

Transformation dans la signification de la liberté religieuse: histoire et philosophie, haciéndose eco de las concepciones modernas y postmodernas.

Guillaume Sacriste estudia el republicanismo de Adhémar Esmein, en el que está considerado uno de los mayores expertos en Francia, aunque Stéphane Pinon y, hasta cierto punto, Jean-Louis Halpérin, no compartan algunos de los planteamientos de Sacriste. Sacriste afirma que para “Esmein, la República es una sociedad política donde el derecho prevalece sobre la fuerza y donde la justicia, legitimando el orden político, reposará sobre una igualdad jurídica, pero no en menor forma sobre una igualdad de probabilidades y circunstancias que puedan llegar a producirse. Es esta igualdad la que aparece para Esmein y para la cultura política republicana como la condición de la verdadera libertad del individuo” (p. 123).

Arnaldo Merio Scattola comenta los conceptos de civitas y de respublica en el aristotelismo político de los siglos XVI y XVII, con un manejo muy correcto en cuanto a la citación de textos griegos y latinos a través de ediciones clásicas.

Stamatios Tzitzis reflexiona sobre cultura religiosa y derechos fundamentales, acude a los clásicos del iusnaturalismo español y del iusnaturalismo racionalista holandés y germánico.

Puede considerarse, sin lugar a dudas, la mejor contribución que se ha hecho hasta ahora en España sobre Adhémar Esmein, jurista poliédrico muy poco estudiado en la Península ibérica por los historiadores del derecho, los profesores de Ciencia Política y de la Administración y los de derecho constitucional.

MARÍA ENCARNACIÓN GÓMEZ ROJO
Universidad de Málaga

RIBAS ALBA, José María, *Proceso a Jesús. Derecho, religión y política en la muerte de Jesús de Nazaret* (Córdoba, Almuzara, 2013), 300 págs.

Nos presenta Ribas Alba el estado más reciente de su ya larga investigación sobre el proceso a Jesús, un tema en el que se hacen particularmente evidentes las recíprocas relaciones entre política, religión y derecho. Por un lado, en la teocracia hebrea de la época de Jesús, la norma jurídica es un trasunto de la norma religiosa, de modo que el delito se distingue del pecado con gran dificultad. Por otro, la teología política del Imperio romano postula una legitimidad divina del *princeps* y le considera mediador entre los dioses y los hombres. En estas condiciones, el mensaje y la figura del Nazareno no podían menos que chocar a la vez con el judaísmo oficial y con la propia Roma, y así es como el proceso a Jesús se erige en “modelo de acontecimiento histórico en el que sólo el tratamiento simultáneo de los elementos políticos, religiosos y jurídicos” allana el camino hacia la comprensión. Precisamente, lo que hace el autor es aplicar la metodología específica de la historia del derecho a un acontecimiento que, por lo demás, pertenece al campo de estudio del denominado “Jesús histórico”.

carácter arqueológico. De las cristianas, la credibilidad histórica se concentra en los Evangelios canónicos y se asume según la naturaleza propia de estos escritos, que son recopilación de testimonios y no biografías de Jesús. Entre las fuentes judías, al lado del historiador Flavio Josefo resultan útiles ciertos pasajes de la *Misná*, el *Talmud* de Babilonia y los rollos del Mar Muerto. Una parte de este conjunto corrobora de forma independiente la realidad histórica del proceso y la muerte de Jesús; la otra revela la existencia coetánea de comunidades judías cuyas expectativas mesiánicas ayudan a ubicar mejor su figura y su mensaje, ofreciendo algo parecido a una “autenticación” externa de los textos evangélicos. Por su parte, los datos arqueológicos, contribuyen a fijar la topografía del proceso, desde el lugar de la Última Cena hasta el Gólgota pasando por el huerto de Getsemaní, la casa de Anás y Caifás, la sede del Sanedrín y el palacio real de Herodes y el pretorio. Más aún, a la luz de las fuentes literarias, esas informaciones indican la existencia de factores que –como la amistad del tetrarca Herodes Antipas con Tiberio y el celo de la casta sacerdotal en su defensa de la identidad judía– pudieron condicionar la actuación de Pilatos en el proceso romano a Jesús.

En cuanto a la actitud del investigador, como no se trata de escribir literatura u otra cosa, sino de hacer historia, con o sin el fundamento de la fe el tema de estudio no puede ser sino el Jesús histórico, “el acceso al ‘Jesús histórico’ entendido como ‘historia de Jesús’”. Ello impone el rechazo de cualquier posición que, en lugar de colocar el foco sobre la realidad –una sola y sólo una–, lo dirija hacia las plurales narraciones que se nutren de ella, como es el caso de aquella corriente actual que, tomando los Evangelios como fuente de investigación exclusivamente filológica sobre ellos mismos (como fines más que como medios), los inutiliza de hecho como vía de acceso a la realidad histórica. Por otro lado, puesto que la realidad es única e irrepetible, sólo el prejuicio y la falta de interés en conocerla pueden oponerse a la armonización de los testimonios evangélicos, siendo así que no hay otro camino más indicado para intentar “la recuperación de lo que ocurrió”. Propósito para el que asimismo es necesario rescatar la dimensión judía de Jesús, toda vez que, si los otros protagonistas del proceso consideraron punibles sus palabras y sus hechos, tal juicio tuvo que basarse en las leyes de la época, tanto en las religiosas o penales como, de modo muy especial, en las procesales.

Por último, el proceso a Jesús se encuadra en un complejo escenario político, social y religioso que el autor describe, con mucho acierto, tomando la destrucción del Templo en el 70 d.C. como la atalaya que mejor permite contemplar las tendencias que venían desarrollándose en Palestina después de Herodes el Grande (40 a. C. - 4 a. C.). Tendencias que son, en síntesis, la helenización de la realeza al mismo tiempo que la monarquía se convierte en instrumento del poder romano conforme al sistema de los “*reges socii et amici populi Romani*”, la fragmentación religiosa, política y jurídica y el fortalecimiento del peso político de la aristocracia sacerdotal ligado a la implantación del régimen provincial romano.

Los dos capítulos siguientes estudian el proceso ante el Sanedrín. Con algún esfuerzo, puesto que el autor no lo organiza en esta forma, el contenido del capítulo II se puede desglosar en dos bloques temáticos. Uno de ellos lo forma la exposición del núcleo del conflicto y de los pasos a través de los cuales se fue gestando: mientras

(grupo en el que predominan los fariseos), los herodianos y los sacerdotes, todo ello configura un delito compuesto de inducción a la idolatría (apostasía) y de blasfemia merecedor del máximo castigo.

En el otro bloque cabe aglutinar asuntos de carácter más técnico como son los referentes al tribunal competente, el derecho aplicable y los prolegómenos del juicio propiamente dicho. La competencia pertenece al Sanedrín, expresión de la identidad del judaísmo en cuanto comunidad de religión y órgano que corona la organización jurisdiccional judía de la época. Se trata de la suprema autoridad en materia teológico-jurídica, por lo que, sin la presencia del gobierno romano, su jurisdicción sobre los delitos capitales hubiera sido exclusiva. En cuanto a las normas aplicables, teniendo en cuenta el predominio de los saduceos, Jesús debió de ser juzgado con arreglo al derecho penal de este partido, más severo que el de los fariseos y basado de forma más directa en la Torá. Según el relato de Ribas, la actuación del Sanedrín comienza ordenando una investigación previa en vista de la cual, dado que nadie puede declarar a favor de sí mismo, Jesús invoca los testimonios de su Padre y de las Escrituras: ningún testigo humano hubiera podido confirmar su filiación divina. En torno a la fiesta de Sucot del año 29 (septiembre-octubre), una orden de comparecencia indica que el proceso penal ya ha sido incoado. No mucho después, el Sanedrín delibera nuevamente y, aun sin condenar todavía a Jesús, concibe (βουλεύω) el propósito de darle muerte y ordena su arresto; la presión aumenta y Jesús se aparta de la vida pública, pero irá a Jerusalén para la Pascua (marzo-abril del año 30). Sabiéndolo, el tribunal se reúne por tercera vez en casa de Caifás y decide prender a traición a Jesús después de la fiesta y eliminar también al resucitado Lázaro.

En este punto, el relato del *iter* procesal se suspende para dar cabida a otras dos cuestiones: la amonestación previa del acusado y la lapidación extrajudicial. Lo primero es una característica del proceso penal judío que pretende, en especial en los delitos de opinión (y el de Jesús era uno de ellos), dar al reo la oportunidad de retractarse. No hay sobre esto textos evangélicos pero el autor argumenta bien su convicción de que Jesús fue intimado con tal finalidad, ya que se trataba de un trámite reglado del proceso. Por lo que respecta a la lapidación, los tres conatos sufridos por Jesús se explican como manifestaciones residuales de justicia popular que –basada en un “derecho popular extrajudicial”, pero contando también con cierto respaldo normativo– era aceptable todavía en los casos de inducción secreta o pública a la idolatría (*mesit, maddiah*) y de blasfemia; la lapidación presupone el *karem* de quien la sufre, esto es, una especie de exclusión o muerte civil que recuerda la *sacertas* romana.

El relato del proceso se reanuda en el capítulo III. Estamos en abril del año 30, tiempo de Pascua. La entrada de Jesús en Jerusalén en medio de una multitud que lo aclama “como rey libertador, como ungido de Israel, como mesías”, ofrecerá al Sanedrín el mejor argumento para esgrimir ante el tribunal del procurador romano: en efecto, el elemento determinante de la decisión de Pilatos de condenar a Jesús será la auto-atribución de la condición real. De inmediato, la expulsión de los mercaderes del templo añade una prueba más de heterodoxia con la ventaja, para el Sanedrín, de tratarse de un hecho visible que se produce cuando el juicio ya está muy cerca. Después de la Última Cena –de carácter pascual pese a la aparente discrepancia entre los

ante el Sanedrín es inminente, pero Ribas abre un largo paréntesis para explicar una serie de puntos que permitirán al lector entender mejor su significado: el rol del Sumo Sacerdocio al frente del “Estado judío”; la recobrada relevancia del Sanedrín bajo el gobierno romano; su composición tripartita en época de Jesús: sacerdotes, aristócratas laicos y escribas o expertos en la Ley; el predominio en el seno del tribunal del partido saduceo y de la correspondiente doctrina jurídica; las dudas sobre la vigencia de la *Misná* antes del año 70 y, en consecuencia, la cautela necesaria a la hora de valorar el juicio a Jesús desde el prisma de ese “código ideal del rabinismo”; la tensión entre la autoridad romana y el Sanedrín por la tendencia de este órgano a imponer, pese a carecer de tal competencia, la pena de muerte en casos de especial gravedad teológica.

El examen reposado de estos aspectos, y sobre todo del último, plantea el interrogante fundamental de si las actuaciones ante el Sanedrín fueron en sí mismas un juicio o sólo la fase instructora del juicio ante Poncio Pilatos, único verdadero proceso que tuvo lugar y que concluyó con Jesús condenado a la cruz. En otras palabras: ¿hubo dos juicios, uno judío y otro romano o solamente un proceso romano? La tesis del juicio único tiene a su favor la incompetencia del Sanedrín para imponer y ejecutar sentencias de muerte y el silencio del Evangelio de Juan sobre el proceso judío. No obstante, el autor, insistiendo en lo arbitrario de contraponer los relatos de los evangelistas para quedarse sólo con uno, defiende la existencia de un juicio judío y un posterior proceso romano, ambos concluidos con sendas condenas a muerte de las que sólo se ejecutó la segunda. Su posición se hace eco de las actuaciones descritas en el capítulo II, que no hubieran tenido mucho sentido como preparación de un proceso romano. Además, aunque el Sanedrín no dudase en castigar con la muerte delitos tan graves como el que se imputaba a Jesús, en el caso de éste la presencia del prefecto en Jerusalén durante la Pascua seguramente excluyó la posibilidad de optar por un único proceso judío. De cualquier modo, la condena del Sanedrín no fue ni mucho menos inútil sino que debió de pesar lo suyo en el ánimo de Pilatos.

Volviendo al proceso judío, el primer paso es la búsqueda de testigos. Favorable al acusado no hubo ninguno, pero quizá lo más significativo es que el Sanedrín buscara concretamente “un testimonio contra Jesús, para condenarlo a muerte”. El proceso es a la vez de carácter religioso y político como consecuencia de la naturaleza asimismo doble que presenta el delito de blasfemia en el contexto de la teocracia judía. No es éste, por otra parte, un delito definido con la exactitud distintiva de nuestros tipos penales, sino un “soporte óptimo al que añadir otros delitos conexos” susceptibles de reforzar la acusación principal. En este sentido, aunque el anuncio de la llegada del reino de Dios hubiera sido suficiente para condenar a Jesús, el mecanismo jurídico aplicado por el Sanedrín consistió en acumular un conjunto de actos, cada uno de ellos un delito con perfil propio pero todos asimilables a la blasfemia: cuestiones relativas al Templo, la interpretación dada al sábado por el acusado, la incitación a la idolatría, la arrogancia y el desacato a la autoridad, la magia o hechicería. El sumo sacerdote conjura por Dios a Jesús a que diga si es el Mesías y Jesús responde “Yo soy”. Pregunta y respuesta tienen todo un trasfondo que les confiere pleno sentido dentro del judaísmo, de ahí su carácter crucial. En clave procesal, la respuesta es una confesión en cuya sola virtud se podía condenar a Jesús toda vez que así estaba pre-

a la exigencia jurídica y teológica de que Jesús, en cuanto excluido del grupo, fuera ajusticiado por manos infieles.

La entrega a Pilatos es el momento clave de la Pasión y el enlace del proceso judío con el proceso romano estudiado en el capítulo IV. En Jesús se aunaban las dos tendencias del mesianismo judío, esto es, la de un mesías-rey de la casa de David y la de la realeza directa de Dios. El poder romano, incapaz de distinguir la naturaleza escatológica del Reino que el Nazareno anunciaba, le juzgó y condenó porque su idea monárquica chocaba de frente con la teología política imperial. Sentada esta premisa, el autor, siguiendo en parte a Miglietta, explica que el prefecto de Judea disponía de pleno *imperium* no obstante su subordinación al legado de la provincia de Siria, lo que le permitía aplicar por sí mismo la pena de muerte a los no ciudadanos. Siguen algunas consideraciones sobre la posición personal del político Pilatos ante el juicio a Jesús y sobre el carácter mayormente militar de las funciones que le incumbían como prefecto; y ya por último, en la recta final, la exposición de las bases y el desarrollo del proceso.

Una cuestión previa es la de las facultades en cuya virtud se tomó la decisión de matar a Jesús: la crucifixión no fue un mero ejercicio de poder disciplinario (*coercitio*), sino el cumplimiento de la condena impuesta en un proceso judicial (*cognitio*). Ahora bien, Ribas nos recuerda que, aun para los casos de *cognitio* penal, en el ámbito de las provincias se carecía de una normativa procesal detallada y que el magistrado no estaba sujeto a los tipos penales propios de las *quaestiones perpetuae* ni a un sistema de penas predeterminado. En todo caso, Poncio Pilatos juzgó y condenó verdaderamente a Jesús; esto quiere decir que no se limitó al exequátur de la sentencia dictada por el Sanedrín. En cuanto al delito público por el que fue condenado, se trata del *crimen maiestatis*, configurado como “una protección de la posición constitucional del emperador” por la *lex Iulia* del 8 a. C. Teniendo en cuenta, por otro lado, los renovados aspectos sacrales de la majestad imperial, se comprende que el carácter bifronte del *crimen maiestatis*—político y religioso a la vez— proporcionara el molde perfecto para el juicio: por su pretensión mesiánica, a Jesús se le podía acusar de *adfectatio regni*, pero además, al presentarse como Hijo de Dios, había vulnerado “la posición del emperador en el plano de la teología imperial”. Todo ello permite apreciar la simetría existente entre el delito de blasfemia judío y el *crimen maiestatis* romano.

La *cognitio* comienza con la acusación del Sanedrín. A pregunta de Pilatos Jesús se declara rey de los judíos, pero el prefecto sabe que tal confesión no implica ninguna posición política de rebeldía. Sin embargo, ante la petición de pena capital aprovecha que el acusado es galileo para enviarlo a Herodes Antipas pidiendo a éste su parecer, lo que el autor del estudio interpreta como una integración oportunista del tetrarca en el *consilium* del magistrado. La devolución del acusado por parte de Herodes es presentada como prueba de inocencia por Pilatos, decidido ya a liberar a Jesús con el solo castigo de la flagelación. Si su plan fracasó, fue debido a la interferencia del *privilegium paschale*, o sea, al error de haber ligado el destino de Jesús al *favor populi*: la multitud congregada ante el pretorio —“tratada *de facto* casi como parte procesal”— impuso la liberación de Barrabás y Pilatos, por decirlo de esta manera, perdió el envite. En este punto, Ribas se inclina a pensar que la flagelación que ya había sufrido Jesús no era una pena accesoria de la crucifixión sino, de acuerdo con el Evangelio de Juan,

siendo un proceso capital, *pro tribunali*. La ejecución se sigue de forma casi inmediata y el *titulus crucis* expresa sintéticamente el *crimen maiestatis* por el que Jesús ha sido llevado a la cruz.

Hemos tratado de condensar en un puñado de páginas el rico contenido de un libro llamado a marcar un hito en la siempre atractiva investigación sobre el proceso a Jesús. Conviene añadir que el autor se desenvuelve con singular destreza en un campo ciertamente difícil de aprehender con los instrumentos habituales del romanista, al que plantea, entre otros retos, la necesidad de conjugar fuentes y materiales muy diversos y la de abarcar una literatura extensísima que, por la propia naturaleza del tema, desborda los estrechos límites de la historiografía jurídica. No hace mucho se publicó una monografía igualmente importante de M. Valpuesta titulada *Jesús de Nazaret frente al Derecho. Estudio de un proceso penal histórico* (Granada, Comares, 2011). A diferencia de Ribas, Valpuesta –bien es verdad que de forma muy moderada– critica la tendencia armonizadora de los testimonios evangélicos, atribuye gran importancia a su análisis filológico y concede primacía a los Evangelios de Marcos y Juan como fuente sobre los aspectos jurídicos del proceso a Jesús. Por otra parte, frente a la tesis del doble proceso defendida por Ribas, en la interpretación de Valpuesta las actuaciones del Sanedrín constituyen la fase de instrucción de un juicio único cuya vista oral tuvo lugar ante el prefecto de Judea. Esta disparidad de enfoques y resultados entre dos obras de parejas cualidades ilustra de la mejor manera posible la perenne atracción hacia el tema del proceso a Jesús sentida por los estudiosos del derecho romano.

FRANCISCO CUENA BOY
Universidad de Cantabria

SUÁREZ, Francisco, *De pace - De bello* (obra editada e introducida por Markus Kremer, traducida por Markus Kremer y Josef de Vries †, con un “Vorwort” de Peter Schallenberg; colección “Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit”, Reihe I: “Texte”, Band 2, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2013), lxiv + 267 págs.

Se publican en este volumen cinco textos del español Francisco Suárez (1548-1617) escritos en distintos tiempos y originalmente publicados de manera diversa, algunos postumos, bajo las siguientes rubricas: *De pace* (dos textos póstumos), *De iustitia vindicativa* (1599), *De bello* (póstumo) y *De homicidio* (1603), todos extraídos de la edición llamada “parisina” de las obras completas del célebre jesuita (Paris, Vives, 1856-1878). La edición presenta los textos en la lengua en que fueron escritos, o sea, en latín, con una correspondiente traducción al alemán.

El escrito publicado aquí bajo la rúbrica *De pace*, en realidad, pertenece al tratado *De gratia* (1619); y el otro al titulado *De fide, spe et caritate*. El escrito rubricado *De iustitia vindicativa* es un fragmento del titulado *De iustitia Dei*. El *De bello* es una