia y la política y que sus valores fundamentales procedían del saber enciclopédico, la exigencia ética y la valía oratoria.<sup>131</sup> Lo primero era labor de los filósofos, lo segundo de los rétores. Muchos de estos jóvenes asimilaban los valores fundamentales a partir de maestros estoicos. Quizá también Poncio Pilato. Su mujer, por el contrario, había crecido en una educación propia de su condición femenina. Aun así, también pudo tener acceso a la literatura grecorromana y a ciertos valores éticos que de aquella se desprendían.<sup>132</sup> Además, en muchas ocasiones los maestros de estas eran estoicos, como Musonio Rufo, de origen si-

<sup>126</sup> FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre los sueños. Sobre José*, S. Torallas Tovar (intr., tr. y notas), (Biblioteca Clásica Gredos 235), Gredos, Madrid 1997, 30-31.

<sup>127</sup> Posidonio de Apamea, en CICERÓN, *De Divinatione* I, 64. Sobre la argumentación estoica a favor de la adivinación: CICERÓN, *De Divinatione* I, 82-83.

<sup>128</sup> ARISTÓTELES, *De Divinatione per Somnum* II, 463b 11-15; TEOFRASTO, *Characteres* 16, 11.

<sup>129</sup> Como ARTEMIDORO, *Oneirocritica*, I, Proemio, y sobre su ambigüedad: IV, Proemio. Cf. K.J. MCDANIEL, *Experiencing Irony in the First Gospel. Suspense, Surprise and Curiosity*, (Library of New Testament Studies 488), Bloomsbury, Londre-Nueva Delhi-Nueva York-Sydney 2013, 47-49.

<sup>130</sup> Cf. S. DEMOUGIN, *Prosopographie des chevaliers romains julio-claudiens (43 av. J.-C. – 70 ap. J.-C.)*, (Collection de l'École Française de Rome 153), École Française de Rome-Palais Farnèse, Rome 1992, 246-247, n° 284.

<sup>131</sup> H.I. MARROU, *Historia de la educación en la antigüedad*, (Akal Universitaria. Serie Educación 80), Akal, Madrid 2004<sup>2</sup>, 365-374.

<sup>132</sup> J. GUILLÉN, *VRBS ROMA*, IV, 329.

rio.<sup>133</sup> No es extraño, por tanto, que bajo su influencia también aparecieran las ideas sobre un Logos universal o unas divinidades que se podían revelar por los sueños. Si a eso se añaden las experiencias en el trance extático femenino, aparecidas en Siria pero extendidas por todo el mediterráneo grecorromano, lo lógico era suponer que una mujer noble romana estuviera abierta a las experiencias oníricas, a pensar que procedían de los dioses y a que eran interpretables.

Al menos, así pudieron entenderlo quienes elaboraron la anécdota de Mt 27,19.

### *Sueños turbadores, anuncio de desgracia*

Si observamos Mt 27,19 desde el punto de vista literario, percibimos que todo el movimiento del texto consiste en declarar a Jesús justo. Todo ello es, en definitiva, una interpretación de la esposa de Pilato, quien, a consecuencia de los sufrimientos causados por el ensueño, llegó a la conclusión de que su marido no debía implicarse en la condena del nazareno.

Siguiendo la teología mateana, esto se podría considerar un sueño divino, un oráculo que declaraba la inocencia de Jesús, análogo al χρηματισμός griego.<sup>134</sup> La mujer sufriría por condenar a muerte a quien no tenía culpa, en la línea de las opiniones de los Padres. O partiendo del prisma político, sería más coherente sugerir que la esposa se angustiara por haber conocido en el sueño el triunfo de Cristo sobre el imperio y sobre Pilato.<sup>135</sup> Incluso su padecimiento ha sido interpretado como que se trataba de una oculta discípula de Jesús que vio en visión la posterior persecución de la iglesia mateana.<sup>136</sup>

<sup>133</sup> PLINIO EL JOVEN, *Epistulae*, III, 11 sobre Musonio Rufo y su influencia en Plinio. B.W. WINTER, *Roman Wives, Roman Widows. The Appearance of New Women and the Pauline Communities*, Eerdmans P., Grand Rapids-Cambridge 2003, 63-71. Sobre el ambiente cultural en Siria: cf. G. DOWNEY, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton University P., Princeton 1961, 210.

<sup>134</sup> W.D. DAVIES – D.C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary...*, III, 587.

<sup>135</sup> W. CARTER, *Pontius Pilate. Portraits of a Roman Governor*, Liturgical P., Collegeville 2003, 94.

<sup>136</sup> Mt 5,11; 10,22; 24,9. Cf. D.J. WEAVER, “‘Thus You Will Know Them by Their Fruits’: The Roman Characters of the Gospel of Matthew”, en J. Riches y D.C. Sim (ed.), *The Gospel of Matthew in its Imperial Context*, (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 276), T & T Clark, Londres-Nueva York 2005, 120. El sufrimiento del justo es el propio del mártir, tan querido en la judería de Antioquía a partir del testimonio de los hermanos Macabeos: *4Mac* 9,8; 10,10.

El pormenorizado análisis de los sueños en Mateo de D.S. Dodson ofrece una clave interpretativa más interesante. El sueño de la mujer de Pilato podría seguir los patrones literarios de los sueños turbadores o pesadillas, más propios de la épica, la historia y la tragedia griegas. Entre dichos moldes literarios, el que más se adapta a Mt 27,19 es el esquema de reacción-respuesta. Ante un sueño turbador, el protagonista sentía miedo,<sup>137</sup> que resolvía con una acción apropiada a la advertencia y terror sufridos. El lector quedaba así influido por un mal presentimiento, comprendiendo que el personaje iba a sufrir próximamente una gran desgracia, que generalmente acababa en muerte.<sup>138</sup>

Heródoto alude varias veces a este tipo de sueños de reacción y respuesta. En su pensamiento, el hombre, siempre sometido a la envidia de los dioses, era objeto de su castigo, el mismo que podían sufrir por sacrilegio.<sup>139</sup>

En este sentido, las mujeres eran especialmente objeto de la visita divina en la épica, sobre todo en *Odisea*, donde aparecían algunos sueños turbadores.<sup>140</sup> Y también en la tragedia, en que algunas mujeres soñaban tremendas pesadillas, aunque muchas de ellas fueran oscuras y simbólicas, como aviso literario del fin infausto de héroe o heroína.<sup>141</sup> Se ha señalado, con acierto, que, entre los griegos, cuando los sueños procedían de una mujer, estos no eran tenidos en cuenta, pues regularmente las ensoñaciones femeninas necesitaban una interpretación alegórica, eran difusas, procedían de lo emocional y no eran equilibradas ni racionales.<sup>142</sup>

<sup>137</sup> En *Actas de Pilato* 2, 1, este sueño, que en Mateo hacía sufrir, se convierte, según la acusación de los judíos, en un *ὄνειροπόλημα*, sueño nocturno quimérico, destructivo, guerrero, provocado por la magia de Jesús. Cf. D.S. DODSON, "Dream Magic: The Dream of Pilate's Wife and the Accusation of Magic in the *Acts of Pilate*", en T. Nickas, A. Merkt y J. Verheyden (ed.), *Gelitten, Gestorben, Auferstanden. Passions- und Ostertraditionen im antiken Christentum*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/273), Tübinga 2010, 29.

<sup>138</sup> D.S. DODSON, *Reading Dreams*, 165. La tradición bíblica también conoce las pesadillas, sueños aterradoros enviados por un espíritu de Yahvé (1Sam 16,14-15; Job 7,14), pero sólo en un texto de origen judeohelenístico, como Sab 18,17-19, se encuentra esta relación entre la perturbación onírica y la desgracia consiguiente: cf. Dan 4,2; 4,5 LXX; sin embargo Sir 34,6-7.

<sup>139</sup> En su pensamiento, heredado de la tradición épica y trágica, los dioses alcanzan a los hombres con su castigo por la *ὑβρις* humana: HERÓDOTO, *Historia* I, 34, 1-3. Otras veces, aparece la desgracia en un sueño como premonición a la posibilidad de haber incurrido en sacrilegio o burla de lo sagrado: HERÓDOTO, *Historia* II, 139, 1-2; III, 38,1; cf. LONGO, *Dafnis et Chloe* II, 27,1-28,1.

<sup>140</sup> HOMERO, *Odisea* IV, 804-807; VI, 20-50. También sueños masculinos: IV, 495.

<sup>141</sup> ESQUILO, *Prometeus Vincetus* 645-657; *Persae* 176-180.215-220; *Coephorae* 524-539; EURÍPIDES, *Iphigenia Taurica* 45-54.

<sup>142</sup> F. FLANNELLY-DAILEY, *Dreamers, Scribes, and Priests*, 78-80 y 96.

Es posible aplicar estos modelos a la elaboración, no sólo a la anécdota de Mt 27,19, sino también a todo el contexto literario redaccional de Mt 27,19. Al comparar con tópicos de la tragedia clásica griega, especialmente con el *Aedipus Tyrannus*, descubrimos estos temas:

- 1) La referencia reiterada a la culpa y a sus consecuencias, que acarrea una desgracia y la subversión del orden natural. El suicidio como destino final destructivo, aparecía en Judas y en Yocasta, en los más íntimos del héroe.<sup>143</sup>
- 2) El pueblo como receptor de la culpa tribal, original, solidaria; es el sujeto corporativo de la mancha, que debía ser eliminada. Así en el pueblo judío como el de Tebas.<sup>144</sup> En uno y en otro se intentaba expiar buscando un responsable, sea justo o no.
- 3) La envidia, tema clásico de la tragedia, aplicado fundamentalmente a los dioses, mientras en Mateo (y Marcos) lo referían a los sacerdotes.<sup>145</sup> En todo caso, son aquellos que no permitían que el héroe, Edipo o Jesús, llegasen a su destino.
- 4) En ambos se encuentra el aviso divino a través de un adivino, como Tiresias, o a través de la mujer de Pilato. Ambos advertían de las consecuencias de la culpa.<sup>146</sup>
- 5) En los dos casos es necesario un sacrificio expiatorio, una imputación de la culpa al héroe, como símbolo corporativo de los demás, para que el pueblo entero quede purificado y restituido el orden conculcado.<sup>147</sup>

Si tiene cierta validez esta comparación, sería posible pensar que el evangelista, o su fuente, pudieron inspirarse en ciertos temas trágicos griegos, para conformar el juicio y condena de Jesús. En tal caso, el sueño de la mujer de Pilato sería el punto 4), en el que el aviso divino conllevaría el oráculo sobre el futuro del héroe y sobre cómo debía cumplir su destino. Pilato no debería tocar lo dispuesto por los dioses o incurriría en su ira.

<sup>143</sup> SÓFOCLES, *Aedipus Tyrannus* 1235-1250; Mt 27,3-5.

<sup>144</sup> SÓFOCLES, *Aedipus Tyrannus* 22-39; Mt 27,24-25. Cf. C. DEL GRANDE, *HYBRIS*, 139.

<sup>145</sup> Es el tema clásico, muy helenístico, de los oponentes del héroe: Dan 3,8; *3Mac* 6,7. Es muy repetido en la biografía grecorromana: C.S. KEENER, *The Gospel of Matthew. A Socio-Rhetorical Commentary*, Eerdmans P., Grand Rapids-Cambridge 2009, 662, nota 160.

<sup>146</sup> SÓFOCLES, *Aedipus Tyrannus*, 446-461; Mt 27,19. También en EURÍPIDES, *Phoenissae* 930-959. Sobre Tiresias como ejemplo del *homo divinans* griego: K. BEERDEN, *Worlds Full of Signs. Ancient Greek Divination in Context*, (Religions in the Greco-Roman World 176), Brill, Leiden 2013, 55-105.

<sup>147</sup> SÓFOCLES, *Aedipus Tyrannus* 1450-1455.1515-1519; Mt 27,26.

*Los signos del juicio divino: revelando el contenido del sueño*

Para poder cerrar el círculo sobre el estudio de los sueños en Mt 27,19, es conveniente mencionar el famosísimo sueño de Calpurnia, la esposa de Julio César, quien, según una variada gama de fuentes históricas,<sup>148</sup> tuvo sueños terribles que anunciaban una gran desgracia a su marido para los *idus* de marzo. Ella se lo comunicó, pero, según algunas fuentes,<sup>149</sup> tras ser convencido por los senadores de no hacer caso de las imaginaciones de una mujer, partió para la curia.

El sueño de Calpurnia fue uno de los muchos acontecimientos extraordinarios que sucedieron antes y después de la muerte de César. En el mundo grecorromano, ciertos hombres, luego calificados de divinos, nacían y morían con grandes señales. Era una manera de considerar su carácter más próximo a los dioses que a los hombres.<sup>150</sup> La muerte de Jesús y la de César llevaron aparejados también ciertos fenómenos extraordinarios, algunos de los cuales se repiten en ambas.

Mateo recogió de Marcos (Mt 27,45; Mc 15,33) el signo apocalíptico del oscurecimiento del sol, como parte del juicio de Dios sobre Israel.<sup>151</sup> Del mismo modo, las fuentes grecorromanas citaban, en la muerte de César, un eclipse solar como gran prueba de la desaparición de un hombre divino.<sup>152</sup>

Ya con material propio, el primer evangelista alude a la ruptura del velo del Templo y al terremoto, así como a la aparición de los muertos en la ciudad santa (Mt 27,51-53). Mientras la alusión al velo es específicamente judío,<sup>153</sup> el movimiento de tierra y la aparición de espectros<sup>154</sup> también es mencionado por Virgilio a la muerte del gran César.<sup>155</sup>

<sup>148</sup> Para un repaso y estudio de las fuentes, subrayando el carácter patriarcal de las mismas: A.K. ROMUND, "Caecilia, Calpurnia, and Their Dreams of Political Importance. Patterns of Constructing Gender Relations and Female Scope for Action in Ancient Roman Sources", *Athens Journal of History* 4 (2018) 102-110.

<sup>149</sup> VALERIO MÁXIMO, *Facta et Dicta Memorabilia* I, 7,2; PLUTARCO, *Vita Caesaris* 63,11-13 y 64.

<sup>150</sup> R.E. BROWN, *La muerte del Mesías*, II, 1236.

<sup>151</sup> Ex 10,21-23; Am 8,9; Sof 1,15; Sab 5,6, etc. Cf. D.A. HAGNER, *Matthew 14-28*, (Word Biblical Commentary 33B), Word Inc., Dallas 2002, 621-622.

<sup>152</sup> VIRGILIO, *Georgicae* I, 443-449; JOSEFO, *AJ* XIV, 309; PLUTARCO, *Vita Caesaris* 69. Sobre el sentido de la oscuridad en la mente griega, sinónimo de muerte y de Hades: H. CONZELMANN, "σκότος", en G. Kittel, G. Friedrich y G.W. Bromiley (ed. ing.), *Theological Dictionary of New Testament*, VII, Eerdmans P., Grand Rapids 1971, 424.

<sup>153</sup> Ex 26,36. Sobre su simbolismo cósmico y místico: JOSEFO, *BJ* V, 212-214; o revelador en Cristo: Heb 10,19-20.

Todos ellos correspondían a imágenes terribles de destrucción y de desgracia, a referencias maravillosas que llevaban consigo un cataclismo cósmico, la subversión total del orden natural y el comienzo del fin, porque un hombre procedente de los dioses había desaparecido.

Dodson ha sugerido que, en realidad, el sueño de la mujer de Pilato es, narrativamente, un anticipo literario de todos estos fenómenos.<sup>156</sup> Para una tradición anterior a Mateo, quizá evocadora de relatos y leyendas sobre la muerte de César, no extraños en el colectivo grecorromano, la esposa del prefecto habría soñado el fin del mundo, con la oscuridad, y también el hundimiento de todo orden, con el terremoto y las visiones de los espectros. Para ella, el tocar a Jesús traería consigo la destrucción y la ira irremediable de la divinidad para quien fuera responsable final de su muerte. Matar a Jesús, por tanto, acarrearía la maldición de los dioses.

## 6. MATAR A JESÚS Y LA MALDICIÓN DE LOS DIOS

Llegados a este punto, es momento de analizar el contenido del mensaje de la esposa de Pilato a su marido, precisamente en el momento de dictar sentencia sobre Jesús, cuando estaba sentado en la silla del tribunal. En boca de la mujer, Mateo utiliza un semitismo (μηδὲν σοὶ καὶ τῷ δικαίῳ ἐκείνῳ), con sentido de repulsa, de que un asunto tal no era de incumbencia de alguien.<sup>157</sup> En la interpretación mateana, esto encajaba bien con las diversas inhibiciones de los personajes de la pasión ante la responsabilidad de la muerte de Jesús (Mt 27,4.24).<sup>158</sup> En cuanto al calificativo δίκαιος, se ha contemplado también la labor del evangelista.

Sin embargo, el análisis va dando como resultado que, anterior a la elaboración redaccional, existiría una tradición, probablemente de origen helenístico, que Mateo habría reinterpretado. Según esto, es preciso preguntarse qué sentido podría tener el término justo antes de Mateo y cuál es el significado de la prevención de la mujer de Pilato, que advertía a su marido evitar toda responsabilidad en el caso Jesús.

<sup>154</sup> Mt 24,7. El seísmo como tema profético y apocalíptico de juicio divino: Is 24,19; Jer 10,10; Am 8,8. Sobre los espectros, véase Is 26,19 LXX; Ez 37,13.

<sup>155</sup> VIRGILIO, *Georgicae* I, 474-478. Cf. R.E. BROWN, *La muerte del Mesías*, II, 1316.

<sup>156</sup> D.S. DODSON, *Reading Dreams*, 165-166.

<sup>157</sup> Comentando Jn 2,5: R.E. BROWN, *El evangelio según Juan. I-XII*, Cristiandad, Madrid 1979, 285. Cf. Mt 8,29; Mc 5,7.

<sup>158</sup> D. SENIOR, *The Passion Narrative...*, 244 y 245, nota 1.

*El justo como hombre religioso y sagrado*

B. Przybylski, en su monografía sobre la justicia de Dios en Mateo,<sup>159</sup> señala que el término δίκαιος, en boca de una mujer gentil como la esposa de Pilato, debe comprenderse como persona religiosa o, como diría G. Schrenk, una persona moralmente recta.<sup>160</sup> Pero estos autores no tienen en cuenta que a Mateo le interesaba más el valor cristológico del término que el sentido del mismo si era pronunciado por una pagana. Es una comprensión análoga a la que hallamos en Lucas, cuando califica a Jesús, el Mesías, de justo (Lc 27,47; Hch 3,14).<sup>161</sup>

Los griegos compartían con otras culturas del mundo antiguo, como las mesopotámicas, la egipcia y la israelita misma, la creencia en que existía un orden universal, procedente de los dioses, que establecía el funcionamiento correcto de todas las cosas, desde lo más primario a lo humano.<sup>162</sup> Todo tenía su lugar, todo estaba bien establecido. A la fuerza divina que todo lo regía con sabiduría, los griegos la llamaron Dike (ἡ δίκη). Era tratada de parthenos, hija de Temis, la diosa de la Ley eterna.<sup>163</sup>

En este sentido, es δίκαιος el que seguía la ley universal de la *Dike*. Para los hombres, tenía esta cualidad el que se conformaba a la tradición, la costumbre ancestral de la tribu, que, a su vez, se acomodaba al orden querido por los dioses. Así pues, cumpliendo con las obligaciones que imponían padres y divinidades, las leyes y los deberes religiosos, cualquier hombre debía ser δίκαιος, lo que estaría en paralelo a otros términos como santo, piadoso o amado de la divinidad.<sup>164</sup>

<sup>159</sup> B. PRZYBYLSKI, *Righeousness in Matthew...*, 103.

<sup>160</sup> G. SCHRENK, “δίκαιος”, 187.

<sup>161</sup> Sobre el Mesías como Justo: Jer 23,5; Zac 9,9; Sal 72,1; *SalSal* 17,32; *1Hen* 38,2; 53,6. Cf. G. SCHRENK, “δίκαιος”, 186.189. No estoy de acuerdo en que, en Mt 27,19, justo se reduzca a inocente, como en S. LÉGASSE, *El proceso de Jesús*, 396, sino que se relaciona directamente con el título rey de los judíos o rey de Israel.

<sup>162</sup> J. BAINES, “Ancient Egyptian Kingship: Official Forms, Rhe, Rhetoric, Context”, en J. Day (ed.), *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*, (Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 270), Bloomsbury, Londres-Nueva Delhi-Nueva York-Sydney 2013, 41-46.

<sup>163</sup> P. GRIMAL, *Diccionario de mitología griega y romana*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México 1981, 57.500-501. Cf. Hch 28,4.

<sup>164</sup> PLATÓN, *Politeia* I, 331a; Ex 18,21 LXX; JOSEFO, *AJ* VIII, 295; X, 215. El justo es el que observa las leyes: ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea* V, 2, 1129a 33; FILÓN, *De Specialibus Legibus* IV, 46.

Esta relación íntima entre el hombre justo y el santo o piadoso, es decir, el que seguía la norma recta dictada por la divinidad, estaba muy cerca también de la concepción judía, y particularmente mateana, del  $\text{קִיָּצ}$ .<sup>165</sup> Parece, sin embargo, que el evangelista pudo continuar la creencia preestablecida. Era justo aquel que seguía las disposiciones divinas, las que regían el orden creado.

Es ilustrativo señalar que ya Marcos utilizaba esta vinculación entre justo y santo al calificar a Juan el Bautista de  $\text{ἄνδρα δίκαιον καὶ ἅγιον}$  (6,20) en el episodio sobre su muerte. El término  $\text{ἅγιος}$  procede de  $\text{ἅγος}$ , que designaba entre los griegos todo aquello que provocaba el miedo, el terror.<sup>166</sup> De hecho, el relato marcano dice expresamente que Herodes temía a Juan ( $\text{ἐφοβεῖτο τὸν Ἰωάννην}$ ), a diferencia de su paralelo, en Mt 14,5, en que el temor era causado por el pueblo, que tenía a Juan por profeta. Teniendo en cuenta que Marcos probablemente ha recogido un relato de corte, de origen judeo-helenístico,<sup>167</sup> es coherente pensar que la expresión sobre Juan también lo sea. El profeta judío de Mateo había sido entendido previamente como el hombre santo helenístico en Marcos o en la *novella* de corte asumida por él.

En este punto, es preciso evocar la famosa definición de R. Otto, sobre lo santo: *mysterium tremendum et fascinans*, lo que hace a lo divino terrible y, al tiempo, atrayente.<sup>168</sup> Para la mentalidad antigua, como la existente en la Siria del siglo I, origen probable del evangelio de Mateo y de ciertas tradiciones previas, el *mysterium* también podía manifestarse en forma humana y encargarse de insertar en el mundo acciones divinas.<sup>169</sup> Sus actos de poder ( $\text{ἄρται}$ ) podían ir desde lo curativo o maravilloso a lo adivinatorio y mágico. A lo largo de la geografía siria era muy frecuente hallar, de ciudad en ciudad, predicadores y adivinos ambulantes, profetas y místicos inspirados, o adivinos del futuro, como el ya mencionado Eunus.<sup>170</sup> Otros tenían aires de taumaturgos y filósofos

<sup>165</sup> J.A. ZIESLER, *The Meaning of Righteousness in Paul. A Linguistic and Theological Enquiry*, (Society for New Testament Studies. Monograph Series 20), Cambridge University P., Cambridge 1972, 22-27.138-141.

<sup>166</sup> O. PROCKSCH, “ἅγιος”, en G. Kittel, G. Friedrich y G.W. Bromiley (ed. ing.), *Theological Dictionary of New Testament*, I, Eerdmans P., Grand Rapids 1964, 88.

<sup>167</sup> J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, I: *Mc 1,1-8,26*, (Biblioteca de Estudios Bíblicos 55), Sígueme, Salamanca 1992<sup>2</sup>, 287.

<sup>168</sup> R. OTTO, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, (Humanidades), Alianza, Madrid 2001, 21-35.49-63.

<sup>169</sup> D. GEORGI, *The Opponents of Paul...*, 155.

<sup>170</sup> DIODORO SÍCULO, *Historia Romana* XXIV, 2,5-7.

como el famoso Apolonio de Tyana, que también visitó Antioquía, además de varios charlatanes de inspiración cínica.<sup>171</sup>

Aparte de todos ellos, la literatura judeohelenista conocía la figura del hombre divino, aquel que, elegido por Dios, comunicaba su voluntad a Israel: eran los profetas y los legisladores, especialmente Moisés.<sup>172</sup> Mateo sitúa en el mismo plano, en algunas citas, a profetas y a justos, pues ambos procedían de la elección divina y habían sido fieles a la misión otorgada (Mt 13,17; 23,29). También Josefo y la literatura rabínica conocía a estos hombres santos, autores de obras maravillosas.<sup>173</sup> A algunos de ellos se le reconocía su categoría de justos y amados de Dios (δικαίον ὄντα καὶ θεοφιλή).<sup>174</sup>

Según estos ejemplos, la figura del hombre santo, tocado por la divinidad, era una creencia común en la antigua Siria y en otros lugares del mediterráneo oriental. Surgen del carácter mágico popular sobre la influencia de los dioses en la tierra. Muchos de ellos fueron calificados de justos, en cuanto eran amados por la divinidad, ya que seguían fielmente su orden original establecido y lo propagaban. Por ello, reconocidos en la parcela de lo sagrado, producían en el hombre antiguo el temor, como ocurrió con Herodes ante Juan el Bautista.

### *El atentado contra lo santo y el castigo divino*

Si la esposa del gobernador de Judea vio en Jesús a un hombre justo, es decir, santo o sagrado,<sup>175</sup> entonces el acto de juzgarlo y condenarlo a muerte iba a desatar la ira divina contra su esposo y, por ende, contra ella misma. La tradición que asumió Mateo compartía con judíos y griegos la inviolabilidad de lo sagrado y, también, sabía cómo el

<sup>171</sup> E. KOSKIENNIEMI, “Apollonius of Tyana: A Typical θεῖος ἀνὴρ?”, *Journal of Biblical Literature* 117 (1998) 462. Sobre los predicadores cínicos: A.J. MALHERBE, “Gentle as a Nurse: The Cynic Background to I Thess II”, *Novum Testamentum* 12 (1970) 204-214.

<sup>172</sup> D. GEORGI, *The Opponents of Paul...*, 123-124.

<sup>173</sup> Cf. C.A. EVANS, “Holy Men, Jewish”, en C.A. Evans y E. Porter (ed.), *Dictionary of the New Testament Background*, InterVarsity P., Downers Grove – Leicester 2000, 505-507.

<sup>174</sup> JOSEFO, *AJ* XIV, 22 (22-24): Onías pidió la lluvia. Elías era el “hombre de Dios”: 1Re 17,18 y de Eliseo sale una fuerza divina que resucita un cuerpo muerto: 2Re 13,21. Para JOSEFO, *AJ* IX, 182-183 es “justo y amado de Dios”; también *AJ* X, 215.

<sup>175</sup> Obsérvese esta versión de justo por santo, ya en W.D. MAHAN (ed.), *The Acts of Pilate and Ancient Records recorded by contemporaries of Jesus Christ regarding the Facts concerning his Birth, Death, Resurrection*, Kirkwood 1997, 117.

infractor no quedaría sin castigo, tarde o temprano. En consecuencia, interpretó que Jesús, que participaba de alguna manera de lo santo, no debía morir o, al menos, su marido no podía involucrarse en su condena o ejecución. Queda por saber en qué sentido era posible atribuir a una mujer romana que Jesús era sagrado y, por lo tanto, intocable.

La primera opción sigue la línea argumentativa que intercambia el término justo por el de santo, hombre divino elegido por Dios. Mateo, que conocía los textos bíblicos, entendía que entre los justos estaban los profetas (Mt 13,17; 23,29), recordaba casos de persecución y muerte de aquellos (Mt 23,35) y sabía que a estos crímenes iba aparejado, indefectiblemente, un castigo procedente de Yahvé.<sup>176</sup> De entre ellos, quizá el más elocuente para el evangelista fuera el asesinato del profeta Zacarías y el subsiguiente castigo para su asesino, el rey Joás.<sup>177</sup>

También sería muy interesante hacer referencia al sueño de Abimelec, a través del cual este quedó advertido de devolver Sara a Abraham, ya que era un profeta (Gen 20,3-8), pues, en caso contrario, surtiría efecto el castigo divino y encontraría la muerte. Dios, por tanto, protegía a sus ungidos y sus profetas (Sal 105,12-15) entre los gentiles para que su plan de salvación se fuera cumpliendo. Como, según Mt 1,1, Jesús era hijo de David e hijo de Abraham, la herencia de la realeza y de la profecía se cumplía en él, el Cristo, el verdaderamente inviolable, el santo de Dios.

Y así encontramos la segunda opción: Jesús era intocable porque era el Rey. La pregunta de Pilato, procedente de la tradición presinóptica, suponía la acusación civil contra Jesús: “¿Eres tú el rey de los judíos?”. En este punto, se pudo unir la concepción más ancestral de la ideología sacral de la realeza, querida y sancionada por los dioses,<sup>178</sup> y la que compartía la iglesia mateana con la tradición bíblica. En ella al ungido de Yahvé, al rey de Israel, se le debía reverencia porque, elegido por Dios para regir a su pueblo, poseía una categoría sagrada que lo hacía inviolable.<sup>179</sup> Aquel

<sup>176</sup> 1Re 13,11-32; 19,1-2; 21,23: el castigo de Jezabel; 2Re 17,13-15: la culpa en la historia deuteronomista; Jer 26,14-16: la sangre inocente de Jeremías.

<sup>177</sup> 2Cro 24,19-25. Sobre la relación mateana entre la muerte de Zacarías y la destrucción de Jerusalén: C.D. HAMILTON, “His Blood Be upon Us”, 86-89.

<sup>178</sup> 2Sam 7,14-16; Is 7,14; 9,1-6; Sal 2; 72; 110, etc. Sobre la ideología sacral, base del culto al soberano: L. CERFAUX – J. TONDRIAU, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine* (Bibliothèque de Théologie. Série III/15), Desclée & Cie, Tournai 1957, 123-143.

<sup>179</sup> S. MOWINCKEL, *El que ha de venir. Mesianismo y mesías*, (Actualidad Bíblica 28), Fax, Madrid 1975, 70-78.

que, sin temor ante tamaña ofensa, atentara contra el rey, merecía ser responsable de su propio castigo, su muerte.<sup>180</sup>

Pero la sacralidad del rey, la ofensa contra él y la responsabilidad de la culpa que requería un justo castigo procedente de los dioses, eran temas muy anteriores a Mateo, incluso más antiguos que lo que expresaban las tradiciones bíblicas. Están en la base que explica todo orden universal constituido, en una jerarquía piramidal perfecta, desde los dioses, los reyes, los padres y hasta el último de los siervos.<sup>181</sup> Era la *Ma'at* egipcia o la *Dike* griega. Querida por la divinidad, esta estructura orgánica era sagrada y nada podía perturbarla. Era un atentado contra esta disposición desear elevarse a una categoría superior a la dispuesta por el orden natural y divino. Los griegos llamaban ὕβρις al intento orgulloso de los hombres de pasar la frontera debida hacia un estatus superior, el de los dioses.<sup>182</sup> Se les había faltado al respeto y al honor que les correspondía. Cuando eso ocurría, los hombres incurrían en culpa, lo cual generaba un castigo.

Los que, sin temor a los dioses, robaban los templos, destruían los lugares sagrados o asesinaban a los sacerdotes,<sup>183</sup> padecían de ὕβρις y estaban ya condenados a muerte. Y esa culpa, heredada por toda la familia o los descendientes, era infecciosa.<sup>184</sup> Era un miasma que contaminaba todo lo que tocaba. Y lo que era peor, trastocaba el orden universal establecido hasta tanto no fuera expiada la culpa, ya sobre uno ya sobre la familia entera.

Pilato pudo ser advertido por su esposa en estos términos. O quizá, así es como pudo entenderlo la tradición premateana: “no toques ni te hagas responsable de este hombre”. En primer lugar, Pilato podía estar juzgando y condenando a un posible rey, quizá privilegiado por los

<sup>180</sup> 2Sam 1,13-16; también en 1Sam 26,9; cf. Ex 22,27. Ciertos paralelos con Mt 27 en 1Sam 26,9 LXX.

<sup>181</sup> El respeto reverencial al padre y al rey es fundamental en esta estructuración sacral: Ex 20,12; 21,17; Lev 19,3; 20,9; Pro 24,21-22; Col 3,18-4,1; Ef 5,21-6,9; 1Pe 2,17; FILÓN, *De Decalogo* 165-167; *De Specialibus Legibus* II, 226-227.

<sup>182</sup> C. DEL GRANDE, *HYBRIS*, 1. Nótese también entre los hebreos: Gen 11; Is 10,12; Dan 11,36.

<sup>183</sup> Sobre sacerdotes: Lev 21,6; 2Mac 4,34-38; Dan 9,26. Sobre *sacrilegium* o robo a los dioses: G. SCHRENK, “ἱεροσύλεω”, en G. Kittel, G. Friedrich y G.W. Bromiley (ed. ing.), *Theological Dictionary of New Testament*, III, Eerdmans P., Grand Rapids 1965, 255. Sobre la destrucción de lugares sagrados: ESQUILO, *Persae* 807-815.

<sup>184</sup> Es la solidaridad en la culpa: PLATÓN, *Politeia* II, 363d-e; Mt 27,25; Rom 5,12. Cf. E.R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, 44-49.

dioses, por lo cual podría caer en ὄβρις y ser objeto del castigo divino, de la maldición de los dioses. En segundo lugar, el prefecto, y con él toda su familia, iba a contagiarse de la miasma de la culpa, por haberse hecho responsable de una mancha que debía recaer sobre todo un pueblo, del que él no formaba parte. De ahí la importancia para Mateo de que Pilato se inhibiera de la sangre inocente de Jesús, el justo, con el lavatorio de manos. Por último, Pilato no quería transgredir la norma natural de *Dike*, a diferencia de los sacerdotes, a quienes la envidia les había arrastrado a la ira y a la condena.<sup>185</sup>

Así pues, para evitar lo terrible del castigo divino y su maldición,<sup>186</sup> inminente sobre el pueblo entero pues iba a atentar contra alguien sagrado, Jesús, Pilato no se haría responsable de la sangre del reo. Y quizá el mal, como si fuera un ángel exterminador, pasaría de largo.

## CONCLUSIÓN

### *Sentido de Mt 27,19 en la comprensión del evangelista*

La comunidad de Mateo pertenecía, con cierta seguridad, a Siria (Mt 4,24), y con probabilidad, a Antioquía. Era heredera directa de la primera evangelización y de la persecución inicial a los misioneros por parte de los judíos (Hch 8,3; 11,19-26), que continuó y se agravó en la época de los cristianos mateanos, expulsados de la sinagoga. ¿Cómo entender que Israel rechazara al Enviado de Dios, al Mesías, y a sus seguidores? ¿Cómo superar la terrible disonancia de la culpa colectiva, la que cometió el pueblo judío con sus líderes, cuando asesinó al Rey, al hijo de David?<sup>187</sup>

Mateo ha reflexionado muy profundamente sobre ello. Tenía presente que, también en Antioquía, el martirio de Eleazar y de los hermanos macabeos (2Mac 6-7) había sido comprendido a partir de la idea de la muerte noble helenística, cuya sangre derramada adquiriría un valor purificador por los pecados del pueblo. La experiencia de las

<sup>185</sup> HESÍODO, *Labores et Dies* 280-285.

<sup>186</sup> SÓFOCLES, *Antigone* 592-581.

<sup>187</sup> El tema del asesinato del líder por parte del pueblo y la gestión de su culpa está inserto en la conciencia colectiva y subliminar de los pueblos, por ejemplo en Julio César, Carlos I de Inglaterra, Luis XVI de Francia, etc. Recordemos, salvando las distancias, los personajes de Shakespeare: Macbeth, el rey Lear, Hamlet.

consecuencias del mal, la culpa que recaía en todo el pueblo, también era conocida por la tragedia griega, como en el mito de Edipo o el sacrificio de Ifigenia. Y como en estos casos, debía existir una víctima propiciatoria a los dioses para expiar la culpa colectiva. Ya hemos notado cómo se apreciaban otros tópicos de la tragedia griega en Mt 27,3-26.

Entre ellos, la intervención de la mujer del gobernador romano resultaba chocante, pues aparecía, en medio del juicio, como única voz a favor del reo. Este, considerado el Siervo silente y justo según Is 53,7, tenía en el sueño divino de esta mujer su abogado defensor, Dios mismo, cuya revelación era análoga a la visión y voz celeste de bautismo o transfiguración (Mt 4,17; 17,5). Era voluntad divina el sacrificio del Hijo, del Mesías. Todos eran culpables, sólo él era inocente. Y puesto que realizaba en obediencia absoluta el plan de Dios, era el justo (Mt 3,15; 27,19; Lc 23,47).

Al calificar a Jesús como “el justo aquel”, Mateo clasifica a la esposa del prefecto entre los pequeños. Sólo ellos, modelos de los seguidores fieles de Jesús, eran los verdaderos concedores y reveladores de su identidad. Ellos compartían con él la humildad de su condición, la del Siervo, a través de la cual el Rey debía realizar su misión terrena salvadora (Mt 1,19). Además, el aviso a su marido tenía el sentido ambiguo de, al intentar evitar que Pilato se comprometiese en la condena, facilitar que el Mesías fuera sacrificado. Así, la sangre inocente, que nadie quería recibir pues era una impureza, conseguía expiar al pueblo pecador (Mt 27,25). Y la paradoja era superada. Israel, como el pueblo de Tebas, seguirá adelante. Con su sacrificio, Jesús, como Edipo, restituirá el orden natural.

### *Sentido de Mt 27,19 en la tradición subyacente*

Más allá de la intención del redactor, la investigación histórico-crítica había percibido el carácter tradicional del episodio de la mujer de Pilato. Este estudio defiende, además, que fue elaborado en el contexto cultural helenístico de Siria. Para ello, hemos elegido tres tópicos, a partir de Mt 27,19.

El primero recrea en la esposa de Pilato la *mulier nova* romana, frívola e influyente en dirigir el poder depositado en su esposo. Este tipo de mujer, de educación greco-oriental, está muy alejado del patrón tradi-

cional mediterráneo y, especialmente, republicano. A fines del siglo I, ya estaba representado, en la imaginación colectiva del pueblo, judío y sirio, en las mujeres herodianas. Hay también relatos hagádicos que pintaban este motivo de la mujer manipuladora del poder. Además, en la mente popular de Antioquía la figura de Plancina pudo quedar como modelo de conspiradora. La tradición de Mt 27,19 es menos hostil, pues sin colocar a la esposa en la escena, como si compartiera la visión tradicional de la mujer romana, cuenta cómo pudo variar la decisión de su marido en un tribunal a través de un mensaje, en un ambiente exclusivamente de hombres. Es un ejemplo de la *mulier nova*.

El segundo tópico es el que sitúa la escena previa al mensaje en un contexto onírico, distinto del que Mateo dibujaba en el evangelio de la infancia. En este caso, se trata de un sueño adivinatorio y perturbador, que, siguiendo el modelo literario grecorromano, se caracterizaba por ser anunciador de grandes desgracias y castigos procedentes de los dioses. El contenido del mismo está ausente en Mt 27,19, pero podría comprenderse, con Dodson, como un signo anticipador del juicio de Dios, quien estaría avisando a la esposa de Pilato de los males que sobrevendrán al mundo tras la muerte de aquel hombre. Son señales de ruptura cósmica (Mt 27,45.51-53). Motivos análogos aparecían en la muerte de grandes hombres, calificados de divinos, como fue el caso del asesinato de Julio César, anunciado en el sueño de Calpurnia. Se puede pensar que estamos tras un relato formado a partir del motivo helenístico del sueño como revelador de castigo, que luego Mateo ha revestido de efectos apocalípticos.

Por fin, el tercer elemento de la tradición es el que se centra en el adjetivo justo con el que la esposa de Pilato califica a Jesús. Puesto que el término es muy judío y mateano, la tradición previa debió utilizar otro, paralelo al anterior, más acorde a la mente helenística. Además, ella avisó a su marido para que el prefecto no se implicase en la condenación de este reo. Por eso, es probable que, en su origen, el justo de Mateo procediera del término santo (ἅγιος, *sanctus*), en el sentido de sagrado. Así aparece en afirmaciones de origen popular helenístico (Mc 6,20) o cristiano (Hch 3,14). Lo santo era inviolable porque pertenecía o era enviado por los dioses. Este principio era común a toda mente antigua, incluyendo la hebrea y la griega. Y también era intocable porque, generando el temor propio del *mysterium*, recibía un castigo de muerte el que violase tal ley religiosa.

Jesús pudo ser comprendido, por una tradición previa a Mateo, como un profeta, un predicador ambulante, un hombre santo e, incluso, un rey. Todos ellos eran, en la ideología sacral, inviolables, porque tenían algo divino o habían sido elegidos por la divinidad para una misión en la tierra. Atentar contra ellos suponía ser reo de un castigo de muerte. Para los griegos, eso era la ὄβρις, para los judíos querer ser como Dios. La estructura piramidal del orden natural se trastocaría, como quedaba patente en los signos apocalípticos del juicio de Dios sobre Jesús crucificado. La religiosidad popular siria también sabía de hombres santos, videntes o seres divinos peregrinando por la tierra, y conocía la importancia de mantenerlos inviolados. En ese contexto se puede explicar el aviso de la esposa al prefecto y el ritual, judío y griego, de lavarse las manos.

Así, según la cultura religiosa helenística de Siria, la culpa y, por tanto, el castigo sobre Jesús, el hombre santo, se desviaba hacia los judíos, evitando el prefecto de Roma la maldición de los dioses.

#### BIBLIOGRAFÍA

- BOND, H.K., *Pontius Pilate in History and Interpretation*, (Society for New Testament Studies. Monograph Series 100), Cambridge University P., Cambridge-Nueva York-Melbourne 1998.
- BROWN, R.E., *La muerte del Mesías. De Getsemaní hasta el sepulcro*, I, *Comentario a los relatos de la pasión de los cuatro evangelios*, Verbo Divino, Estella 2005.
- , *La muerte del Mesías. De Getsemaní hasta el sepulcro*, I-II, *Comentario a los relatos de la pasión de los cuatro evangelios*, Verbo Divino, Estella 2006.
- DAVIES, W.D. – ALLISON, D.C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, I: *Introduction and Commentary on Matthew I-VIII*, T&T Clark, Londres-Nueva York 1988.
- , *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, III: *Commentary on Matthew XIX-XXVIII*, T&T Clark, Edimburgo 1997.
- DERRETT, D.M., ““Have nothing to do with that just man!” (Matt. 27,19). Haggadah and the account of the Passion”, *Downside Review* 97 (1979) 308-315.
- DÍEZ MACHO, A. (ed.), *Neophyti I. Targum Palestinense MS de la biblioteca vaticana*, I: *Génesis*, (Textos y Estudios 7), Consejo Superior de Investi-

- gaciones Científicas, Madrid-Barcelona 1968, (ed. príncipe, introducción y versión castellana).
- , *Neophyti 1. Targum Palestinense MS de la biblioteca vaticana*, II: *Éxodo*, (Textos y Estudios 8), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid-Barcelona 1970, (ed. príncipe, introducción y versión castellana).
- DODDS, E.R., *Los griegos y lo irracional*, (Filosofía y Pensamiento. Ensayo 142), Alianza, Madrid 1999.
- DODSON, D.S., *Reading Dreams. A Audience-Critical Approach to the Dreams in the Gospel of Matthew*, (Library of New Testament Studies 397), T&T Clark, Londres-Nueva York 2009.
- FLANNELY-DAILEY, F., *Dreamers, Scribes, and Priests. Jewish Dreams in the Hellenistic and Roman Eras*, (Supplement to Journal of the Study of Judaism 90), Brill, Leiden-Boston 2004.
- GEORGI, D., *The Opponents of Paul in Second Corinthians*, T&T Clark, Edimburgo 1987.
- GILLMAN, F.M., "The Wife of Pilate (Mt 27:19)", *Louvain Studies* 17 (1992) 152-165.
- GRANDE, C. del, *HYBRIS. Colpa e castigo nell' espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica, da Omero a Cleante*, Ricardo Ricciardi, Nápoles 1947.
- HAMILTON, C.D., "'His Blood Be upon Us': Innocent Blood and the Death of Jesus in Matthew", *The Catholic Biblical Quarterly* 70 (2008) 82-100.
- HEIL, J.P., *The Death and Resurrection of Jesus. A Narrative-Critical Reading of Matthew 26-28*, Fortress P., Minneapolis 1991.
- HOWELL, D.B., *Matthew's Inclusive Story. A Study in the Narrative Rhetoric of the First Gospel*, (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 42), Sheffield Academic P., Sheffield 1990.
- LÉGASSE, S., *El proceso de Jesús. La pasión en los cuatro evangelios*, (Biblioteca Manual Desclée 10), Desclée de Brouwer, Bilbao 1996.
- METZGER, B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft y United Bible Societies, Stuttgart-Nueva York 1994<sup>2</sup>.
- MEYNET, R., *La Pâque du Seigneur. Passion et résurrection de Jésus dans les évangiles synoptiques*, (Rhétorique Semitique, 14), Gabalda, Pendé 2013.
- MICHELINI, G., *Il sangue dell'alleanza e la salvezza dei peccatori. Una nuova lettura di Mt 26-27*, (Analecta Gregoriana 306), Gregorian & Biblical P., Roma 2010.
- PARAMBI, B., *The Discipleship of the Women in the Gospel according to Matthew. An Exegetical Theological Study of Matt 27:51b-56, 57-61 and 28:1-10*, (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 94), Pontificia Università Gregoriana, Roma 2003.

- PRZYBYLSKI, B., *Righteousness in Matthew and his World of Thought*, (Society for the New Testament Studies. Monograph Series 41), Cambridge University P., Cambridge-Londres-Nueva York-Nueva Rochelle-Melbourne-Sydney 1980.
- SANTOS OTERO, A. de (ed.), *Los evangelios apócrifos. Colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios y comentarios*, (Biblioteca de Autores Cristianos 148), BAC, Madrid 1993<sup>8</sup>.
- SCHRENK, G., “δικαίος”, en G. Kittel, G. Friedrich; G.W. Bromiley (ed. ing.), *Theological Dictionary of New Testament*, II, Eerdmans P., Grand Rapids 1964, 182-191.
- SENIOR, D., *The Passion Narrative according to Matthew. A Redactional Study*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 39), University P., Lovaina 1982.
- TRILLING, W. *El verdadero Israel. Estudio de la teología de Mateo*, (Actualidad Bíblica 36), Fax, Madrid 1974.
- VALLAURI, E., “La moglie di Pilato”, en *In Spiritu et Veritate. Miscellanea di studi offerti al P. Anselmo Mattioli in occasione del suo 81° anno di età*, Conferenza Italiana Ministri Provinciali Commissione per la cultura, Roma 1995, 157-188.
- WAINWRIGHT, E.M., *Towards a Feminist Critical Reading of the Gospel according to Matthew*, (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 60), De Gruyter, Berlín-Nueva York 1991.