

Introducción al nuevo testamento,  
los apócrifos y los padres apostólicos

PHILIPP VIELHAUER

EDICIONES SIGUEME  
SALAMANCA  
1991

Tradujeron Manuel Olasagasti Antonio Piñero-Senen Vidal  
sobre el original alemán *Geschichte der in christlichen Literatur*

© Walter de Gruyter, Berlin-New-York 1981

© Ediciones Sigueme, S A , 1991

Apartado 332 37080 Salamanca (España)

ISBN 84 301-1128-X

Deposito legal S 168-1991

Printed in Spain

Imprime Graficas Ortega, S A

Poligono El Montalvo - Salamanca 1991

<i>Prologo</i>	9
<i>Abreviaturas</i>	11
I Introduccion	13
II El corpus «paulino»	71
III Los evangelios sinopticos y los Hechos de los Apostoles	267
IV El circulo joanico	427
V Los apocalipsis	496
VI Las cartas tardias	545
VII Cartas pseudónimas	585
VIII Evangelios apocrifos	637
IX Hechos apocrifos de los apóstoles	721
X Ordenanzas comunitarias y escritos litúrgicos	749
XI El final de la literatura cristiana primitiva	791
<i>Indice onomastico y de materias</i>	823
<i>Indice de citas</i>	839
<i>Indice de palabras griegas</i>	853
<i>Indice general</i>	855

Cuando el editor Kurt Aland quiso editar una nueva *Einführung in das Neue Testament* se dio cuenta que había que dividir la obra en dos volúmenes. El primero sobre la historia del cristianismo primitivo se lo confió a Koster; el segundo, sobre la literatura cristiana primitiva, me lo encargó a mí. Según el modelo de la anterior *Einführung in das NT* (R. Knopf, H. Lietzmann y H. Weine) y ante todo de acuerdo a la tradicional exigencia científica, no debía hacer una simple *introduction* sino que tenía que ofrecer una visión global de la literatura cristiana primitiva, de la que el NT es solo una parte, y esto presentarlo de forma *historico literaria*. Sobre las limitaciones del material y el método de presentación se informa en el primer apartado de la introducción. Aquí solo quiero subrayar que el presente libro está pensado como *manual*: presenta la historia literaria del cristianismo primitivo, no simplemente desde mi visión sino que introduce al mismo tiempo en los problemas y en el estado actual de la discusión sobre ellos, de modo que posibilite al lector dar su propio juicio al respecto: es un libro de trabajo.

Como el estudio de las formas preliterarias que he incluido en la introducción exige una especial concentración en la lectura debido a la aridez del material, sería aconsejable al principiante saltarse este apartado y volver a él solo después de leer el capítulo segundo.

La bibliografía se ha reducido al máximo por razones de espacio pero sin sacrificar las obras tradicionales. La subjetividad de la elección se ha compensado con referencias a obras de consulta, informes de investigación y nuevos trabajos, que incluyen los catálogos bibliográficos. Los comentarios a los escritos neotestamentarios están colocados en este orden: primero los alemanes, después los ingleses y franceses, por último importantes comentarios aislados. Las abreviaturas bibliográficas son las de la enciclopedia *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG) 3.ª ed.

Vaya mi agradecimiento a toda una serie de personas encabezadas por el editor Kurt Aland, por su desinteresado consejo durante la

impresion Por la multiple ayuda durante el largo proceso de elaboracion de este libro doy las gracias a mis primeros colaboradores Hartmut Stegemann, Klaus Wengst, Hilger Weisweiler y Gerd Theissen, del que tambien me siento deudor por las provechosas sugerencias Y por la incansable ayuda en la conclusion del manuscrito, en la correccion y en la composicion del indice, doy gracias a mis actuales colaboradores Peter Klein y Erch Dobberahn, asi como a Thomas Hubner, que ha participado voluntariamente en el pesado trabajo Sobre todo agradezco a mi amigo Wolfgang Meyer, que haya acompañado todo el proceso de este libro desde los primeros inicios hasta el final con su consejo

Bonn 26 de mayo de 1975

*Philipp Vielhauer*

# ABREVIATURAS

AGG	Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen
AKG	Arbeiten zur Kirchengeschichte
ASNU	Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis
AltANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
Bauer W B	W Bauer Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur 1958
BChTh	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie
BHTh	Beiträge zur historischen Theologie
Bibl	Biblica
Bill I V	(H L Strack ) P Billerbeck Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I IV 1922 1928 V 1955
BJRL	The Bulletin of the John Rylands Library
Bl Dcb	F Blass A Debrunner Grammatik des neutestamentlichen Griechisch 1954
BNTC	Black's NT Commentaries
Bultmann NT	R Bultmann Teología del nuevo testamento 1987
BWA (N) T	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten (und Neuen) Testament
BZ	Biblische Zeitschrift
BZ/NW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
C N	Comiectanea Neotestamentica
DBS	Dictionnaire de la Bible Supplement 1978ss
EKL	Evangelisches Kirchenlexikon Kirchlich-theologisches Handwörterbuch ed por H Brunotte y O Weber 1955ss
Ephl ov	Ephemerides Lovanienses
EtB	Études Bibliques
ETh	Ephemerides Theologicae Lovanienses
EvTh	Evangelische Theologie
FRANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
GGA	Göttingische Gelehrte Anzeigen
Gn	Gnomon Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft
HN1	Handbuch zum Neuen Testament f por H Lietzmann ed por G Bornkamm
HThK	Herders Theologischer Kommentar ed por A Wikenhauser
HThR	The Harvard Theological Review
HUCA	Hebrew Union College Annual
HZ	Historische Zeitschrift
JB	Journal of Biblical Literature and Exegesis
ICC	The International Critical Commentary of the Holy Scriptures of the Old and New Testament

IR	Journal of Religion
JThS	Journal of Theological Studies
KlF	Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen, f por H Lietzmann ed por Aland
KNT	Kommentar zum Neuen Testament, ed por Zahn
KuD	Kerygma und Dogma
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche, 1957ss
MeyerK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, f por H A W Meyer
Moffatt, NTC	The Moffatt New Testament Commentary
Nov Test	Novum Testamentum An international quarterly for New Testament and related studies
NTD	Das Neue Testament Deutsch (Neues Göttinger Bibelwerk), ed por P Althaus y J Behm
NTS	New Testament Studies
PW	A Pauly G Wissowa Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft, NB 1894ss
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum, ed por Th Klauser, 1941ss
RB	Revue Biblique
RBen	Revue Benedictine
RE	Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, <sup>1</sup> 1896 1913
RGG <sup>1 2 3</sup>	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, <sup>1</sup> 1909-1913, <sup>2</sup> 1927-1932 <sup>3</sup> 1957 1962
RHPhR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
SAB	Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin
SAH	Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Heidelberg
SgV	Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte
ThB	Theologische Bucherei
ThBl	Theologische Blätter
ThHK	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThR	Theologische Rundschau
ThRv	Theologische Revue
ThViat	Theologia Viatorum Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Berlin
ThW	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, f por G Kittel, ed por G Friedrich, 1933ss
ThZ	Theologische Zeitschrift
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
UNT	Untersuchungen zum Neuen Testament
VF	Verkündigung und Forschung
VigChr	Vigiliae Christianae
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WZ	Wissenschaftliche Zeitschrift
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

I

## Introducción



*Bibliografía*

- R Bultmann-H Gunkel RGG<sup>2</sup> III, 1675ss,  
 M Dibelius, *Geschichte der urchristlichen Literatur* I II, 1926, reimpresso en ThB 58 (1975),  
 Kl Koch, *Was ist Formgeschichte?*, 1967, 125ss,  
 Fr Overbeck *Über die Anfänge der patristischen Literatur*, 1882, reimpresso Libelli XV, 1966,  
 M Tetz, *Über Formgeschichte i d Kirchengeschichte* ThZ 17 (1961) 413ss,  
 — *Overbeckiana* II, *Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel* XIII 1962  
 — *Achristliche Literaturgeschichte Patrologie* ThR NF 32 (1967) 1ss  
 R Wellek A Warren *Theorie der Literatur*, 1956,  
 P Wendland, *Die urchristlichen Literaturformen*, HNT I, 3, 1912, 257ss

Martin Dibelius, a quien la teología debe la última «Historia de la literatura cristiana primitiva», ha definido así la tarea del historiador de la literatura del cristianismo primitivo

los libros del NT y los otros escritos de la época cristiana primitiva de los dos primeros siglos, representan la consignación del mensaje cristiano. Pero el influjo de aquel mensaje depende de su penetración en determinadas formas temporalmente condicionadas, viene anunciado por personalidades históricas y se expresa en acontecimientos también históricos. Quien pretenda exponer el surgimiento del cristianismo ha de examinar como el mensaje cristiano adquirió así su configuración. Y este proceso de formación incluye también el hecho de que los cristianos escribían, enviaban e intercambiaban cartas al igual que confeccionaban y difundían libros de contenido doctrinal, edificante y narrativo. El historiador de la literatura del cristianismo primitivo, que pretenda aclarar el nacimiento de estos escritos, ha de mostrar, por tanto, como se produjo esa actividad literaria de los primeros cristianos y de que modo los libros reflejan la peculiaridad de sus autores y los condicionamientos circunstanciales de su composición. Al exponer así la formación del cristianismo desde el aspecto literario, construye his-

toria de la literatura del cristianismo primitivo. El tema mismo de su labor le exige no sólo el aportar una serie de resultados concretos demostrables, sino también el conectarlos entre sí de forma constructiva según el mejor criterio propio, para proporcionar al lector una visión del desarrollo de las cosas (I. 5s)

Esta formulación del cometido tiene validez todavía hoy

Antes de discutir el modo concreto de la realización de este programa, se ha de determinar la extensión de la literatura del cristianismo primitivo, esto es, hemos de deslindarla de la literatura subsiguiente de la antigua Iglesia. No se trata con ello de una cuestión primariamente cronológica, puesto que el fin del cristianismo primitivo no se puede indicar con un año; las épocas históricas no comienzan ni terminan en una fecha determinada, sino que se superponen entre sí sin solución de continuidad en mayor o menor grado. Bastante de la época nueva se manifiesta ya en la anterior y bastante de la precedente sigue dejándose sentir durante largo tiempo en la nueva, y no en último término, en forma de expresión literaria. La cuestión es más bien si la literatura del cristianismo primitivo evolucionó hasta llegar a ser la de la antigua Iglesia, es decir, la literatura de los escritores eclesiásticos, de tal modo que se trataría entonces simplemente de la diferenciación entre lo más antiguo y lo más reciente, cuya frontera cronológica podría tratarse, según los gustos, un poco antes o después; o si cada una de ambas literaturas posee, una frente a la otra, un carácter tan específico, que se haga necesaria una delimitación en principio. Este es, de hecho, el caso. Franz Overbeck, en su célebre artículo «Sobre los comienzos de la literatura patristica» (1882), ha constatado que tales comienzos no se hallan en el NT<sup>1</sup>. Demostró, mediante la «comparación de las formas de la literatura del NT y de la patristica» (p. 18), «que entre ambas literaturas... no se da ninguna conexión en el plano de la historia de la literatura» (p. 18s). Lo específico y diferenciador son las «formas». Las del NT son, por una parte, la carta, que ha existido siempre y en todo lugar dentro de la literatura cristiana, pero que —como correspondencia real— no representa una forma literaria (cf. *infra*, cap. 3); y, por otra parte, las «formas reales»: evangelios, Hechos de los apóstoles, el Apocalipsis, las Cartas «católicas»<sup>2</sup>. Pero no se trata de formas permanentes: su producción queda cortada por la formación

1 Cf al respecto ambos artículos de M Tetz

2 Así se denominan las siete cartas de Santiago, Pedro, Juan y Judas. La denominación «católica» indica originariamente el destinatario «general», y fue aplicada por primera vez, por cuanto podemos conocer, a 1 Jn para distinguirla de 2 3 Jn, dirigidas a una comunidad y a una persona, respectivamente. En fecha posterior se aplicó a Sant, 1 2 Pe y Jds, y también a la carta de Bernabé, no incluida en el canon, e incluso *per nefas*— a 2 3 Jn

del canon; se extinguen «incluso antes de alcanzar la existencia garantizada de una literatura de la Iglesia» (p. 19). Para Overbeck el comienzo de la literatura de la Iglesia antigua se halla en la apologética, que se sirve de formas profanas y se dirige a no cristianos, y su configuración plena no se alcanza hasta la obra de Clemente Alejandrino. El mismo autor, Overbeck, la define como «literatura greco-romana de confesión e interés cristianos», argumentando «que el cristianismo consiguió convertirla en una literatura viable únicamente en conexión con la producción literaria mundana ya existente» (p. 37.38). La extinción de las formas cristianas primitivas y la aceptación de las de la gran literatura mundana indican substancialmente un cambio radical en las condiciones de la actividad literaria cristiana. Precisamente porque se pregunta por esas condiciones, insiste Overbeck en la consideración de las formas. Así afirma: «una literatura encuentra su historia en sus formas; toda auténtica historia de la literatura será pues una historia de las formas»(p. 12), y ello, como realza M. Tetz frente a la tan difundida falsa interpretación de esta frase en un sentido meramente formal-estético, «porque la forma literaria constituye el resultado del nacimiento de la literatura»<sup>3</sup>.

Este libro trata aquella literatura condenada a la extinción por el establecimiento del canon y que Overbeck ha denominado «literatura primitiva cristiana»: «Se trata de una literatura que el cristianismo crea, por así decirlo, con sus propios medios, en tanto que creció exclusivamente sobre el suelo y los propios intereses de la comunidad cristiana antes de que ésta se mezclara con el mundo circundante» (p. 36). Esto no quiere decir, naturalmente, que todas sus formas sean nuevas —a excepción de la del evangelio—, sino que la literatura primitiva, al hacer uso de formas ya existentes (apocalipsis), se liga a las de la producción literaria religiosa, manteniéndose aún completamente alejada de las formas de la literatura profana existente (*Ibid.*). Overbeck habla siempre de las grandes formas en las que se presentan los escritos particulares; no conoce aún las formas más pequeñas que en ellos se encuentran y que no fueron puestas de relieve hasta mucho más tarde por la investigación de la historia de las religiones y de las formas<sup>4</sup>. Muchas de estas formas y géneros más pequeños<sup>5</sup> tienen

3 ThR 32 (1967) 11

4 E Norden, *Agnostos Theos Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* 1913, siguiendo las investigaciones de H Gunkel sobre la «historia del género» M Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1919 (trad cast Valencia 1984), R Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 1921

5 No existe una norma lingüística para el uso de «forma» y «género». Ambos términos se emplean en gran medida promiscuamente en las obras básicas sobre la historia de las formas, y por ello, en el lenguaje científico. Los intentos de implantar una diferenciación

analogías en la literatura del helenismo coetáneo; pero en la mayoría de los casos se trata igualmente de formas religiosas (discursos o relatos), y rara vez, de profanas (a estas últimas pertenecen la parénesis y, en cierto sentido, las historias de milagros). Su existencia en la literatura primitiva cristiana no ha de maravillarnos; simplemente indica que ésta hace uso de los «recuerdos generales de expresión del lenguaje en el cual surge» (p. 36), pero no que el cristianismo intente hacerse percibir en formas de la literatura usual (cf. p. 38). La investigación de la historia de las religiones y de las formas ha confirmado —inconsciente e involuntariamente— la categoría de «literatura primitiva cristiana» de Overbeck.

Indiquemos aquí brevemente el volumen de esa literatura objeto de nuestro estudio. Aparte del NT, tenemos los escritos de los llamados «padres apostólicos»<sup>6</sup>: las cartas de Bernabé, el *Pastor* de Hermas y la *Didaché*. También los fragmentos de los libros de Papiás y Hegeipo, que Eusebio ha conservado en su *Historia de la Iglesia*. Además los llamados «apócrifos»: evangelios, apocalipsis y hechos de los apóstoles, si bien, en una selección que abarca, por una parte, los documentos más antiguos y muestra ejemplarmente, por la otra, la penetración de formas literarias profanas e incluso de formas de la literatura general (por ejemplo, en algunas configuraciones especiales de las historias de la infancia y de pascua, pero sobre todo en los hechos de los apóstoles). También se tratarán algunos textos cristiano-gnósticos. Un problema especial se nos planteó aquí: ¿qué textos del trascendental hallazgo de Nag Hammadi debían ser tenidos en cuenta? Este *corpus* contiene escritos gnósticos cristianos y no cristianos, además de obras no cristianas con reelaboraciones propias de esta religión; así pues, formaciones realmente complejas desde el punto de vista literario e

terminológica han seguido direcciones totalmente distintas sin aportar nada a una regulación lingüística coherente. El término «forma» es más amplio que el de «género», y por esta razón y por su origen dentro de la historia de la ciencia la expresión «historia de las formas» es recomendable como concepto global para el método y sus aspectos parciales. Cf. W. Klatz, *Hermann Gunkel* (FRLANT 100), 1969, 12, nota 6, de forma similar K. Koch, *Was ist Formgeschichte?* 1967.

6 La expresión «padres apostólicos», abreviación del título del libro *Patres aevi apostolici* (J. B. Coteler, 1672) se empleó en el s. XVII para designar a los supuestos discípulos de los apóstoles Bernabé, Hermas, Clemente Romano, Ignacio y Policarpo, cuando las obras a ellos atribuidas, junto con cartas y relatos sobre ellos, fueron reunidas y publicadas. En el s. XIX se amplió la colección con la recientemente descubierta *Didache* la *Carta a Diogneto*, los fragmentos de Papias conservados por Eusebio, y las citas del «presbítero» en Ireneo. La expresión «padres apostólicos» no designa, pues, ningún cuerpo de antiguos escritos (como, por ejemplo, el término cartas «católicas»), sino que constituye un título editorial moderno de compromiso para una compilación de escritos y fragmentos de los s. I y II de extensión variable. Cf. K. Bihlmeyer-W. Schneemelcher, *Die Apostolischen Vater* I, 1956, VII.

histórico-religioso. Algunos de los escritos han sido titulados primaria o secundariamente como «evangelio», «apocalipsis», «carta» o «hechos», sin que este título sea conforme a su género. La dificultad principal radica en que el hallazgo aún no ha sido editado de forma completa<sup>7</sup>; por ello un tratamiento histórico-literario de los textos indudablemente cristiano-gnósticos ya editados correría el peligro de convertirse en papel mojado. Los textos de Nag Hammadi son entre tanto objeto de análisis monográficos. No obstante, me pareció necesario tratar con detalle el *Evangelio de Tomás* y el *Evangelio de la Verdad*, y también encuentro justificado, por determinadas razones, aducir la *Carta apócrifa de Santiago* y el *Libro de Tomás el Atleta*. Indiquemos finalmente que las apologías del siglo II (por ejemplo, de Justino, pero también la denominada *Carta a Diogneto*) no han sido tenidas en cuenta por las razones antes indicadas.

Estos escritos, interrelacionados por sus formas y aislados así frente a la literatura helenística y a la de la Iglesia antigua, no son demasiado numerosos, y surgieron en un lapso temporal de 100 a 130 años<sup>8</sup>. Parecen ser, pues, un material fácilmente controlable y de sencilla clasificación histórica. Pero esto es sólo aparente, pues ofrecen extraordinarias dificultades a una presentación coherente en el plano de la historia de la literatura. R. Bultmann ha impugnado repetidas veces<sup>9</sup> la posibilidad de una «historia de la literatura» del NT (y de los demás escritos cristianos primitivos aquí mencionados). Su argumentación se basa en que esta literatura, a diferencia de la del AT, 1) es de una extensión mucho más reducida, 2) abarca un espacio de tiempo mucho más corto y 3) sus portadores, la comunidad cristiana primitiva.

7 A los dos años de la 1ª edición alemana de la presente obra apareció la traducción inglesa del conjunto de los textos de Nag Hammadi J. M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English* (Leiden 1977 (nota del editor))

8 A causa del volumen relativamente reducido de nuestra obra estamos dispensados de la difícil cuestión de la moderna ciencia literaria, que ha de considerarse «literatura» dentro del diluvio de papel impreso, para constituir así el objeto de la ciencia e historia literarias (cf. Wellek-Warren, 14s). Todos los escritos en esas formas procedentes de esta época — así como sus preformas orales que se puedan descubrir — son objeto de esta exposición. Esto no implica naturalmente que se asuma el modernísimo concepto de literatura, según el cual todas las manifestaciones lingüísticas desde Homero y Esquilo hasta los periódicos murales de los años 60 y las «actas» de algunos lingüistas — como «textos» — constituyan «literatura». Más bien hemos de preguntar constantemente en las páginas siguientes si la producción primitiva cristiana es «literatura», precisamente por comparación con los escritos greco-romanos de su tiempo, es decir, si por el lenguaje en el que ha sido redactada constituye una parte de la historia de la literatura griega o helenística.

9 En las reseñas a las obras de orientación histórico-formal de P. Wendland (ThR 17 [1914] 79s) y M. Dibelius (ThLZ 52 [1927] 80s) y en el artículo de este último *Literaturgeschichte, Biblische*, RGG<sup>3</sup> III, 1675s

no forman una unidad étnica o cultural. Insiste, no obstante, en la necesidad del planteamiento histórico-literario, ya que «las manifestaciones literarias del cristianismo primitivo... están ampliamente acunadas en formas fijas y... estructuradas en géneros», y sólo pueden ser entendidas realmente «si se conocen los géneros, sus *formas* y *leyes de transmisión*» (RGG<sup>2</sup> III, 1680); opina, sin embargo, que se debería hablar «quizá, más modestamente, sólo de una investigación de la historia del género o de la forma» en vez de una historia de la literatura (*Ibid.*, 1681). Poco convincente es la opinión de Bultmann que propone excluir de la historia de la literatura «en sentido estricto» la disciplina de la «Introducción al NT» «en cuanto investigación histórico-crítica de los escritos del NT, que analiza el tiempo y condiciones de su surgimiento» (*Ibid.*, 1680), después de haber determinado poco antes como tarea de aquella disciplina preguntar «por el tiempo y condiciones de origen y las relaciones mutuas» de los documentos literarios de una época o comunidad (*Ibid.*, 1676). Ciertamente la introducción tradicional procede de forma analítica, mientras que la historia de la literatura debería hacerlo «propriadamente» de forma constructiva. Ambos métodos podrían separarse, esto es, una exposición histórico-literaria podría prescindir de la «introducción», sólo en el caso de que pudieran considerarse resueltas de antemano las llamadas cuestiones introductorias del NT y de los otros escritos. Pero no es éste el caso. Dado, sin más, que el juicio histórico-literario depende con demasiada frecuencia de la respuesta a las cuestiones anteriores, han de combinarse necesariamente ambos métodos. Esta necesidad se basa no sólo en el disentimiento de los investigadores, sino, ante todo, en el carácter fragmentario del material<sup>10</sup>.

El presente libro pretende llevar a cabo el programa formulado por M. Dibelius aunque de una forma ligeramente distinta a la propuesta por él. Dibelius estructura su exposición estrictamente en el plano de la historia de las formas: 1) evangelios, 2) apocalipsis, 3) cartas, 4) disertaciones, sermones, tratados en forma epistolar, 5) exhortaciones de tipo ético y jurídico-eclesiástico, 6) material cúllico y 7) hechos de los apóstoles, con subapartados diferenciadores en cada caso. Con exactitud propia de la historia de la literatura

10 Caso diferente es el AT, aun cuando no se haya conservado todo el legado escrito de Israel. A pesar de ello, la ciencia que se ocupa del AT no ha continuado el intento de H. Gunkel de escribir una historia de la literatura bíblica (*Die israelitische Literatur*, en *Die Kultur der Gegenwart* I, 7, 1906), sino que se ha quedado en la «introducción al AT» (cf. K. Koch, 125s). El plan de Gunkel de elaborar una «historia de la literatura bíblica», con inclusión del NT, no me parece realizable, dado el carácter de la literatura primitiva cristiana, que no constituye —incluso en menor grado que los escritos rabínicos— una continuación del AT.

aporta Dibelius características de las formas no cristianas asumidas por nuestra literatura (apocalipsis paretensis, etc.) y procede, en la medida de lo posible, de modo constructivo, como en el caso de los evangelios, los apocalipsis y los hechos de los apóstoles. Esta distribución según géneros tiene, sin embargo, sus desventajas, y para evitarlas se exigirá, sin duda, una estructuración distinta. En primer lugar, tal método desgaja material conexo, por ejemplo, el evangelio de Lucas y los Hechos de los apóstoles, estos pertenecen efectivamente a géneros completamente distintos, pero según la intención del autor forman, como primer y segundo libro (Hech 1,1), una doble obra unitaria. Fenómeno este literario e histórico literario que merece toda atención. El otro inconveniente —especialmente en escritos que se presentan como cartas pero que no lo son— consiste en que ya en la misma distribución se decide de antemano el género a que pertenece un escrito, aun cuando la determinación de tal género resulte problemática en muchos casos como en la 1 Jn, la 1 Pe y en las Cartas pastorales. Una aplicación estricta del punto de vista formal llega a veces a violentar este material.

En la exposición siguiente quisiera modificar la realización del programa de trabajo de la historia de las formas en el sentido de que, por una parte los escritos que forman una unidad en el plano histórico permanezcan unidos también en la exposición histórico literaria y de que por otra, se tenga en cuenta la inseguridad existente en la determinación del género de algunos escritos. Así Lc/Hech deberán ser tratados como una obra doble, pero también en conexión con Mc y Mt, ya que Lc pertenece a la misma tradición de estos. Las cartas supuestas de san Pablo se hallan literariamente en cuanto imitación y teológicamente, aunque con modificaciones, dentro de la tradición de las misivas auténticas del Apóstol, por esta razón, y porque además la cuestión de la autenticidad resulta controvertida en algunos casos, se tratarán juntamente con estas. Que se oculta bajo la forma epistolar ficticia se pondrá de manifiesto en cada caso, los resultados de este estudio —por ejemplo tratados, constituciones eclesíasticas, testamentos— no deben entenderse solamente como testimonios de esos géneros y sus condicionamientos («Sitz im Leben» = «contexto vital»), sino en relación con la ficción epistolar como historia de las formas de las cartas paulinas y, a su vez, como manifestación de la vida de las comunidades fundadas por el Apóstol. Por citar un último ejemplo el cuarto evangelio y las tres cartas de Juan pertenecen, a pesar de la diversidad de su forma literaria, a un mismo grupo, ya que si bien no son del mismo autor, como Lc/Hech, si que proceden de la misma tradición teológica, al igual que las cartas paulinas y deuteropaulinas. Me parece más apropiado tratarlos conjuntamente como testimonios de un grupo cristiano primitivo sumamente

peculiar y de su teología e historia, que discutirlos bajo tres epígrafes distintos (evangelio, tratado, si es que puede designarse así, y carta), para tener que volver en alguna parte después sobre los cuatro escritos conjuntamente, al tratar quizás la cuestión del autor, sus relaciones mutuas o su posición teológica o dentro de la historia de la Iglesia. Semejante atención a la pertenencia a determinadas tradiciones creo que hace mayor justicia al tratamiento histórico-formal de los escritos cristianos primitivos que su distribución meramente formal en géneros, sobre todo si se considera, por otra parte, que la literatura es expresión de la vida de una época o de una comunidad. Con gusto encardinaría este aspecto en la «historia de la tradición», denominándolo «histórico-tradicional» si este término no estuviese fijado ya para otro contexto y su sentido, además, no fuera discutido.

Si la historia de la literatura es en verdad una historia de los géneros, conviene comenzar su exposición con su representante más antiguo y seguir después con los más recientes, respectivamente. La secuencia cronológica de los géneros en nuestra literatura es cartas, evangelios, apocalipsis. Teniendo en cuenta lo dicho sobre la pertenencia a una tradición, resulta por de pronto la disposición siguiente: el *corpus paulinum*, los tres primeros evangelios y los hechos de los apóstoles, el círculo joánico, los apocalipsis. Los escritos restantes se disponen de modo similar: cartas reales y ficticias, evangelios apócrifos y hechos de los apóstoles, ordenanzas y constituciones de la comunidad y material cultural, finalmente, las obras de Papías y Hegesipo, que reflexionan sobre la tradición cristiana. A estas tradiciones cristianas y sus formas anteriores a los documentos literarios se dedican dos capítulos especiales (cap. 2 y 22).

He mantenido conscientemente en esta historia de la literatura, por las razones objetivas ya mencionadas, el estilo de una «introducción», espero, no obstante, haber hecho valer los aspectos histórico-formales y haber puesto de relieve el carácter literario de cada uno de los escritos en tal medida que el título de la obra resulte justificado. El carácter analítico de la exposición se justifica de todos modos en consideración a los lectores, a los que se debe informar sobre los problemas, y capacitarlos así para la emisión de un juicio personal.



## FORMAS PRELITERARIAS

*Bibliografía**Estudios generales*

- W Bauer, *Der Wortgottesdienst der ältesten Christen* SgV 148 (1930)=*Aufsätze und kleine Schriften*, 1967, 155-209,
- H Bausinger *Formen der «Volkspoesie»*, 1968,
- G Bornkamm, *Formen und Gattungen*, RGG<sup>3</sup> II, 999ss,  
 – *Das Ende des Gesetzes*, 1952,  
 – *Studien zu Antike und Urchristentum*, 1959,  
*Geschichte und Glaube*, 1968,
- R Bultmann, *Teologia del nuevo testamento*, Salamanca <sup>1987</sup>,  
 – *Exegetica*, 1967,
- H Fi v Campenhausen, *Das Bekenntnis im Urchristentum* ZNW 63 (1972) 210ss,
- H Conzelmann, *Was glaubte die frühe Christenheit?* Schweizerische Theologische Umschau 25 (1955) 61-74,  
*Zur Analyse der Bekenntnisformel I Kor 15 3 5* EvTh 25 (1965) 1-11,  
*Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, 1967,
- O Cullmann, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse* ThST 15 (1943) *Urchristentum und Gottesdienst*, AThANT 3, 1950,  
 – *Vorträge und Aufsätze (1925-1962)*, 1966,
- N A Dahl, *Formgeschichtliche Beobachtungen zur Christusverkündigung in der Gemeindepredigt Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann zu seinem 70 Geburtstag* BZNW 21 (1954),
- R Deichgraber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, StUNT 5, 1967,
- M Dibelius, *Historia de las formas evangelicas*, 1984,  
*Zur Formgeschichte des Neuen Testaments (ausserhalb der Evangelien)* ThR NF 3 (1931) 207-242,  
*Aufsätze zur Apostelgeschichte*, FRLANT 60, <sup>1957</sup>,
- I Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, FRLANT 33, 1963,
- I Jeremias *La última cena*, Madrid 1980,  
*Abba*, Salamanca <sup>1988</sup>,
- A Jolles, *Einfache Formen*, <sup>1958</sup>,
- I Kasemann, *Ensayos exegeticos*, 1978,

- *Formeln Liturgische im NT*, RGG<sup>3</sup> II, 993ss
- J N D Kelly, *Primitivos credos cristianos* Salamanca 1980,
- W Kramer *Christos Kyrios Gottessohn*, AThANT 44, 1963,
- H Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* AzKG 8 (1926)
- *Kleine Schriften* III, TU 74, 1962,
- V H Neufeld, *The Earliest Christian Confessions* *New Testament Tools and Studies* V, 1963,
- Ed Norden, *Agnostos Theos Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* 1913, <sup>4</sup>1956
- *Die Geburt des Kindes*, 1924, 1958
- E Peterson *ΕΙΣ ΘΕΟΣ* *Epi graphische formgeschichtliche und religions geschichtliche Untersuchungen* FRLANT 41 1926,
- J A T Robinson *Traces of a Liturgical Sequence in 1 Cor 16 20 24* JThS NS IV (1953) 38 41
- Ed Schweizer *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, AThANT 28, <sup>7</sup>1962,
- *Neotestamentica*, 1963
- *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*, 1970,
- A Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, 1903, ThB 26 1966
- *Die Didache des Judentums und der Urchristenheit*, 1908
- Kl Wegenast, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus*, WMANT 8 1962,
- Kl Wengst *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* StNT 7, 1972,
- U Wilckens, *Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auf erstandenen Zur traditionsgeschichtlichen Analyse von 1 Kor 15 1 11* in *Dogma und Denkstruktur* (Schlink Festschrift) 1963 56 95
- P Winter *1 Corinthians XV 3b 7* *NovTest* 2 (1957) 142 150
- H Zimmermann, *Neutestamentliche Methodik*, 1967

#### Apartado 5

- H I Gabathuler, *Jesus Christus Haupt der Kirche Haupt der Welt Der Christushymnus Colosser 1 15 20 in der theologischen Forschung der letzten 130 Jahre* AThANT 45, 1965,
- E Lohmeyer *Kyrios Jesus Eine Untersuchung zu Philipper 2 5 11* SAH 1927/1928, 4 Abh., 1928
- R P Martin *Carmen Christi Philippians II 5 11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* SNTS Monograph Series 4 1967,
- J M Robinson *A Formal Analysis of Colossians 1 15 20* JBL 76 (1957) 270 287
- *Die Hodajot Formel in Gebet und Hymnus des Frühchristentums* in *Apo phoreta Festschrift für F Haenchen*, BZNW 30, 1964, 194 235
- J Schattenmann, *Studien zum neutestamentlichen Prosa hymnus*, 1965
- G Schille, *Frühchristliche Hymnen*, 1965
- G Strecker, *Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil 2 6 11* ZNW 55 (1964) 63 78

#### Apartado 6

- W Schrage, *Die konkreten Einzelgebote der paulinischen Paränese* 1962

- A Vogtle, *Die Tugend-und Lasterkataloge im Neuen Testament* NTA 16 (1936) 4 5,  
K Weidinger, *Die Haustafeln*, UNT 14, 1928,  
S Wibbing, *Die Tugend und Lasterkataloge im Neuen Testament*, BZNW 25 1959

La producción escrita del cristianismo primitivo tuvo su configuración literaria fundamentalmente en cuatro géneros las cartas, el apocalipsis, los evangelios y los hechos de los apóstoles. Pero ya antes de estos documentos existía una abundante tradición cristiana, que surgió de determinadas necesidades de la comunidad. Esta tradición se acuñó en formas fijas en la transmisión oral de piezas particulares, fue asumida en gran parte en la literatura cristiana primitiva y se nos ha conservado así. A estos fragmentos fijos de la tradición los llamamos «formas preliterarias». Así, por ejemplo, los evangelios sinópticos están compuestos directamente a base de tales piezas particulares de tipo diverso, firmemente configuradas antes, y el libro de los Hechos contiene asimismo una cantidad de narraciones anteriormente formadas y que fueron asumidas por el autor. Pero también en las cartas y apocalipsis se encuentra gran cantidad de material previamente acuñado, no creado por los mismos autores, sino asumido, por ejemplo, compendios de la fe cristiana, cantos, exhortaciones tradicionales (parenesis). La reconstrucción metódica de las formas preliterarias es necesaria para explicar la historia interna del cristianismo más antiguo, de su fe, culto y vida anteriores a la redacción de los escritos cristianos primitivos. Igualmente es importante para una comprensión histórica, literaria y teológica exacta de estos escritos.

Por razones prácticas trataremos en este capítulo sólo una parte determinada de las formas preliterarias. Aquellas que con el tiempo se hicieron constitutivas de los grandes géneros, es decir, llegaron a ser partes básicas de éstos —como las formas narrativas o los conjuntos de dichos de la tradición sobre Jesús para los evangelios sinópticos, o los relatos para el libro de los Hechos—, se tratarán al estudiar estos géneros. Objeto del presente capítulo son aquellas formas preliterarias que no llegaron a ser constitutivas literariamente de ningún género importante, sino que se encuentran intercaladas dentro de su contexto actual como citas señaladas con mayor o menor claridad, o también como incrustaciones de notable extensión especialmente dentro de la literatura epistolar o, en ocasiones, fuera de ésta. Se trata, pues, de las formas antes mencionadas (compendios de la fe, cantos y parenesis<sup>1</sup>), que debemos diferenciar aún más y acrecentar en su número.

1 Trato la parenesis en este contexto y no en las cartas si bien representa una notable

Está aún por realizar, a pesar de la abundancia de excelentes trabajos específicos, una elaboración conjunta de este material en el plano de la historia de las formas; esto es, un análisis diferenciador de sus formas y la determinación de los diversos ámbitos de la vida cristiana primitiva de los que proceden y a los que pertenecían tales formas concretas (su «contexto vital», *Sitz im Leben*)<sup>2</sup>. Pero tampoco podemos ofrecerla aquí, tanto por simples razones de espacio como por el estado de la investigación. En este trabajo me limito a lo relativamente seguro, y discuto las formas más importantes basándome en textos ejemplares. El peso recae aquí en el análisis de las formas; la inferencia del «contexto vital» (*Sitz im Leben*) a partir de la forma sólo se llevará a cabo de modo adicional, ya que en muchos casos permanece en el campo de lo hipotético.

Dado que las formas preliterarias se hallan fuertemente ancladas en su contexto actual y no pueden reconocerse a simple vista, se nos plantea la cuestión sobre los indicios que delatan la existencia de piezas tradicionales previamente configuradas<sup>3</sup>.

1 El indicio más claro son las fórmulas de citación, que introducen una «tradición» (por ejemplo, 1 Cor 11,23a; 15,1-3a, Ef 5,14, 1 Tim 1,15).

2 Ciertos rasgos que marcan un texto en su entorno, por su forma o por elementos estilísticos, o poéticos, como la estructura rítmica, la disposición estrófica, o las construcciones en relativo o participiales (por ejemplo, Rom 4,25, Flp 2,5-11, Col 1,15-20; 1 Tim 3,16; Heb 1,3)

3. La aparición de una terminología que difiere de la del autor (por ejemplo, el plural «pecados» y «escrituras» en 1 Cor 15,3s, en lugar del singular, usual en Pablo).

4 Concepciones teológicas que difieren de las ordinarias del autor (por ejemplo, la «constitución» de Jesús «como Hijo de Dios» en Rom 1,3s).

5 La repetición en distintos autores de la misma locución o expresión con carácter de fórmula, a veces ligeramente modificadas (por ejemplo, Rom 1,3s; 2 Tim 2,8, 1 Tim 2,6a; Mc 10, 45b, Tit 2,14).

parte integrante de muchas de aquéllas y es un elemento constitutivo para la *Epistola de Santiago*. En efecto, por una parte, a pesar de su frecuente aparición, no es un elemento constitutivo de la carta cristiana primitiva, y, por otra, aparece también fuera de la literatura epistolar. Sant no es una carta propiamente dicha, sino que pertenece, bajo el punto de vista de la historia de las formas, a la *parenesis* (cf *infra* 587ss )

2 Ofrecen buenas visiones de conjunto sobre el estado y curso de la investigación F Hahn en la introducción a la nueva edición de A Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, VII-XXXII, y K Wengst, *Christologische Formeln*, 11-26 Fundamental bajo el punto de vista metodológico sigue siendo aún el informe sobre el estado de investigación de M Dibelius, *ThR* 3 (1931) 207-242

3 Al respecto, cf especialmente M Dibelius, *o c* , 210s, E Stauffer, *Die Theologie des NT*, <sup>3</sup>1947, 322, H Conzelmann, *Grundriss der Theologie des NT* 1967, 81s

6 «Ideas que sobresalen de forma llamativa del contexto y que están formuladas de un modo especialmente riguroso y trabado»<sup>4</sup> (por ejemplo Flp 2,6 8 bastaba para el contexto significativo, mientras que los vv 9 11 sobran)

7 Incorrecciones gramaticales (por ejemplo  $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu\ \omicron\varsigma$  en 1 Tim 3,16) y asperezas estilísticas (el  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\iota$  asindetico en Rom 3 24)

Cuando un texto muestra dos o más de estos indicios se puede inferir con cierta seguridad que hay en el material tradicional más antiguo, los indicios indicados en los puntos 2 y 4 son importantes para la delimitación formal o reconstrucción de la tradición, y por ello para la determinación de su forma

Una observación previa sobre la terminología utilizada para determinar la forma

La denominación adecuada de ciertas formas que aquí nos ocupan no constituye dificultad alguna (por ejemplo, parénesis, doxología) El problema se plantea, por el contrario, en aquellos textos que hemos designado de momento como «compendios de la fe cristiana» que aparecen a menudo en la bibliografía subsumidos bajo la rubrica de fórmula de fe, fórmula de confesión, confesión o profesión de fe<sup>5</sup> pues estos textos no poseen una estructura formal unitaria ni un contenido significativo uniforme Exigen pues una diferenciación según su estructura formal, para intentar después una denominación apropiada de las formas en ellos descubiertas

H Conzelmann ha mostrado el camino para ello<sup>6</sup> Este autor demuestra que en Rom 10 9, por medio de las expresiones técnicas  $\delta\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\iota\nu$  y  $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ , se introducen dos fórmulas pre-paulinas diversas  $\epsilon\acute{\alpha}\nu\ \delta\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\eta\sigma\eta\varsigma\ \epsilon\acute{\nu}\ \tau\acute{\omega}\ \sigma\tau\omicron\mu\omicron\sigma\tau\iota\ \sigma\upsilon\ \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\nu\ \text{'}\text{I}\eta\sigma\omicron\upsilon\acute{\nu}\ \kappa\alpha\iota\ \pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\sigma\eta\varsigma\ \epsilon\acute{\nu}\ \tau\eta\ \kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha\ \sigma\upsilon\ \omicron\tau\iota\ \delta\ \theta\epsilon\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\nu\ \eta\gamma\epsilon\iota\rho\epsilon\nu\ \epsilon\acute{\kappa}\ \nu\epsilon\kappa\rho\acute{\omega}\nu\ \sigma\omega\theta\eta\sigma\eta$  Indica, además Conzelmann como ambas fórmulas representan dos tipos, comprobables también por criterios formales y de contenido, y, siguiendo los términos clave empleados por Pablo para introducirlos, denomina al tipo en el que Jesús es «confesado» como «homología» del *Kyrios* y al otro, que formula la «fe» en la resurrección de Jesús de entre los muertos llevada a cabo por Dios (la obra salvadora) «credo» W Kramer<sup>7</sup> sustituye este segundo término por *Pistisformel* («fórmula de fe») Asumimos aquí la denominación de Kramer, porque no tiene connotación alguna mientras que «credo» significa en el lenguaje usual la «confesión de

4 Dibelius *o c* 210s

5 Este uso lingüístico procede de la investigación sobre el símbolo de fe que intenta llegar a las etapas previas de las confesiones de fe posteriores como el símbolo romano remontándose hasta el NT y coloca necesariamente los textos en cuestión bajo el aspecto de la configuración posterior del símbolo una aspecto no siempre útil a la comprensión histórica Semejante modo de considerar tiene sin duda sus buenas razones Pero no puede inducirnos a simplificaciones Los textos en cuestión han de ser apreciados como entidades autónomas teniendo en cuenta las funciones especiales que poseían originalmente Cf también H Fr von Campenhausen ZNW 63 (1967) 210s

6 Cf Schweizerische theologische Umschau 25 (1955) 61s especialmente 64s

7 *Christos Kyrios Gottessohn* 15s

fe» plenamente formada, el vocablo «credo» mezcla, pues, los conceptos de «fe» y «confesión» claramente diferenciados en Rom 10,9 y cuya distinción importa precisamente a Conzelmann, la expresión «fórmula de fe» es, pues, preferible. Que se trata de dos actos distintos se desprende del hecho de que uno se adscribe a «la boca» y el otro al «corazón», de que el ὁμολογεῖν (vv. 9-10), al estar asumido por ἐπικαλεῖσθαι αὐτόν οὐ τὸ ὄνομα κυρίου (vv. 12-13), es interpretado como invocación, aclamación, y de que la «te» constituye según el v. 14. el presupuesto para la «invocación» (=«confesión»). En el v. 14 se manifiesta claramente su mutua correspondencia, y, como los dos se refieren a la proclamación (vv. 8.14s), ambos tienden a la salvación y son necesarios para ésta (vv. 9-11.13). La «homología» y la «fórmula de fe» (*Pistisformel*) representan las dos expresiones fundamentales del cristianismo primitivo. Puesto que la «te», según el v. 14, constituye la premisa para la «confesión», es apropiado comenzar la exposición de las formas preliterarias con la «fórmula de fe» para continuar después con la homología.

Para la denominación y clasificación del material restante, no caracterizado por ningún término clave análogo, partimos del punto de vista de la historia de las formas. Por razones de claridad reunimos un cierto número de formas y fórmulas cuyo «contexto vital» («Sitz im Leben») es sin duda el culto bajo el epígrafe de «textos litúrgicos», por la misma razón, sin embargo, tratamos aparte los himnos, que de por sí forman parte de ese grupo.

Finalmente, una observación más sobre el uso del vocablo «fórmula». Siguiendo a H. Bausinger, esta expresión se utiliza en su significado usual en el lenguaje corriente «locución fija, repetible, válida», para la cual «la idea de brevedad y concentración» es algo determinante (*Formen der «Volkspoese»*, 65, cf. también en esta obra las indicaciones sobre el origen del uso actual del término «fórmula»).

## 1. Fórmulas de fe

La «fórmula de fe» (*Pistisformel*) expresa el acontecimiento cristológico salvador acaecido en el pasado. Por ello utiliza siempre un tiempo verbal de pasado, la mayor parte de las veces el aoristo, y en algunas ocasiones también el perfecto. Se pueden identificar tres formulaciones: a) una, que sólo menciona la resurrección de Jesús, b) otra, que sólo alude a su muerte, y c) una tercera, que hace referencia a la muerte y resurrección. Las dos primeras son más antiguas que la tercera, que combina a ambas, y tienen sin duda también diverso origen. Es evidente que las dos primeras determinan el acontecimiento salvador de forma diversa; y es un hecho que su combinación no significa una mera adición, sino que lleva también consigo un cambio de sentido. K. Wengst se muestra por ello reticente al empleo del concepto «fórmula de fe» (*Pistisformel*) para estas tres expresiones distintas (p. 27). Pero los textos del Nuevo Testamento

muestran que las tres fórmulas definen el acontecimiento fundamental de la salvación, que constituye el contenido de la «fe», ya que las tres están ligadas a los términos clave técnicos πιστεueiv/πιστις (Rom 10,9, Gál 2,16s 20, 1 Tes 4,14)<sup>8</sup>, de modo que, sin perjuicio de todas las diferencias descubiertas sagazmente por Wengst, estas formulaciones han de incluirse en el género de «fórmula de fe» por razón de su estructura y función

### a) La fórmula sobre la resurrección

La frase se puede reconstruir con bastante seguridad, partiendo de Rom 10,9 y paralelos, del modo siguiente πιστεuομεν οτι ο θεος ηγειρεν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν. El sujeto de la frase es Dios', el verbo, siempre en aoristo, caracteriza el acontecimiento salvífico como un hecho singular del pasado, la resurrección aparece determinada la mayoría de las veces por la adición de ἐκ νεκρῶν, el objeto es originariamente «Jesús», si bien en los contextos actuales se sustituye frecuentemente por un pronombre personal, relativo o demostrativo, o por Χριστον<sup>10</sup>. La frase se entendió, al parecer, como un compendio conciso de toda la fe cristiana. Este hecho se desprende de una transformación significativa que sufrió ya en época temprana: se convirtió directamente en una predicación cristiana de Dios, sustituyendo el verbo finito por el participio de aoristo ὁ ἐγειρας (τον) Ἰησοῦν (ἐκ νεκρῶν) (Rom 8,11, 2 Cor 4,14, Gál 1,1)<sup>11</sup>. No obstante, la ligazón original con la «fórmula de fe» no quedó por ello disuelta, como lo muestra el nexo de esa predicación con los vocablos de la raíz πιστ-

Rom 4,24 τοῖς πιστευουσιν ἐπι τον ἐγειραντα Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν  
1 Pe 1 21 τοὺς δι' αὐτοῦ πιστοὺς εἰς θεον ἐγειραντα αὐτον ἐκ νεκρῶν,  
Col 2 12 δια τῆς πιστεως τῆς ἐνεργειας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγειραντος αὐτον ἐκ νεκρῶν (cf Ef 1,19s)

La creencia de que Dios *ha resucitado* a Jesús de entre los muertos es al mismo tiempo fe *en ese Dios* que ha resucitado a Jesús de entre los muertos

8 Mas en Kramer 41s

9 El nombre de Dios aparece también a veces oculto tras la forma pasiva del verbo en las locuciones formales de Rom 7 4 1 Cor 15 12 17 2 Tim 2 8

10 Cf Wengst 27s

11 Sustituye al predicado divino judío que aparece en la segunda bendición de la *missa ebraica* «El que vivifica a los muertos» que se encuentra también en Pablo (Rom 11 / 2 Cor 1 9)

La fórmula sólo menciona el acontecimiento, sin dar interpretación alguna; ésta no era necesaria, puesto que para la mentalidad judía la resurrección de los muertos era un evento del final de los tiempos y la fórmula expresaba así un acontecimiento escatológico; que esto significara el comienzo de la resurrección general de los muertos (Jesús, primicia de los difuntos) o la exaltación de Jesús, o ambas cosas a la vez resulta difícil de decidir<sup>12</sup>.

En los pasajes mencionados aparece la fórmula en contextos cristianos para uso de los fieles. Pero es de suponer que también jugara un papel muy importante en la predicación misionera a los judíos —aun cuando mantengamos una postura escéptica respecto a los textos de Hech<sup>13</sup>— al igual que ciertamente fue asumida en el kerigma misional orientado a los paganos (1 Tes 1,10).

## b) *La fórmula sobre la muerte*

En las fórmulas que sólo mencionan la muerte de Jesús como acontecimiento salvífico y como contenido de la fe encontramos una gran variedad. Pero tales fórmulas encierran siempre una interpretación positiva de su muerte, concretamente por medio de un giro con ὑπέρ más genitivo o una preposición análoga<sup>14</sup>. Ya en Pablo se pueden distinguir dos grupos de fórmulas: en uno se designa la muerte como fallecimiento (ἀποθανεῖν); en el otro, como entrega (παραδοῦναι, δοῦναι).

El grupo de las «fórmulas de muerte» (*Sterbensformeln*) viene representado por Rom 5,8: Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν (cf. v. 6; Rom 14,15; 1 Cor 8,11; 1 Tes 5,10, también Gál 2,21). El sujeto es Cristo (no «Jesús»; pero utilizado también como nombre propio, no en el sentido de un título), el verbo está en aoristo, la partícula interpretativa ὑπέρ (o bien, διὰ ο περί) lleva siempre un complemento de persona; el «por nosotros» es original; el «hermano» (Rom 14,15; 1 Cor 8,11) y «nosotros, los impíos» (Rom 5,6) representan modificaciones secundarias. El «morir por nosotros» se entiende como expiación o también como muerte vicaria.

En el grupo de las «fórmulas de entrega»<sup>15</sup> se pueden inferir, con cierta probabilidad, las siguientes formas a partir de los contextos paulinos<sup>16</sup>:

12 Cf las consideraciones de Wengst, 33s

13 Hech 3,15, 4,10, 5,30, 10,40, 13,30 37, pero aquí siempre junto con la mención de la muerte de Jesús

14 Cf las listas en J Jeremias, ThWNT 5, 707, nota 435

15 Cf Kramer, 112s, Wengst, 55s

16 Cf Wengst, 55s



- 1) ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ ὑπὲρ ἡμῶν παρέδωκεν (cf. Rom 8,32),
- 2) (referido al «Señor Jesucristo») ὁ δους ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν (Gál 1,4),
- 3) (referido al Hijo de Dios) ὁ ἀγαπησας ἡμᾶς καὶ παραδοῦς ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν (Gál 2,20),
- 4) ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ παρεδωκεν ἑαυτον ὑπερ ἡμῶν (Ef 5 2.25).

Ante semejantes diferencias, respecto a la extensión y al vocabulario de la misma fórmula, el intento de reconstruir una forma primitiva no superaría los límites de una vaga hipótesis; sin embargo, son necesarias algunas referencias a material más antiguo o más reciente en el plano de la historia de la tradición. Si atendemos a fórmulas análogas (cf. apartados a y c), podemos suponer que Dios como sujeto de la acción (forma 1) es primario respecto a Cristo como sujeto en las otras tres formas, al igual que la formulación objetiva de la locución ὑπὲρ («por nuestros pecados»: forma 2) lo es también respecto a la expresión personal de las formas 1,3,4. Parece ser que υἱὸς αὐτοῦ (o bien θεοῦ) es en la fórmula la denominación original del «entregado»<sup>17</sup>. Las formas participiales (2,3) son secundarias respecto a la simple proposición afirmativa<sup>18</sup>. Más problemática resulta la cuestión sobre las proporciones originales de la fórmula. Conforme al escueto criterio fundamental de que el texto más corto es el más antiguo en el plano de la historia de la tradición, la mención del amor (en las formas 3 y 4) sería una adición secundaria; pero, dado que el motivo del amor aparece también en fórmulas de entrega independientes de Pablo (Jn 3,16; 1 Jn 3,16) y que resuena además posiblemente en la locución de que Dios «no escatimó a su propio Hijo» (Rom 8, 32), debemos contar con la posibilidad de que pertenezca al contenido original de la fórmula, y que la forma 2 represente una abreviación.

La fórmula de la entrega interpreta la muerte de Jesús, al igual que la de la muerte, como expiación, o bien como vicaria, y como acontecimiento singular del pasado. Con mayor rigor que esta última, la fórmula de la entrega resalta por medio del verbo (παρα) δοῦναι, la actividad voluntaria del actuante, e igualmente, por medio del Hijo, la estrecha relación entre Dios y Jesús. De este modo y de forma completa con la mención del amor, pensada sin duda como motivación del acontecimiento salvador, la fórmula de entrega representa un es-

17 Kramer y Wengst, *o c*

18 No obstante, parece cuestionable que hayan de entenderse con Wengst las locuciones participiales como predicados, en efecto, nunca aparecen por sí solas, esto es, como designación sustitutiva de Cristo, y la forma 3) resulta demasiado larga como predicado

tadio más avanzado y complejo de reflexión que la de la muerte. A pesar de todo, al igual que esta última habrá de incluirse en el concepto genérico de «fórmula de fe». A favor de esta inclusión, y prescindiendo del contenido, se pronuncia el hecho de que la entrega aparece también en las fórmulas combinadas (Rom 4,25), y de que está ligada expresamente en Gál 2,20 al término clave πίστις (ἐν πίστει ζῶ τῆ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με...). De este pasaje se puede deducir el texto presumiblemente completo de la forma 3: πιστεύομεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν ἀγαπήσαντα ἡμᾶς καὶ παραδόντα ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν.

También se puede suponer que las formas 1 y 4 tenían como introducción un πιστεύομεν ὅτι...

La fórmula de la entrega se encuentra también en escritos cristianos primitivos posteriores<sup>19</sup>: modificada joánicamente en Jn 3,16; 1 Jn 3,16; como resonancia en 1 Clem 16,7; 21,6; 49,6; relacionada con la idea del rescate en Mc 10,45b; 1 Tim 2,6, Tit 2.14. Esto es signo de la importancia fundamental que esta fórmula tenía desde un principio.

### c) Fórmulas combinadas

Esta forma se ha transmitido en diversas variantes. La más concienzudamente elaborada se encuentra en 1 Cor 15,3bs. Que Pablo cita aquí un fragmento de la tradición ya firmemente troquelado está fuera de duda, puesto que él mismo lo introduce como tal (vv. 1-3a). Su alcance fue largo tiempo objeto de controversia, pero hoy se admite casi de forma general que la fórmula citada abarca los vv. 3b-5:

ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς,

καὶ ὅτι ἐτάφη,

καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς,

καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾶ, εἶτα τοῖς δώδεκα.

Es discutible que los cuatro ὅτι sean originales<sup>20</sup>. Lo cierto es que la fórmula es bimembre y no cuatrimembre: trata de la muerte de Cristo y de su resurrección a las que están subordinadas respectivamente la sepultura y las apariciones, precisamente como pruebas de esos hechos. Ambos miembros se hallan en paralelismo formal. Pero a tal paralelismo sólo corresponde objetivamente el «según las Escri-

19 Para el análisis Wengst, 72-77

20 No podemos penetrar aquí en la amplia problemática de esta paradosis, cf. en último término H. Conzelmann, *EvTh* 25 (1965) 1-11 y la bibliografía mencionada aquí

turas», doblemente repetido, mientras que las afirmaciones «por nuestros pecados», y «al tercer día», que mantienen igualmente una correspondencia formal, tienen en cuanto al contenido una orientación diversa: la primera interpreta la muerte de Cristo, la segunda data su resurrección.

El primer miembro aporta una doble interpretación de la muerte de Cristo: como acaecida «por nuestros pecados», es decir, como muerte expiatoria, implica la cancelación de la deuda contraída por los pecados<sup>21</sup>, y además, como ocurrida «según las Escrituras», es decir, de acuerdo con la Escritura, se corresponde con la decisión de Dios revelada en el AT. Mediante la formulación pasiva, el segundo miembro caracteriza a Dios como sujeto de la resurrección, indica su fecha y la califica igualmente como acorde con la Escritura. Puesto que la expresión «según las Escrituras» encierra también la idea del cumplimiento escatológico de las profecías bíblicas —sin necesidad de pensar en textos especiales, tales como Is 53 y Os 6,2—, la muerte y resurrección de Cristo quedan caracterizadas también como acontecimientos escatológicos.

Los motivos de la conformidad con la Escritura, del enterramiento, del tercer día y de los testigos de la resurrección faltan en todas las fórmulas de fe restantes y no son constitutivos de éstas; se encuentran, no obstante, en otros lugares<sup>22</sup>. La parádoxis de 1 Cor 15,3b-5 es pues una formación compleja y el resultado de un proceso complicado en la historia de la tradición. Sin embargo, no puede existir duda alguna sobre su gran antigüedad. Por su contenido se muestra claramente como judeocristiana. La tesis de que la fórmula fue traducida de una lengua semítica (J. Jeremias) ha quedado en entredicho por los argumentos en contra de Conzelmann (EvTh [1965] 4s), y al menos no existe ni un solo indicio que obligue a admitir una traducción.

Las otras fórmulas no se destacan tan claramente de su contexto.

No obstante, detrás de 2 Cor 5,15 podría encontrarse una fórmula tal, cuyo texto cabría reconstruir del modo siguiente: Χριστός ὑπὲρ ἡμῶν ἀπεθάνεν καὶ ἠγέρθη (cf. Rom 8,34a)<sup>23</sup>.

21 Bultmann, *Teologia*, Salamanca 1987, 353s

22 La conformidad con la Escritura de la muerte de Jesús es elemento constitutivo en los relatos evangélicos de la pasión y en parte de los discursos misionales de Hech, no obstante, falta aquí por completo (prescindiendo de Mc 14,24par) la idea de expiación. Lucas aporta también para la resurrección de Jesús en los discursos de Hech la prueba de la Escritura, que no se aduce nunca fuera de estos textos (Hech 2,24-36, 13,24s), y menciona repetidamente los testigos oculares (Hech 1,22, 2,32, 3,15, 10,41, 13,31). También se menciona el «tercer día» (Hech 10,40), en las profecías de la pasión se dice siempre, por el contrario, «después de tres días» (Mc 8,31, 9,31, 10,34)

23 Cf. Kramer, *o c*, 25,28. Este autor supone que también ἐκ νεκρῶν ha perte-

La formula interpreta tambien la muerte de Cristo como expiatoria, aunque con un sentido mas amplio que en 1 Cor 15 3 («por nosotros» en lugar de «por nuestros pecados») Dios es tambien aqui el sujeto activo de la resurreccion esta parece mencionarse y entenderse como confirmacion divina de la muerte salvadora

Una tercera variante de la formula de fe bimembre parece encontrarse en 1 Tes 4 14

πιστιυομεν οτι Ιησοϋς απεθαλεν και ανεστη

Las diferencias respecto a las formulas anteriores son claras ausencia de la idea de expiacion, sustitucion del ενεργηθηναι por el intransitivo αναστηναι. El significado soteriologico de esta actuacion de Jesus solo se clarifica por el contexto (igualdad en el destino de los creyentes y de Jesus) Pero no existe razon alguna para suponer aqui una supresion secundaria del motivo expiatorio condicionada por el contexto

Una cuarta variante se encuentra en Rom 4,25

ος παρεδοθη δια τα παραπτωματα ημων

και ηγερθη δια την δικαιοσιν ημων

El texto se distingue de las tres formulas combinadas mencionadas hasta ahora tanto formalmente (rigido paralelismo sintetico de los miembros estructura ritmica) como por el contenido (sustitucion de la formula de la muerte por la formula de la entrega abreviada Dios caracterizado como sujeto de ambas partes mediante la forma pasiva) pero la diferencia radica ante todo en la interpretacion univoca de ambos actos que se entienden asi como unidad el δια τα παραπτωματα ημων indica el motivo, y el δια την δικαιοσιν ημων, el objetivo del acontecimiento salvador<sup>24</sup> La primera linea alude a Is 53 12. No se puede fijar cual era el comienzo de la formula si el ος desplazo a un nombre o si estaba conectado a una afirmacion anterior que contenia un nombre o un titulo

#### d) Origen y contexto vital

De las tres formas basicas que resumian el contenido de la fe cristiana, la fórmula sobre la resurrección es la más antigua y se remonta sin duda a la comunidad primitiva palestina la fe cristiana surgio ciertamente de las experiencias pascuales de los discipulos y consistia, en primer lugar, en la conviccion «de que Dios ha resucitado a Jesus de entre los muertos» Solo a partir de aqui surgió tambien la necesidad de interpretar en forma positiva la muerte de Jesus<sup>25</sup> La combinacion de ambas afirmaciones

necido a la formula En favor de ello podria aducirse Rom 6 4 pero no esta claro si Pablo en Rom 6 3 9 ha empleado una formula unitaria o elementos de diversas formulas como las de 1 Cor 15 3b 5 y Rom 10 9 La expresion εκ των νεκρων aparece claramente solo en las formulas unimembres que mencionan exclusivamente la resurreccion en ellas resulta ademas necesaria por el doble sentido del ενεργειν por el contrario en las formulas bimembres por la acentuacion precedente de la muerte de Jesus resulta superfluo

24 Cf Bultmann *Teol* 91 130s y Wengst 102s

25 Cf Bultmann *Teol* 89s 129s Kramer 29 34

era algo natural, y se llevó a cabo pronto —la fórmula combinada existía ya antes de Pablo diversamente acuñada—, pero no suplantó a las dos formas básicas más antiguas. El origen de la fórmula sobre la muerte y de la combinada es dudoso. Hemos señalado antes que en 1 Cor 15,3-5 no hay motivo lingüístico alguno que obligue a suponer un original semítico y a adjudicar la fórmula a la comunidad palestina. Wengst ha mostrado además que la idea de la muerte expiatoria vicaria aparece ciertamente en el judaísmo helenístico, pero no en el palestino<sup>26</sup>. Así pues, por razones de tipo histórico-religioso, no se podrán deducir tan confiadamente como hasta ahora las fórmulas sobre la muerte y las fórmulas combinadas de la comunidad primitiva palestina. Pero la referencia a «las Escrituras» (1 Cor 15,3s) y la alusión a Is 53,12 (Rom 4,25) son de origen judeocristiano. Por ello, habrá que suponer que las fórmulas combinadas surgieron en el judeocristianismo helenístico y que es aquí donde habrá de buscarse también la procedencia de la fórmula sobre la muerte<sup>27</sup>.

El contexto vital de las fórmulas de fe se puede deducir con cierta probabilidad, como ha indicado Kramer, por una parte, de los términos clave a los que se hallan ligadas (πίστις/πιστεύειν, además εὐαγγελίζεσθαι y κηρύσσειν), y por otra parte, de los contextos en los que aparecen (cuestiones concretas de fe y vida). Las fórmulas expresan el contenido central del mensaje salvador que ha de ser aceptado por la fe (cf. Rom 10,8-15; 1 Cor 15,1-3a.11); pero no se formularon como sumarios de la predicación misional, sino como afirmaciones de los ya creyentes («creemos que...», «por nuestros pecados», «por nosotros»). La transmisión de las fórmulas ya fijadas se lleva a cabo por medio del παραδίδουαι y παραλαμβάνειν, («transmitir», «recibir»), un proceso, pues, que supone ya en el sujeto receptor un cierto grado de conocimiento, que le capacita para la recepción de los «conceptos fundamentales» (1 Cor 15,2s). Las fórmulas de fe tienen su contexto vital en el catecumenado. A menudo se las designa como «confesión». Pero dado que nunca están unidas al término clave ομολογεῖν y que podemos comprobar la existencia de otra fórmula de tipo distinto como confesión bautismal, será preferible evitar el término «confesión». Las fórmulas de fe son formulaciones catequéticas que han jugado sin duda un papel en la instrucción bautismal, y que tal vez fueron objeto de preguntas y recitaciones en la celebración del bautismo; no obstante, no se refieren exclusivamente a éste, sino que tienen un sentido amplio, como lo muestra su utilización en instrucciones doctrinales y éticas.

<sup>26</sup> O c , 62-71

<sup>27</sup> Así también Wengst, 70s, 82, 97s

## e) *Apéndice*

Hemos de mencionar aquí aún la fórmula citada y glosada por Pablo en Rom 3,24s, reconocida como tal por Bultmann y analizada más concretamente por Käsemann<sup>28</sup>. Sin las adiciones paulinas suena así:

δικαιούμενοι ... διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον ... ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ.

Este fragmento de la tradición está citado evidentemente de forma incompleta, ya que no puede haber comenzado con la locución participial δικαιούμενοι, si bien ésta tiene que haber pertenecido al texto, como lo muestra la dura conexión asindética del v. 24 con el v. 23, además de las expresiones plerofóricas, es decir, las adiciones paulinas<sup>29</sup>. La idea de la expiación del v. 25a está formulada en términos culturales y jurídicos y en los vv. 24 y 25b se halla encuadrada por concepciones de tipo jurídico. Probablemente, la fórmula entiende por «justicia de Dios» su fidelidad a la alianza, y por nuestra justificación, el restablecimiento de las relaciones de la alianza (Kasemann). El texto resulta muy complejo, tanto bajo el punto de vista formal, como de contenido. Sus motivos teológicos son concomitantes con los de la fórmula sobre la muerte (idea de expiación), pero van más lejos (justicia de Dios, justificación, aspecto de la historia de la salvación)

Sólo con ciertas reservas se puede incluir Rom 3,24s en las fórmulas de fe. La tesis de Käsemann de que el texto se halla próximo a la tradición eucarística de Mc 14,24 resulta una suposición atractiva, pero no se puede demostrar con seguridad, debiendo quedar abierta la cuestión de su contexto vital. Bajo el punto de vista de la historia de la teología, la fórmula procede con toda probabilidad del judeo-cristianismo helenístico<sup>30</sup>.

## 2. *Homologías*<sup>31</sup>

Designamos como homologías aquellas locuciones o frases del NT con carácter de fórmulas introducidas por ὁμολογεῖν o caracterizadas como ὁμολογία, al igual que aquellas que guardan parentesco con las primeras por la igualdad en la estructura y por el contenido, aun

28 Bultmann, *Teol*, 91. Kasemann, *Ensayos exegeticos*, Salamanca 1978, 15ss

29 De otra forma, Wengst, 87-90, que sólo admite como cita el v. 25

30 Así también Wengst, 90

31 Cf al respecto Kramer, 61-80.

cuando falten los terminos clave ὁμολογεῖν/ὁμολογια. La justificación para este modo de proceder y denominación resulta de Rom 10,9, donde Pablo distingue estrictamente desde el punto de vista terminológico y objetivo entre «creer» y «confesar», así como del sentido pregnante de ὁμολογεῖν y ὁμολογια. Como ha mostrado G. Bornkamm, ὁμολογια pertenece originalmente en el griego profano a la esfera jurídica y política y «designa en ella una declaración pública vinculante mediante la cual se establece contractualmente una relación jurídica»<sup>32</sup>. En la homología religiosa del NT falta, en verdad, la idea de un contrato libremente acordado entre dos partes con igualdad jurídica, sin embargo, se mantiene «el factor público, la obligatoriedad, el carácter definitivo y de respuesta — como algo constitutivo»<sup>33</sup>.

Si dirigimos una mirada de conjunto al material reunido de modo indicado al principio, descubrimos que éste —de manera del todo diferente a las fórmulas de fe, que describen el acontecimiento salvador ocurrido en el pasado— tiene por objeto la persona de Jesús y su señorío presente. Por la forma y contenido se puede distinguir dos tipos de homología: la del Kyrios, que estructuralmente es una aclamación, y la del Hijo de Dios, que estructuralmente es una frase de identificación.

#### 1) *Aclamación*

El contenido de esta homología suena así: κυριος Ἰησοῦς (Rom 10,9 introducido por ὁμολογεῖν, 1 Cor 12,3), o también κυριος Ἰησοῦς Χριστος (Flp 2,11 introducido por ἐξομολογεῖσθαι). La frase consta de título y nombre propio («y en este orden»), κυριος, «Señor», es sujeto, el nombre, predicado, el verbo auxiliar falta. Por su estructura, y tal como lo prueba la expresión paralela a ὁμολογεῖν «invocar el (nombre del) Señor» (Rom 10,12s)<sup>34</sup>, la frase es un grito, una invocación, una aclamación. Es respuesta de la comunidad a la pregunta «¿quién es el Señor?». La comunidad responde con la «confesión» pública y vinculante «Señor es Jesús». En esta homología encontramos una cierta correspondencia con las frases ἐγὼ εἶμι del evangelio de Juan que R. Bultmann ha calificado como «fórmulas de reconocimiento» y que con el «yo soy» responden a las preguntas «¿Quién es aquel a quien esperamos?», «¿por quién se pregunta?», «¿de

<sup>32</sup> Studien zu Antike und Urchristentum 1959 192

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Cf. Kramer 71s.

quien se habla?»<sup>35</sup> Mediante esta aclamacion la comunidad se somete al Jesus exaltado como a su Señor, proclama su soberania ante el mundo y lo delimita polemicamente contra las pretensiones de cualquier otro κυριος. La formula constituye un συμβολον en el sentido clasico de la palabra, un santo y seña de los correligionarios<sup>36</sup>, aun cuando su funcion es mas amplia y su pretension mas exclusiva. Los cristianos helenisticos entendian la aclamacion κυριος Ιησοῦς como característica de su grupo, hasta tal punto que convirtieron la denominacion tecnica correspondiente («aclamar el nombre del Señor») en una autodenominacion de la comunidad οἱ ἐπικαλουμενοι το ονομα τοῦ κυριου ἡμῶν Ιησοῦ Χριστοῦ (1 Cor 1,2, cf 2 Tim 2,22, Hech 9,14 21, 22 16).

La aclamacion tiene su «contexto vital» en el culto: estuvo unida al parecer al gesto cultural de la genuflexion (Flp 2,10) y se consideraba —al igual que en general las aclamaciones de la Antigüedad— como inspirada (1 Cor 12,3)<sup>37</sup>. Parece haber encontrado una variada utilizacion en el culto de la comunidad reunida en asamblea<sup>38</sup>.

No puede existir duda alguna sobre la gran antigüedad de la formula: pues fue asumida ya en el canto de Cristo prepaolino de Flp 2 6 11. Con todo, su origen solo puede rastrearse hasta la comunidad paganocristiana: sin alcanzar la judeocristiana helenista ni tampoco la comunidad palestina primitiva: puesto que el testimonio mas antiguo, Flp 2 11, contiene el doble nombre Ἰησοῦς Χριστος, y porque Χριστος como nombre propio surgio en el paganocristianismo, que no entendia va el sentido original titular de Χριστος, equivalente a mesias. El ambito pagano tambien es el que puede explicar mas facilmente su surgimiento como συμβολον de una comunidad de culto que tenia que deslindarse de las otras. No se puede fijar con seguridad su difusion, dado que, extrañamente, no aparece en lugar alguno del NT excepto en los tres pasajes paulinos mencionados, y porque la autodenominacion cristiana οἱ ἐπικαλουμενοι solo se encuentra en el corpus paulino y en los Hechos de los apóstoles.

## b) Frase de identificacion

En escritos mas recientes del NT aparece repetidas veces otra expresion cristologica, introducida en ocasiones por ὁμολογεῖν o designada como ὁμολογια, que califica a Jesus como Hijo de Dios, pero

35 Bultmann *Das Evangelium des Johannes* 1950 167 nota 2

36 Para este significado cf A Dieterich *Eine Mithrasliturgie* 1910 64 nota 3

37 Cf E Peterson *ΕΙΣ ΘΕΟΣ* 1926 171 y nota 3

38 Cf al respecto Kramer 76s



con una estructura distinta a la de la homologia del Kyrios Su texto se puede reconstruir con cierta probabilidad

*El material* La Carta a los hebreos menciona tres veces la ομολογισ (3 14 14 10,23) A Seeberg (*Katechismus*, 145) y G Bornkamm (II 188s) han reconocido que ese termino se refiere siempre en esos textos a la confesion de le bautismal y que en 4 14 se cita segun su contenido εχοντες Ιησοῦν τον υἱον του θεου κρατωμεν της ομολογιας No aparece aqui el texto exacto ya que la cita viene introducida como aposicion a una frase

1 Jn en su confrontacion antiheretica aporta dos veces la misma afirmacion como una frase con οτι, pero introducida una vez por ομολογεῖν y la otra por πιστευειν

4 15 ομολογηση οτι Ιησοῦς εστιν ο υιος του θεου

5,5 ο πιστευων οτι Ιησοῦς εστιν ο υιος του θεου

A esto hay que añadir una frase analoga que contiene el predicado ο χριστος en lugar de «Hijo de Dios» y en la que aparece el mismo intercambio de ομολογεῖν y πιστευειν En el pasaje que debemos mencionar en primer lugar 2 22 emplea el autor el termino opuesto a ομολογεῖν ὀρνεῖσθαι, pero en el v 23 habla de nuevo de ομολογεῖν

2 22 ὀρνευμενος οτι Ιησοῦς ουκ εστιν ο χριστος

5 1 ο πιστευων οτι Ἰησοῦς εστιν ο χριστος

Finalmente hay que mencionar Hech 8 37, una anadidura del texto «οι οιδεντες» que aporta la confesion bautismal del eunuco etiope πιστευω τον υιον του θεου ειναι τον Ἰησοῦν Χριστον

*Sobre la reconstruccion* la competencia entre los dos predicados —Hijo de Dios y Cristo— nos obliga a preguntarnos si se trata aqui de una e identica formula o mas bien de dos distintas<sup>39</sup>, o interrogarnos al menos cual de los dos predicados es el primario, teniendo en cuenta que frecuentemente se aboga por la equiparacion Cristo=mesias como original haciendo referencia, a veces a la confesion de Pedro<sup>40</sup> Sin embargo esto ultimo me parece inexacto se trata mas bien de una sola formula y en ella el predicado Hijo de Dios es el original Por una parte se ha de tener en cuenta que el cambio de predicado en esas formulas —por lo demas de texto identico— se limita a 1 Jn a lo que hay que añadir tambien un cierto paralelo en el evangelio de Juan (comparar Jn 1 34 con 9 22) en segundo lugar, se ha de tomar en consideracion que el autor de 1 Jn no distingue conceptualmente «Hijo de Dios» y «Cristo», sino que utiliza ambos terminos de forma promiscua Este hecho se pone especialmente de manifiesto en 2,22s en donde vuelve a asumir la confesion «que Jesus es el Cristo» en la frase siguiente por medio de la expresion «confesar al Hijo» De este pasaje se desprende tambien que el predicado «Hijo» es tradicional y que la correcta comprension es lo que interesa al autor en su confrontacion antiheretica cuando pues el original En favor de esta opinion se pronuncian tambien Heb 1 14 y Hech 8,37 La formula con el titulo de Cristo es una «construccion

39 Asi ultimamente Deichgraber 114s

40 Neufeld 142

analógica» particular joánica respecto a la versión original<sup>41</sup>. La otra cuestión planteada por 1 Jn sobre si a la fórmula original pertenece «confesar» o «creer» se ha de decidir, a pesar de Hech 8,37, en el primer sentido, en efecto, sólo así resulta comprensible que Heb designe la frase como ὁμολογία y que 1 Jn 2,22s argumente con la pareja de conceptos «confesar» y «negar» (cf Jn 9,22). El uso promiscuo en 1 Jn muestra, sin embargo, que en la época de su redacción había desaparecido ya la nítida distinción entre ὁμολογεῖν y πιστεῦειν que sí aparecía en Pablo (Rom 10,9). Finalmente, por lo que respecta a la formulación, no es necesario ciertamente demostrar que el texto reciente de Hech 8,37 (acusativo con infinitivo, de la frase con ὅτι; otro orden distinto de nombre y predicado) es secundario. El texto primitivo de la homología decía. ὁμολογῶ (-οῦμεν) ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

Esta homología no es ninguna aclamación<sup>42</sup>. Su estructura es distinta de la de la aclamación del Kyrios: El ὁμολογεῖν es parte integrante de la fórmula y se recita; a continuación sigue la frase con ὅτι con el nombre como sujeto, después el verbo auxiliar y el predicado (como predicado nominal). Mientras que la aclamación del Kyrios responde a la pregunta quién es Señor, esta homología contesta a la cuestión sobre quién es Jesús (la pregunta de la confesión de Pedro). Aceptando la denominación que Bultmann acuña para las frases ἐγὼ εἶμι correspondientes<sup>43</sup>, la llamaría «frase de identificación»<sup>44</sup>.

Aun cuando el autor de 1 Jn entiende «Hijo de Dios» como calificación que afecta a la esencia, este predicado tiene originalmente en la fórmula un sentido titular, es una titulación regia del antiguo Oriente (como en Sal 2,7; Mc 1,11); éste es el sentido que Heb da al concepto *expressis verbis*: el nombre que el exaltado ha «heredado» (1,4) es el de Hijo (1,5). La homología identifica a Jesús con el rey escatológico; habla, pues, de su señorío presente.

El «contexto vital» de esta fórmula es el bautismo; esta homología es una confesión bautismal. Mediante ella el neófito se adscribe a Jesús de forma pública, vinculante y definitiva, es decir, se somete a la soberanía y protección del rey escatológico. La importancia fundamental del acto explica el que los autores de Heb y 1 Jn recurran de continuo a esta confesión como base de sus exposiciones teológicas; pero éstas, a su vez, ponen de manifiesto que el «perseverar en la confesión» (Heb 4,14) no ha de tener lugar mediante la repetición del

41 Wengst, 109, cf su ulterior argumentación en p 108s

42 Contra Kramer, 68s

43 *Das Evangelium des Johannes*, 167, nota 2, n ° 3

44 No confundir con el concepto «fórmula de identidad», con la que caracteriza K Wengst, 108s la aplicación específica de esta homología en 1 Jn el autor de este escrito la emplea en su lucha antidoceta para fijar la identidad del Jesús terreno con el Cristo o Hijo de Dios celeste

texto, sino unicamente gracias a una interpretacion constantemente renovada

No se puede determinar con exactitud la antigüedad y origen de la confesion bautismal. Aparece por primera vez en escritos recientes del NT, pero es naturalmente mas antigua. El uso como titulo del concepto de Hijo de Dios se puede demostrar con seguridad en el judeocristianismo helenistico, pero no se puede descartar para la comunidad primitiva palestina. Esta confesion es en todo caso de origen judeocristiano. Es con toda probabilidad mas antigua que la aclamacion de Jesus como Kyrios, pero no se puede constatar una relacion genetica entre ambas homologias<sup>45</sup>

### c) *Apendice*

Cabe preguntarse aun si de Heb 13,15 puede deducirse una referencia a otras homologias. «Por El, pues, ofrezcamos de continuo a Dios un sacrificio de alabanza, τοῦτ' ἐστὶν καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ». G Bornkamm ve este sacrificio de alabanza «en la confesion que glorifica el nombre que Cristo ha recibido de Dios: esto es, el de Hijo», y lo encuentra en himnos a Cristo (como Flp 2,6s, Col 1,13s, 1 Tim 3,16, Heb 1,3), que el denomina «confesiones himnicas de Cristo», Bornkamm las asocia a la eucaristia y atribuye su origen a los profetas que oran libremente (Did 10,7)<sup>46</sup>. Aun prescindiendo de la exageracion de la ultima parte de esta hipotesis, es una cuestion de amplia importancia teologica dilucidar si aquellos textos himnicos tenian la funcion y el peso de una homologia, es decir de una confesion publica, vinculante y definitiva. Esta cuestion, sin embargo, ha de responderse de modo negativo, como Deichgraber (p. 117s) ha demostrado convincentemente. ὁμολογεῖν con dativo significa «alabar»<sup>47</sup>, no «confesar», y «su nombre» no es el nombre de hijo en Jesus sino que se refiere a Dios. Heb 13,15 trata de la alabanza a Dios, y no autoriza a caracterizar los cantos a Cristo como homologias<sup>48</sup>. Ninguno de ellos se introduce o designa de este modo. Por razones de tipo metodico y teologico se recomienda no utilizar los conceptos ὁμολογεῖν y ὁμολογια, en su sentido pregnante, fuera del ambito para el que estan reservados en el nuevo testamento.

15. Contra Neufeld 142.

16. *Studien zu Antike und Urchristentum* 196s sobre el conjunto cf. p. 193-200.

17. Cf. W. Bauer WB<sup>5</sup> 1126 n. 5.

18. Esto aparece con especial claridad en el canto de Cristo de Flp 2,6-11 que asume la homologia κυριος Ιησους Χριστος (v. 11) la descripcion del camino de Cristo conduce a la homologia pero no es su objeto.

### 3. Fórmulas kerigmáticas

#### a) Predicación misionera a los paganos

M. Dibelius<sup>49</sup> ha visto claramente que Pablo incorpora en 1 Tes 1,9b.10 un «compendio del evangelio misionero»: «... cómo os convertisteis de los ídolos a Dios, para servir al Dios vivo y verdadero (v. 10) y esperar a su Hijo desde los cielos, a quien resucitó de entre los muertos, Jesús, quien nos libra del juicio de la ira venidera». En efecto, falta en este texto «lo típico del mensaje paulino»; Pablo parece «haber empleado» al principio en su actividad misionera «más pensamientos y conceptos comunitarios» y «haber hablado como cualquier otro misionero» (Dibelius). Evidentemente, no se trata en el texto de la cita de una fórmula ya fija, sino de una relación de los *tópoi* del kerigma misionero cristiano cuyo orden en el texto citado se debe al apóstol; la forma del sumario no podemos deducirla de este pasaje.

Pablo menciona tres temas como su contenido: conversión al único Dios, Jesús y su resurrección, escatología. En cualquier caso, el primero y tercer tema, predicación monoteísta y escatológica, están íntimamente ligados<sup>50</sup>, al igual que todo el sumario aparece dominado por las concepciones escatológicas. El tema «cristológico» se halla determinado por la versión más antigua de la «fórmula de fe» (v. 10b); falta una acentuación o interpretación de la muerte de Jesús, al igual que una referencia a acontecimientos de su vida. La parte «escatológica» menciona la parusía, el juicio y la función salvadora de Jesús, pero no la resurrección de los muertos.

El sumario es judeocristiano por su contenido, y procede, dado que la comunidad palestina no misionaba a paganos (Gál 2,7s), del judeocristianismo helenista.

#### b) Predicación misionera a los judíos

Por influjo de los trabajos de M. Dibelius<sup>51</sup> y C. H. Dodd<sup>52</sup> se ha querido ver, durante mucho tiempo, en los discursos misionales de Hech dirigidos a los judíos (2; 3; 4; 5; 10; 13) testimonios de la

49. *An die Thessalonicher I, II. An die Philipper* 658(HNT 11), <sup>1</sup>1937. 6s. Cf. además J. Munck, *1 Thess. I. 9-10 and the Missionary Preaching of Paul*: NTS 9 (1962-63) 95-110; U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, <sup>2</sup>1963, 81s.

50. Cf. Heb 11,6; Hech 17,31 y Bultmann, *Teol.*, 121.

51. *Die Formgeschichte des Evangeliums*, <sup>2</sup>1983, 8-34; *Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung* (1944), 1949, en *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, 1951, 120-162.

52. *The Apostolic Preaching and its Developments*, 1936.

predicación misionera cristiana primitiva a este grupo. En verdad no se trata de reproducciones auténticas de sermones pronunciados realmente; según Dibelius, que ha analizado la estructura formal de estos discursos, Lucas se ha atenido más bien a un esquema de predicación antiguo: kerigma, prueba de la Escritura y exhortación a la penitencia. El kerigma consta de una enumeración sumaria de los principales acontecimientos de la vida de Jesús; y aquí Lucas asumió —según Dibelius— fórmulas fijas verbalmente. Pero U. Wilckens<sup>53</sup> ha demostrado que tanto el esquema de los sermones como los sumarios de la vida de Jesús son creaciones literarias y teológicas de Lucas, no pudiéndose reconstruir a partir de ellos la predicación misionera a los judíos.

#### 4. *Textos litúrgicos*

##### a) *Una fórmula personal*

Que Pablo cita en Rom 1,3s una fórmula cristológica es algo admitido, por razón de las peculiaridades de tipo formal, terminológico y de contenido del texto<sup>54</sup>; por el contrario, es controvertido el hecho y la cuantía de las añadiduras del Apóstol a la fórmula: *περὶ... κυρίου ἡμῶν...* La pieza tradicional debería de abarcar desde *τοῦ γενομένου* hasta *νεκρῶν*, y tendría al comienzo, dentro de una locución introductoria, el nombre de Jesús que ahora se encuentra al final del v. 4, al que se refieren los participios, mientras que el *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* (v. 3) pertenece, como expresión de su contenido, al «evangelio de Dios»(v. 1), debiéndose así a Pablo. Para obtener el texto original se tendrá que excluir también, como adiciones paulinas, las dos locuciones con *κατά*, siguiendo a Bultmann, y el *ἐν δυνάμει* (v. 4), con E. Schweizer<sup>55</sup>.

E. Schweizer ha defendido en contra de Bultmann la originalidad de las locuciones con *κατά*; dado que su tesis ha tenido muchos seguidores y sólo ha encontrado hasta ahora oposición en Wengst, habremos de examinar brevemente su argumentación. Schweizer recurre a 1 Tim 3,16; 1 Pe 3,18 (4,6), donde aparece la contraposición de «carne» y «espíritu» en contextos cristo-

53. *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, 21963. (Pero ahora en la 3.ª ed. de 1974 con correcciones importantes: nota del editor).

54. E. Norden, *Agnostos Theos* 385; R. Bultmann, *Teol.*, 94; E. Schweizer, *Neotestamentica*, 180s; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, 1963, 257s; H. Zimmermann, *Neotestamentliche Methodendlehre*, 192-202 (¡bibliografía!).

55. Así también Wengst. 112s.

logicos (y antropologicos) y de ahí concluye que esta oposición de la esfera terrestre y celestial es algo constitutivo también de la pieza tradicional de Rom 1 3s. Pero esta argumentación no es rigurosa ya que en los supuestos paralelos no se usa *κατά* sino el dativo (con o sin *εν*). Además a «espíritu» le falta el epíteto «santo» y finalmente, 1 Tim 3 16 y 1 Pe 3 18 tienen como base otras concepciones cristológicas (preexistencia). A estas diferencias hay que añadir que la traducción de *κατά* con acusativo por «en la esfera de...» no es posible lingüísticamente (cf. 2 Cor 10,3). La antítesis «carne/espíritu» tiene en este texto y en los anteriormente citados significados completamente distintos. Tampoco es válida la otra objeción de Schweizer de que *πνεῦμα ἁγίωσυνης* (v. 4) se encuentra «documentado en ambiente judío pero no en Pablo» (o c. 180s) no procediendo pues de este. Es verdad que esta locución produce de hecho la impresión de una traducción literal del hebreo *nuah haq qodes*, pero aun llama más la atención que no aparezca en todo el AT griego ni siquiera en los pasajes a los que Schweizer se refiere (Sal 51 [50] 13, Is 63 10s). El «ambiente judío» en el que está testificado *πνεῦμα ἁγίωσυνης* se limita al único pasaje de TesLev 18 11. Ahora bien, dado que en todo el NT *ἁγίωσυνη* solo aparece dos veces y concretamente en Pablo (1 Tes 3 13, 2 Cor 7 1), y que la expresión *κατά πνεῦμα* y la antítesis *κατά σάρκα/κατά πνεῦμα* se encuentran también exclusivamente en Pablo parece más propio asignarle a él antes que a otro la formación totalmente singular de *κατά πνεῦμα ἁγίωσυνης*. Puesto que por otra parte Pablo es el único que emplea *κατά σάρκα* en relación con el Cristo terreno (Rom 9 5, 2 Cor 5 16) todo se pronuncia en favor de adjudicarle a él como interpretaciones suyas ambas locuciones con *κατά* en Rom 1 3s con la primera relativiza de forma crítica el origen davidico de Jesús con la segunda pone de relieve la importancia de la filiación divina de Jesús. Ni en la fórmula original ni en la glosada por Pablo se habla de humillación y exaltación (Schweizer) o de una «cristología de doble nivel» (Zweistufenchristologie) (Hahn).

H. Zimmermann ha dejado en claro siguiendo a Schweizer que *εν δυναμει* es una añadidura paulina (pp. 193s y 196s). Este aditamento viene motivado por el hecho de que el predicado Hijo de Dios ya había sido utilizado por Pablo en el v. 3a y hace competencia al de la fórmula la añadidura interpretativa pretende establecer el equilibrio.

Según esto, la fórmula original podría haber sonado así:

Ἰησοῦν (ἁ Χριστόν),  
τον γενομένον ἐκ σπέρματος Δαυίδ  
τον ὀρίσθεντα υἱόν θεοῦ ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν

Las características formales —dos miembros paralelos, locuciones participiales, anteposición de los verbos, ausencia de artículo en los sustantivos— aportan poco para la determinación de la forma del texto. Es verdad que el paralelismo de miembros y el sentido participial son elementos himnicos que podrían permitir entenderlo como un canto,

pero en contra de esta suposición milita el que el texto no es propiamente «poético». Su contenido apunta a una dirección distinta. La fórmula sólo trata de la persona de Jesús: en la primera línea habla de su origen davídico, esto es, de su «cualificación genealógica para ser el mesías» (Wengst, 106), en la segunda, de su constitución como Hijo de Dios por su resurrección de entre los muertos. La expresión «Hijo de Dios», que se relaciona con la de «constitución», no es una definición de tipo esencial, o substancialista, sino una titulación regia (Sal 2,7; Mc 1,11), y caracteriza al Jesús exaltado como rey escatológico. La fórmula se acerca así a la confesión bautismal («confieso que Jesús es el Hijo de Dios»), aunque muestra una reflexión teológica más profunda: menciona expresamente el modo de la filiación divina (adopción), la manera de la constitución (resurrección) y la legitimación de Jesús para esa dignidad (ascendencia davídica). A pesar de la orientación hacia el pasado de estas reflexiones, el interés de la fórmula no radica en el pasado (como sucede en la fórmula de fe), sino en la soberanía presente de Jesús, como en la confesión bautismal. No me parece posible una determinación más concreta de la forma, salvo la referencia a ese parentesco, sobre todo puesto que no sabemos cómo iba introducida la fórmula; tal vez con ὁμολογῶ Ἰησοῦν οὐ πιστεύω εἰς Ἰησοῦν, pero esto permanece en el terreno de la suposición.

Tampoco la pregunta sobre el «contexto vital» puede responderse con mayor exactitud salvo con la referencia al culto. En todo caso, la fórmula ha tenido un valor vinculante, ya que Pablo se vale de ella para presentarse a los romanos como dentro del consenso eclesial y además se encuentra aún una resonancia de ella en 2 Tim 2,8.

Su origen es judeocristiano, como lo muestra su contenido. Al no mostrar huella alguna de traducción, la fórmula tuvo que haber surgido no en el judeocristianismo palestino, sino en el helenístico<sup>56</sup>

## b) *Aclamaciones εἰς*

Las aclamaciones εἰς del NT se hallan estrechamente relacionadas con la aclamación del Kyrios, pero no parecen haber tenido la misma importancia fundamental que ésta, al menos, nunca se caracterizan como homología. En el NT no aparecen aisladas, sino siempre en una ampliación diádica o triádica, y además, en combinación con otras fórmulas<sup>57</sup>. No representan ninguna creación específicamente cristiana,

<sup>56</sup> Vielhauer, RGG <sup>3</sup>II, 581, Wengst, 116

<sup>57</sup> Se prescinde aquí de las expresiones formales sobre el «único Dios» (Rom 3,30, 1 Cor 8,4, Gal 3,20, Sant 2,19, 4,12) puesto que no representan ninguna aclamación

como lo muestran los paralelos en el judaismo helenístico y en el paganismo helenístico-oriental<sup>58</sup>. Los cristianos tomaron probablemente la fórmula εἰς θεός de la propaganda misionera monoteísta del judaísmo helenístico, en la que jugó un papel importante<sup>59</sup>, por el contrario, la expresión εἰς κύριος la recibieron del entorno pagano<sup>60</sup>, pues solo aquí se encuentran testimonios precristianos y extracristianos de fórmulas εἰς diádicas y triádicas<sup>61</sup>. Las formulaciones εἰς θεός judías y paganas son, en cuanto a su sentido, contrarias entre sí, estas últimas identifican las divinidades orientales y griegas mientras que aquellas están dirigidas polémicamente contra el politeísmo y son entendidas en un sentido monoteísta exclusivo. También, las fórmulas correspondientes del NT tienen este sentido exclusivista y obtienen carácter cristiano por la adición de la fórmula εἰς κύριος entendido en sentido cristológico<sup>6</sup>.

Un texto tradicional prepaolino de este tipo se encuentra en *1 Cor 8 6*

εἰς θεός ὁ πατήρ,  
 ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν,  
 καὶ εἰς κύριος Ἰησοῦς,  
 δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ

El texto confeccionado en un paralelismo estricto de miembros, contiene dos elementos: 1) una aclamación εἰς diádica («uno solo es Dios el Padre», y uno solo es Señor Jesucristo») y 2) una doble locución preposicional añadida a cada miembro que caracteriza a Dios como el creador del universo y meta de los que recitan tal fórmula (=cristianos, salvados), y a Jesucristo como mediador de la creación y de la redención. La combinación de estos dos elementos no es original desde el punto de vista de la historia de la tradición, en efecto, las afirmaciones preposicionales forman originalmente una unidad autónoma que encontramos también en otros textos del NT (referida a Dios Rom 11,36, Heb 2 10 —cf Ef 4,6— referida al salvador preexistente Col 1,16s), y es originariamente una fórmula panteísta de la omnipotencia divina, testimoniada en el estoicismo en los presocráticos y en el sincretismo helenístico<sup>63</sup>, en *1 Cor 8,6* se divide en dos

58 E. Peterson *EΙΣ ΘΕΟΣ* 1926

59 Cf. OrSib I prócmio 7 εἰς θεός ὁς μόνος ἀρχεῖ III 11 εἰς θεός ἐστὶ μοναρχός y los demás testimonios en A. Seeberg *Die Didache des Judentums* 1908 11s.

60 Sobre el problema de la relación de ambas fórmulas con la *sema* de Dt 6 4 cf Peterson 216 y Kramer 91s.

61 Peterson 254s.

62 Peterson 227 256 276 299 Kramer 92s.

63 F. Norden *Agnostos Theos* 240s 247s.



referencias: a Dios y a Jesucristo. Sin embargo su conexión secundaria con la aclamación es, sin duda, prepaulina. La aclamación como tal es una renuncia cristiana al politeísmo (los «muchos dioses y muchos señores», v. 5) y la proclamación del único Dios, accesible mediante Jesucristo; en conexión con la fórmula bipartita de la omnipotencia —lo que objetivamente equivale a la identificación del creador y del salvador— puede tener también sentido antignóstico.

Una composición triádica aparece en *Ef 4,4-6* («un cuerpo..., un Señor..., un Dios»), donde cada miembro posee de nuevo tres elementos. El texto podría parecer una evolución dentro de la historia de la tradición de la aclamación bimembre de *1 Cor 8,6* hacia una fórmula triádica. Pero, por razones de tipo formal y de contenido, ni el conjunto, ni los miembros primero y tercero pueden ser una cita tradicional<sup>64</sup>; se trata más bien de una composición del autor, mediante la cual subraya la exhortación «a mantener la unidad del Espíritu» (v. 3). La cita está formada evidentemente sólo por el v. 5:

εἷς κύριος, μία πίστις, ἐν βάπτισμα.

Es una aclamación εἷς κύριος triádica, en la que el adjetivo numeral es constitutivo y aparece en sus tres géneros. La ausencia llamativa del nombre propio del Kyrios y la mención de la fe y del bautismo muestran que el texto no establece una delimitación frente a los «muchos señores» de los paganos —ésta se da más bien por supuesta—, sino que documenta la unidad de la Iglesia, al mencionar las magnitudes que fundamentan y preservan tal unidad. Se trata de una aclamación intraeclesial, con la cual la comunidad se compromete con esas magnitudes, trazando al mismo tiempo la línea divisoria frente a la herejía y al cisma.

No es posible fijar el «contexto vital» de esta aclamación, que presupone —junto con la fe y el bautismo— la instrucción catecumenal: pero no se puede concretar si formaba parte integrante de la celebración bautismal o si tenía alguna otra función.

Finalmente, hay que mencionar a *1 Tim 2,5s*, un texto en el que junto al «único Dios» se aclama a Jesucristo como el «único mediador»: εἷς γὰρ θεός, ...ἰδίως. Se admite que en este texto nos encontramos con una cita, pero se discuten sus proporciones<sup>65</sup>. A mi entender la cita habría de delimitarse así:

64. Que se mencione a Dios sólo en tercer lugar no tendría que suponer objeción alguna, puesto que el autor podría haber invertido el orden. Pero que en el v. 4 el primer miembro no sea el «espíritu» sino el «cuerpo», que no constituye ningún paralelo con el Kyrios ni con Dios, pone en evidencia que no se trata de una fórmula trinitaria (Espíritu, Señor, Dios). Por la completa diversidad de su estructura, los tres versículos no constituyen ningún *paralelismus membrorum*, y por ello no forman originalmente una unidad. Cf. Los comentarios de Dibelius-Greeven y Schlier al texto.

65. Cf. Dibelius-Conzelmann, *Die Pastoralbriefe*, 1955, 34s.

εἰς θεος,

εἷς μεσιτης θεοῦ και ἀνθρωπων Χριστος Ἰησοῦς,

ὁ δους ἑαυτὸν ἀντιλυτρον ὑπερ παντων

Este texto representa la conexi3n de una aclamaci3n εἰς δι3δικα con una f3rmula de fe a1adida al segundo miembro. Difícilmente se puede decidir si esta conexi3n existía ya en la historia de la tradici3n o, lo que es m3s probable, fue establecida por primera vez por el autor. Las proporciones de los dos miembros de la aclamaci3n son tan desiguales que uno se inclinaría a suponer una reducci3n en el primero, pero el material comparativo no es suficiente para justificar un intento de reconstrucci3n. Pr3cticamente, con esta aclamaci3n la comunidad se separa de otros «mediadores», proclamando a Cristo como el único mediador entre Dios y los hombres.

La misi3n cristiana a los paganos había empleado ya antes de Pablo la aclamaci3n εἰς δι3δικα. Su sentido original era la delimitaci3n pol3mica, y al mismo tiempo tambi3n proclamatoria, frente al politeísmo. Pero ya Pablo parece haberla utilizado en sentido antiher3tico. La f3rmula de 1 Tim 2,5s era, en principio, de orientaci3n antiher3tica. Significativamente, no aparece sola en ambos pasajes, sino combinada con elementos religiosos heterog3neos (f3rmula de omnipotencia divina, formula de fe), que caracterizan cada uno a su modo el acontecimiento salvador, hallándose la afirmaci3n sobre la «obra» subordinada a aqu3lla sobre la «persona». La aclamaci3n tri3dica de Ef 4,5, que con el segundo y tercer miembro (fe, bautismo) hace igualmente referencia al acontecimiento salvífico, tiene una orientaci3n puramente intraeclesial.

Tan claro est3 el «contexto vital» c3ltico de estas f3rmulas, como confusa su funci3n litúrgica m3s precisa.

### c) Otras aclamaciones

Mencionemos sólo otras aclamaciones como am3n, aleluya, hosanna, *maranatha* y *abba*. En el Ap aparecen aclamaciones con ἀξιος (ἀξιος εἶ 4,11, 5,9s, ἀξιος ἔστιν 5,12), pero ligadas a doxologías y elementos hímnicos. Es dudoso que tales aclamaciones sean formas preliterarias, y no m3s bien formaciones literarias<sup>66</sup>.

66 Cf Kasemann RGG<sup>3</sup> II 994 sobre las aclamaciones ἀξιος en general Peterson 176s 318 324

#### d) *Doxologias*

Se distinguen dos tipos de estas expresiones de alabanza. El primero, la doxologia propiamente dicha, tiene la forma básica siguiente<sup>67</sup>

ϕ / τῶ / αὐτῶ / σοι / σοῦ ἢ δοξα εἰς τοὺς αἰῶνας (ἀμην)

Puede ser también considerablemente ampliada (Rom 16, 25 27, Jds 24s). La mayoría de las veces aparece al final de un párrafo (Rom 11,36, Gal 1,5, Ef 3,21, Flp 4,20, 1 Tim 1,17, 6,16, 2 Tim 4,18), constituye el fin de una carta en Rom 16,25s, Jds 24s, y el final del Padre Nuestro en Did 8,2. A excepción de 2 Tim 4,18, las doxologías siempre se refieren a Dios.

El segundo tipo está representado por pasajes paulinos (Rom 1,25, 9,5, 2 Cor 11,31) εὐλογητός εἰς τοὺς αἰῶνας (ἀμην), y se designa como *eulogia*. También esta aparece siempre referida a Dios. Algunos proemios epistolares, en lugar de comenzar con εὐχαριστῶ (-οῦμεν), lo hacen con una *eulogia* elaborada a modo de himno (2 Cor 1,3, Ef 1 3 1 Pe 1 3).

En el Ap aparecen, ocasionalmente, ambos tipos ligados entre sí (5 13).

Ambas clases son de procedencia judía (εὐλογητός corresponde al hebreo *baruk*), y se refieren casi exclusivamente a Dios. Alaban «menos la epifanía presente que el ser eterno de Dios y su acción experimentada»<sup>68</sup>

#### e) *Plegarias*

Las plegarias cristianas primitivas tienen su «contexto vital», naturalmente no solo en el culto de la comunidad, sino también en la esfera personal, pero las que nos han llegado a nosotros poseen carácter litúrgico. La más importante es el Padre Nuestro, que nos transmite Lc 11,2 4 en una versión reducida y Mt 6,9-13 en una más amplia. Esta última se cita también en Did 8,2, aumentada, por cierto, con una doxología bimembre («pues tuyo es el poder y la gloria para siempre»), después sigue el mandato «Tres veces al día habéis de rezar así» (Did 8,3). No obstante, el Padre Nuestro tenía también su lugar en el culto eucarístico. En conexión con este se encuentran las

67 Deichgraber 25s.

68 Kasemann RGG<sup>3</sup> II 994.

denominadas plegarias eucarísticas de la *Didaché* (9 y 10). En la parte final de 1 Clem (59-61) encontraremos una gran oración comunitaria que representa al parecer una pieza de la liturgia romana. La pequeña plegaria de la comunidad en Hech 4,24-30 parece ser, por el contrario, una formación literaria de Lucas<sup>69</sup>.

No pertenecen a este apartado los proemios de la mayoría de las cartas del NT, si bien muestran un estilo oracional («damos gracias a Dios...», «alabado sea Dios...») y emplean en ocasiones material litúrgico. Puesto que los proemios no son plegarias previamente formuladas y asumen aspectos de la situación epistolar, pueden denominarse, aun cuando siguen un cierto esquema, oraciones «libres».

#### f) *Fórmulas cultuales de la eucaristía*

Las «palabras de la institución» han sido transmitidas cuatro veces por el NT (Mc 14,22-25; Mt 26,26-28; Lc 22,15-20; 1 Cor 11,23-26), y están moldeadas claramente, en especial en sus versiones más antiguas (Mc 14 y 1 Cor 11), por el uso litúrgico de la eucaristía.

*Mc 14,22-25* «Y mientras comían, tomo pan, pronuncio la oración de acción de gracias, lo partió, se lo dio y dijo 'Tomad, esto es mi cuerpo'. (23) Y tomó la copa, pronunció la oración de acción de gracias, se la dio, y bebieron todos de ella (24) Y les dijo 'Esto es mi sangre de la alianza, que es derramada por muchos (25) En verdad os digo que ya no beberé más del fruto de la vid hasta aquel día en que lo beba, pero nuevo, en el reino de Dios'»

*1 Cor 11,23-26* «Porque yo he recibido del Señor lo que también os he transmitido El Señor Jesús, en la noche en que fue entregado, tomó el pan, (24) pronunció la oración de acción de gracias lo partió y dijo 'Esto es mi cuerpo, por vosotros, haced esto en memoria mía' (25) y de igual modo también la copa después de la comida, diciendo 'Esta copa es la nueva alianza en mi sangre Haced esto, cuantas veces bebáis (de ella), en memoria mía' (26) Pues cuantas veces coméis este pan y bebéis de esta copa proclamáis la muerte del Señor hasta que el venga».

Ambos textos representan dos versiones literariamente independientes de la misma tradición<sup>70</sup>. Pablo la caracteriza expresamente como pieza tradicional (v. 23a). Esta abarca hasta el v. 25, mientras que el v. 26 constituye una interpretación paulina del mandato de repetición del acto. La parádoxis citada por Pablo no sólo es anterior

69 Cf M Dibelius *Botschaft und Geschichte* I 1953 289s. F Hünchen *Die Apostelgeschichte* 1965 183s.

70 H Lietzmann *Messe und Herrenmahl* 1926, 218

al texto de Mc en sentido literario, sino también bajo el punto de vista de la historia de la tradición, pues muestra aún huellas de una forma más antigua de la celebración. La degustación del pan y de la copa eucarísticos estaban originalmente separados por una comida (μετὰ το δειπνῆσαι: v. 25a) a la que servían de marco. Así se explica también que las palabras interpretativas del pan y de la copa (vv. 24b; 25b) no estén formuladas de forma paralela. En la celebración eucarística de la comunidad corintia había desaparecido la separación primitiva de la degustación del pan y de la copa, ambos actos se habían unido y tenían lugar después de la comida comunitaria (11,20s); el uso antiguo sólo se había mantenido en la «rúbrica» («asimismo después de la comida»). El nuevo uso tuvo consecuencias para las palabras interpretativas: éstas se igualaron con el tiempo unas a las otras, y surgió así la versión marciana de la fórmula cultual.

### g) *Liturgia introductoria de la eucaristía*

Pablo emplea al final de I Cor, después de los saludos de despedida, algunas frases que marcan el final del culto público y el comienzo de la celebración eucarística (16,20b.22s):

Saludaos mutuamente con el beso santo  
Si alguno no ama al Señor, sea anatema  
Maranatha.  
La gracia del Señor Jesús sea con vosotros

Que esta secuencia: ósculo santo - anatema - maranatha - deseo de recepción de la gracia pertenece a la liturgia introductoria de la eucaristía lo sugiere el paralelo de Did 10,6 donde aparece un orden de frases similar en conexión con las plegarias eucarísticas. Lietzmann supone, seguramente con razón, que las frases eran pronunciadas en parte por el oficiante y en parte por la comunidad que le respondía:

Oficiante	Venga la gracia y pase este mundo
Comunidad	Hosanna al Hijo de David
Oficiante	Si alguien es santo, que venga, si no lo es, ha de hacer penitencia. Maranatha
Comunidad	Amén

No entraremos aquí en los problemas de historia de la liturgia, tan complicados como interesantes, de estos textos; sólo nos referiremos a un aspecto que clarifica la función y con ello el «contexto vital» de estos pasajes. Se trata de los elementos paralelos en I Cor 16,22 y Did 10,6:

εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον,  
ἦτω ἀνάθεμα.  
μαραναθά.

εἴ τις ἅγιός ἐστιν  
ἐρχέσθω.  
εἴ τις οὐχ ἐστιν,  
μετανοεῖτω.  
μαραναθά

Las oraciones condicionales que preceden al común *maranatha* pertenecen al ámbito del derecho sagrado. En Pablo tenemos un «enunciado de derecho sagrado»: en la Did aparecen, en lugar de una frase negativa, dos enunciados, uno positivo y otro negativo. El positivo es una fórmula de invitación; el negativo, de exclusión; la anatematización de aquel que no ama al Señor adquiere igualmente el sentido de excluir a los indignos o a los no cristianos de la acción sagrada que comienza en un momento determinado. Tales fórmulas de invitación y de exclusión pertenecen a los misterios griegos, y de ellos pasaron al culto cristiano<sup>71</sup>. Introducen también la celebración esotérica, en la que sólo toman parte los creyentes y en cuyo centro figura la eucaristía. Se puede, pues, ver en ambos textos, 1 Cor 16,20b.22s y Did 10,6, formularios de una liturgia introductoria de ese tipo.

## h) *Celebración bautismal*

Con bastante frecuencia hasta el momento se han asignado textos, con mayor o menor probabilidad, a la celebración bautismal. Pero el NT no ofrece formularios litúrgicos para el bautismo (como 1 Cor 16,20s; 11,23s para la eucaristía). Con todo, se puede ver en el mandato misionero y bautismal de Mt 28,19 una etiología cultural análoga a las fórmulas culturales de 1 Cor 11,23s; Mc 14,22s.

Käsemann ha pretendido diagnosticar en *Col 1,12-20* «una liturgia bautismal cristiana primitiva», cuya segunda parte, vv. 15-20, sería

71 Un paralelo sorprendente nos aporta Luciano, *Alejandro* 38 antes del comienzo de la celebración de los misterios se inicia una exclamación pública (προρρησις) con fórmula de exclusión e invitación

«Si algún ateo, cristiano o epicureo ha venido (εἰ τις ἀθεός), a espiar estas orgías, ¡que se marche!

Pero los que creen en Dios (οἱ δὲ πιστεύοντες) que se consagien (τιλισθώσαν) en buena hora»

Después tenía lugar la «expulsión (ἐξελαισις) de los profanos»

Alejandro clama «Fuera los cristianos (ἐξω Χριστιανούς)»

La muchedumbre responde «Fuera los epicureos (ἐξω Ἐπικουρητοῦς)»

Cf G Bornkamm I 124, n 5, Leopoldt, RAC I, 260s II Conzelmann *Der erste Brief and die Korinther* 1969, 361, n 27, Wengst, 50 hace referencia idem a Isocrates, *Panegirico* 157

un himno. Aun cuando pueden existir reparos respecto al concepto de «liturgia bautismal», la referencia del texto al acontecimiento del bautismo es ciertamente segura, así lo muestran la terminología y las ideas (rescate de las tinieblas traslado al reino del Hijo de Dios, participación en la herencia de los santos en la luz)<sup>7</sup>. También Ef 5 14 pertenece con toda probabilidad al ámbito bautismal: es un texto que viene introducido con una fórmula de citación como una frase de la Escritura o del Señor, pero cuyo origen es desconocido.

εγειρε ο καθευδων  
και αναστα εκ των νεκρων,  
και επιφαισει σοι Χριστος

Se trata de un texto de tres líneas con *homiotelcuton* una forma para la que Peterson ha encontrado numerosos paralelos (pp. 130s). La imaginería de la cita (despertarse del sueño del pecado, resucitar de entre los muertos, simbolismo de la luz) remite al bautismo. No se trata de seguro de un canto bautismal sino de una invocación sobre el neofito<sup>74</sup>.

#### 1) *Parenesis bautismal o de ordenación*

La sección de 1 Tim 6 11 16 interrumpe la *parenesis* general con una especial dirigida al discípulo del apóstol a quien se ha encomendado la dirección y fortalecimiento interno de la comunidad. El pasaje consta de material tradicional de tipo *parenético* (v. 11s) y litúrgico de diversa procedencia: en el v. 13 contiene una fórmula bímembre y en el v. 12 un recuerdo a «la noble (ortodoxa) profesión de fe» que el destinatario ha proclamado ante muchos testigos. Es discutible si el texto se refiere a una confesión ante el tribunal en el caso de una persecución, a la homología bautismal o a un compromiso especial de la ordenación. La primera posibilidad podría excluirse ciertamente. Entre las dos restantes no se puede decidir con seguridad. Dado que la fórmula bipartita del v. 13 no contiene motivo alguno específico de teología pastoral o de dirección de la comunidad, es decir, no puede ser el eventual compromiso de la ordenación, no podemos saber nada en absoluto al respecto. A

72 *Exegetische Versuche und Besinnungen* I 34 51

73 Cf. Bornkamm II 196 n. 19a

74 Dibelius, en su comentario al texto, habla de invocación y canto bautismal. Kasemann llama al texto un «pequeño canto bautismal» (I 45) en cambio (en RGG II 994s) una bendición (*Heilsruf*) sobre el neofito. C. F. D. Moule *The Birth of the NT* 1962 25 relaciona el texto con Hech 12 6s como un himno antiguo construido en torno a la historia de Pedro (!)

pesar de todo, la caracterización del texto como parénesis de ordenación me parece la más acertada, por razón del contexto. Aun cuando la homología mencionada en el v. 12 fuera la confesión propia del bautismo, el texto no tendría por que ser una parénesis bautismal, ya que el recurso a la profesión de fe propia del bautismo es también posible y adecuado en la ordenación.

## 5 Cantos

El cristianismo primitivo produjo desde un principio cantos cristianos (1 Cor 14,26, Col 3,16 = Ef 5,19, Hech 16,25), sin embargo, no los ha transmitido en una colección cerrada, al igual que el salterio del AT. Solo nos ha llegado un libro de himnos de una comunidad cristianagnóstica de mediados del siglo II las denominadas *Odas de Salomón*. De los cantos cristianos primitivos solo nos han quedado restos casuales introducidos como citas más o menos reconocibles en contextos doctrinales o parénéticos de la literatura epistolar o del Apocalipsis. Su reconstrucción ofrece dificultades, ya que frecuentemente están citados solo de forma fragmentaria, glosados en algunos casos o incluso desmembrados. Dado que no se trata en estos cantos de poesía métrica, resultan difíciles de distinguir de la prosa elevada y rítmica que aparece a veces en Pablo, de tal modo que la investigación ha considerado injustamente algunos pasajes de este tipo como cantos. Pero aun en el caso de piezas tradicionales que son cantos demostrables, resulta difícil una determinación precisa de la forma. Ciertamente Col 3,16 = Ef 5,19 mencionan «salmos, himnos y odas» y están testificados los verbos correspondientes (ψαλλειν Ef 5,19, αδειν Ef 5,19 y Col 3,16, ὑμνεῖν Hech 16,25), pero aun cuando no se trate de designaciones plerofóricas del mismo hecho, no podemos diferenciar entre estos tres tipos ni por razones de tipo lingüístico ni por las piezas tradicionales que conocemos. Puesto que el concepto de «himno» ha quedado fijado por la investigación sobre los salmos y no se encuentran indicios importantes de este género en los cánticos cristianos primitivos, empleo en adelante el apelativo neutro de «cantos». Limito la exposición a lo relativamente seguro, esto es, a las piezas demostrables de la tradición que se han de caracterizar como tales por su forma y estilo.

### a) Cantos precristianos

En primer lugar hay que mencionar dos cantos precristianos que Lucas ha incorporado a su evangelio: el *Magnificat* (Lc 1,46-55) y el *Benedictus* (Lc 1,68-79). Son estos «himnos escatológicos» de



un estilo auténtico y de procedencia judía o baptista. Ha de quedar en suspenso, por el contrario, si el *Nunc dimittis* (Lc 2,29-32) constituye una pieza tradicional (precristiana) o una formación del evangelista.

## b) *Cantos cristológicos*

E. Lohmeyer (*Kyrios Jesus*, 1929) ha demostrado que Pablo cita en *Flp 2,6-11* un canto a Cristo prepaolino, admitiéndose así desde entonces casi de forma general. Resultan discutibles las cuestiones en torno a las posibles adiciones paulinas, sobre la estructuración estrófica, sobre el origen histórico de su terminología y concepciones religiosas, y por ello, de las ideas teológicas. De estas cuestiones, cuyo tratamiento ha producido una bibliografía ilimitada, sólo tocaremos brevemente las dos primeras. Como añadidura paulina se consideran con Lohmeyer, casi de forma general, las palabras *θανάτου δὲ σταυροῦ* del final del v. 8. El afán de reconstruir un canto con estrofas de igual longitud y con dos o tres partes simétricas, ha «descubierto» y eliminado otras adiciones: G. Strecker, por ejemplo, todo el v. 8; J. Jeremias, a quien sigue entre otros Deichgräber, las palabras *ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων* del v. 10 y *εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς* del v. 11. Pero ninguno de estos intentos es convincente<sup>75</sup>, y sus presupuestos —estrofas de igual estructura, simetría de las partes— son más que problemáticos si consideramos otros cantos del NT. El texto parece más bien haberse conservado íntegro, salvo el *θανάτου δὲ σταυροῦ*; tampoco se ha de objetar nada contra el *ὅς* del principio (v.6), y no se ha de transformar en un *ὁ* ni completar con la anteposición de un nombre. El canto, que describe en estilo de tercera persona el camino de Jesucristo, consta de dos partes: humillación vv. 6-8, exaltación vv. 9-11.

En *1 Tim 3,16* existe un canto de seis líneas, de seis frases asindéticas, en todas las cuales aparece en primer lugar el predicado en aoristo pasivo y a continuación un sustantivo (casi siempre con *ἐν*) que describe el ámbito en el que la acción tiene lugar. La secuencia de los sustantivos —carne / espíritu, ángeles / pueblos, mundo / gloria— muestra que se trata de tres pares opuestos en disposición quiástica, y que la poesía consta formalmente de tres hemistiquios dobles (destacados convenientemente en la impresión por Nestle). Cada pareja de miembros opuestos describe el mundo celestial y terreno. Los verbos de cada doble hemistiquio mencionan acontecimientos que se corresponden en el mundo superior e inferior. Los tres

75. Cf. Wengst, 144s. 145, n. 15.

dobles hemistiquios corresponden, como E. Norden<sup>76</sup> reconoció el primero, a los tres actos de un ritual de entronización antiguo egipcio, demostrable como esquema literario en la época helenística: 1) dotación de vida divina; 2) presentación y 3) constitución en la soberanía. El canto describe, pues, la entronización de Cristo, y es por ello un paralelo de Flp 2,9-11; que haya contenido también una parte paralela a Flp 2,6-8, actualmente perdida, no se puede considerar como probable. La integridad del canto, incluido su comienzo con ὄς, está fuera de duda<sup>77</sup>.

Hay que incluir aquí el complicado texto de *1 Pe 3,18-22*, que, como han visto bien O. Cullmann<sup>78</sup> y R. Bultmann<sup>79</sup>, representa una pieza tradicional elaborada por el autor de *1 Pe*. Cullmann adjudica al autor la breve instrucción bautismal de 20.21a.b, sin la cual la pieza tradicional trataría de la muerte de Cristo (v. 18), de su descenso al lugar de los muertos (v. 19), resurrección (v. 21c), ascensión al cielo y *sessio ad dexteram* (v. 22). Aun eliminando los vv. 20-21b, no se obtiene un texto fluido.

Bultmann intentó reconstruir la pieza tradicional a base de los vv. 18s. 22 y 1,20, la considero una confesión y la completó por ello con la introducción correspondiente

- (πιστευω εἰς κυριον Ἰησοῦν Χριστον [?])  
 1,20 τον προεγνωσμενον μὲν προ καταβολῆς κοσμου,  
 φανερωθεντα δε ἐπ' ἔσχατου τῶν χρονων  
 3,18 ος ἐπαθεν ὑπὲς περι ἁμαρτιῶν  
 ἵνα ἡμᾶς προσαγαγῆ τῷ θεῷ,  
 θανατωθεις μεν σαρκι,  
 ζωοποιηθεις δὲ πνευματι,  
 3,19 ἐν φ και τοῖς ἐν φυλακῇ πνευμασιν ἐκηρυξεν,  
 3,22 πορευθεις (δε) εἰς οὐρανον ἐν δεξιᾷ θεοῦ,  
 ὑποταγεντων αὐτῷ ἀγγελων και ἐξουσιῶν και δυναμειων

Las notables manipulaciones bultmannianas del texto han provocado oposición<sup>80</sup>, pero también nuevos ensayos de reconstrucción. Es digno de mencionarse el intento de Wengst, quien trata el texto de un modo mucho mas conservador, asigna al autor un contenido mucho mayor y reduce el texto hipotetico a unas pocas líneas (p 161s)

76 *Die Geburt des Kindes*, 1924, 116-128

77 Cf Wengst, 156s

78 *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse* 15

79 *Bekenntnis- und Liedfragmente im ersten Petrusbrief*, 1s=*Exeggetica* 285s

80 Por ejemplo, por parte de J Jeremias. *Abba*, 1966, 325s y Deichgraber, 169s

- 1,20 ὁ προεγνωσμένος μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου,  
φανερῶθεις δὲ ἐπ' ἔσχατου τῶν χρόνων,  
3,18 θανατωθεὶς μὲν σαρκί,  
ζωοποιηθεὶς δὲ πνευματί.  
3,22 πορευθεὶς εἰς οὐρανόν.  
ὑποταγεντῶν αὐτῷ ἄγγελων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων<sup>81</sup>.

Sea cual fuere la reconstrucción del texto básico, éste es por su estilo un canto, no una «confesión», aun cuando contiene motivos que aparecen en el segundo artículo de la fe. El canto describe, por medio de representaciones afines a las de Flp 2,6s y 1 Tim 3,16, el camino de Cristo siguiendo la secuencia temporal de sus etapas y acentúa la exaltación y el señorío sobre las potencias.

E. Norden ha descubierto que *Col 1,12-20* representa una pieza «litúrgica»<sup>82</sup>; después del análisis de E. Käsemann de este texto<sup>83</sup>, se admite generalmente que *Col 1,15-20* es un canto glosado, aunque su otra tesis, a saber, que el canto constituye juntamente con los vv. 12-14 una liturgia bautismal, no ha tenido la misma aceptación. La pieza se estructura claramente en dos estrofas, con comienzos paralelos: I. ὅς ἐστὶν εἰκὼν... πρωτότοκος πάσης κτίσεως (v. 15) y II ὅς ἐστὶν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (v. 18b) y contiene además otras formulaciones paralelas (por ejemplo, en vv. 16 y 19). Este paralelismo de las estrofas, por una parte, y los disloques formales y objetivos de éste, por otra, incitan a reconstruir el texto original por medio de supresiones, cambios y añadiduras<sup>84</sup>.

Con buenos motivos, Kasemann ha señalado como probables adiciones en el v 18a τῆς ἐκκλησίας y en el v 20 δια τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, pero también la enumeración de las potencias en el v 16bc (desde τα ὄρατα hasta ἐξουσιαί) debería ser añadidura del autor de la carta teniendo en cuenta la herejía colosense<sup>85</sup>. No me parece necesario presumir más adiciones. Como original se podría, pues, suponer (con Deichgraber) el siguiente texto

- I. 15 ὅς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀορατοῦ,  
πρωτότοκος πάσης κτίσεως,

81 Problemática en esta frase es la falta de un verbo finito. Semejante serie de participios en nominativo difícilmente puede haber formado una unidad autónoma; se puede concebir como oposición a un nombre (mas predicado).

82 *Agnostos Theos* 250s

83 *Eine urchristliche Taufliturgie*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, 34-51

84 Cf. la visión de conjunto y la discusión de Gabathuler y Deichgraber, 143s

85 Así J. M. Robinson, 283; Deichgraber-Wengst, 170-175 se ha opuesto energicamente a toda supresión, excepto la de τῆς ἐκκλησίας

- 16 οτι ἐν αὐτῷ ἐκτισθη τα παντα,  
ἐν τοῖς οὐρανοῖς και ἐπι τῆς γῆς[ ]<sup>86</sup>
- 17 και αὐτος ἐστιν προ παντων  
και τα παντα ἐν αὐτῷ συνεστηκεν
- 18 και αὐτος ἐστιν ἡ κεφαλη τοῦ σωματος [ ]
- II ὅς ἐστιν ἀρχη  
πρωτοτοκος ἐκ τῶν νεκρῶν,  
ινα γενηται εν πᾶσιν αὐτος πρωτευων,
- 19 οτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν το πληρωμα κατοικῆσαι
- 20 και δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλαξαι τα παντα εις αὐτον  
εἰρηνοποιησας [ ] δι' αὐτοῦ  
ειτε τα ἐπι τῆς γῆς εἰτε τα ἐν τοῖς ουρανοῖς

La primera estrofa alaba al preexistente como mediador de la creación, la segunda, al postexistente como mediador de la reconciliación. El camino, que describe Flp 2,6s, tiene tan poca importancia como los acontecimientos ocurridos entre la creación y el presente y que hicieron necesaria una reconciliación del cosmos, incluso el que la segunda estrofa trate en general del postexistente se desprende sólo del predicado *πρωτοτοκος ἐκ τῶν νεκρῶν*. Todo el interés del canto se basa en la identidad del mediador de la reconciliación con el de la creación.

También *Heb 1,3* se considera como un canto de cuatro esticos

ὅς ὢν ἀπαυγασμα τῆς δοξης και χαρακτηρ τῆς ὑποστασεως  
αὐτοῦ,  
φερων τε τα παντα τῷ ῥηματι τῆς δυναμεως αὐτοῦ,  
καθαρισμον τῶν ἁμαρτιῶν ποιησαμενος  
ἐκαθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσυνης ἐν ὑψηλοῖς

Pero el sensible cambio de estilo después de la segunda línea y la aparición repentina de los motivos del perdón de los pecados y de la entronización, después de las afirmaciones sobre la preexistencia, hacen surgir dudas sobre la integridad del canto. Mientras que los dos primeros esticos producen la impresión del comienzo de un canto, los dos siguientes no parecen ser la continuación original, sino proceder del autor de Heb, que ha sustituido o transformado con ellos el texto original.

Ignacio de Antioquía cita en su carta a los efesios un canto cuyo ámbito y estructura, por otra parte, son dudosos, el texto ignaciano dice en *IgnEf 19,2s*

- 2 Una estrella brillo en el cielo, mas clara que todos los astros su luz era indescriptible y su novedad origino sorpresa

86 En la reconstrucción el autor no señala el v. 16d (τα παντα ἐκτισται) que según sus observaciones anteriores debería pertenecer al canto original. (Nota del editor)

Todos los astros restantes juntamente con el sol y la luna rodeaban a la estrella en coro

pero ella superaba a todas con su luz y reinaba la confusion sobre el origen de la nueva aparicion singular

3 Desde entonces se elimino toda magia y desaparecio toda ligadura de maldad

la ignoancia quedo aniquilada

el viejo dominio fue destruido puesto que Dios se revelo como hombre para una nueva vida eterna

Y comenzo lo que en Dios ya habia concluido

Desde entonces todas las cosas se conmocionaron al mismo tiempo porque se activo con vehemencia la aniquilacion de la muerte

Al texto base pertenecen sin duda las siguientes lineas

2 αστηρ εν οιρανω ελαψεν υπερ παντας τους αστερας  
και το φως αυτου ανεκλαλητον ην  
και ζενισμον παρειχεν η καινοτης αυτου [ ]

3 οθεν ελυετο πασα μαγεια  
και πας δεσμος ηφανιζετο κακιας  
αγνοια καθηρειτο  
παλαια βασιλεια διεφθειρετο  
θεου ανθρωπινως φανεροι μενου εις καινοτητα  
αιδιοι ζωης [ ]

No podemos pronunciarlos sobre si este texto reconstruido por Wengst (198s) constituye la pieza tradicional completa o bien era esta mas amplia. Igualmente ignoramos como debe estructurarse en estrofas<sup>87</sup>. Dos partes se destacan claramente una de la otra, la cesura entre ambas se encuentra entre los vv 2 y 3. Cada una describe el mismo acontecimiento, la encarnacion de Cristo, en lo que se refiere a su influjo tanto sobre el mundo celestial (v 2) como el terreno (v 3).

Buitmann<sup>88</sup> ha elevado a la categoria de certeza la antigua sospecha de que la descripcion de Cristo como modelo en *1 Pe 2 21-24* (dentro de la exhortacion a los esclavos de 2,18s) se lleva a cabo con ayuda de una pieza poetica tradicional anteriormente configurada, que el autor glosa y adapta a la exhortacion (cambio de la primera a la segunda persona plural). El texto reza alterandolo lo menos posible

21 Χριστος επαθεν υπερ ημων [ ]

22 ος αμαρτιαν ουκ εποιησεν  
ουδε ευρεθη δολος εν τω στοματι αυτοῦ

87 Para los detalles cf Deichgraber 157s

88 *Bekennnis und Liedfragmente* 12s-*Exegetica* 295s

23. ὅς λοιδοροῦμενος οὐκ ἀντελοιδορεῖ.  
 πασχῶν οὐκ ἠπειλεῖ  
 [παρεδίδου δὲ τῷ κρινοντι δικαίων ]
24. ὅς τας ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνηνεγκεν  
 ἐν τῷ σωματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον,  
 ἵνα ταῖς ἁμαρτιαῖς ἀπογενομενοι  
 τῇ δικαιοσυνῇ ζήσωμεν  
 οὐ τῷ μῶλωπι ἰάθημεν

Bultmann supone que el v. 23 ha sido introducido secundariamente por el autor (tres esticos en lugar de dos, falta de alusión a Is 53, lo mismo que en los vv. 22 y 24) para crear una referencia a los esclavos a los que se dirige. Deichgraber (140s) objeta que lo contrario es lo más probable, a saber, que precisamente esta frase originó la utilización de este canto, lo que parece evidente. Considera este último autor por su parte, que la frase ἵνα del v. 24 (hasta ζήσωμεν) es secundaria; pero no se deja ver un motivo para esta adición. A mí me parece que es más bien el estico tercero del v. 23 (παρεδίδου, etc.) la que es una adición del autor en vista a los esclavos injustamente increpados, esta línea no cuadra y aporta un motivo un poco perturbador en la secuencia de las ideas. Sin embargo, no se puede alcanzar ninguna seguridad absoluta sobre la forma original del texto.

Si esta composición está completa —y no hay razón para pensar lo contrario—, ocupa un lugar especial entre los cantos, por el hecho de tratar exclusivamente del sufrimiento de Cristo, y no tocar, por el contrario, la preexistencia y la encarnación así como la exaltación y dignidad presente; el interés se basa exclusivamente en la idea de expiación, como sucede en aquellas fórmulas de fe que sólo mencionan la muerte de Jesús<sup>89</sup>.

### c) *El «contexto vital»*

El «contexto vital» de estos cantos es el culto. Es probable, o en todo caso posible, que algunos cantos particulares tuvieran además una relación más especial. Col 1,15-20 —en su conexión con vv. 12-14— podría guardar relación con el bautismo (Käsemann); pero el que el canto fuera creado especialmente para esta celebración es una cuestión distinta. Si se tiene en cuenta lo que Pablo en 1 Cor 14,26 menciona sobre el origen de «cantos» cristianos —que «cada uno» podía recitar en el culto «un salmo» preparado en casa e incluso improvisado—, deberemos ser cautelosos en adjudicar los cantos a

89 Wengst, 83s no incluye por ello 1 Pe 2,21s bajo el título de cantos, sino bajo el de fórmulas catequéticas

actos litúrgicos especiales. Aun cuando se han de examinar con gran cuidado tales relaciones en cada uno de los cantos que se nos han conservado, los resultados que de ello se desprenden han de calificarse, por el momento, como hipotéticos.

#### d) *Casos dudosos*

Menos seguros —o si se quiere aún menos seguros— son los cantos, o fragmentos de ellos, que aparecen en Rom 11,33-36, Ef 1,3-14 20-23, 2,9-10 14-18, Col 2,9-15, Heb 5,5-10, 7,1-3 26-28, IgnEf 7,2. Con todo, no se debe negar su existencia. Sólo resulta difícil la mayoría de las veces decidir si se trata de formaciones del autor —eventualmente sirviéndose de estilo y motivos tradicionales— o de citas de piezas recibidas por la tradición.

Los «cantos» del Apocalipsis de Juan adolecen también de esta dificultad. Las opiniones difieren ampliamente, mientras que Cullmann considera Ap 5,9 12 13, 12,10-12, 19,1 2 6 como los cantos de Cristo más antiguos<sup>90</sup>, Deichgraber (44-59) piensa que éstos y los demás textos himnicos del Apocalipsis son formaciones literarias del autor o de sus tradiciones.

En la cuestión que a nosotros nos ocupa sobre las formas preliterarias hemos de prescindir de estos pasajes.

#### e) *Observación final*

Resulta difícil una determinación histórico-formal más precisa de los cantos cristianos primitivos, dado su reducido número y el estado fragmentario en que nos han sido transmitidos. No se pueden entender como una evolución dentro de la historia de las formas de los salmos del AT o de alguno de sus géneros (los himnos por ejemplo), pero tampoco como una continuación de uno de los géneros ordinarios en el medio ambiente helenístico oriental. Existen, sin embargo, en algunos elementos estilísticos particulares paralelos indudables en el ámbito veterotestamentario-judío como en el «pagano», por lo que puede resultar útil una comparación sistemática, como muestra la aportación de textos del AT y judíos (Qumrán) llevada a cabo por Deichgraber. Una de las características de los cantos de Cristo (mencionados en el apartado b), que se deduce en todo caso también de una comparación con material «pagano», es que todos ellos están redactados

en el estilo proclamatorio de tercera persona («estilo el»), y no en el «adorante» de segunda persona («estilo tu»), es decir no son cantos dirigidos a Cristo, sino sobre Cristo y por tanto no son plegarias. No hemos ganado nada con vistas a la caracterización de los cantos cristianos primitivos con la distinción entre «narrativos» y «descriptivos», establecida por Deichgraber siguiendo a Westermann, más útil aparece a este respecto la división por los predicados (de acción, de titulación y de esencia, o entitativos). No es exacto afirmar que faltan aún predicados entitativos en los cantos del NT<sup>91</sup>. Claro está que no se puede efectuar estrictamente una agrupación según los predicados ya que aunque existen cantos exclusivamente con predicados de acción, no los hay con predicados exclusivos de titulación o de esencia. Deichgraber ha renunciado por desgracia, en absoluto a una clasificación de los «himnos de Cristo» (a diferencia de los himnos de Dios), mientras que Wengst la ha intentado al menos, basándose en criterios estructurales y de contenido<sup>92</sup>. La clasificación de los cantos efectuada por Schille —ya por criterios de contenido, ya según su solo y supuesto «contexto vital»— no satisface ni metódica ni objetivamente.

Incluso después de los estudios de Wengst y Deichgraber queda aún mucho por hacer en el campo de los cantos cristianos primitivos, tanto más cuanto que la monografía de Schille, metódicamente impugnable y aun no criticada con la suficiente profundidad, no significa ningún adelanto esencial en este trabajo. Se requiere una completa clasificación y recolección del material y un análisis formal detallado en el que habría que tener en cuenta mucho más que hasta ahora los resultados y puntos de vista del estudio de E. Norden, *Agnostos Theos*, ambos pasos del trabajo han de compenetrarse y completarse mutuamente. A parte de esto, hay que examinar en todas las direcciones la cuestión del origen dentro de la historia de las religiones de cada una de las concepciones y motivos —el horizonte histórico religioso no debería acabar en las ruinas de Khirbet Qumran—, pues solo así resulta posible una clasificación histórico-teológica de cada una de las piezas, y con ello, una visión sobre la historia de la teología, tan ramificada como fugaz, del cristianismo primitivo.

M. Dibelius ha formulado en su informe sobre el estado de la investigación *Zur Formgeschichte des NT (ausserhalb der Evangelien)*, al reseñar el estudio de J. Kroll, *Christlicher Hymmodik*, la interpretación básica entonces elaborada sobre la esencia de los cantos

91. Contra Deichgraber 106. No se comprende por que εἰκὼν (Col 1 15) o ἀπαύγασμα (Heb 1 3) han de ser predicados que indican un título y no la esencia.

92. Canto del camino (Flp 2 6s. 1 Tim 3 16. 1 Pe 1 20. 3 18 22). canto del mediador de la creación y de su entronización (Heb 1 3. Col 1 15 20). canto de la reconciliación (Ef 2 14 16. Col 2 13 15). canto de la encarnación (1gnEf 19 2s).



cristianos primitivos y que posee aún hoy validez. En primer lugar, Dibelius caracteriza también estas formas preliterarias como «protoliteratura» («Urliteratur»), aun sin utilizar esta expresión de Overbeck. «El conocimiento clave para la posición literaria del cristianismo primitivo consiste en la comprobación de que la poesía métrica griega en verso adquiere una plaza propia en el cristianismo sólo a partir de la época en que se establecen las relaciones con la 'gran' literatura helenística, es decir, en el s. II». Y, en segundo lugar, ofrece con sus observaciones sobre el estilo no sólo un resumen, sino un programa. «En los himnos de la época más antigua predomina un estilo de prosa elevado, bien estructurado, en ocasiones articulado también en estrofas, con signos de conexiones formales, a veces rítmico, pero no propiamente métrico. Tales composiciones tienen como base un estilo oriental revestido con palabras griegas, pudiendo seguirse su peculiaridad a través de todo el Oriente hasta épocas remotas (Kroll, 9)» (ThR NS 3 [1931] 221)

## 6 *Parenesis*

La *parenesis* se distingue de los géneros preliterarios considerados hasta ahora por el hecho de que no constituye una forma escueta, cerrada y delimitada, sino que representa un material abierto y tradicional de reglas éticas, pero caracterizado, no obstante, por determinados distintivos formales. Se designa como *parenesis* (= exhortación) en sentido histórico-formal «un texto que agrupa una detrás de otra exhortaciones de contenido ético general. Los dichos se dirigen comúnmente a un destinatario determinado (si bien tal vez ficticio) o tienen, al menos, la forma de un mandato o proclama, esto la distingue del *gnomologium*, o mera colección de sentencias»<sup>93</sup>

### a) *Formas de la parenesis*

Cualquier exhortación ética no constituye una *parenesis* en el sentido señalado. La diferencia entre *parenesis* y otro tipo de exhortación moral se puede poner de manifiesto mediante la comparación de dos perícopas dentro de un mismo escrito del NT, a saber, de *Rom 12-13* con *Rom 14,1-15,13*. En este último (*Rom 14s*) aparece un único tema, un problema concreto y actual de la comunidad romana (disputa de

<sup>93</sup> M. Dibelius, *Der Brief des Jakobus* ed. y completada por H. Greeven <sup>11</sup>1964 16s

los «fuertes» y los «débiles» sobre la permisibilidad de comer carne), que Pablo trata en detalle teológicamente recurriendo a fórmulas cristológicas y al AT, y al que relativiza y conduce hacia su solución; en el primero (Rom 12s) existe un gran número de temas, sin motivación alguna actual, colocados sueltamente uno detrás de otro como exhortaciones escuetas sin una disposición rigurosa — sólo 13,1-7 constituye un tratamiento temático de mayor envergadura (relación con las autoridades) — y tratados de forma tan general que no sólo convienen a la comunidad romana sino a cualquier otra: esto es *parenesis*.

Semejante *parenesis* aparece también además de en Rom 12s, frecuentemente en el *corpus* paulino: *Gál* 5,13-6,10; *Ef* 4,1-6,20; *Flp* 4,4-9; *Col* 3,5-4,6; *1 Tes* 4,1-12; 5,1-22, la mayoría de las veces, por lo tanto, en la parte final de las cartas; además, en *Heb* 13,1-9.17; *1 Pe* 2,11-5,11 y *Sant*; fuera del NT, en *1 Clem* 4-39; *Did* 1-6; *Bern* 18-20 y en los *Mandatos del Pastor de Hermas*. Estos textos tienen entre sí una analogía formal y de contenido tan estrecha, que se ha supuesto a menudo una dependencia literaria de los escritos más tardíos respecto a los anteriores o bien de todos ellos respecto a una tradición común. A. Seeberg ha intentado demostrar que esta tradición común es una sección unitaria de la enseñanza catequética de la cristiandad primitiva, la doctrina ética. Esta hipótesis ha sido asumida en el ámbito anglosajón con modificaciones<sup>94</sup> o propuesta de nuevo independientemente de Seeberg<sup>95</sup>. No obstante, esta tradición común no se puede concebir de este modo; se halla demasiado ampliamente estratificada como para que se pueda reducir a una sección unitaria de enseñanza. El reconocimiento de la existencia de tradición común no se debería sobrecargar ni angostar con semejantes hipótesis.

Resumamos brevemente las *características formales*, de las que ya han sido mencionadas las más importantes. La nota más llamativa es que no se trata de juicios éticos con un fundamento detallado, sino de breves mandatos o proclamas. Estos no son siempre imperativos. En su lugar pueden aparecer participios entendidos en sentido imperativo<sup>96</sup> (por ejemplo, τῆ ἐλπίδι χαίροντες, τῆ θλίψει ὑπομένοντες, τῆ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες, ταῖς χρείαις τῶν ἀγίων κοινωνοῦντες, τὴν φιλοξενίαν διώκοντες; Rom 12,12s) o infinitivos (χαίρειν μετὰ χαιρόντων, κλαίειν μετὰ κλαιόντων; Rom 12,15) o adjetivos (ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος, ...τῆ φιλαδελφία εἰς ἀλλήλους φιλόστοργοι; Rom 12,9s). La otra característica es la

94 E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, 1949, 365-466

95 Ph. Carrington, *The Primitive Christian Catechism*, 1940

96 B. Daube, *Participle and Imperative in I Peter* (en Selwyn, *o.c.* 467-488) aduce para el uso de participios en sentido imperativo paralelos del hebreo tannaitico, cf. E. Lohse, *Paranese und Keisigma in I Petrusbrief* ZNW 45 (1954) 75s

colocación suelta, una detrás de otra, de las exhortaciones y sentencias particulares, sin disposición determinada. Para una mejor retención memorística se emplea a menudo el medio mnemotécnico de la conexión por palabras clave, surgiendo así series de sentencias, o éstas se unen temáticamente en grupos; la disposición de tales conjuntos, sin embargo, no sigue esquema fijo alguno.

Al igual que se reúnen por su temática sentencias aisladas, también el tema de una única sentencia puede convertirse en objeto de un «tratado», que lo comenta y aplica. Esta forma se denomina, siguiendo a Dibelius, *«parenesis desarrollada»*. Esta se encuentra en los Mandatos de Hermas y en Sant 2,1-13; también habrá que añadir a este apartado Rom 13,1-7 (cf. Tit 3,1; 1 Pe 2,13s).

La *parenesis* emplea además *esquemas de tipo catalógico*. Hay que mencionar en primer lugar el esquema, que aparece ya en Pablo, de los *catálogos de vicios y virtudes*. Ambos aparecen inmediatamente, uno junto al otro, sólo en Gal 5,19-23, donde los vicios de caracterizan como «obras de la carne» (v. 19) y las virtudes como «fruto del Espíritu» (v. 22); muy próximos y relacionados entre sí se hallan en Col 3,5-8 (catálogo de vicios) y 3,12-14 (catálogo de virtudes). Otros catálogos de virtudes: Ef 4,2s; Flp 4,8; 1 Tim 4,12; 2 Tim 2,22; 3,10; 1 Pe 3,8; 2 Pe 1,5-7; catálogos de vicios: Rom 13,13; 1 Cor 5,10s; 6,9s; 2 Cor 12,20s; Ef 4,31; 5,3-5; 1 Tim 1,9s; 6,4; 2 Tim 3,2-4. Los catálogos de vicios de 1 Cor y 2 Cor no aparecen en *parenesis* propiamente dichas, pero tienen sentido *parenético*. El catálogo de vicios de Rom 1,29-31 no tiene, en cambio, finalidad de advertencia, sino como la descripción del paganismo.

El otro esquema está representado por las denominadas *«cuadros de deberes domésticos»* («Haustafeln»). Se denominan así las listas de obligaciones de cada uno de los miembros de una «familia» —de los esposos, de los padres, de los hijos, de los señores y esclavos— entre sí y con el mundo exterior. El cuadro de deberes domésticos más antiguo del NT se encuentra en Col 3,18-4,1, al que sigue, de modo paralelo, Ef 5,22-6,9; después, 1 Pe 2,18-3,12; 1 Tim 2,8-15; Tit 2,1-10; los padres apostólicos aportan igualmente cuadros de deberes domésticos: 1 Clem 21,7-9; IgPol 4s; Pol 4s. El esquema es relativamente fijo, más que el de los catálogos de vicios y virtudes, aunque varía el número y disposición de los estamentos familiares interpelados.

Finalmente hay que mencionar la *Doctrina de los dos caminos*: ésta aún no se encuentra en el NT, si bien Mt 7,13s (puerta amplia y estrecha, camino angosto y amplio) hace referencia a ella. Aparece en Bern 18-20 y Did 1-6, y también en una traducción latina (*De doctrina apostolorum*); además, en el libro VII de las *Constituciones*

*apostolicas*, que asume totalmente a la Did, y en la *Ordenación eclesiástica apostólica*, que la acepta en parte El esquema de los dos caminos, el bueno y el malo, sirve como principio de clasificación para las exhortaciones, e indica al mismo tiempo el fin de ambas vías, vida o muerte, invitando así a la decisión Entre Bern 18-20 y Did 1-6 existen tantos puntos de contacto que se ha de admitir dependencia de un escrito respecto al otro o de ambos respecto a una fuente común

Existen dos caminos (distintos) en la doctrina y autoridad, el de la luz y el de las tinieblas La diferencia entre ambos es grande sobre uno estan colocados angeles de Dios luminosos, sobre el otro en cambio, angeles de Satan, y uno (de los soberanos es) Señor por los siglos de los siglos, el otro (es) el principe del periodo actual de la impiedad El camino de la luz es, pues este Si alguno quiere seguir el camino hasta el lugar determinado, esfuercese en sus obras El conocimiento que nos ha sido dado de que marchamos por el (o en el conocimiento) es el siguiente Has de amar al que te ha creado, temer al que te ha formado, alabar al que te ha liberado de la muerte Se de corazon sencillo y rico en espiritu No te unas a aquellos que caminan por la senda de la muerte Has de odiar todo aquello que no agrada a Dios, toda hipocresia (Bern 18,1-19,2)

El camino del Tenebroso es, en cambio, retorcido y lleno de maldicion Pues este camino hacia la muerte eterna (esta ligado) a la pena y en el se encuentra lo que lleva a sus almas hacia la perdicion idolatria, insolencia, soberbia, hipocresia doblez, adulterio, asesinato, robo, presuncion, transgresion, astucia, maldad, desvergüenza, envenenamiento magia, codicia, falta de temor de Dios, (en el caminan) los perseguidores de los buenos, los que odian la verdad y aman la mentira los que no conocen la recompensa de la justicia, no se adhieren al bien, ni al recto juicio, no cuidan de la viuda y del huerfano, no se preocupan con teson del temor de Dios, sino del mal, de ellos se halla lejos la dulzura y la paciencia, aman la vanidad, buscan la recompensa, no se apiadan del pobre, no se preocupan de los desamparados, recurren con ligereza a la calumnia, no conocen a su creador, infanticidas corruptores de la creacion de Dios, que se alejan de los necesitados, oprimen al angustiado, abogados de los ricos, jueces injustos de los pobres, (enredados) completamente en pecado (Bern 20,1 2)

Existen dos caminos uno hacia la vida y otro hacia la muerte, pero hay una gran diferencia entre ambos El camino de la vida es este «En primer lugar has de amar a Dios, que te ha creado, en segundo lugar, a tu proximo como a ti mismo, todo lo que no quieras que te suceda a ti, no se lo hagas tampoco a otro (Did 1,1s)

El camino de la muerte, en cambio es este ante todo, es malo y lleno de maldicion, asesinatos, adulterios, concupiscencias prostituciones, robos, supersticiones, magias, envenenamientos latrocinios, falsos testimonios, hipocresias, doblez, astucia, arrogancia, maldad, insolencia, codicia, feas palabras, celos, osadia, orgullo, jactancia, ostentacion

(Por el caminan) los perseguidores de los buenos los que odian la verdad amigos de la mentira los que no conocen la recompensa de la justicia que no se atienen al bien ni al juicio justo los que se mantienen vigilantes no por el bien sino por el mal aquellos de los que se halla lejos la dulzura y la paciencia que «aman la vanidad persiguen la recompensa» no se apiadan del pobre no sienten compasion por el oprimido no reconocen a su creador infanticidas destructores de la creacion de Dios en el seno materno los que se alejan del necesitado acosan al oprimido defensores de los ricos jueces despiadados de los pobres cargados con todo tipo de pecados (Did 5 1s)

## b) *Origen*

La parenesis cristiana primitiva se distingue de la mayor parte de los textos tratados hasta ahora por no ser una creacion cristiana, no solo tiene paralelos en el medio ambiente judio y helenistico, sino que se encuentran alli sus raices. La parenesis proverbial se cultivo tanto en la tradicion sapiencial literaria y popular del judaismo como en la filosofia popular helenistica. El judaismo helenistico utilizo formas literarias y contenidos eticos de la filosofia popular para su propaganda misional y su apologetica. Como textos mas importantes en los que se perciben claramente las tradiciones pareneticas se pueden mencionar los *Proverbios* del AT, la *Sabiduria de Salomon*, Tob 4,5-19 12,6 10, *Pirque Abot*, los *Testamentos de los doce patriarcas*, partes de los libros de *Henoch* etiope y eslavo, ciertos textos del Qumran, especialmente 1 QS 3s, Pseudo-Focilides, Isocrates, *Nicoles* y *Ad Nicoclem*, pseudo-Isocrates, *ad Demonicum*, las *Disertaciones* de Epicteto. M. Dibelius ha situado la parenesis cristiana primitiva en el contexto de la de su epoca, pero nos ha prevenido tambien contra una clasificacion demasiado ligera en elementos judios y helenisticos «la cuestion en que medida la parenesis griega y especialmente la helenistica se relaciona con la sabiduria oriental aun no esta dilucidada. Comprensiblemente, el origen del material de la literatura parenetica no siempre se puede reconocer por el contenido, la sabiduria popular es a menudo internacional y supraconfesional»<sup>97</sup>

Las relaciones de dependencia se demuestran mas fácilmente en textos relativamente fijos, es decir, en las parenesis en forma de catalogo<sup>98</sup>

Los catalogos de vicios y virtudes han sido tratados repetidas veces de forma monografica bajo este planteamiento (A. Vogtle, S. Wibbing, E. Kamlah). Semejantes relaciones constituyen una forma corriente

97 *Geschichte der wchristlichen Literatur* II 66s

98 Cf. M. Dibelius *ThR* (1931) 213s

en la parentesis filosofico popular, el esquema es aportado frecuentemente por las cuatro virtudes cardinales platonicas a las que se contraponen cuatro vicios capitales, cada tetrada viene despues concretizada y aumentada por la enumeracion de otras virtudes o vicios. Pero tambien en la literatura extracanonica del judaismo se encuentran catalogos de este tipo<sup>99</sup> Entre estos son importantes para la cuestion de la relacion de dependencia aquellos que muestran una afinidad en la estructura con los catalogos de vicios y virtudes del NT. Esto es especialmente valido para 1 QS 3,25 4 14 y Gal 5,19 23 donde las virtudes y los vicios aparecen objetivamente asociados a dos principios dualistas —al espiritu de la luz y al de las tinieblas (1 QS 3s), al espiritu y a la carne (Gal 5,19s)— y formalmente se hallan correlacionados en dos catalogos antiteticos bajo el punto de vista de la historia de la tradicion el texto paulino depende de un esquema dualista que encontramos en 1QS 3s. Algo similar habra que suponer para los otros catalogos del NT de estructura dualista (Rom 13 12s, Ef 5,3 5 9)<sup>100</sup> Pero con esto no queda demostrada la procedencia judia de todos los catalogos cristianos primitivos la serie de virtudes de Flp 4 8 por ejemplo es claramente de origen helenistico «Finalmente, hermanos, atended a cuanto es verdadero, honorable, justo puro amable, laudable a lo que hay de virtuoso y digno de alabanza»

El esquema de los «dos caminos» es, como ya quedo reconocido hace tiempo y ha sido confirmado por los hallazgos de Qumran de procedencia judia y tiene su cuna en el dualismo que acabamos de mencionar. El eslabon desde el punto de vista de la historia de la tradicion entre los inicios de este esquema en los apocrifos judios<sup>101</sup> y su forma elaborada en Bern 18-20 lo encontramos en 1 QS 3 17s un texto en el que las virtudes o vicios asociados a los dos «espiritus» estan ligados al motivo de los dos caminos. Asi se acentua tambien la prioridad dentro de la historia de la tradicion de Bern 18-20 frente a Did 1 6. Por el contrario, la antigua suposicion de que el esquema de los dos caminos representa un catecismo judio para proselitos no parece confirmarse. El llamativo hecho de que este esquema de los dos caminos aparezca por primera vez en la literatura cristiana primitiva en Bern y en la Did se puede explicar o bien porque la cristiandad mas antigua lo ignora conscientemente —lo que es improbable—, o bien porque los catalogos de vicios y virtudes tomados del judaismo no aparecian ligados al esquema de los dos caminos.

99 Cf. los testimonios en Wibbing 23 76

100 Cf. Wibbing 108s

101 Por ejemplo TesJud 20 TesBen 6 Hen etrope 91 18s 94 1s Hen eslavo

La forma y origen de los cuadros de deberes fueron investigados por M. Dibelius y su discípulo K. Weidinger, con el resultado de que este esquema es extraño al judaísmo palestino, pero que se puede encontrar en la enseñanza moral popular de la Estoa así como en la literatura de propaganda judeohelenística, y que el joven cristianismo lo tomó de ahí cristianizándolo con mayor o menor intensidad. No es seguro que el judaísmo helenístico haya juzgado un papel mediador en esta aceptación. La temática de los cuadros de deberes domésticos helenísticos es más amplia que la de los cristianos, pues abarca también el culto a Dios y la actitud hacia el Estado. La postura adoptada hacia estos dos temas nos permite lanzar una mirada a la evolución de la ética cristiana. El tema de la autoridad encuentra en Pablo un tratamiento autónomo (Rom 13) y aparece por primera vez incluido en los cuadros de deberes domésticos en 1 Pe 2. El tópico de la religión no fue asumido en ninguno de los cuadros de deberes del NT, pues, como Dibelius ha acentuado con razón, para los cristianos más antiguos no entraba dentro de los deberes morales civiles; en cambio, aparece entre éstos, significativamente, en 1 Clem (21,6).

### c) *Recepción y «contexto vital»*

En su carta más antigua escribe Pablo en la transición a la parenesis (1 Tes 4,1): Λοιπὸν οὖν, ἀδελφοί, ἐρωτῶμεν ὑμᾶς καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ, ἵνα καθὼς παρελάβετε παρ' ἡμῶν τὸ πᾶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν θεῷ, καθὼς καὶ περιπατεῖτε, ἵνα περισσεύητε μᾶλλον. Y al final de la parenesis en Flp leemos (4,9): ἃ καὶ ἐμάθετε καὶ παρελάβετε καὶ ἠκούσατε καὶ εἶδετε ἐν ἐμοί ταῦτα πράσσετε. La parenesis escrita es recuerdo y repetición de la «transmitida» oralmente. Esta se impartía . pues, ya desde el comienzo con la predicación misionera. Sin duda alguna desempeña un papel importante en la instrucción bautismal de los catecúmenos; pero no se limitaba a ésta, sino que se inculcaba constantemente también a los cristianos bautizados, pues se juzgaba necesario.

Es comprensible que la tradición cristiana aceptara en este ámbito tradiciones parenéticas del judaísmo y del paganismo. Por una parte, los cristianos, que esperaban el fin del mundo como algo del todo próximo no podían pensar en elaborar un sistema de ética cristiana para reestructurar el mundo; por otra, las exhortaciones morales eran absolutamente necesarias. Dado que los «mandatos del Señor» no cubrían todos los campos, los misioneros cristianos recurrían a las tradiciones parenéticas de su entorno, que tenían ya por los demás —tanto en la propaganda judía como en la filosofía popular— una

funcion «misionera» Aun se puede reconocer con claridad como fueron cristianizadas estas instrucciones morales de caracter general se transmiten «en el Señor» o «por medio del Señor» (1 Tes 4,1 2), o se colocan bajo el concepto superior de «santificacion» (v 3) o, por medio de un preambulo, son provistas de un signo radicalmente cristiano (Rom 12,1s) La cristianizacion de la parenesis se puede observar con especial claridad en los cuadros de deberes domesticos La recepcion de estos, la estructura y ampliacion de su tematica, muestran el hecho y el modo como el joven cristianismo se vio obligado a regular su relacion con las comunidades culturales (sociedad, Estado) en un mundo que continuaba existiendo, y el hecho y el modo como se instalo en el

Hay que tener muy en cuenta en la exegesis, especialmente de las cartas paulinas, la diferencia mencionada en el apartado a) entre parenesis etica de caracter general y soluciones especificamente cristianas, provistas de una fundamentacion teologica, a cuestiones eticas De otro modo, se adquiere una imagen erronea de los destinatarios de las cartas No se puede concluir, por ejemplo, de un catalogo de vicios que estas cosas sucedian en la comunidad, y que por ello se mencionan Dibelius «Las instrucciones y reglas no estan formuladas para comunidades determinadas y casos concretos, sino para las necesidades generales de la cristiandad mas antigua No tienen sentido *actual*, sino *usual*» (*Die Formgeschichte des Evangeliums* 239)



**II**

**El «corpus» paulino**

# LAS CARTAS DE LA ANTIGUEDAD Y LAS DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO

## *Bibliografía*

- A Deissmann, *Licht vom Osten*, 41923, 116ss,  
 M Dibelius, *Geschichte der unchristlichen Literatur II*, 1926, 5ss,  
 H Koskeniemi *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 nChr*, 1956,  
 E Lohmeyer, *Probleme paulinischer Theologie I Die brieflichen Grussüberschriften* ZNW 26 (1927) 158ss (G Friedrich ThLZ 81 [1956] 348ss),  
 B Rigaux, *St Paul et ses Lettres*, 1962,  
 O Roller, *Das Formular der paulinischen Briefe* BWANT 4, 1933  
 P I Schmidt *Der kleine Paulus II*, 1957 324ss  
 J Schneider, RAC II, 564ss,  
 P Schubert, *Form and Function of the Pauline Thanksgivings* BZNW 20 (1939),  
 J Sykutris, PW Suppl 5 186ss  
 P Wendland, *Die unchristlichen Literaturformen* HNT V/3 (1912) 342ss

## 1 *La carta como genero*

La forma más antigua de expresión escrita del cristianismo primitivo es la carta, esto es, la más original y, por su naturaleza misma, la forma menos literaria de la comunicación escrita. Es también la más frecuente en el cristianismo más antiguo. Naturalmente, existe también entre las cartas cristianas primitivas una gran diversidad en cuanto a la extensión, contenido y tenor, compárese, por ejemplo, la breve Carta a Filemon, completamente de carácter personal, con la amplia Carta a los romanos, predominantemente de carácter doctrinal, la primera a los corintios, rica en detalles concretos, con la primera a los tesalonicenses, pobre en estos, la tercera carta de Juan, una misiva dirigida a una persona concreta, con la Carta a los gálatas, que es una

circular en cierto modo oficial, dirigida a varias comunidades. Antes que nada: no todo escrito cristiano primitivo transmitido o designado como «carta» es realmente tal; la Revelación de Juan, por ejemplo, se presenta como carta, pero pertenece por su género a los apocalipsis; la primera de Juan es calificada desde siempre como carta, pero no se ofrece como tal, ya que no tiene ni comienzo ni final epistolar; también en el caso de la Carta a los hebreos y la de Santiago, por mencionar tan sólo éstas, el carácter epistolar es cuestionable. La variabilidad y la ficción de la forma epistolar no son naturalmente fenómenos específicamente cristianos primitivos, sino que se encuentran igualmente en las cartas conservadas de la antigüedad greco-romana y oriental. Hay que tener en cuenta con exactitud todas las diferencias para diagnosticar el auténtico carácter de una «carta» y entender exactamente, desde el punto de vista histórico-literario, el documento en cuestión.

#### a) *Carta real y artificial y géneros intermedios*

La sugestiva diferencia de A. Deissmann entre la carta no literaria, que sólo sirve para la correspondencia momentánea y es por ello algo privado, y la carta artificial literaria (llamada por él «epístola»), en la que la forma epistolar es sólo ficticia y sólo sirve de revestimiento a un tratado, es en principio exacta<sup>1</sup>. Pero no hace justicia a la diversidad de las cartas, existente precisamente entre las reales. Con todo, es heurísticamente útil.

La carta auténtica no tiene de hecho nada que ver con la literatura. Fr. Overbeck, quien ha analizado antes y de forma más acertada que Deissmann su naturaleza, la designa como «informalidad (*Unform*) literaria»<sup>2</sup>. La carta real es sustituto de la comunicación oral, condicionado por la separación espacial de los correspondientes. Su objetivo —comunicación de noticias, preguntas, encargos— se podría conseguir igualmente o mejor de forma oral. Para su contenido, la forma escrita es un recurso provisional; ésta es la diferencia esencial respecto a la obra literaria, para cuyo contenido la escritura es algo constitutivo. La carta real tiene un destinatario determinado y limitado: una persona o varias, un círculo mayor o incluso muy grande de personas; las cartas de Pablo van dirigidas a una o varias comunidades; «incluso Estados como un todo pueden dirigirse cartas mutuamente»<sup>3</sup>. El carácter epis-

1. *Licht vom Osten*, 116s; Id., *Bibelstudien*, 1895, 187s.

2. *Vorfängen der patristischen Literatur*, 21.

3. Overbeck: *Geschichte der Literatur der alten Kirche*, 158

tolar de la carta real no se pierde por la magnitud del círculo de los destinatarios, en tanto este sea limitado y concreto. La obra literaria por el contrario, se dirige desde un principio a un público ilimitado. En contraposición a esta, la carta surge de una situación determinada y esta calculada para esta. Querer limitar la carta real a la privada supondría una reducción inadecuada. Los rasgos personales, de intimidad e inmediatez, que caracterizan o pueden caracterizar la carta privada, no son constitutivos de la carta real, retroceden a medida que los corresponsales están más alejados o el destinatario es más amplio, faltan por completo en cartas de negocios u oficiales. Pero la ausencia de estos rasgos no es indicio ya, en modo alguno, de carta artificial.

Se han de entender como cartas artificiales las destinadas de antemano a un público ilimitado y a la publicación, que no sirven para la correspondencia actual, sino como de revestimiento para un tratado temático, encontrándose por ello en un nivel «literario». La escritura es algo esencial en ellas, son productos literarios. También cabe en ellas distinguir distintos tipos, por ejemplo, aquellas cuya forma epistolar es solo ficción, o las que nombran cierto a una persona concreta como destinatario —como las Cartas de Seneca a Lucilio— pero que valen en realidad para todo aquel que tenga interés y pueda leer.

De las cartas artificiales hay que distinguir las pseudónimas o incluso heterónimas: esto es, aquellas que fingen también al autor y mencionan como tal a un personaje celebre (por ejemplo Sócrates, Platón). La confección de cartas pseudónimas no se consideraba en la Antigüedad como falsificación sino como homenaje a los grandes hombres y pertenecían a la convención literaria. Los motivos dominantes en ellas eran diversos: biográficos, expositivos, instructivos, entre otros. Estas cartas podían publicarse de forma autónoma y después, en la mayoría de los casos, como colecciones o incluirse en obras históricas y biográficas. Podemos pasar por alto aquí las poesías incluidas en cartas.

Entre la carta real y la artificial existen ciertas transiciones: en primer lugar, géneros mixtos: esto es, cartas reales cuyos autores pensaron ya al confeccionarlos en su posterior publicación adaptándose ya a esta en forma y contenido, además, las cartas privadas de la Antigüedad muestran respecto al nivel de estilo, de la calidad literaria, una rica escala de grados intermedios: desde la nota primitiva, torpe y defectuosa hasta la carta de alta cultura y forma consumada, que satisface todas las pretensiones «literarias» y alcanza así el nivel de la carta artificial: es decir, que podría pertenecer a la «literatura» si estuviera destinada al público en general. El juicio personal de Deissmann de que estas misivas y esos géneros mixtos son «malas cartas» y podrían «enseñarnos, con su frialdad, amaneramiento o va-

nidosa falsedad como no ha de ser una carta real»<sup>4</sup> no tiene en consideración que la elevada cultura epistolar era un fenómeno social de la época helenístico romana. La composición de cartas se practicaba en la escuela, y la carta personal cultivada se consideraba como «epistolografía en sentido propio»<sup>5</sup>

Además, también cartas sin pretensión alguna, como aparecen en gran número entre los papiros, llevan el cuño de la convención y emplean motivos y *topoi* epistolares específicos: ordinarios en la correspondencia «cultiva» privada. Por ello son precisamente estas y los denominados géneros mixtos los que merecen una atención especial si se quiere enjuiciar correctamente. Bajo el punto de vista de la historia de la literatura, la posición de las cartas cristianas primitivas entre las de la Antigüedad. El modelo para ello no se puede tomar del pluteo más bajo.

Nos llevaría demasiado lejos el pretender caracterizar por separado cada uno de estos grados intermedios; mencionemos solo algunos tipos. La *carta privada* muestra, según destinatario y contenido, marcadas diferencias en el lenguaje, estilo y tenor. Cicerón observa al respecto: *Aliter scribimus quod eos solos quibus mittimus aliter quod multos lecturos putamus* (*Ad fam.* 15,21,4), en cuanto al tipo mencionado en segundo lugar no solo se ha de pensar en cartas dirigidas a un círculo mayor de destinatarios, sino también en aquellas que han sido escritas con la intención o esperanza de una posterior publicación. Las colecciones de cartas de Cicerón muestran la variedad posible de modulaciones en las cartas privadas del mismo autor. Como género intermedio propiamente dicho cabría considerar el tipo ampliamente extendido de la «*carta amistosa*» que ha sido caracterizada como «convención de cuño personal e individualidad estilizada»<sup>7</sup>, y que, en todo caso, no tendría por que ser una aportación a la literatura, sino expresión de la conversación culta entre personas distantes. Más próximas a la carta artificial se encuentran las epístolas *doctrinales* de filósofos y sabios (por ejemplo, de Epicuro, Eratóstenes, Arquímedes), tratados filosóficos, éticos y científicos con la finalidad de la enseñanza a distancia, no obstante las cartas de Epicuro, dirigidas a determinados discípulos forasteros y destinadas a sus seguidores, en analogía a la comunidad del *Kepon* (Jardín=epicureos), tuvieron que ser más que un medio de enseñanza: es decir, sustitutas del maestro ausente. Como

4 *Lit. lit. vom Osten* 196

5 Cf. Thraede 11s. 62, nota 3

6 Sobre esto cf. Koskeniemi 64, 203 y Thraede 14, 19

7 Thraede *Fmhct* 11

tipos de cartas dirigidas a un destinatario individual y al mismo tiempo a la publicidad hay que mencionar la *carta dedicativa* y el *escrito propagandístico* (nuestra «carta abierta»)

## b) *Las cartas cristianas primitivas*

En vista de esta pluralidad, esbozada solo a grandes rasgos no causa especial sorpresa la diversidad de las «cartas» cristianas primitivas indicada al principio. Es natural que la cuestión sobre el tipo al que pertenecen las cartas cristianas más antiguas no se pueda responder globalmente sino solo en cada caso por separado, no hace falta recalcar expresamente que con lo dicho sobre las cartas reales, artificiales y los géneros intermedios no pretendíamos establecer géneros rígidos, sino ofrecer simplemente puntos de vista. En este lugar tendrán cabida solamente algunas observaciones generales. En todos los escritos que conservamos del cristianismo primitivo, la carta privada, significativamente, solo aparece representada una vez por 3 Jn, pues las misivas dirigidas a personas particulares —las de Pablo a Timoteo y Tito, la de Ignacio a Policarpo— no pertenecen a este tipo por razones de contenido. respecto a Flm, escrita a una comunidad doméstica se puede opinar de diversas formas. Todos los demás escritos cristianos primitivos de forma epistolar están orientados a comunidades particulares o múltiples, y por ello, a una mayor o menor publicidad. Las cartas indiscutidamente auténticas de Pablo van dirigidas a comunidades particulares (la de Flm, a una doméstica), han surgido por una motivación actual y toman postura ante cuestiones concretas. No obstante, no pertenecen a la correspondencia privada. Pablo escribe como apóstol a sus comunidades, las cartas han de ser leídas en la asamblea comunitaria (1 Tes 5,27), notificarse a las comunidades vecinas (2 Cor 1,1 «con todos los santos de toda la Acaya») y tal vez incluso ser intercambiadas con las dirigidas a otras comunidades (si se puede aducir Col 4,16 como práctica paulina) como cartas apostólicas tienen carácter público, oficial y autoritativo. Por su contenido doctrinal han sido a menudo entendidas y malinterpretadas como tratados dogmáticos y éticos. Aunque, ciertamente, el Apóstol desarrolla en ellas su teología, no lo hace para erigir un edificio doctrinal, sino para la superación de problemas actuales, la situación concreta determina los temas, la «correspondencia» configura la exposición de la «doctrina», aun cuando el contenido doctrinal supera siempre ampliamente los motivos y cuestiones planteadas. No se puede, pues, establecer un paralelismo entre las cartas paulinas y las doctrinales, ni tampoco con las cartas oficiales de la época. Tampoco

cabe inventar expresamente un género de «cartas apostólicas». Las misivas de Pablo no son otra cosa que cartas reales dirigidas a un grupo de destinatarios; el que Pablo escriba como apóstol no cambia en modo alguno ese carácter epistolar, pues escribe sólo lo que hubiera dicho también oralmente: su carta es un sustituto de la presencia personal<sup>8</sup>.

Las denominadas «epístolas católicas» —con excepción de 2 y 3 Jn— y la Carta de Bernabé, que puede incluirse en este grupo, están dirigidas a un público cristiano muy amplio e incluso, en algún caso, ilimitado, y se aproximan así a la carta artificial. Hay que hacer notar aquí, sin ánimo de prejuzgar nada, que su carácter epistolar es problemático, y que como primer paso ha de determinarse el género real de cada uno de estos escritos.

### c) *Literarización*

Las fases intermedias entre la carta real y la artificial, que se pueden constatar en las cartas cristianas primitivas y más aún en las de la Antigüedad, trocan en flexible la rígida frontera que Deissmann había trazado. Habría que dilucidar en cada caso concreto cuándo se atraviesa la frontera hacia la «literatura». Expongamos aquí tan sólo una observación sobre el hecho de que cartas reales, no literarias, pueden «convertirse en literatura», o dicho con mayor precisión, «adquirir la categoría de libros»<sup>9</sup>. Esto ocurre mediante su publicación, bien por causa de la importancia del escritor, o por el contenido de la carta<sup>10</sup>.

8 Contra Guttgemanns, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums*, 1970, 111-115 este autor pretende mostrar que las cartas paulinas son «ciertamente algo distinto» (112) a un sustituto de la presencia personal del Apóstol. Aduce tres argumentos al respecto: 1) la afirmación de los opositores de Pablo de que sus cartas son ciertamente fuertes pero su presencia personal por el contrario débil (2 Cor 10 10), 2) la «carta de las lágrimas» (2 Cor 2,4, 7,12) mediante la cual Pablo quiso imponer lo que no había logrado conseguir personalmente, y especialmente 3) el hecho de que sus cartas se conservaran. «El fenómeno de la conservación» sería «esencial para el fenómeno lingüístico-histórico-formal de las cartas paulinas» (114). Guttgemanns ignora en el último argumento, en primer lugar, que en modo alguno se han conservado todas las cartas de Pablo (la mencionada en 1 Cor 5,9-11, es de difícil reconstrucción), y que además «el fenómeno de la conservación» no es específicamente paulino, sino de tipo bien general (como se puede ver por las innumerables cartas papiráceas de aquel tiempo, por las colecciones de cartas desde la Antigüedad hasta nuestros días y por nuestras propias costumbres) de forma que ello resulta tan «esencial» o accidental (para el fenómeno lingüístico-histórico-formal de las cartas paulinas) como para el resto de las cartas conservadas.

9 Dibelius, 5; Overbeck, *Anfänge der patristischen Literatur*, 20.

10 Dibelius, 5s; Schneider, 569.

Por la publicación tales cartas adquieren, en efecto, la característica más esencial de la literatura: la orientación hacia un público ilimitado, pero a la vez han de comenzar por buscar sus destinatarios. Pero ¿se han convertido realmente en «literatura», gracias a la así denominada «literarización»? Las expresiones «literatura», «literario», son también en todo caso, conceptos cualitativos. El criterio de la «publicación» resulta problemático cuando se trata de cartas de autores sin importancia, con contenido insulso y sin calidad literaria. La gran cantidad de cartas conservadas en los papiros, por ejemplo, son efectivamente de un gran valor inestimable como fuente sobre la vida del Egipto helenístico, pero no se convierten en literatura aun cuando se publiquen en una edición de lujo. Por el contrario, muchas cartas de J. Burckhardt serían preciosidades literarias aun cuando no hubieran sido publicadas. Para poder enjuiciar con rectitud literariamente las cartas publicadas habrá que preguntarse siempre si poseen cualidades o ambiciones literarias, y si y en qué medida su publicación corresponde a la intención del escritor. La literarización, la conversión forzada —sit venia verbo— en libro, ha «sido de un modo especialmente señalado el destino de las cartas del NT. Pero fue precisamente un destino, una aventura adicional, que no tiene nada que ver justamente con su intención original y la forma propia de estos escritos»<sup>11</sup>.

## 2. *El formulario de la carta*

Las cartas cristianas primitivas se adaptan formalmente a las convenciones epistolares de su entorno. La carta se escribía la mayoría de las veces sobre papiro, se enrollaba y enviaba mediante mensajeros. La dirección se encontraba en la cara exterior del rollo: nombre del destinatario en dativo, del remitente con *παρά* o *ἀπό*, a menudo con formulación en imperativo: *ἀπόδος Μαξίμῳ ἀπὸ Σεμπρωνίου ἀδελφοῦ* = «entrega(la) a Máximo de parte de Sempronio, su hermano»; a veces, con mención del lugar de destino<sup>12</sup>.

La carta, como tal, tenía un marco convencional, el así denominado *formulario*; las formas del comienzo y del final eran «fijas».

El comienzo lo constituye el denominado *prescripto*, o encabezamiento, que contiene tres elementos: el nombre del remitente, el del destinatario o destinatarios y un saludo (*superscriptio adscriptio* y *salutatio*), normalmente

11. Overbeck, *Anfänge*, 20s.

12. Ejemplos en Deissmann, *Licht vom Osten*, 119-193, la cita, en p. 160s.



en este orden<sup>13</sup> El prescripto no equivale a la direccion, sino a una parte integrante de la misma carta presentacion y saludo En el entorno del cristianismo primitivo se utilizaba de dos formas a la manera griega, como frase unimembre en tercera persona —«ὁ δεῖνα τῷ δεῖνι χαιρεῖν (λεγει) X (desea) a Y salud (lit alegrate)»—, y en la forma oriental, en dos frases, una sin predicado en tercera persona y la otra en segunda persona —«A a B, alegrate», o bien, «salud» El prescripto oriental es el mas utilizado por los primeros cristianos asi en casi todas las cartas del NT en 1 Clem, en la Carta de Policarpo a los filipenses y en el *Martirio* del mismo Policarpo, el prescripto griego se encuentra en el NT en Sant, curiosamente en la carta de las autoridades de Jerusalem que contiene el denominado decreto apostolico (Hech 15,23), en la carta ficticia, estilisticamente correcta de Claudio Lisias a Felix (Hech 23,26) y en la mayor parte de las cartas de Ignacio (tambien tuvo que existir en IgTral e IgFild), el prescripto de Bern solo contiene la *salutatio* en segunda persona del plural Los tres elementos pueden ampliarse los nombres en la *superscriptio* y *adscriptio*, mediante indicaciones de parentesco titulos y dignidades del remitente y destinatario la *salutatio* χαιρεῖν, mediante πολλοσ ο πλειῆστα o mediante και ἔρωσθαι y similares<sup>14</sup> Pablo e Ignacio son muy ingeniosos en la variacion de la *superscriptio* y de la *adscriptio*

La *salutatio* paulina, que trataremos brevemente tiene la forma basica χαρις υμῖν και εἰρηνη (1 Tes 1 1), que aparece despues en todas las demas cartas paulinas autenticas con la ampliacion ἀπο θεοῦ πατροσ (ἡμῶν) και κυριου Ἰησοῦ Χριστοῦ La duplicacion «gracia y salud» corresponde al saludo judio «misericordia y salud» (ελεοσ και εἰρηνη) que resuena aun en Gal 6 16 y aparece nuevamente en 1 y 2 Tim 1,2 en combinacion con la forma usual paulina Lohmeyer pretendio demostrar que la *salutatio* paulina era una formula liturgica, haciendola derivar del culto cristiano primitivo pero Friedrich ha refutado esta tesis presentando, con razones serias, a Pablo como el probable autor de este saludo de entrada Como quiera que fuere, no es sin duda fruto del azar que en la recepcion del saludo judio en lugar de ελεοσ se eligiera χαρις que recuerda en cuanto al sonido al χαιρεῖν del saludo griego pero que cualitativamente es algo muy distinto este termino religioso pregnante debia suplantar al profano

Un lugar especial dentro del formulario de la carta lo ocupa el *proemio*, que sigue al prescripto, y ello porque solo aparece en el *corpus* paulino y en 1 Pe aunque tambien, en cuanto al motivo y transformado, en 3 Jn 2 Tambien falta una vez en Pablo (Gal), asi como en 1 Tim y Tit A pesar de su denominacion pertenece al contexto de la carta, constituyendo una accion de gracias por el estado de la comunidad a quien se dirige ligada frecuentemente a los motivos de la intercesion y del recuerdo, pero la accion de gracias domina el conjunto En el proemio se combinan lo personal y lo objetivo y resuena el tema o temas de la carta (cf Rom 1,8 17, 1 Cor 1,4 9) El proemio existe en dos versiones, la mas frecuente comienza con εὐχαριστῶ τῷ θεῷ y continua

13 Este orden es el exclusivo de las cartas cristianas primitivas Corresponde al estilo epistolar griego no al del proximo oriente como G Friedrich ha demostrado frente a Lohmeyer

14 Cf Wendland, 412s

con una frase con ὅτι o con construcciones de participio<sup>15</sup> la otra con εὐλογητός ὁ θεός (solo en 2 Cor 1,3, Ef 1,3 1 Pe 1,3), que en sus terminos clave asume la bendicion judia *baruk Jahweh* y en ocasiones se denomina «eulogia», pero su funcion es igual que la de la primera. Por fijo que sea el esquema de esta accion de gracias, aun dentro de la variabilidad de sus partes peculiares, no se puede explicar el proemio como una simple copia del formulario epistolar profano. Existen sin embargo, conexiones en motivos aislados<sup>16</sup>. Despues del prescripto se expresaba con gran frecuencia el deseo de que el destinatario estuviese sano por medio de una locucion fija y formal (*formula valetudinis*) que durante mucho tiempo fue algo estereotipado. Esta expresion podia variarse con la adiccion de εὐχομαι, que puede significar tanto «desear» como «orar» y que a veces se caracteriza expresamente como plegaria al añadirle τοῖς θεοῖς<sup>17</sup>. En el s. II d. C. aparece la «formula *proskynema*» de tipo religioso, que garantiza expresamente al destinatario la intercesion ante los dioses por su bienestar. Tambien se encuentra la accion de gracias por este bienestar en las cartas papiraceas y, finalmente, la garantia del recuerdo el llamado motivo *mneia*<sup>18</sup>. En esta epoca pues, aparecen los elementos aislados del proemio cristiano primitivo: su estilizacion en una plegaria de accion de gracias podria, en cambio, provenir de Pablo.

El *final* de la carta tiene una forma relativamente fija. Este es el lugar convencional para los posibles saludos del remitente al destinatario así como a los parientes y amigos de alrededor pero tambien del entorno del remitente. A estos ἁσπασμοί (saludos) sigue el deseo final que tiene en las cartas profanas la mayor parte de las veces la forma del imperativo ἐρῶσο/ἐρῶσθε (ten/tened salud). Tambien algunas cartas cristianas primitivas acaban así (por ejemplo Hech 15 29, las de Ignacio) aunque siempre con adiciones cristianas, otras con el anhelo de paz (1 Pe 5 14 3 Jn 15). El deseo final paulino dice en su forma mas antigua «La gracia de nuestro Señor Jesucristo sea con vosotros» (1 Tes 5,28), y varia ligeramente en las otras cartas paulinas, hay indicios de que la expresion *charis* es una formula liturgica.

Tras el deseo final aparecia, aunque no siempre, la fecha mes y dia rara vez el año. Al coleccionar y publicar las cartas, se omitio generalmente la fecha —así tambien en las cartas paulinas— pero numerosas misivas de los papiros muestran como se añadia la datacion.

### 3 Observaciones previas sobre las cartas de Pablo

«Pablo, el gran Apóstol, es también el mayor escritor del cristianismo primitivo. Pero él no pretendió, en absoluto, ser un escritor, su legado literario no está formado por libros, sino por cartas»

15 Sobre la estructura cf. P. Schubert 10s.

16 Testimonios en Wendland 413s.

17 Por ejemplo προ παντος ευχομαι σε υγιαίνειν. Cf. al respecto 3 Jn 2 περι παντων ευχομαι σε ευοδοῦσθαι και υγιαίνειν. Como testimonios de la oracion cf. las dos cartas de los siglos II y III a C. en Schubert 160s.

18 Para cada uno de los motivos y su desarrollo cf. Koskenniemi 128-144.

auténticas, aunque no se trate de misivas privadas, a excepción de la Carta a Filemón. Su posición en la historia de la literatura se caracteriza por el hecho de que sus cartas se elevan bastante frecuentemente del objeto actual a la validez general característica de la predicación, pero sin perder la intimidad de la correspondencia, tanto en el tono personal como en el tratamiento de las necesidades de los destinatarios»<sup>19</sup>.

Antes de abordar cada uno de los escritos por separado, conviene que precedan algunas observaciones sobre el carácter estilístico de las cartas de Pablo; nos limitaremos a las misivas del Apóstol reconocidas como auténticas (Rom, 1.2 Cor, Gál, Flp, 1 Tes, Flm). Comencemos añadiendo algo a lo dicho sobre el marco de la carta cristiana primitiva. Pablo menciona a veces en la *superscriptio*, además de a sí mismo, a otras personas como corremitentes (Silvano y Timoteo: 1 Tes 1,1; «todos los hermanos que están conmigo»: Gál 1,2); esta mención no significa que sean coautores (Gál 1,2), sino simplemente que asumen conjuntamente la responsabilidad de la carta, y en el prescripto de Gál esto tiene el sentido, respecto a la herejía que se pretende impugnar, de mostrar que Pablo se halla dentro del *consensus ecclesiae*. La mención de los corremitentes no puede en ningún caso servir de apoyo a la tesis de que Pablo no ha compuesto las cartas él mismo, limitándose simplemente a la orientación general de ellas, y dejando la redacción en manos de secretarios.

El final es doblemente revelador para la peculiaridad de las cartas paulinas. La expresión *járis* podría ser una fórmula litúrgica, y en 1 Cor 16,20-24 se emplea la liturgia de entrada para la eucaristía<sup>20</sup>; el final de la carta constituye la transición a la eucaristía. Según esto, las cartas fueron leídas en la asamblea de la comunidad, sin duda por razones prácticas, pero en cierto modo también como acto litúrgico —sustitutivo de la predicación, enseñanza y exhortación del Apóstol ausente—, y fueron elaboradas teniendo en cuenta esta utilización.

También aparece a veces al final de la carta la indicación de que Pablo toma él mismo la pluma: «El saludo es de mi propia mano, Pablo» (1 Cor 16,21; cf. Gál 6,11; también Col 4,18; 2 Tes 3,17). Según esto, Pablo ha dictado sus cartas —sólo Flm parece haberla escrito completamente de su propia mano (v. 19)—, y en Rom 16,22 se menciona al secretario Tercio por su nombre.

El que Pablo dicte, otorga a amplios fragmentos de sus cartas el carácter del estilo oral. Este se muestra en dos fenómenos opuestos:

19. Dibelius, *Geschichte der wehrchristlichen Literatur* II, 9.

20. Cf. *supra* p. 51s.

tan pronto en una cierta falta de forma como en una rigidez formal. Como pruebas de lo primero hay que mencionar las frases incompletas (anacolutos Rom 5,12s, Gal 2,4s) o las autorrectificaciones adicionales (1 Cor 1,16). Para lo segundo, los elementos marcadamente «retóricos» ante todo, el carácter dialógico de muchos pasajes, es decir, preguntas y alocuciones a un interlocutor imaginario: diatribas frente a un opositor ficticio, cuestiones retóricas, efectos sonoros mediante la rima final en enumeraciones, juegos de palabra, cambios de preposiciones sin variar el sentido, *parallelismus membrorum*, antítesis, quiasmo, ritmo determinados esquemas de estructuras (a-b-a) <sup>1</sup>. La observación de estos elementos retóricos es de gran importancia para la captación precisa de lo que se quiere decir. Si Pablo admite el reproche de sus opositores de que era un mal orador, tuvo que ser verdad, pero era sin duda un hombre con una fuerza expresiva considerable. No obstante, no cuida de la retórica artística y difícilmente estaba bien formado en ella. Las figuras de dición, imágenes o incluso citas de poetas (1 Cor 15,33) y refranes por él empleados pudo haberlos escuchado en la calle, como judío de la diáspora, de la boca de filósofos populares, todo eso penetra también probablemente en la sinagoga griega: no se revelan en ello ambiciones literarias. Algunos de los elementos retóricos formales pueden deberse también a su formación teológica (discusiones escolares).

Otras peculiaridades de las cartas paulinas dependen de su finalidad didáctica, del hecho, por tanto, de que el Apóstol emprenda la aclaración fundamental de cuestiones actuales, recurriendo para ello en ocasiones a textos dotados de autoridad. Ante todo utiliza *la Escritura*, si bien solo en las denominadas cartas principales (Rom 1-2 Cor, Gal), pero en ellas con gran profusión. Pablo cita el AT la mayoría de las veces en la versión de los LXX, aporta citas aisladas y combinaciones de estas y aduce con frecuencia amplias pruebas escriturísticas, determinadas en su método por la exégesis judía: la argumentación versada en la Escritura determina el carácter de Rom 3s y Gal 3s, pero también el de algunas secciones más reducidas. Menos llamativa pero no menos importante, es la citación de textos *cristianos* anteriores, que Pablo mismo introduce ocasionalmente como citas mediante el empleo de la terminología técnica que indica una tradición: *παραλαμβάνειν / παραδίδοναι* (como la liturgia de la cena del Señor en 1 Cor 11,23s o la fórmula

21 Testimonios y desarrollo ulterior en los trabajos (un no superados de J. Weiss *Beitrag zur paulinischen Rhetorik* en *Theologische Abhandlungen für Bernhard Weiss* 1897-16s) y R. Bultmann *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe* 1910.

de fe en 1 Cor 15,1s), o los que por otras razones hay que señalar como material ya previamente acuñado (como el canto de Cristo en Flp 2,6-11). Se trata de las formas preliterarias de contenido cristológico, tratadas en el cap 2, la mayor parte de las cuales se conserva, por cierto, en las cartas paulinas y deuteropaulinas. Pablo trata este material de un modo muy diverso tan pronto lo cita con exactitud como lo glosa y parafrasea, adjudicándole en el contexto diversas funciones, bien esencialmente doctrinales, bien parenéticas.

A esto hay que añadir otro tipo de material tradicional importante para las cartas paulinas, y ciertamente de procedencia no cristiana: la *parenesis* (cf cap 2, p 62ss), que Pablo gusta colocar al final de las cartas (Rom 12s, Gal 5,13-6,10, 1 Tes 4,1-12, 5,1s). Se trata de exhortaciones morales en el sentido histórico-formal antes descrito, que debe distinguirse de los pasajes que tratan problemas éticos actuales de la comunidad en cuestión. La *parenesis* no puede emplearse para la reconstrucción de la situación moral y la problemática de la comunidad destinataria.

Finalmente, hay que mencionar los denominados *anexos*, pasajes que interrumpen la línea expositiva de las cartas, que tienen un punto de fijación más débil dentro del contexto y que muestran, en cierta medida, una unidad en sí mismos, pasajes, pues, que dan la impresión de excursos o incluso de intercalaciones, y que han sido considerados a veces bajo el punto de vista de la crítica literaria como interpolaciones. Pero la hipótesis de las interpolaciones no es adecuada en estos casos. En efecto, en primer lugar, las digresiones hacia temas favoritos no eran tampoco algo infrecuentes en la filosofía popular cínic-estoica<sup>22</sup>, y además, por razones terminológicas, estilísticas y de contenido, no puede negarse a esas secciones un genuino origen paulino. Hay que concluir que proceden de Pablo, pero que no fueron concebidas *ad hoc*, sino elaboradas con anterioridad, y en un contexto distinto. Como ejemplo más conocido de este tipo cabe mencionar la alabanza del amor en 1 Cor 13. Pero también los *midrašim* sobre Sara y Agar en Gal 4,21-31, sobre el destino de la generación del desierto en 1 Cor 10,1s, sobre el velo en el rostro de Moisés en 2 Cor 3,7-18<sup>23</sup>. Tampoco parece que Rom 9-11 surgiera por primera vez al dictar la carta a Roma<sup>24</sup>, 1 Cor 2,6-16 produce igualmente la impresión de

22 Dibelius II 12

23 S. Schulz ZNW 49 (1958) 1s y D. Georg *Die Gegner des Paulus im 2 Korintherbrief* 1964 274s suponen que Pablo ha reelaborado aquí un texto base no propio pero lo reconstruye de modo diverso.

24 J. Munck *Christus und Israel* 1956 14s

que se trata de un texto previamente configurado<sup>25</sup>. La cuestión sobre el origen de estos textos, no creados expresamente para la correspondencia epistolar, ha sido respondida por Dibelius suponiendo que Pablo los había elaborado para la predicación<sup>26</sup>; Conzelmann, por su parte, con la hipótesis de una «escuela» dirigida por Pablo (en Efeso), de una actividad docente que sobrepasaba la instrucción catecumenal<sup>27</sup>; aunque esta hipótesis resulte sorprendente —la «actividad escolar judeocristiana primitiva» suele situarse un poco más tarde dentro de la literatura cristiana (Heb, 1 Clem)— una actividad paulina de este tipo aclararía satisfactoriamente, como «contexto vital», el origen de tales piezas adicionales.

25. H. Conzelmann, *Paulus und die Weisheit*: NTS 12 (1965-66) 231-244 menciona además a Rom 1,18s; 1 Cor 1,18s; 11,2s.

26. *O. c.*, 12.

27. *O. c.*, considera, por ejemplo, a 1 Cor 11,2s como la consignación de una discusión escolar con los diversos pareceres, p. 240s.

## SOBRE LA CRONOLOGIA DE LA VIDA DE PABLO

### Bibliografía:

- G. Bornkamm, *Pablo de Tarso*, Salamanca <sup>1</sup>1987;
- H. Braun, RGG<sup>3</sup> I. Sp. 1693s;
- Th. H. Campbell, *Paul's Missionary Journeys as Reflected in His Letters*: JBL 74 (1955) 80ss;
- H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, HNT 7, 1963;
- A. Deismann, *Paulus*, <sup>2</sup>1925, 203ss;
- D. Georgi, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*, 1965, 91ss;
- E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, <sup>5</sup>1965, 91ss;
- G. Hölscher, *Die Hohenpriesterliste des Josephus und die evangelische Chronologie*, SAH, Phil.-hist. Kl. H. 3, 1940;
- K. Lake, *The Chronology of Acts: The Beginnings of Christianity* V/5, 1933, 49ss;
- B. Rigaux, *St. Paul et ses Lettres*, 1962, 99ss;
- G. Strecker, *Die sogenannte zweite Jerusalemreise des Paulus*: ZNW 53 (1962) 67ss.

Aunque Pablo es la figura mejor conocida del cristianismo primitivo, grandes tramos de su vida se hallan en la oscuridad. Incluso los conocidos tienen sus problemas históricos. Especialmente la cronología de su vida, la datación de determinados acontecimientos y de sus cartas nunca podrán aclararse con seguridad. Si no hubieran desaparecido, al coleccionarlas y publicarlas, las fechas que sus cartas llevaban probablemente se conocería al menos el período de tiempo del que proceden y su orden de composición. Pero como no es así, dependemos de deducciones obtenidas de las cartas paulinas y de los Hechos de los Apóstoles, que por su naturaleza permanecen en el ámbito de la hipótesis. Las cartas constituyen una fuente de primera magnitud, contienen también importantes afirmaciones autobiográficas, pero éstas, salvo pocas excepciones, son cronológicamente improductivas. El autor de Hech emplea para la parte de Pablo apuntes valiosos, un «itinerario» de los viajes del Apóstol, esto es, noticias sobre estaciones de viaje, anfitriones, éxitos misionales, a veces in-

cluso sobre la duracion de la mision no obstante, Lucas, como se llama tradicionalmente al autor de Hech, no ha incluido en su obra el itinerario completo, a veces lo cita verbalmente, otras lo abrevia, sustituyendo los nombres de ciudades por los de regiones (16,6 8, 20,1 3) o suprimiendo otros datos, a pesar de todo, ha utilizado el itinerario como marco de la exposicion de Hech 13 21, hasta el prendimiento de Pablo en Jerusalem, rellenando este marco con narraciones aisladas y discursos<sup>1</sup> Pero Lucas se siente movido por intereses muy distintos de los cronologicos, no conoce las cartas de Pablo y ofrece una exposicion muy estilizada de su actuacion, por lo que a menudo no nos hallamos tampoco aqui sobre terreno firme Ante las contradicciones entre los Hechos de los Apostoles y las cartas de Pablo — y estas no faltan — hay que dar naturalmente la razon a Pablo Tampoco se puede mostrar un escepticismo total frente a Hech por medio de una utilizacion critica de este libro y de una combinacion prudente de sus datos con los de las cartas, se puede obtener una imagen aproximada del marco cronologico de la actuacion de Pablo

Se presenta una doble tarea 1) Hay que preguntarse si en la vida de Pablo existen hechos cuya fecha pueda fijarse con seguridad con ayuda de la historia de entonces (cronologia absoluta) 2) Debemos preguntarnos tambien que diferencias temporales se pueden calcular entre los acontecimientos aislados de la vida de Pablo (cronologia relativa) Y estas habria que encuadrarlas despues en los datos obtenidos de la cronologia absoluta

## 1 *La cronologia absoluta*

Son pocas las figuras y acontecimientos de la historia profana conocida de entonces mencionados por Pablo y Hech que susciten la esperanza de una datacion mas precisa de este o aquel acontecimiento de la vida de Pablo En el Apostol solo encontramos una noticia de este tipo, 2 Cor 11,32 el etnarca del rey Aretas lo persiguió en Damasco, Aretas es el rey de los nabateos Arithat IV que gobierno desde el año 9 d C., esto no nos permite calcular la fecha de la huida de Pablo de Damasco Hech aportan con mas frecuencia referencias a acontecimientos historicos y a figuras de la epoca el hambre bajo Claudio en 11,28, la persecucion de la comunidad de Jerusalem por Herodes I Agripa (martirio de Santiago el de Zebedeo prendimiento

1 El descubrimiento del itinerario se debe a M Dibelius *Aufsatz über Apostelgeschichte* No ha tenido exito la impugnacion de la existencia de esta fuente cf *infra* cap 27



y liberación de Pedro) y su muerte en 12,1s,20s (44 d C ), un tal Sergio Pablo como procurador de Chipre en 13,7s (desconocido), el edicto de Claudio sobre los judíos en 18,2s (sin duda 49 d C ), Galión como procónsul de Acaya en 18,12s, el cambio de procuradores Félix/Festo en 24,27 De todo esto sólo podemos fijar con cierta seguridad la fecha del proconsulado de Galión

Segun Hech 18 12 17 Pablo fue acusado en Corinto ante el proconsul Galion Esta noticia podria basarse en el «itinerario» y ser historica Lucio Junio Galion hermano del filosofo Seneca se menciona como proconsul de Acaya' en la denominada inscripcion de Galion encontrada en Delfos y editada en 1905 La inscripcion es un edicto del emperador Claudio a la ciudad de Delfos sobre problemas de fronteras, y menciona como fecha de redaccion el tiempo de su 26ª aclamacion imperial, y antes —parte hoy mutilado— el año de su poder tribunicio, es decir, el año de gobierno Esta aclamacion 26ª no puede ser fechada, pero la 27ª tuvo lugar ya el 1 de agosto del 52 la 24ª, el año 11ª la 25ª se desconoce, la 26ª aconteció segun esto en el año 12ª del poder tribunicio de Claudio que duro desde el 25 de enero del 52 hasta el 24 de enero del 53 La redaccion del edicto cae por tanto, en el tiempo desde el 25 de enero al 1 de agosto del 52 La duracion del cargo de un proconsul en una provincia senatorial, como Acaya, era regularmente de un año los proconsules electos debian abandonar Roma en abril Galion pudo haber tomado posesion de su cargo en mayo Solo cabe preguntarse si en el momento de la redaccion del rescripto se encontraba al comienzo de el en mayo del 51 o del 52 Ambas cosas son posibles, pero, dado que el decreto estuvo precedido de largas negociaciones, y se menciona una carta de Galion al Cesar, resulta mas probable, por razones de tiempo que empezara sus funciones en mayo del 51 Desgraciadamente no se puede saber por Hech 18,12s si la escena ante Galion tiene lugar al comienzo de su actividad o mas tarde No obstante, es sugestiva la suposicion de que los judios alzaran su acusacion contra Pablo poco despues de la llegada del nuevo proconsul, de modo que tal escena ante Galion se puede fechar en el verano del 51 Dado que Pablo, segun Hech 18,11 permanecio año y medio en Corinto y fue acusado hacia el final de su estancia, se puede fijar su llegada allí al comienzo del 50 o final del 49 y su partida de allí, ἡμερας ἱκανας despues de la escena, segun el v 18, en el verano u otoño del 51

La datación de la llegada de Pablo a Corinto en el 49/50 viene confirmada tal vez por la noticia de Hech 18,2 de que se habían encontrado con un matrimonio judío, Aquila y Priscila, que «hacia poco» habían llegado de Italia, porque Claudio había expulsado a los judíos de Roma Esta expulsión de los judíos se suele identificar con

la mencionada por Suetonio<sup>3</sup>, que Orosio fecha en el año 9.º de Claudio, es decir, el 49 d.C.<sup>4</sup>.

Se avanzaría mucho en la cronología paulina si el cambio de procuradores Félix/Festo se pudiera fechar (Hech 24,27); se tendría entonces el término *ad quem* de la actividad pública de Pablo: dos años antes ocurrió su prendimiento en Jerusalén; en la primavera después de la entrada en funciones de Porcio Festo, tuvo lugar su llegada a Roma. Pero los datos de las fuentes en cuanto a este cambio discrepan entre sí<sup>5</sup>, e igualmente las conclusiones de los investigadores<sup>6</sup>; unos abogan por el 55 ó 56; otros, por el 59, 60 ó 61. No se puede obtener certeza. Pero la cronología relativa de los acontecimientos desde el final de la estancia en Corinto hasta el prendimiento en Jerusalén se pronuncia en contra de una datación temprana y recomienda una fijación más tardía de la prisión y del cambio de procuradores<sup>7</sup>.

## 2. La cronología relativa

Los intervalos temporales entre los acontecimientos de la vida de Pablo sólo se pueden calcular muy aproximadamente. El mismo apóstol aporta una cronología relativa fiable en Gál 1,11-2,1, pero sólo para *el tiempo desde su conversión hasta el denominado concilio de los apóstoles* en Jerusalén. En Gál 1s defiende la independencia de su apostolado y de su evangelio de toda instancia humana, mediante la demostración de que sólo estuvo una vez, y brevemente, en Jerusalén entre su conversión y el concilio de los apóstoles, de que antes y después de esta visita había actuado durante mucho tiempo y lejos, por completo independiente de Jerusalén, y de que en el concilio fueron reconocidos solemnemente su apostolado y su evangelio. Recalca que después de su conversión y vocación como misionero de los paganos no fue a Jerusalén, a los apóstoles más antiguos, sino «inmediatamente» (1,16s) a Arabia, esto es, a la región al sureste de Damasco, y que después volvió de nuevo a esta ciudad. «Luego, pasados tres años, subí a Jerusalén para visitar a Cefas, a cuyo lado permanecí quince días» (1,18). «Luego fui a las regiones de Siria y Cilicia» (1,21). «Después, al cabo de catorce años, subí otra vez a Jerusalén acompañado de Bernabé y llevando conmigo también a Tito» (2,1).

3 *Claudius*, 25,4

4 *Historia adversum Paganos*, VII, 6,15

5 Josefo, *Bell* 2,232-246, *Ant* 20,118-136, Tacito, *Ann* 12,54

6 Cf La discusión en Rigaux, 126s

7 Rigaux, 133 fecha el prendimiento en el 58 y el cambio de procuradores en el 60

Después de describir su éxito en Jerusalén, expone Pablo, sin datos cronológicos, su disputa con Cefas en Antioquia (2,11s) Dado que según el modo de contar de la antigüedad se incluían en el cómputo los años que habían empezado, hay que reducir algo las citas de 1,18-2,1, aproximadamente dos años y medio y trece años y medio No es del todo seguro, pero sí muy probable, que el «después» y los catorce años (2,1) se refieran a la primera visita a Jerusalén de 1,18, y no a la conversión de 1,15, pues a Pablo le importa poner de relieve la amplitud del tiempo de su actuación independiente Existirían entonces entre la conversión y el concilio 3 + 14 años, con la mencionada reducción, en total unos + 16 años Durante este tiempo ejerció Pablo su labor misional Para Siria y Cilicia esto es evidente, que no fue a Arabia para llevar a cabo meditaciones en la soledad, sino con un objetivo misionero, se desprende de 1,16a y del hecho de que el etnarca del rey Aretas quisiera prender al Apóstol en Damasco (2 Cor 11,32) Debieron, pues surgir disturbios en el reino de Aretas a consecuencia de la actividad del Apóstol

Hech (9-15) presenta de un modo completamente distinto *el tiempo entre la conversión y el concilio* Nada dice de la estancia en Arabia, ni de la misión independiente en Siria y Cilicia, en cambio, hace a Pablo ir a Jerusalén poco después de la conversión (ἡμερῶν ἰκανῶν 9,23), buscar y encontrar contactos con los apóstoles, ser enviado por estos, por razón de su seguridad, a Tarso en Cilicia (9,30) y ser traído por Bernabé de allí a Antioquia en tiempo no especificado (11,25s), pasado un año, lo hace viajar con Bernabé a Jerusalén para llevar previsoramente una colecta y volver nuevamente a Antioquia (11,30,12,25), después de un tiempo indeterminado, le hace emprender de nuevo, juntamente, con Bernabé y Juan Marcos, el denominado primer viaje misional (Chipre, Panfilia, Pisidia, Licaonia y vuelta de nuevo a Antioquia) (Hech 13s), y después de un «espacio de tiempo no pequeño» (14,28) ir por tercera vez a Jerusalén, para el concilio (15,12) y retornar nuevamente a Antioquia (15,35) Las diferencias son evidentes, los intentos de armonización, esfuerzo inútil Solo abordaremos tres cuestiones importantes para la cronología, los viajes a Jerusalén, el llamado primer viaje misional y la fecha del concilio de los apóstoles

Consta por su propio testimonio que Pablo como cristiano sólo viajó una única vez a Jerusalén antes del concilio y ello desde Damasco El viaje mencionado en Gál 1,18 es idéntico al de Hech 9,26, solo que Lucas lo sitúa demasiado pronto y lo caracteriza de forma inadecuada en cuanto al contenido El llamado segundo viaje a Jerusalén de Hech 11,30, 12,15 habra de suprimirse como no histórico El intento de explicar, desde la crítica de las fuentes, los dos relatos de Hech

11,30 12,29 y 15 1s como dos informes sobre el mismo viaje para el concilio, es decir como duplicado literario que Lucas no habria reconocido como tal, no puede ya sostenerse despues del articulo de G Strecker, este ha mostrado tambien que el «segundo viaje» es una construccion lucana desde determinados intereses teologicos. Queda excluido pues juntamente con la hambruna bajo Claudio del debate sobre la cronologia paulina y sobre la datacion del concilio de los apóstoles.

El problema del llamado primer viaje misional se cifra en dos cuestiones ¿como se conjuga con la mision de trece años de Pablo en Siria y Cilicia? Y ¿como con el concilio de los apóstoles?

La mision sirio cilicia falta en Hech, falta incluso aunque se pretenda ver una lejana resonancia de ella en la mencion de Tarso (9 30) y Antioquia (11 26) ¿Seria posible en cambio entender el llamado primer viaje misional de Hech 13s como la ultima parte de la mision mencionada en Gal 1,21s, ya que segun ambos relatos el concilio de los apóstoles tuvo lugar a continuacion? Contra tal armonizacion se expresa en primer lugar, la geografia y despues la intencion dominante del informe paulino de Gal 1s. No se puede en absoluto considerar como pertenecientes a Cilicia los territorios del primer viaje misional (Chipre Panfilia, etc.) Y Pablo da importancia a la afirmacion de que su actividad misionera independiente de Jerusalem no solo duto muchos años sino que se extendio tambien a regiones muy distantes, de haber llegado con su mision antes del concilio apostolico hasta Panfilia y Pisidia lo hubiera mencionado en Gal 1 21. Es decir, la mision sirio cilicia y el llamado primer viaje misional no tienen nada que ver entre si.

Con esto queda tambien contestada la segunda cuestion. El llamado viaje misional no tuvo lugar antes, sino despues del concilio apostolico. Ahora bien, existen algunos investigadores que han negado la historicidad de este viaje, explicando el relato de Hech 13 y 14 como composicion literaria de Lucas, como viaje modelo, para exponer los problemas de Hech 15 y ofrecer un sustituto, ademas de la mision sirio-cilicia<sup>8</sup>. Sus argumentos no son sin embargo, convincentes. Efectivamente, Pablo no menciona en sus cartas los territorios de este viaje, pero esto no significa nada de este silencio solo se puede concluir que en su correspondencia conservada por las comunidades en Tesalonica, Filipos, Corinto, Galacia y Roma no tuvo motivacion alguna para hacer referencia a este viaje. Naturalmente que Lucas ha configurado el conjunto de Hech 13 y 14 —¿cuando no?—, pero ¿es

también construcción suya, esto es, una invención? Precisamente, en estos dos capítulos se puede reconocer claramente el «itinerario»<sup>9</sup>.

Este demuestra que tal viaje no es construcción de Lucas, sino histórico, a pesar de las adiciones de narraciones legendarias (13,6s; 14,8s) y discursos programáticos (13,16s; 14,15s). Sólo debemos decir que no tuvo lugar antes del concilio —donde Lucas lo coloca por razones de composición, esto es, para ofrecer un trasfondo a la Asamblea— sino después, a saber, entre el concilio de los apóstoles (Gál 2,1-10) y el conflicto con Pedro y Bernabé en Antioquía (Gál 2,11s)<sup>10</sup>.

La datación del *concilio de los apóstoles*, acontecimiento tan importante para la historia del cristianismo primitivo, es algo controvertido. La cronología relativa (conversión de Pablo unos dieciséis años antes) y el punto temporal fijo (llegada de Pablo a Corintio al final del 49 o comienzos del 50) delimitan el espacio de tiempo en cuestión, pero no lo fijan con exactitud. Generalmente se propone una datación tardía, en el 48; de este modo, se tiene suficiente margen hacia atrás: la conversión habría tenido así lugar el 32, guardando una distancia adecuada con la crucifixión de Jesús, fechada en el 30, distancia en la que es bien imaginable la expansión del cristianismo a Damasco (Hech 9,1s), a Fenicia, Chipre y Antioquía (Hech 8,4; 11,19). Sólo que el espacio del tiempo hacia adelante queda algo escaso: en el año y medio entre el concilio y la llegada de Pablo a Corinto en el 49/50 resulta difícil colocar la realización de los llamados primero y segundo viajes misionales, a no ser que se elimine el primero como no histórico. Por ello se propone a menudo una datación distinta para la asamblea de los apóstoles: el 44, antes de la persecución de la comunidad primitiva de Jerusalén por Herodes I Agripa. El supuesto para la conclusión de esta fecha es la hipótesis de que en esta persecución no sólo fue ejecutado Santiago el de Zebedeo (Hech 12,1s), sino también su hermano Juan, pero éste, según Gál 2,9, estuvo presente en la asamblea y fue una de las «columnas». La razón fundamental para suponer un martirio común de los hijos de Zebedeo es el vaticinio de Mc 10,39 par, que difícilmente se puede entender de otro modo que de una muerte simultánea de los hermanos, y que sin Hech 12,2 tampoco se hubiera entendido nunca de otro modo. Lucas, que menciona en Hech 12,2, sólo la muerte de Santiago, ha suprimido el

9 El itinerario se pone de manifiesto en 13,3s 13,42s, 14,1 5 7 21s 24s. Especialmente clara es la adición del episodio de Listra de 14,8-20a mientras que los misioneros, según el v 7 han llegado ya de Listra a Derbe y entorno, en el v 20b se dice que llegan nuevamente a allí, el v 20b enlaza de nuevo con el hilo del itinerario, que había quedado interrumpido por los v 8-20a.

10 Así también G. Bornkamm, *Paulus*, 1969, (trad. cast. *Pablo de Tarso*, Salamanca 1979), 63s.

vaticinio de Mc 10,39 (la perícopa de Mc 10, 35-45 falta en Lc), no es pues, ninguna instancia contra la suposición mencionada. Además, la nota «eran los días de los ácidos» (Hech 12,3) es con toda probabilidad una adición lucana<sup>11</sup>, y no exige situar el concilio de los apóstoles antes de la pascua del 44. Pero con esta datación surgen dificultades mayores para la época precedente. Es necesario situar la conversión de Pablo el 28, llegando así a una colisión con la fecha usual de la muerte de Jesús. Ahora bien, esta datación no es en modo alguno segura. Para la muerte de Jesús caben como posibles los años en los que el 14 o 15 de Nisán cayeron en viernes: éstos son los años 27, 30 y 33. G. Holscher ha aportado razones, que aunque no forzadas, sí son importantes en favor del año 27<sup>12</sup>. En todo caso, ambas cosas son posibles: la crucifixión de Jesús el 27, y la conversión de Pablo el 28, aun cuando ambos acontecimientos se hallen un poco próximos. Menor es la otra dificultad, a saber la de contar con un espacio de tiempo bastante grande, de cinco años, entre la asamblea apostólica y la llegada de Pablo a Corinto, que resulta algo difícil de llenar con ayuda de Hech; pero este libro informa en todo caso sólo de un modo selectivo. De esta forma, la dificultad permanece. Sin embargo, a pesar de todos los problemas, la datación temprana en el 44, a causa de Gál 2,9 y Mc 10,39, me parece preferible.

En comparación con el tiempo siguiente, apenas tenemos noticia alguna sobre la *actividad misional de Pablo entre su conversión y el concilio de los apóstoles*, que duró más de decenio y medio. Con todo, Gál nos permite inferir lo siguiente: hacia el final del tiempo en cuestión, Pablo estaba «asentado» en Antioquía y en la comunidad local, y trabajaba juntamente con Bernabé (Gál 2,1.9.11; cf. Hech 11,25s); la misión siro-cilicia tuvo gran éxito (Gál 1,21-24); a pesar de la actitud positiva de las comunidades de Judea hacia esta misión (Gál 1,23s), surgieron fuertes disensiones en el territorio misionero paulino por la exigencia de algunos judeocristianos allí llegados, rígidamente legalistas, de que los cristianos procedentes del paganismo aceptaran obligatoriamente la ley judía, en especial la circuncisión (Gál 2,3), desavenencias que hicieron tambalear la obra misional de Pablo y que le obligaron a una aclaración básica de la cuestión sobre la obligatoriedad de la ley de acuerdo con las autoridades de Jerusalén, es decir, que hicieron necesaria la asamblea de los apóstoles (Gál 2,1s).

Después del desenlace favorable del concilio apostólico, Pablo y Bernabé acompañados por Juan Marcos emprendieron un *viaje misio-*

11 Haenchen y Conzelmann

12 *O c*, 24s

*nal mayor, el denominado «primero» según la enumeración de Lucas,* que los condujo de Antioquía a través de Chipre hacia el sur de Asia Menor, Pisidia y Licaonia (Hech 13,4-14,28). El comienzo del viaje y su duración no pueden deducirse de los pocos e inconcretos datos de Hech (13,14.44; 14,3). Tras la vuelta, «pasaron un no pequeño tiempo» en Antioquía (Hech 14,28), que tampoco se puede calcular. Por entonces hubo de tener lugar el conflicto de Pablo con Pedro y Bernabé, pero también con una parte de la comunidad de Antioquía, a propósito de la validez de las leyes judías sobre los alimentos en unas comunidades mixtas (Gál 2,11s; un eco trivializado de ello, en Hech 15,36s). Pablo no logró imponerse esta vez. Ciertamente, como muestra 1 Cor 9,4s, no permitió que esto llegara a una ruptura definitiva con Pedro y Bernabé, pero interrumpió el trabajo que llevaba en común con ellos, misionando en adelante de nuevo por sí solo.

El siguiente (*el denominado segundo*) *viaje misional* (Hech 15,40-18,22) fue una misión de grandes dimensiones. Este empeño condujo a Pablo a través del interior de Asia Menor, después a Europa y alcanzó su meta en la actuación durante año y medio en Corinto. Los colaboradores fueron Silvano (=Silas: Hech 15,40) y después también Timoteo (Hech 16,1). Se puede fijar, ciertamente, la estancia en Corinto (fin del 49 o principios del 50 hasta el verano u otoño del 51), pero la duración del viaje a esta ciudad sólo se puede calcular aproximadamente a base de Hech, dado que sus datos son insuficientes y Lucas acorta el itinerario (16,6-8). Si se sigue la ruta del viaje sobre el mapa, especialmente el largo vaivén en el interior de Asia Menor (Hech 16,6-8), si se tiene en cuenta que Pablo fundó comunidades «en la región de Galacia» (cf. Hech 18,23) y que se vio obligado a permanecer allí por razones de enfermedad (Gál 4,13s), si se considera, en fin, que la misión en las ciudades macedonias de Filipos y Tesalónica, como muestran las Cartas de Pablo, llevó mucho más tiempo que el indicado en Hech, entonces habrá que poner más de un año entre el comienzo del viaje y la llegada a Corinto. El inicio del viaje no se fijará, pues, en el 49, sino en una época adecuada para viajar (después de los deshielos del Tauro) del año 48, es decir, habrá que suponer para todo el viaje el período desde la primavera del 48 hasta el verano/otoño del 51.

El siguiente y último el «*tercer*» *viaje misional* (Hech 18,23-21,17) no pudo haberlo emprendido Pablo antes de la primavera del 52, ya que tuvo que atravesar el Tauro. Visitó las comunidades de Galacia y Frigia y estableciéndose después de dos a tres años en Efeso (Hech 19,10; 20,31), centro de su actividad en esta época, hasta que un incidente desafortunado lo expulsó de allí. Hech se expresa de forma muy lacónica en cuanto al transcurso ulterior del viaje: Pablo va de

Efeso a Macedonia (20,1), después a «Grecia», donde pasa tres meses del invierno (20,2s), quiere embarcar con gran séquito hacia Siria, pero se desvía por tierra, para evitar un ataque por parte de los judíos, hacia Filipo donde pasa la Pascua, viaja a Tróade (20,3-6), camina desde allí a Asos, se embarca aquí y viaja con sus acompañantes a Cesarea (20,13s, 21,1s) y llega por fin a Jerusalén hacia Pentecostés (21,15s) Aquí es apresado Pablo (21,27s) A pesar del colorido anecdótico y el vivo dramatismo, Lucas solo nos da una imagen muy incompleta de la estancia de Pablo en Efeso, que apenas nos permite conocer algo del trabajo, agitación y peligro creciente que manifiestan las cartas paulinas, ha abreviado además sensiblemente el itinerario en Hech 20,1-6, de modo que el lector solo recibe una impresión sumaria de los sucesos. Mencionemos aquí lo más importante a efectos de la cronología. Pablo y sus colaboradores misionaron Asia Menor desde Efeso, por medio de sus colaboradores surgieron comunidades en el valle del Lico (Colosas, Laodicea, Hierápolis, un reflejo de esta actividad se puede vislumbrar en Hech 19,10) Además Pablo realizó desde Efeso una corta visita a Corinto (2 Cor 2,1, 12,21, 13,2), para salvar las fuertes diferencias existentes entre él y la comunidad. Finalmente, el Apóstol menciona en la carta a los romanos, que escribió durante su tercera estancia en Corinto (= «Grecia» en Hech 20,2), que ha «completado el evangelio de Cristo desde Jerusalén en un amplio arco hasta el Ilírico» (15,19), esto es, hasta el noroeste de la Península de los Balcanes. El hecho de que Pablo solo aquí hable del Ilírico y el que Hech —lo que por lo demás no quiere decir nada— no lo mencione jamás ha dado lugar a que se atribuya a esta mención un mero valor simbólico y se afirme que Pablo jamás estuvo allí<sup>13</sup>. Esto es probablemente un escepticismo exagerado. La misión en el Ilírico ha de ser aceptada, a mi entender, como histórica, y habría que situarla quizá entre los acontecimientos de Hech 20,1 y los de 20,2s.

Si Pablo comenzó su «tercer» viaje misional en la primavera del 52 y llegó unos meses más tarde a Efeso, su permanencia allí debió de durar hasta aproximadamente el final del 54 o comienzos del 55. La duración desde la partida de Efeso hasta la llegada a Jerusalén no se puede reducir demasiado, especialmente si se tiene en cuenta la actividad misionera en el Ilírico, pero un año debiera bastar, Pablo habría sido así apresado en Jerusalén antes de Pentecostés del 56. La duración global de este tercer viaje misional, calculando dos años y medio para Efeso, sería aproximadamente de 4 años. Permanecen, no obstante, bastantes incertidumbres: el viaje pudo haber durado más tiempo, o Pablo pudo haberlo comenzado en una fecha posterior a la



más temprana antes admitida (primavera del 52), retrasándose así en un año el resultado del cálculo, dado que la partida hacia Jerusalén ocurrió poco después de una fiesta de Pascua. Las cifras «absolutas» 52-56 han de considerarse, pues, totalmente «relativas»

Ya se habló sobre los dos años de prisión en *Cesarea* y el traslado del Apóstol hacia *Roma* con un cargamento de prisioneros. Parece que pudo actuar allí sin obstáculo alguno durante dos años de suave arresto (Hech 28,31), y que sufrió igualmente en Roma el martirio (1 Clem 5,7). Lucas no informa sobre esto, pero lo insinúa en Hecho 20,25. El año de la muerte de Pablo es para nosotros tan desconocido como el de su nacimiento.

A pesar de las numerosas lagunas en nuestro conocimiento sobre la biografía del apóstol, respecto a la datación de sus cartas, sin embargo, nos encontramos sobre suelo en cierto modo más firme.

## LA PRIMERA CARTA A LOS TESALONICENSES

*Comentarios:*

HNT: M. Dibelius <sup>3</sup>1937; MeyerK: E. v. Dobschütz, <sup>7</sup>1909; ICC: J. E. Frame, 1912; CNT: Ch. Masson, 1957; Moffatt, NTC: W. Neil, 1950; KNT: G. Wohlenberg, <sup>2</sup>1909; EtB: B. Rigaux, 1956.

*Estudios:*

- K. G. Eckart, *Der zweite echte Brief des Apostels Paulus an die Thessalonicher*: ZThK 58 (1961) 30ss;
- W. Hadorn, *Die Abfassung der Thessalonicherbriefe in der Zeit der dritten Missionsreise des Paulus*, BFChTh 24, 3/4, 1919;
- W. G. Kümmel, *Das literarische und geschichtliche Problem des ersten Thessalonicherbriefes*, *Neotestamentica et Patristica*, Freundesgabe O. Cullmann: Nov Test Suppl. 6 (1962) 213ss;
- W. Lütgert, *Die Volkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich*, BFChTh 13, 6, 1909;
- T. W. Manson, *St Paul in Greece: The Letters to the Thessalonians*: BJRL 35 (1952/53) 428ss;
- W. Michaelis, *Die Gefangenschaft des Paulus in Ephesus und das Itinerar des Timotheus*, NTF I, 3, 1925;
- B. Reicke, RGG<sup>3</sup> VI Sp. 851ss;
- W. Schmithals, *Die Thessalonicherbriefe als Briefkomposition*, en *Zeit und Geschichte*, 1964, 295ss;
- *Die historische Situation der Thessalonicherbriefe: Paulus und die Gnostiker*, 1965, 89ss;
- K. Thieme, *Die Struktur des Ersten Thessalonicher-Briefes*, en «Abraham unser Vater», *Festschrift für O. Michel*, 1963, 450ss.

1. *La fundación de la comunidad*

La carta más antigua conservada de Pablo y por ello el escrito más antiguo del cristianismo primitivo que ha llegado hasta nosotros es esta carta a la comunidad de Tesalónica. Esta ciudad fue fundada en el año 315 a. C. por Casandro, general cuñado de Alejandro Magno,

y fue llamada así en honor a su esposa Tesalónica. Situada en la vía Ignacia, que une a Roma con Bizancio, era esta ciudad un importante centro comercial, en época romana era la capital de la provincia de Macedonia, sede del procónsul, y desde la batalla de Filipos en el 31 a. C., una «ciudad libre» con consejo y asamblea popular (βουλή y δῆμος) y magistrados de la ciudad (politarcas Hech 17,6-8). Como villa comercial populosa albergaba muchos cultos, entre ellos también una gran comunidad judía.

Pablo llegó allí durante el denominado segundo viaje misional, que le condujo por primera vez a Europa, en la segunda mitad del año 49, desde Filipos (1 Tes 2,2). Tesalónica fue, después de Filipos, la segunda fundación paulina de una comunidad en suelo europeo. Sus colaboradores, que el Apóstol menciona también en el prescripto, fueron Silvano, miembro de la comunidad primitiva de Jerusalén (=Silas Hech 15,40), y Timoteo de Listra, convertido por el mismo Pablo (Hech 16,1, 1 Cor 4,17). Los *Hechos*, en 17,1-10, nos ofrecen una descripción dramática de los acontecimientos de la fundación de la comunidad. Pablo predica solo durante tres sábados en la sinagoga, proclamando ciertamente la mesianidad de Jesús (v. 3), gana pocos judíos, pero sí muchos griegos «temerosos de Dios» —es decir, paganos ligados a la sinagoga que asumían el monoteísmo ético de los judíos, aunque sin convertirse ellos mismos en judíos como los «proselitos» al aceptar la circuncisión y no pocas de las prescripciones de la ley ritual, y «no pocas de las mujeres distinguidas» (v. 4)—, los judíos, celosos de este éxito, quieren eliminar a estos competidores indeseables, movilizan al populacho en demostraciones públicas y, al no encontrar a los misioneros, arrastran a Jasón, que los hospedaba, y a algunos otros cristianos ante los magistrados de la ciudad, acusándolos de agitación política subversiva en toda la ecumene (v. 5-8), Jasón y sus amigos son dejados en libertad mediante fianza (v. 9) y posibilitan a los misioneros la huida de la ciudad la noche siguiente (v. 10). Pablo se traslada con sus acompañantes a Berea y después a Atenas y Corinto (vv. 10-16).

Esta descripción sigue el esquema lucano (conexión con la sinagoga, éxito con los «temerosos de Dios», envidia de los judíos, persecución) y está abreviada temporalmente en favor del dramatismo. Las declaraciones de Pablo modifican la imagen lucana, especialmente respecto a la duración de la estancia. Los tres sábados de Hech 17,2 son demasiado poco tiempo. En efecto, Pablo, que se ganaba el sustento con su propio trabajo (1 Tes 2,9) y se encontró sumamente necesitado en Tesalónica, recibió durante este tiempo al menos dos veces ayuda material de Filipos (Flp 4,16). La noticia de su indigencia tuvo que llegar hasta allí, organizarse una colecta y ser recorrido varias

veces el tramo entre ambas ciudades (unos 150 km) así pues habrá que evaluar la actividad de Pablo en Tesalónica en algunos meses. En ninguna parte habla el Apóstol de una persecución por parte de los judíos de allí mientras que sí menciona los infortunios sufridos en Filipos (1 Tes 2,2), de todos modos, este silencio no tiene por que oponerse a la historicidad de Hech 17,5-8, la expresión «huerfanos de vosotros por un corto momento» (1 Tes 2,17) podría referirse a una salida forzada. Lo que Hech dice sobre el contenido de los sermones (17,3) constituye el esquema lucano de la predicación misional a los judíos y concuerda mal con lo que el mismo Pablo afirma al respecto (1 Tes 1,9s. resumen de la predicación misional a los paganos cf. cap. 2,3a). La comunidad se componía en lo religioso, según 1 Tes 1,9, 2,14, 4,3s., más de antiguos adoradores de ídolos que de «temerosos de Dios», y en lo social, según 2 Cor 8,2, de gente pobre (las señoras distinguidas de Hech 17,4 corren por cuenta de Lucas, interesado en el prestigio social del joven cristianismo).

Cuando Pablo abandonó Tesalónica, existía allí una comunidad considerable, o en todo caso muy activa (1 Tes 1,2s, 2,13), a la que amaba y esperaba poder volver a ver pronto (2,17s). Al no poder cumplir este deseo envió en primer lugar a Timoteo y después de su vuelta, la carta (1 Tes 3,1-10).

## 2 *Contenido y carácter literario*

*Prescripto* 1 1

*Proemio 1ª parte* 1 2 3 13

- 1 Acción de gracias por el estado de la comunidad y afirmación solemne del recuerdo 1 2 10
- 2 Memorial de la actividad de Pablo («apología») 2 1 12
- 3 Agradecimiento por la firmeza de la comunidad ante una persecución 2 13 16
- 4 Añoranza de Pablo y envío de Timoteo 2 17 3 5
- 5 Alegría por las buenas noticias traídas por Timoteo 3 6 10
- 6 Intercesión 3 11 13

*Paráfrasis* = 2ª parte 4 1 5 22

- 1 Exhortaciones morales (término clave «santificación») 4 1 12
- 2 Instrucción sobre el destino de los cristianos difuntos 4 13 18
- 3 Exhortaciones a prepararse para la cercana parusía 5 1 11
- 4 Exhortaciones para la vida en comunidad 5 12 22

*Final de la carta* 5 23 28

Resulta llamativo que 1 Tes 1-3 no siga ningún orden objetivo, sino que los motivos repetidos de la acción de gracias y del recuerdo determinen la estructura (1,2s, 2,13s) y que la intercesión 3,11-13 concluya esta parte, de modo que 1,2-3,13 ha de considerarse como proemio. Llama también la atención que sólo la sección 2,17-3,10 revista el carácter de un contenido epistolar concreto —comunicaciones sobre las intenciones de visita del Apóstol, el envío de Timoteo y su vuelta con buenas noticias—, mientras que las otras partes, en forma de recuerdo agradecido, están dedicadas a evocar la labor de Pablo en Tesalónica así como el surgimiento y mantenimiento ejemplar de la comunidad. Un proemio tan extenso resulta singular entre las cartas de Pablo, pero tiene en Ef 1-3 un equivalente, sólo que en esta epístola la parte de correspondencia se pasa al final (Ef 6,21s). M. Dibelius ha explicado el carácter literario de este proemio. Ha mostrado como está formado en dos órdenes de ideas según el esquema formal «yo / nosotros» (1,4s, 2,1-12) —«vosotros» (1,6-10, 2,13-16), además, que el contenido, con su narración de cosas conocidas y sus llamadas al conocimiento de los destinatarios, así como la dicción solemne contienen rasgos fuertemente retóricos. Hay que tener en cuenta «este retroceso de la situación epistolar en favor de la pleroforia retórica» (Dibelius, 13), para poder juzgar adecuadamente estos capítulos, y especialmente la llamada «apología» de 2,1-12 y la repentina polémica antijudía de 2,15s.

Esta última no está ocasionada por acontecimientos especiales en Tesalónica —la comunidad de la ciudad sufría bajo la persecución de sus compatriotas paganos—, sino por el paralelismo de esta persecución con la que sufre la comunidad de Judea por parte de los judíos. Este paralelismo evoca el problema teológico de los judíos —muerte de Jesús y obstaculización por su parte del evangelio—, un problema que Pablo formula con tópicos de la enemistad antijudía cristiana y pagana<sup>1</sup>.

En la llamada «apología» de 2,1-12 caracteriza Pablo su actividad misional en Tesalónica, y esta mirada retrospectiva contiene sin duda fuertes rasgos apologéticos. Pablo acentúa la pureza de sus motivos, y la delimita frente al engaño, insinceridad y astucia (v 3), ante la lisonja, avaricia (v 5) y el afán de honores (v 6) y, tal vez, frente a una falsa interpretación del hecho de que gane su sustento por sí mismo, en lugar de servir de carga a la comunidad (v 9). ¿Acaso este catálogo de sospechas morales había sido dirigido, de modo concreto, contra

1 Cf. Dibelius comentario al texto p. 511s (para el primer miembro cf. Mt 23,2s; 37; Lc 11,49; 13,34; Hech 7,52; Justino *Dial.* 6,4) y los anexos 1,13 en pp. 34-36.

él? De ser así, ¿por quién? Se ha pensado en los judíos de Tesalónica<sup>2</sup>; pero ¿cómo podrían, después de sus ataques políticos contra los misioneros (en el caso de que Hech 17,5-8 sea históricamente fiable), haber ganado influjo en la comunidad?, o en enemigos paganos del Apóstol<sup>3</sup>; pero éstos persiguieron a la comunidad (1 Tes 2,14), no la agitaron desde su interior. También se ha pensado en adversarios cristianos de Pablo, los mismos que él ataca en 1 y 2 Cor y Gál, considerándolos, según los casos, como judaizantes y nomistas o como entusiastas y gnósticos<sup>4</sup>; el catálogo de sospechas aparece de forma similar también en 2 Cor; pero el núcleo de los ataques a Pablo, la impugnación de sus carismas espirituales y de la legitimidad de su apostolado, no aparece en parte alguna de 1 Tes. Cada una de las tres suposiciones anteriores, y especialmente la última, sólo serían probables si la supuesta agitación hubiera ganado influjo en la comunidad. Pero éste no es el caso. En primer lugar, de 1 Tes 3,5s se desprende claramente que la relación de la comunidad con su Apóstol no ha sido enturbiada por nada. Si se compara además 2,1-12, y especialmente los vv. 5-9, con los «paralelos» en 2 Cor, llama la atención la diferencia básica en el tenor: 1 Tes 2,1-12 no muestra huella alguna de pasión, ira y sarcasmo, ningún rastro de los rasgos polémicos que caracterizan en 2 Cor y Gál la reacción del Apóstol contra los ataques a su honradez personal; esta sección se mantiene más bien en un tono completamente tranquilo, retóricamente configurado. Esto quiere decir que las «acusaciones» de los vv. 3-9 no han sido en realidad dirigidas contra Pablo, que no ha habido en Tesalónica ninguna agitación contra el Apóstol. ¿Para qué entonces la «apología»? Dibelius ha mostrado por qué ésta fue necesaria. La actividad de los misioneros cristianos se asemejaba exteriormente en muchos aspectos a la propaganda filosófica y religiosa de entonces (¡cf. Hech 17,18!). De aquí surgió la necesidad para los evangelizadores cristianos de distanciarse de los filósofos ambulantes, falsos profetas y magos vagabundos. Testimonios tardíos de esto aparecen en Hermas, *Mand XI* y *Did 11.12*. También Pablo se percató pronto de esta necesidad, llevando a cabo tal distanciamiento no sólo epistolariamente, sino también en la predicación<sup>5</sup>. En este contexto hay que entender 1 Tes 2,1-12: la apología no es una polémica contra intrigas de adversarios, sino una delimitación frente a fenómenos similares del entorno.

2 Así, últimamente, W G Kummel, *Einleitung*, <sup>17</sup>1973, 222s

3 Así P W Schmiedel y Th Zahn, *Einleitung I*, <sup>3</sup>1906, 155s

4 Lutgert y, fundándose en él, Schmithals ven aquí una polémica contra entusiastas cristianos o gnósticos judeocristianos

5 Dibelius, 10s, Rigaux, 58-62

También resulta singular, y sólo tiene un paralelo en Ef, el que la segunda parte de la carta, 4,1-5,22, que sigue al proemio conste de parenesis. También aparece igualmente extraño que la única sección doctrinal de la epístola, la instrucción sobre el destino de los cristianos difuntos, 4,13-18, se halle incluida en la parenesis. Pero esto significa que el acento no está en el aleccionamiento sobre acontecimientos escatológicos, sino en el consuelo para el presente. En sí, este pasaje consta de un pequeño apocalipsis (vv. 15-17), para el cual Pablo se basa en unas «palabras del Señor» sobre la parusía, resurrección de los creyentes y raptó al cielo de los cristianos aún vivos; las frases del Señor se encuentran sin duda en los vv. 16s, no se citan textualmente ni tampoco aparecen en la tradición evangélica: se trata de un dicho apócrifo, un *ágraphon*. La acentuación parenética de este pequeño apocalipsis constituye un ejemplo instructivo de cómo trata el Apóstol la tradición.

### 3. *Motivo e intención de la carta*

Cuando Pablo hubo abandonado la comunidad, o se vio obligado a abandonarla, surgieron en él preocupaciones crecientes por su estabilidad. Las persecuciones, aunque no sangrientas, pero sí sobre todo de tipo vejatorio por parte de los compatriotas paganos (2,14), sometieron a la joven fundación a una primera prueba e inquietaron al Apóstol. Quiso varias veces correr él mismo en persona a Tesalónica para socorrer a la comunidad, y envió, al no poder realizar su plan, a su colaborador Timoteo desde Atenas (2,17-3,5). Las buenas noticias que éste trajo fueron la ocasión inmediata de la redacción de la carta (3,6s). A pesar de su escasez en contenido epistolar, este escrito tiene el sentido original de la correspondencia: sustitución de la presencia y comunicación personal. No parece que Timoteo trajera una carta de la comunidad para Pablo, sino sólo noticias y preguntas orales.

La intención de la carta es primariamente la renovación del contacto, a éste sirve el tratamiento de las noticias y preguntas. Las noticias afectaban especialmente a la actitud ejemplar de la comunidad; la respuesta a ella es la amplia y viva acción de gracias (1,2-10; 2,13-16; 3,6-10).

En el pasaje sobre el destino de los cristianos difuntos (4,13-18) parece Pablo contestar a una pregunta y quizás ocurra lo mismo en la exhortación escatológica de 5,1-11. La comunidad se hallaba inquieta por la muerte de algunos de sus miembros; pues esperaba la pronta parusía de Cristo y no contaba antes con la muerte. Creía que por el fallecimiento los difuntos quedaban excluidos de la salvación. Unida

a ésta se hallaba tal vez la pregunta sobre el cuándo de la parusía (5,1s); una cuestión inquietante, puesto que los casos de muerte podían aumentar. Pablo desarrolla ante la comunidad por primera vez —por raro que esto parezca— la idea de la resurrección de los cristianos, idea que al parecer no había tratado en su predicación misionera: los creyentes difuntos no están excluidos de la salvación, serán resucitados en la parusía, para después —juntamente con los fieles entonces vivos, entre los que Pablo se cuenta a sí mismo y a los cristianos de Tesalónica— ser arrebatados y encontrarse con el Señor; la comunidad de destino con Jesús fundada en la fe (4,14) se consuma en el permanente «estar con el Señor» (4,17; 5,10). Hasta entonces se trata de la preparación constante para la cercana parusía (5,1s). La pregunta de los tesalonicenses podía implicar un cuestionamiento básico de la salvación. Pero no se llegó tan lejos en Tesalónica. Sin duda, también Timoteo se expresó sobre el problema en el sentido de Pablo. Esta puede ser la razón por la que el Apóstol no trata la cuestión por separado, sino únicamente dentro de la parénesis.

Timoteo trajo también posiblemente la noticia de una tensión o división incipiente en la comunidad. A esto podrían hacer referencia dos observaciones. Después de la exhortación a honrar a los dirigentes de la comunidad, Pablo continúa: «Mantened la paz entre vosotros», o también «... con ellos» (5,13) —ambas versiones se encuentran bien documentadas—. Esto podría hacer referencia a diferencias entre la comunidad y sus dirigentes. En la misma dirección apunta 5,27: «Os conjuro por el Señor que esta carta sea leída a todos los hermanos.» Pero dado que el resto de la misiva no menciona nada similar, se pueden entender ambas frases también en sentido inocuo, las tensiones quizá existentes no pueden haber sido, en todo caso, de índole seria.

#### 4. *Fecha y lugar de composición*

Durante la redacción de la carta se encuentran con Pablo, Silvano y Timoteo (1,1), y el Apóstol arroja una mirada retrospectiva a los considerables éxitos misionales en Acaya (1,7s). Dado que en Atenas no tuvo ninguno de éstos, la redacción de la carta debería fijarse en la época de su actuación en Corinto, hacia el 50/51. Concuerdar con esto el que, según Hech 18,5, ambos colaboradores se reunieron de nuevo con Pablo por primera vez en Corinto.

Ciertamente existe entre los datos de 1 Tes y de Hech (17,10-18,5) algunas diferencias. Pablo afirma que envió a Timoteo desde Atenas a Tesalónica y que «permaneció solo en Atenas» (3,1s). Hech relata que Pablo partió desde



Tesalonica para Berea donde ocurrió algo similar a lo que sucedió en Tesalonica a saber que dejó a Silas y a Timoteo allí y que él se dirigió en compañía de cristianos de Berea a Atenas enviando de vuelta desde allí a sus acompañantes con la orden de que Silas y Timoteo corrieran a su presencia lo antes posible (17 10 15) también según Hech 17 16s el Apóstol estuvo solo en Atenas lo mismo que durante el primer tiempo de su estancia en Corinto hasta que los dos se encontraron con él. Las diferencias son evidentes. Hech no indica que Timoteo llegara a Atenas con Pablo y que desde allí fuera enviado a Tesalonica. El mismo Pablo ofrece un relato incompleto nada dice sobre el paradero de Silvano cuyo nombre no menciona en toda la carta mas que en 1 1. Dado que él quedó «solo» en Atenas y se encontró de nuevo con sus dos colaboradores —dejemos en suspenso si simultáneamente o no— por primera vez en Corinto en el entretiem po Silvano tuvo que estar de viaje con otros encargos (quizas en Berea)

A pesar de las diferencias entre 1 Tes y Hech 17, se puede deducir de ambos escritos con bastante seguridad, que la redacción de la carta debió de ocurrir en Corinto por los años 50/51

Los intentos de una datación tardía de 1 Tes en el llamado tercer viaje misional como los llevados a cabo por Lutgert Michaelis y recientemente por Schmithals no llegan a buen puerto. En efecto resulta poco convincente argumentar con la historicidad de Hech 17 10s contra la datación temprana y corregir su exposición en los cap 19 y 20 en favor de una fecha tardía. La afirmación de que 1 Tes pertenece a causa de 2 1s a la época de las cartas polémicas ignora el carácter estilístico de la apología y resulta anticuada desde el comentario de Dibelius (1911). Apelar a 1 8 supone una comprensión absoluta de la pleroforía retórica de este pasaje. Y mejor hubiera sido dejar en paz en absoluto los casos de muerte dentro de este contexto de la cuestión de la fecha. Todos estos argumentos pierden su validez ante el simple hecho de que Pablo habla en 1 Tes 1s de su primera estancia en Tesalonica la de la fundación y de que los acontecimientos que menciona en 2 17 3 6 no han tenido lugar mucho después.

## LA SEGUNDA CARTA A LOS TESALONICENSES

*Bibliografía* además de la bibliografía del capítulo 5

- H Braun *Zur nichtpaulinischen Herkunft des zweiten Thessalonicherbriefes* ZNW 49 (1952/53) 152ss *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* 1962 20ss
- Ch H Giblin S J *The Threat of Faith An Exegetical and Theological Re Examination of 2 Thessalonians 2* (Analecta Biblica Investigationes scientificae in Res Biblicas 31) 1967
- A v Harnack *Das Problem des 2 Thessalonicherbriefes* SAB 1910 560 578
- Ld Schweitzer *Der zweite Thessalonicherbrief ein Philipperbrief?* ThZ 1 (1945) 90 105
- W Wiede *Die Echtheit des 2 Thessalonicherbriefes* TU 24 2 1903

### 1 *Estructura y contenido*

*Prescripto* 1 1s

*Proemio* 1 3 12

1 *Parte* Instrucción apocalíptica sobre los signos del final 2 1 12

2 *Parte* Acción de gracias, intercesión y exhortación 2 13 3 5

3 *Parte* Exhortaciones 3 6 15

a) Disciplina eclesíastica contra los desordenados y vagos 3 6 12

b) Exhortaciones a los miembros fieles de la comunidad 3 13 15

*Descso de par y final* autógrafo de la carta 3 16 18

El contenido de esta carta equivale ampliamente al de 1 Tes. Solo hay dos pasajes que otorgan a 2 Tes su peculiaridad respecto al contenido: ante todo la instrucción apocalíptica de 2,1-12, la pieza central de la carta, y en segundo término las declaraciones escatológicas de 1 5 10 dentro del proemio. En este último texto, después de mencionar las «persecuciones y tribulaciones» de la comunidad (1 4), se abre como motivo de consuelo escatológico la perspectiva sobre el juicio

justo del juez del mundo, descrita con fuerte colorido judío y citas de Isaías y de los Salmos (1,5-10). Esta descripción constituye una digresión respecto al esquema del proemio, comienza de forma abrupta y resulta sobrecargada. M. Dibelius ha indicado la posibilidad de que en estos versículos emplee el autor material judío, concretamente la descripción de una teofanía judicial —tal vez de una oración litúrgica— ampliada por adiciones cristianas<sup>1</sup>. Eliminadas estas añadiduras, se obtiene el texto judío que sirve de base<sup>2</sup>. Dibelius supone que en este anexo se trata de una «ampliación cultural» del proemio; este serviría para introducir una lectura solemne en el culto (o.c., 43).

Más importante resulta el texto de 2,1-12, interesante desde el punto de vista de la historia de la religión y de la teología, y que constituye la razón absoluta por la que fue escrita la carta. Este pequeño apocalipsis enseña al lector que «el día del Señor» (v. 2) sólo vendrá cuando se hayan cumplido ciertas condiciones, y menciona tres de éstas: 1) la aparición «de la apostasía» (v. 3); 2) la manifestación del gran «adversario» de Dios y de toda religión, que seduce a los hombres con el poder de Satanás y extiende su impiedad hasta tal punto que se sienta en el templo de la divinidad y se proclama a sí mismo Dios (vv. 3s.9s); su manifestación, sin embargo, se halla impedida por una potencia misteriosa que lo retrasa (vv. 6s); 3) la eliminación de este factor de retraso, que una vez se designa en neutro como τὸ κατέχον (v. 6), y otra en masculino como κατέχων (v. 7). La secuencia temporal y casual, según esto, es: eliminación del *katejon*, aparición del adversario, comienzo de la apostasía; sólo entonces puede llegar «el día del Señor», la «parusía» de Jesús. Esta instrucción se presenta como recuerdo de lo ya dicho por Pablo (v. 5) y supone que los destinatarios saben a quién o a qué se refiere el escritor con el adversario y el *katejon*. Para el lector posterior, en cambio, esto no queda tan claro; por ello, adelantemos algunas observaciones sobre los problemas de este apartado<sup>3</sup>.

1 Comentario, 41s

2 Las adiciones v 5 εἰς τὸ καταξιοθῆναι hasta πασχετε v 7 μεθ' ἡμῶν y Ἰησοῦ, v 8 καὶ τοῖς hasta Ἰησοῦ, v 10 ὅτι hasta ὑμᾶς. El texto judío de los vv 5-10 dice «(Esto es) una muestra del justo juicio de Dios, pues es justo para Dios el pagar con tribulación a los que os oprimen y a vosotros, los atribulados (daros) la liberación, en la revelación del Señor desde el cielo acompañado de los ángeles de su poder en fuego llameante, tomando venganza de aquellos que no conocen a Dios. Estos serán castigados a eterna ruina lejos del rostro del Señor y lejos de la majestad de su fuerza, cuando venga para ser glorificado entre sus santos y celebrado entre todos los creyentes en aquel día»

3 Cf para lo siguiente Dibelius, 40-52, Rigaux, 259-280 646-680 y Vielhauer, en Hennecke-Schneemelcher *Neutestamentliche Apokryphen* II, <sup>3</sup>1964, 431-434

Sus concepciones son ampliamente tradicionales. Lo es, ante todo, la de apostasía, un aumento de la impiedad en el tiempo final. En cuanto al gran adversario, se trata del personaje que se suele denominar el anticristo, basándose en 1 Jn 2,18.22; 4,3; 2 Jn y que, con otras denominaciones, juega también un papel en otros textos de la escatología cristiana primitiva<sup>4</sup>. También esta figura tiene su modelo en la escatología judía, y parece que en nuestro texto se funda en la concepción mitológica de un enemigo primigenio de Dios en la creación del mundo, que fue derrotado y encadenado, pero que aparecerá en el tiempo para su última lucha contra Dios y los suyos. Bajo la impresión de las experiencias históricas de los judíos con perseguidores y opresores (Antíoco IV Epífanés, Pompeyo, Calígula) esta figura originalmente mítica (dragón, serpiente, diablo) se historicó convirtiéndose en el representante y enviado del demonio, tomando los rasgos de un monarca enemigo de Dios. Se discute si este adversario de Dios del tiempo final fue entendido también en el judaísmo como el antimésías, o si su interpretación como el anticristo es algo específicamente cristiano. En todo caso, pudo aplicarse a los respectivos opresores de la época. Así, en Ap 13 es el emperador romano. Resulta difícil determinar si en 2 Tes 2 se está pensando en una figura histórica de la época y, de ser así, cuál, o bien si se hace referencia simplemente de un modo general al anticristo, dado en esta carta que, al igual que frecuentemente en textos apocalípticos, los rasgos tradicionales, su interpolación histórica actual y las referencias propias a la época resultan muy difíciles de deslindar. Aún más difícil se presenta la interpretación del *katejon* de los vv. 6-7, que ya fue discutida en la exégesis de la antigua iglesia. En una *catena* se dice: «Unos sostienen que es la gracia del Espíritu, los otros, que es el imperio romano, y con éstos estoy más de acuerdo»<sup>5</sup>. Esta interpretación política —del *κατέχων* como el imperio romano; del *κατέχων*, como el emperador— ha encontrado muchos defensores desde la época de los apologistas hasta el siglo XX; pero no es, con toda seguridad, correcta, ya que no es posible desde los supuestos del judaísmo ni desde los del cristianismo del siglo I. De mayor acogida disfruta la ingeniosa interpretación de O. Cullmann del *κατέχων* como el evangelio y su predicación, y del *κατέχων* como el Apóstol<sup>6</sup>. Pero también esta interpretación va unida a grandes dificultades: pues, si Pablo había informado ya a los tesalonicenses oralmente, como insinúa el v. 6, de

4 Mc 13,14 par, Ap 13 y 17. Did 16,4

5 *Catena* ed Cramer, 6 p 387, citado por Dibelius, 50

6 *Der eschatologische Charakter des missionsanfrags und des apostolischen selbstbeunsstseins bei Paulus*, en *Vortrage und Aufsätze*, 1966, 305-336 (aparecido por primera vez en 1936 en lengua francesa)

la eliminacion del *katejon* como condicion previa para la parusia de Cristo, resulta dificilmente comprensible que poco tiempo despues, mientras el Apostol aun actuaba, pudieran pensar los habitantes de Tesalonica que el dia del Señor habia llegado, y si la instruccion es algo nuevo, entonces no habrian podido obtener del texto este sentido<sup>7</sup> Una tercera interpretacion, mitologica, ve en el *katejon* una potencia divina o celestial que «sujeta», mantiene ligado, al gran adversario hasta el momento determinado por Dios<sup>8</sup> No queda claro a quien se refiere el autor concretamente, ni como se imagina el la «eliminacion», el «desaparecer de la escena» No obstante, la interpretacion mitologica es la que mayor justicia hace al texto y a las tradiciones en el elaboradas, tanto mas si se tiene en cuenta que las afirmaciones veladas son propias del estilo apocaliptico

## 2 *Circunstancias de la redaccion*

Sobre la situacion de la comunidad que motivo la carta, esta misma nos indica lo siguiente Surgieron perturbaciones en el grupo y esta vez, no porque hubieran muerto cristianos antes de la parusia y su salvacion resultara asi dudosa —es decir en cierto modo a causa del retraso de la parusia— sino por el motivo opuesto, algunos afirmaban «El dia del Señor ha llegado» Se basaban para ello en manifestaciones del «Espiritu, palabras y carta supuestamente nuestra» (2 2) esto es en afirmaciones pneumatikas de profetas cristianos, en la predicacion y en una carta autentica o ficticia de Pablo I ograron asi impresionar fuertemente, el autor caracteriza esto como «una subita y atolondrada alarma y terror» (2 2)

Relacionado con la gran tension escatologica se halla otro fenomeno, a saber que algunos miembros de la comunidad «viven desordenadamente», y no segun la tradicion recibida del Apostol, en concreto «No trabajan nada, ocupandose solo de cosas inutiles» (3 6 11) Puesto que por el tono de la exposicion de 3,6 15, no se trata de «vagos desvergonzados» (Dibelius), hay que suponer que habian abandonado su trabajo profesional y una conducta ordenada en espera de la parusia del todo inminente

La interpretacion de la frase εβιστηκεν η ημερα του κυριου (2 2) = el dia del Señor esta a las puertas en el sentido de «el dia del Señor es del todo

7 Cf Rigaux 274 280 especialmente 276s

8 Cf Dibelius 47 49s en un papiro magico se llama a Horus ο ιατερον δρακοντα y a Miguel κατεχων ον καλ εουσι δρακοντα με γαν W Bauer *Wörterbuch* 1958 836

inminente» ha sido en ocasiones impugnada, por ejemplo, por W. Marxsen<sup>9</sup> y especialmente por W. Schmithals<sup>10</sup>. La frase se referiría al presente real, no siendo una afirmación apocalíptica, sino gnóstica; el término apocalíptico «día del Señor» habría sido espiritualizado en sentido gnóstico, como otros conceptos escatológicos, y designaría el cumplimiento presente. El autor de 2 Tes 2 creería, en efecto, que se enfrentaba a un fanatismo apocalíptico. Pero ello sería debido una vez más a una falsa interpretación de la situación por parte de Pablo Schmithals «Pablo no se ha percatado del trasfondo 'espiritualista' de la afirmación gnostica de que el día del Señor ha llegado. Esto no debería extrañarnos en el Apostol...» (p. 150). La cuestión sobre la ignorancia del Apóstol y el mejor conocimiento de Schmithals puede dejarse de lado. Sólo cabe preguntarse si el perfecto ἐνεστικεν, cuya traducción por «está aquí» es sin duda exacta, puede soportar todo el peso de la interpretación gnostica —ya que otra base distinta no tiene—. Schmithals ignora que ἐνιστημι puede no sólo significar «existir, estar presente», sino también «estar próximo», y ello no sólo cuando la palabra aparece en futuro (2 Tim 3,1). El participio de perfecto ἐνεστώς, y el de aoristo ἐνστας, tan pronto pueden significar «presente» (Gál 1,4, Rom 8,38, etc.) como «inminente» (1 Cor 7,26; Josefo, *Ant.* 4,209)<sup>11</sup>, el significado concreto resulta no del tiempo, sino del contexto. Y según éste, la frase «el día del Señor está ahí» significa que éste es inminente, sobre todo considerando que los exaltados recurren para ello a Pablo<sup>12</sup>. A esto se añade que el término «día del Señor» en toda la literatura gnóstica por mí conocida jamás fue espiritualizada para designar el cumplimiento presente. La interpretación gnóstica del pasaje resulta insostenible.

El *objetivo de la carta* es eliminar el entusiasmo escatológico, mostrando que la parusía de Cristo se encuentra aún a cierta distancia, así como exhortando a los «holgazanes» a reanudar su trabajo profesional ordenado y, si esto no tuviere efecto, disponiendo la aplicación de medidas disciplinarias. La breve referencia en 3,17, a la firma por la propia mano del Apóstol como muestra de autenticidad está orientada contra el apoyo en una carta de Pablo. Este acontecimiento es extraño; si se trata de un malentendido de una carta real de Pablo, resulta llamativo que no se ponga éste de relieve como tal y se corrija, como ocurre en el caso análogo de 1 Cor 5,9-13; si se trata de una carta ficticia —cosa que supone sin duda 3,17—, entonces resulta extraño que Pablo no se defienda con más claridad y energía.

La *situación del remitente* es la misma que en 1 Tes. El prescripto menciona los mismos nombres, Pablo, Silvano y Timoteo. Dado que

9 *Einleitung in das NT* 40s

10 *Paulus und die Gnostiker*, 146s

11 W. Bauer, *Worterbuch* 528

12 La introducción ὅς οἱ (—«que querían decir» Dibelius) «del contenido» muestra que el autor no cita directamente, sino que reproduce la opinión de los exaltados con su propia formulación. Para ὅς οἱ cf. F. Blass-A. Debrunner, *Grammatik* 396

Silvano, durante la estancia de Pablo en Corinto, desaparece del entorno del Apóstol, 2 Tes debería haber sido redactada antes de este acontecimiento, así pues, poco después de 1 Tes, en torno al año 50 en Corinto, si es que fue escrita por Pablo. Pero esto es discutido.

### 3 *El problema de la autenticidad*

2 Tes fue la primera carta canónica de Pablo que suscitó la sospecha de no proceder de él. Tal duda fue expresada por primera vez en 1801 por J. E. C. Schmidt en sus *Vermuthungem uber die beiden Briefe an die Thessalonicher*, y desde entonces no ha concluido el debate sobre la autenticidad. Dos razones lo han mantenido en curso: en primer lugar, la escatología de 2,1-12 (de ella partió J. E. C. Schmidt), y después, de una manera especial, la peculiar relación literaria de 2 Tes con 1 Tes (ésta fue para W. Wrede la razón del veredicto de inautenticidad). Por el influjo de los comentarios de E. von Dobschutz y de M. Dibelius, el escepticismo contra la autenticidad quedó reducido incluso dentro de la teología crítica, si bien no eliminado.

#### a) *La escatología*

La escatología de 2,1-12 ha sido considerada como no paulina por la acentuación de la distancia de la parusía, mientras que en 1 Tes Pablo insiste en su proximidad, y por causa del pasaje sobre el anticristo, sin paralelo alguno en las otras cartas paulinas, pero sí en Ap 13 y 17, y que tampoco encajaría en la imagen paulina de los acontecimientos finales, este texto se referiría con la mención del anticristo al «Nerón redivivo», y pertenecería a los años 68-70. En contra de esta argumentación se ha aducido y se aduce, con razón, que en 2,3s aparecen motivos tradicionales de la apocalíptica judeocristiana y no una construcción nueva, no pudiéndose observar referencias a la historia de la época. Además, que Pablo en los pasajes apocalípticos de sus cartas, no elabora una imagen conjunta del desarrollo de los acontecimientos finales, hablando siempre de éstos sólo con motivo de cuestiones concretas y situaciones especiales, sin armonizar tampoco completamente entre sí estas imágenes aisladas. La tensión entre la acentuación de la lejanía de la parusía y la de su proximidad se explica a veces por una situación pastoral cambiante o se intenta equilibrar mediante la consideración básica «de que ambas concepciones —el final viene de repente / se prepara históricamente— van también juntas y aparecen relacionadas en otras partes de la apocalíptica del judaísmo».

y del cristianismo primitivo» (Kümel, *Einleitung*, 229). Pero esta argumentación no hace justicia a la tensión mencionada: en 1 Tes 4,13-5,11 Pablo agudiza la proximidad de la parusía, 2 Tes 2 dice por el contrario que no se puede en absoluto pensar en la cercanía de la misma; la tensión permanece. En otros términos: por su contenido, el texto de 2 Tes 2 no da motivo alguno para sospechar de su autenticidad, pero sí por su tendencia a amortiguar la espera del cercano final.

## b) *La relación literaria*

La relación literaria entre 2 Tes y 1 Tes es extraordinariamente estrecha. Todo el contenido de 2 Tes, prescindiendo de 1,5-10; 2,1-12, se encuentra también en 1 Tes, mientras que ésta aporta además otras cosas. Los párrafos paralelos, de nuevo a excepción del escatológico, siguen el mismo orden. A esto hay que añadir numerosas concordancias verbales. Resulta especialmente llamativo que el motivo de agradecimiento del proemio se repita en las dos cartas (1 Tes 1,2; 2,13; 2 Tes 1,3; 2,13) y que en el segundo pasaje de ambas se resalte también el «nosotros» (1 Tes 2,13: καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς εὐχαριστοῦμεν, 2 Tes 2,13: ἡμεῖς δὲ ὀφείλομεν εὐχαριστῆν); este énfasis del «nosotros» en 1 Tes 2,13 está condicionado por el contexto; en 2 Tes 2,13, por el contrario, no: encontramos aquí una simple asunción de lo que aparece en la frase correspondiente de 1 Tes. Los cuadros sinóticos de Wrede muestran hasta qué punto llegan las concordancias.

Tales similitudes no pueden ser fruto del azar, sino que indican una dependencia literaria de 2 Tes respecto a 1 Tes. Dado que no se puede suponer que Pablo copiara una segunda carta a la misma comunidad del borrador de la enviada poco antes, o que supiera la primera de memoria, se infiere la existencia de otro autor: un desconocido, para amortiguar el entusiasmo escatológico por medio de la autoridad del Apóstol, habría escrito 2 Tes.

Pero también esta hipótesis ha experimentado una fuerte oposición. Se ha argumentado contra ella que no permite descubrir el principio según el cual el imitador ha procedido, por qué ha tomado esto y dejado aquello, por qué ha asumido literalmente lo uno y modificado lo otro. M. Dibelius ha intentado explicar, de forma positiva, las concordancias y diferencias de los paralelos más importantes como variantes del mismo esquema estilístico epistolar (así en 2 Tes 2,13-17) y catequético (así en 2 Tes 3,6-16). Pero aun así quedan cuestiones en el aire (cf. *infra*)<sup>13</sup>.



Si se admite que las objeciones contra la autenticidad han sido, si no rebatidas, si neutralizadas, por los argumentos en contra, se presenta entonces una contradicción singular. La diferencia en la situación de la comunidad (en 1 Tes inquietud por la muerte de cristianos antes de la parusia, en 2 Tes entusiasmo escatológico) y la diversidad en afirmaciones escatológicas de ambas cartas (en 1 Tes espera del cercano final, en 2 Tes polemica en contra de esta) obligan a suponer un espacio de tiempo considerable entre 1 Tes y 2 Tes durante el cual Pablo pudo haber cambiado de opinión respecto a la cercanía de la parusia y variado también la situación de la comunidad. El estrecho parentesco literario de ambas cartas obliga, sin embargo, a situar sus épocas de composición, lo más cerca posible.

La divergencia en la actitud escatológica no se ha sentido tan profundamente en la investigación, si en cambio la dificultad de que Pablo escribiera a los mismos destinatarios en un corto intervalo de tiempo dos cartas tan similares. Pero ¿se trata de los mismos destinatarios?

### c) *Círculo de lectores*

A von Harnack propuso en 1910 la ingeniosa hipótesis de que 2 Tes no habría sido dirigida como 1 Tes a toda la comunidad sino a una minoría judeocristiana en Tesalónica al mismo tiempo que 1 Tes. Esto último explicaría el parentesco de ambas cartas en estructura y formulación. Que los destinatarios fueran judeocristianos lo fundamenta Harnack en el carácter veterotestamentario-judío de 2 Tes (1 5 12 2,1 12) y, ante todo, en la caracterización de los destinatarios como «hermanos amados del Señor, porque Dios os ha elegido como primicias (lectura *ἀπαρχήν*, en lugar de *ἅπ ἀρχῆς*)» (2,13), apoya esta hipótesis además en el pasaje de 1 Tes 5,27, que insinúa una tensión o incluso división en la comunidad, y el supone que la *ads. criptio* tuvo una anadidura restrictiva, suprimida al coleccionarse y publicarse las cartas de Pablo.

Pero contra esta hipótesis se ha objetado una y otra vez y con razón, que Pablo no hubiera permitido la existencia de una comunidad aparte judeocristiana (cf Gal 2,11-14), lo mismo que también en otros

suposición de Hugo Grotius (1640) según la cual 2 Tes sería temporalmente anterior a 1 Tes (por ejemplo Michaelis) en la opinión de que 1 Tes es más fácil de entender como una paráfrasis ampliada de 2 Tes que 2 Tes como extracto de 1 Tes. Pero esta inversión del orden temporal fracasa por la razón de que la carta anterior mencionada en 2 Tes 2 2 15 a tenor de 2 Tes 2 1 solo puede ser 1 Tes y está se da a entender a sí misma por lo demás en 2 17 3 6 como el primer contacto escrito de Pablo con Tesalónica.

lugares ataca energicamente las formaciones de grupos (1 Cor 1-4) Dibelius ha variado por ello ulteriormente la hipotesis, indicando que 1 Tes fue enviada a los dirigentes, y 2 Tes a la comunidad en su conjunto, con su destino especial para el culto Pero incluso esta version encierra dificultades tambien 1 Tes, segun 5,27, ha de ser leida en la asamblea liturgica y se dirige, por su contenido, a toda la comunidad Si se diferencian los circulos de lectores de la forma indicada, resulta llamativo que la exhortacion al respeto a los dirigentes (1 Tes 5,12s) aparezca en la carta a estos y no en la que va dirigida a toda la comunidad, inversamente, la disposicion sobre disciplina eclesiastica (2 Tes 3,6 14s), en la dirigida a la comunidad conjunta y no en la enviada a sus dirigentes Y sobre todo, el problema que deberia resolverse mediante la suposicion de dos circulos de lectores distintos no queda resuelto, en efecto, dado que tambien 1 Tes, segun 5,27, ha de ser leida ante toda la comunidad, queda sin responder la pregunta de como Pablo pudo escribir dos cartas tan similares a la misma comunidad simultaneamente (Harnack) o en un breve intervalo de tiempo (Dibelius)

Por ello se ha propuesto una tercera variante la afinidad literaria de ambas cartas no encontraria obstaculo alguno si se supone que 2 Tes fue redactada poco mas o menos al mismo tiempo que 1 Tes, pero que fue enviada a una comunidad distinta, debido a un intercambio, una copia de 2 Tes habria llegado a Tesalonica y habria recibido en esta ciudad su actual direccion M Goguel ha sugerido Berea asumiendo una posibilidad ponderada y rechazada por Harnack<sup>14</sup> E Schweizer ha intentado demostrar, con razones mas solidas, que 2 Tes fue dirigida originariamente a Filipos Su argumento clave en favor de Filipos es Policarpo de Esmirna habla en su carta a los filipenses de «cartas» (en plural) de Pablo a esa comunidad (Pol Flp 3,2) y cita en 11 3 un pasaje de 2 Tes 1,4 como perteneciente a una carta de Pablo a los filipenses, si se toman ambas afirmaciones en serio, Policarpo, hacia el 110 a C, no solo habria conocido varias cartas de Pablo a los filipenses sino tambien 2 Tes como una de ellas Suponiendo que 2 Tes sea una carta a los filipenses, las dificultades literarias parecen resolverse No obstante, las dudas persisten La suposicion de un cambio de destinatarios ofrece algunas dificultades aunque, cierto no insalvables La hipotesis de Filipos, sin embargo, naufraga ante todo por el hecho de que 2 Tes 2,2 15 supone una carta anterior de Pablo, y esta no puede ser una dirigida a los filipenses, sino que tiene que ser 1 Tes, pues 2 Tes 2,1 hace referencia a 1 Tes 4,17 en la expresion «a causa de nuestra reunion con el (a saber, con el

Señor en la parusía)» Habrá que ver, pues, en Pol, Flp 11,3 un error en la adjudicación de la cita (sin negar la existencia de varias misivas de Pablo a los filipenses) y mantener la originalidad de la dirección de 2 Tes

Las hipótesis sobre distintos círculos de lectores para 1 Tes y 2 Tes no convencen, son incapaces de resolver el enigma literario y por ello de probar la paternidad de Pablo para 2 Tes. Precisamente, en el supuesto de esta autoría las diferencias entre 1 Tes y 2 Tes en cuanto a su postura escatológica resultan más difíciles de superar

#### d) *Cambios de acento*

Los cambios de acento en las ideas de 2 Tes respecto a 1 Tes y a otras cartas auténticas de Pablo aumentan el escepticismo. H. Braun ha señalado el cambio, menos llamativo, pero no menos revelador, hacia el moralismo, y ve en la repetida sustitución del θεός de 1 Tes por κύριος en 2 Tes un signo del traspaso a Cristo de los atributos originalmente referidos a Dios, algo típico de la segunda generación cristiana

#### e) *Conclusion*

Al sopesar los pros y contras en la cuestión de la autenticidad, ha resultado que las razones en pro de la no autenticidad son predominantes. Los motivos decisivos han sido los siguientes: en primer lugar, la estrecha afinidad literaria de 1 Tes y 2 Tes y, simultáneamente, las divergencias objetivas en el tratamiento de los mismos temas teológicos, un dilema que sólo se puede explicar suponiendo una imitación consciente de 1 Tes por parte del autor de 2 Tes. En segundo, las mismas diferencias objetivas, especialmente, la impugnación de la próxima parusía como algo irracional (σαλευθῆναι ὑμᾶς ἀπο τοῦ νοῦς 2 Tes 2,2), mientras que en 1 Tes, y también en sus últimas cartas, Pablo está convencido de la proximidad de la venida del Señor (Flp 4,5, Rom 13,11), aunque ya no de que el mismo vaya a experimentarla en vida (compárese 1 Tes 4,17 con Flp 1,20s)

A esto hay que añadir en la polémica la sorprendente llamada a la precaución ante el recurso a «una carta supuestamente escrita por nosotros» (2,2) y la no menos llamativa garantía de autenticidad «El saludo es de mi mano, Pablo, ésta es la señal en cada una de las cartas, así escribo» (3,17). Ambos pasajes resultan problemáticos en varios sentidos. En primer lugar, en el hecho de que ya en vida del Apóstol

hubieran existido cartas ficticias; además el que, en este caso, no haya protestado Pablo más duramente contra ellas; y, finalmente, en que ambos pasajes se contradicen en realidad: si las cartas de Pablo se reconocen por la firma de su mano, entonces no tienen sentido los recursos a supuestas cartas de él, a no ser que se trate de una época en la que ya sólo circulaban copias. La existencia de cartas paulinas ficticias supuesta en 2,2 y 3,17 apunta, como bien ha mostrado Wrede, a la época postpaulina al igual que los motivos literarios y teológicos. Contra esta datación se aduce a veces (por ejemplo, por Kümmel, 231) que la profecía de que el adversario se sentará en el santuario de Dios (2,4) supone la existencia del templo de Jerusalén, por lo que 2 Tes debió haber sido escrita antes del año 70. Pero la profanación del templo constituye un *topos* tan fijo que se mantuvo incluso en apocalipsis redactados después de la destrucción de Jerusalén<sup>15</sup>. El pasaje de 2 Tes 2,4 no ofrece «en modo alguno» un argumento «contra la inautenticidad»<sup>16</sup>.

#### 4. Origen

¿Cómo se puede, pues, explicar el nacimiento de 2 Tes? Esta pregunta se reduce a la de por qué el autor escribió enmascarado en Pablo. En efecto, la situación supuesta y el objetivo de la carta, permanecen los mismos que bajo la suposición y el objetivo de la autenticidad —entusiasmo por la próxima parusía en la primera y su impugnación en la segunda— y no necesitan ser repetidos en detalle (cf. apartado 2). En ocasiones se ha negado la posibilidad de una dispuesta semejante en la segunda generación postcristiana; según Kümmel (231), por ejemplo, no resulta «comprensible desde las tendencias postpaulinas del siglo I». Pero el entusiasmo por la parusía cercana no sólo existió en la primera generación, sino que se encendió también reiteradamente más tarde, como lo muestran el *Apocalipsis* de Juan y el montanismo. Y que hacia el final del siglo I se sintió la necesidad de amortiguar la esperanza de la próxima parusía nos lo demuestra la reelaboración lucana del «apocalipsis sinóptico» (Mc 13)<sup>17</sup>, y sin duda

15 Testimonios en Dibelius, 45s

16 Dibelius, 45

17 Lc 21,8 añade a Mc 13,6, como segunda consigna de los «seductores», «el tiempo está cerca», considera, pues, la espera de una parusía próxima como herética. Contrastese, además, el «antes de todos estos acontecimientos» de Lc 21,12 con Mc 13,9, y la reinterpretación historizante del pasaje escatológico sobre el anticristo de Mc 13,14s en referencia a la destrucción de Jerusalén en Lc 21,20s

ya también los retoques por parte del mismo Marcos<sup>18</sup>. Este fenómeno de analogía muestra que una instrucción escatológica como la de 2 Tes 2 no es en modo alguno un anacronismo en la época postpaulina, ni tampoco en el ámbito misional y de influjo paulino.

Precisamente, en 2 Tes se trata de una discusión dentro de este ámbito. Los entusiastas escatológicos, al igual que el redactor de la carta, se tienen por buenos «paulinos». Pablo es para ambos una autoridad indiscutible. En ambos juega un papel no sólo el «Espíritu», el elemento pneumático, sino también el recurso a la «palabra», la predicación, y de un modo especial, a una carta de Pablo, 1 Tes (compárese 2 Tes 2,1s con 1 Tes 4,17). Los entusiastas conservan y estimulan la esperanza de la próxima parusía en el convencimiento de mantener así la herencia paulina; no se puede comprobar si han influido en ello, y en qué medida, acontecimientos externos, como las persecuciones (2 Tes 1,4). El autor de 2 Tes reflexiona, por el contrario, sobre el hecho del retraso de la parusía; la esperanza del próximo final no es para él una herejía anticristiana como lo es para Lucas (21,8), pero sí un engaño (2,3) y, ante todo, algo «irracional» (ἀπὸ τοῦ νοῦς: 2,2). El autor ve además desacreditada y adulterada la figura del Apóstol en el recurso a Pablo. Por esta razón este discípulo paulino escribe como «Pablo», una carta a los tesalonicenses precisamente en consideración a la importancia de la 1.<sup>a</sup> entre los entusiastas; pretende de este modo arrebatarse a Pablo de manos de los fanáticos, interpretarlo de acuerdo con los tiempos y mantenerlo así eclesialmente válido. En esta ficción de una carta de Pablo resultan interesantes, desde los puntos de vista de la historia de la literatura y de la teología, la imitación literaria, las modificaciones teológicas y la asunción de elementos tradicionales, en este caso, apocalípticos.

2 Tes no es ninguna carta real, sino un escrito polémico en forma epistolar. Dado que apunta a circunstancias concretas, habrá de calificarse como un tratado con un objetivo determinado.

No se puede afirmar con seguridad dónde han de buscarse esas circunstancias concretas, tal vez en la misma Tesalónica; en todo caso, en una comunidad donde era apreciada y utilizada 1 Tes.

El lugar de origen de 2 Tes es desconocido. Habrá que buscarlo, como ocurre generalmente en este tipo de escritos pseudoepigráficos, bien allí a donde la «carta» está supuestamente dirigida, o bien donde aparece por primera vez. Dado que 2 Tes se cita por vez primera en la carta de Policarpo de Esmirna y se supone conocida en Filipos, se

18. Mc 13,7 («pero esto aún no es el final»). 8 («esto es el comienzo de los dolores»).

puede suponer como lugar de origen una comunidad paulina de Macedonia (o también de Asia Menor).

Igualmente incierta resulta la fecha de composición; el término *ad quem* nos lo ofrece la carta de Policarpo (apr. 110), pero no se puede fijar un término *a quo*.

Puesto que 2 Tes no muestra huella alguna de una fuerte persecución de los cristianos, no se podrá aproximar demasiado al *Apolipsis* de Juan, y, dado que al parecer supone que no existen ya los autógrafos paulinos, no se debe acercarse tampoco demasiado a la muerte de Pablo. Habrá que pensar quizás en la segunda mitad de los años 80 como momento de su composición.

Debemos considerar a 2 Tes, sin duda, como la carta ficticia de Pablo más antigua que se conserva, si bien, conforme a 2,2 y 3,17, no como la primera. Caracterizarla como una «falsificación» sería ahistórico y falso, en vista de las costumbres literarias de la Antigüedad. Esta composición muestra de forma ejemplar los elementos estructurales de los escritos deuteropaulinos y, con ello, de un sector esencial de la historia de la literatura cristiana primitiva: la carta ficticia paulina como medio literario de disputa intraeclesial y los métodos de ésta, a saber, el recurso a Pablo como *la* autoridad, la reelaboración actualizada y modificada de ideas paulinas y la asunción crítica de otras tradiciones. En comparación con los otros escritos deuteropaulinos, 2 Tes muestra todo esto con bastante reserva y sin grandes pretensiones; representa, pues, un estadio temprano de este proceso.

## Apéndice

Mencionemos, al menos, el intento de W. Schmithals de demostrar que las dos cartas a los tesalonicenses son una composición de cuatro cartas (auténticas) a los mismos destinatarios y de reconstruirlas mediante divisiones y cambios de lugar. Las cuatro cartas tendrían el siguiente orden

A = 2 Tes 1,1-12 + 3,6-16

B = 1 Tes 1,1-2,12 + 4,3 (2)-5,28

C = 2 Tes 2,13-14 + 2,1-12 + 2,15-3,5 + 3,17-18

D = 1 Tes 2,13-4,2(1).

El resultado me ha convencido tan poco como el método empleado. No es éste el lugar para discutir esta construcción hipotética del todo superflua

## LA CARTA A LOS GALATAS

*Comentarios*

HNT H Lietzmann, <sup>3</sup>1932, KNT Th Zahn, <sup>3</sup>1922, MeyerK H Schlier, <sup>12</sup>1962, NTD H W Beyer-P Althaus, <sup>9</sup>1962, ThHK A Oepke, <sup>7</sup>1957, ICC E D Burton, 1921, Moffat, NTC G S Duncan, 1934, CNT P Bonnard, 1953, EtB M -J Lagrange, <sup>7</sup>1925, HThK F Mussner, 1974

*Estudios*

- G Stahlin, RGG<sup>3</sup> II, 1187ss,  
 W Foerster, *Abfassungszeit und Ziel des Galaterbriefes*, en *Apophoreta, Festschr E Haenchen* BZNW 30 (1964) 135ss,  
 E Hirsch, *Petrus und Paulus* ZNW 29(1930) 63ss,  
 — *Zwei Fragen zu Galater 6* *ibid* 192ss  
 G Klein, *Gal 2 6 9 und die Geschichte der Jerusalemer Urgemeinde*, en *id* , *Rekonstruktion und Interpretation* 1969, 99ss,  
 W Lutgert, *Gesetz und Geist Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Galaterbriefes* BFChTh 22, 6, 1919,  
 T W Manson, *St Paul in Ephesus (2) The Problem of the Epistle to the Galatians* = *Id* , *Studies in the Gospels and Epistles* 1962, 16ss,  
 J Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte* Act Jult 261 (1954) 79ss,  
 J H Ropes, *The Singular Problem of the Epistle to the Galatians* HThSt 14, 1929,  
 W Schmithals, *Die Haretiker in Galatien* = *Id* , *Paulus und die Gnostiker*, ThF 35, 1965, 9ss,  
 Ed Schweizer, «*Die Elemente der Welt*», *Gal 4,3 9, Kol 2,8 20* = *Id* , *Beiträge zur Theologie des NT*, 1970, 147ss,  
 R K Sherk, *The Legates of Galatia from Augustus to Diocletian* 1952,  
 F Stahelin, *Geschichte der kleinasiatischen Galater*, <sup>2</sup>1907,  
 L Wesigerber, *Galatische Sprachreste*, en *Natalicum, Festschr J Geffcken*, 1931, 151ss

Gál constituye el documento más revelador para la biografía de Pablo y la historia del cristianismo primitivo, para las tensiones intraeclesiales, no simplemente locales, de aquel tiempo, y para la teo-

logia del Apostol, su contenido y desarrollo en una situacion concreta. Es bien sabido como Lutero apreciaba este escrito. Y como F. C. Baur intento construir a partir de el —especialmente de sus datos sobre la oposicion entre Pablo y Pedro— y desde las noticias de 1 Cor sobre los partidos —especialmente sobre el de Cefas— la historia del cristianismo primitivo como un antagonismo y equilibrio paulatino entre el judeocristianismo petrino, legalista riguroso, y el paganocristianismo paulino liberado de la Ley, imagen historica que aun hoy mantiene su repercusion. Aun cuando en los momentos actuales se vea la historia del cristianismo primitivo como una entidad mucho mas compleja y se interpreten los documentos de forma distinta a como lo hizo Baur, Gal no ha perdido por ello ni su valor de fuente ni su importancia teologica (ni mucho menos su fuerza fascinadora).

## 1 *Los destinatarios*

Pablo envia este escrito como carta circular «a las comunidades de Galacia» (1,2) sin mencionar ninguna ciudad por su nombre. Al parecer ninguna de ellas tenia el rango de «capital», como Corinto, por ejemplo para Acaya (2 Cor 1,1). Parece tratarse de lugares mas pequenos y relativamente cercanos unos de otros y de comunidades estrechamente ligadas entre si, cuyas experiencias eran comunes y a las que se les podia hablar conjuntamente. La suposicion mas inmediata es la de buscarlas en la parte designada como Γαλατια de la altiplanicie frigia en el centro de Asia Menor. Segun el relato de Hech, Pablo atraveso esta region (Γαλατικην χωραν) durante el denominado segundo viaje misional (16,6), visitandola de nuevo y «fortaleciendo a los discipulos» de alli durante el tercero (18,23). El que esta localizacion no se reconozca de forma unanime se halla en relacion con la historia de Galacia y de los galatas.

### a) *Galacia y los galatas*

La palabra Γαλαται es por su fonetica y contenido de igual significado que Κελται, y designa las tribus celtas que fueron llamadas por el rey Nicomedes de Bitinia en el 278 a C desde los Balcanes a Asia Menor y empleadas como mercenarias en las luchas por el trono. Pero pronto se hicieron autonomas, inquietaron a Asia Menor con sus correrias, asentandose hacia 240-230 a C en la region antes mencionada entre el Sangarios central y el Halis, de ahi el nombre de Γαλατια.



Se trataba de tres tribus, cada una de las cuales poseía su capital: Pesino, Ancira (Ankara) y Tavio. Pero no permanecían tranquilas, sino que guerreaban una vez como mercenarios y otras por su propia cuenta. De mayor importancia para su futuro fue el hecho de que los gálatas, después de una dura derrota ante los romanos (189), se convirtieron en fieles partidarios de Roma. En efecto, después que algunos años más tarde Eumenes de Pérgamo los derrotara y anexionara —en el 180 levantó el monarca el altar a Zeus en Pérgamo en honor a esta victoria—, el senado romano declaró autónomos a los gálatas en el 166, bajo la condición de que permanecieran en sus lugares de residencia. Vivieron entonces bajo el mando de príncipes nativos, con constitución propia, prestando servicios guerreros a los romanos. Uno de sus príncipes, Deiotaro, obtuvo, por sus méritos en la guerra contra Mitrídates, el título de rey y fue durante los años 44-40 monarca de las tribus unidas de los gálatas. Un escriba oficial y general de Deiotaro, Amintas, desde el 39 rey de Pisidia, obtuvo además de Marco Antonio el 36 a. C. la anexión del territorio del difunto Deiotaro, la región de Galacia, y puesto que había reconocido a tiempo a Octaviano y le había apoyado enérgicamente en la pacificación de Asia Menor, pudo anexionarse también otros territorios gracias a unas campañas guerreras afortunadas: Licaonia, Panfilia y Cilicia. Después de su muerte, Augusto transformó, el 25 a. C., todo este complejo en una provincia romana. A ésta fueron anexionadas también Isauria, Paflagonia y el Ponto Galático. Esta provincia no recibió ningún nombre oficial unitario<sup>1</sup>. En el lenguaje oficial se enumeraban cada uno de los territorios de esta provincia<sup>2</sup>, o se indicaban sumariamente (ἐπίτροπος ἐπαρχεῖς Γαλατίας καὶ τῶν συνεγγυῶν ἔθνῶν) o incluso alguna vez se hablaba de la «provincia gálata» (τῆς Γαλατικῆς ἐπαρχείας, no «provincia de Galacia»).

«Galacia» no es nunca, pues, en el lenguaje oficial el nombre de la provincia, sino de la región. Los escritores, por el contrario, emplean también «Galacia» como denominación de la provincia. En la época de Pablo «Galacia» puede designar en el lenguaje ordinario tanto la región, Galacia propiamente dicha, como la provincia.

## b) *Las comunidades de Galacia*

La ambigüedad de la expresión hace que resulte problemática la localización de «las comunidades de Galacia». Debemos buscarlas o bien en Galacia propiamente dicha, la región entre el Sangarios y el Halys, es decir, en el norte de la provincia, lo que a primera vista parece lo más indicado, o más bien, en otro territorio de la misma provincia, es decir, en el sur de Asia Menor. Esto último fue supuesto

1 Para lo que sigue cf. Lietzmann 3s, Schlier, 15s, Sherk, 19s

2 El más alto funcionario se designa como *leg(atus) Aug(usti) pro pr(aetore) provinc(iae) o -tarum) Gal(atae) Pisid(iae) Phryg(iae) Luc(aoniae) Isaur(iae) Paphlag(oniae) Ponti Galat(ici) Ponti Polemoniani Arm(eniae)*, CIL III Supl. 6818

ya en el siglo XVIII por J. J. Schmidt (1748), más tarde por W. W. Ramsey y T. Zahn, y ha sido defendido más recientemente, entre otros, por T. W. Manson, Michaelis y G. Klein; la primera posibilidad, por ejemplo, por Jülicher, H. Schlier, W. G. Kümmel y W. Marxsen. La disputa en torno a la «hipótesis gálata norte» o mejor «hipótesis de la región», y la «hipótesis gálata sur», o mejor «hipótesis de la provincia», resulta engorrosa, pero de su decisión depende la datación de Gál; por ello habrán de examinarse los argumentos.

A la hipótesis de la provincia, como la menos evidente, le corresponde el peso de la demostración. Según esta teoría, Gál está dirigida a comunidades que Pablo fundó en el denominado primer viaje misionero, en Pisidia o Licaonia (Hech 13s), territorios que ya entonces llevaban unos 100 años perteneciendo a la provincia «gálata».

De entre los diferentes argumentos, aunque no sostenidos en bloque por todos los defensores, de la hipótesis de la provincia, menciono sólo los más importantes.

1. Pablo emplea para designar los territorios por él recorridos los nombres romanos de las provincias, no los de las regiones, por ello, «Galacia» se ha de entender como denominación de la provincia pudiendo muy bien referirse también a Pisidia o Licaonia. Pero la afirmación sobre el uso lingüístico de Pablo no es cierta. «Siria» (Gál 1,21) no se refiere a la provincia romana, a la que también pertenecía Judea (1,22), sino, como muestra la aparición de ambos nombres uno junto al otro, a la Siria seleúcida (grecoparlante). «Arabia» (Gál 1,17) y la varias veces mencionada «Judea» (1 Tes 2,14, Rom 15,31; 2 Cor 1,16) no eran entonces provincias.

2. Algunos pasajes de Gál (3,2s 13s.23s, 4,2.5,5) suponen judíos nativos en las «comunidades de Galacia», pero estos no existían en la región, sino sólo en el sur de la provincia. Ahora bien, estos textos no hablan de una parte sino de la totalidad de los cristianos gálatas, y «demuestra la nacionalidad judía de todos los gálatas o de ninguno de ellos» (Jülicher-Fascher, 74). Según 4,8, 5,2s, 6,12s. eran antiguos paganos.

3. Pablo afirma en 1 Cor 16,1 que ha dado normas sobre cómo llevar a cabo la colecta en «las comunidades de Galacia». En la lista de los acompañantes de Pablo (Hech 20,4), que habían de transportar el fruto de la colecta a Jerusalén, no se menciona representante alguno de la región de Galacia, pero sí, junto a los de Macedonia y Asia, a Gayo de Derbe y a Timoteo de Listra; dado que Derbe y Listra pertenecen a la provincia gálata, 1 Cor 16,1 tiene que haberse referido precisamente a ella. Pero la lista de Hech 20,4, cuyo texto por lo demás no es seguro en la tradición, no menciona tampoco ningún representante de Corinto (Acaya), como sería de esperar según 1 Cor 16,1s; 2 Cor 8s y Rom 15,26, sin que se pueda deducir de ello —suponiendo que la lista fuera completa— que en aquella ciudad no tuvo lugar colecta alguna. El que en la lista, por lo tanto, se mencione a Galacia no indica nada.

4. La actividad misionera contra Pablo siguió sus huellas, dirigiéndose, por lo tanto, en primer lugar, a los territorios de su «primer» viaje misional

Pero de ningún modo es seguro que se trate de una acción antipaulina de grandes vuelos y organizada según un plan fijo, ni queda claro por donde ni por quién fue puesta en marcha, ni cuándo comenzó.

5. La región de Galacia no era ningún objetivo misionero adecuado a causa de los dialectos celtas allí dominantes. Es cierto que los pueblos de Asia Menor mantuvieron aún durante siglos sus peculiaridades nacionales y sus lenguas<sup>3</sup>. Pero casi todos ellos estaban helenizados, y los gálatas, habitantes celtas de la región de Galacia, habían asumido el griego como lengua oficial<sup>4</sup>.

6. Dado que Bernabé se supone conocido por los destinatarios (Gál 2.1.9 13), tiene que haber tomado parte en la fundación de las comunidades de Galacia, fundación que tuvo lugar, pues, durante el primer viaje misionero, y las comunidades, por lo tanto, han de localizarse en el sur de la provincia. Pero esta conclusión es falsa, ya que Bernabé pertenecía a las celebridades cristianas primitivas, y se le supone también conocido en Corinto (1 Cor 9,6) y Colosas (Col 4,10), donde jamás estuvo

7. Las excavaciones en la región de Galacia no han aportado pruebas arqueológicas de la existencia de comunidades cristianas antes del siglo tercero, los destinatarios de Gál no pueden, pues, buscarse en la región. Pero tampoco esta conclusión es obligada. La situación arqueológica —de no cambiar mediante otras excavaciones— puede obedecer a otras dos razones distintas a la fobia de los gálatas a concentrarse en centros urbanos mayores, documentada también por la falta de un nombre de ciudad en el prescripto, y/o a la caída de las comunidades de Galacia en el paganismo y la herejía, lo que Pablo teme no sin razón (4,8-11).

Los argumentos en favor de la hipótesis de la provincia son poco convincentes. A favor de la hipótesis de la región se puede aducir lo siguiente:

1. El uso lingüístico contemporáneo de ἡ Γαλατια, que designa oficialmente a la región, no la provincia. Si los historiadores llaman a veces a la provincia «Galacia», no es más que una abreviatura cómoda de la intrincada denominación oficial, y no muestra de un uso lingüístico común.

2. El uso lexicológico contemporáneo de οἱ Γαλαται, que designa exclusivamente a los habitantes de la región<sup>5</sup>. Los pueblos de Asia Menor se sentían orgullosos de sus peculiaridades étnicas, a pesar de su helenización. Resulta difícil de imaginar que el Pablo de Asia Menor haya apostrofado a los pisidios de Antioquía o a los licaonios de Listra como «gálatas insensatos» (3,1)

3. El uso lingüístico de Pablo, que en modo alguno emplea solamente nombres de provincias

3 Cf K. Holl, *Das Fortleben der Volkssprachen in Kleinasien in nachchristlicher Zeit*, en *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* II, 1928, 238s

4 J. Moreau, *Die Welt der Kelten*, 1958, 38

5 PW XIII, 556

Estos argumentos lexicológicos son decisivos. Confirman la comprensión más inmediata de la *descriptio*, de que los destinatarios de Gál han de buscarse en la región de Galacia, y no en otra parte.

### c) *San Pablo y las comunidades de Galacia*

Todo lo esencial sobre la misión, la fundación de las comunidades gálatas y los acontecimientos hasta la redacción de Gál ha de deducirse de la carta misma. En efecto, Hech sólo aporta sobre el contacto de Pablo con la región de Galacia dos noticias escuetas, que han dado lugar, por lo sucintas, a que se imaginen unos destinatarios no de allí, sino de otro lugar.

La primera noticia en 16,6 (Pablo y sus acompañantes Silas y Timoteo «atravesaron Frigia y el país gálata, impedidos por el Espíritu santo de predicar la palabra en Asia»), suena como si Pablo no hubiese llevado allí a cabo, en absoluto, misión alguna, pero según 18,23 (Pablo «recorrió sucesivamente el país gálata y Frigia y fortaleció a todos los discípulos»), existían allí cristianos. No se debe dar ninguna importancia al hecho de que 18,23 hable de «discípulos», y no de «comunidades», y concluir de ello que no existieron tales comunidades, sino un pequeño número de cristianos (Michaelis, 184), el uso lingüístico de Hech no permite semejante conclusión<sup>6</sup>. La parquedad de la descripción de Hech 16 procede de la abreviación del «itinerario» (vv. 6-8) y tiene su fundamento en la economía literaria y teológica del autor: éste quiere mostrarnos que Pablo fue empujado directamente hacia Europa por intervención divina; por ello concede sólo un par de líneas al viaje por el interior de Asia Menor, a través de amplios espacios, exigiendo mucho tiempo y dificultado por múltiples impedimentos (vv. 6-8), para narrar después ampliamente y con calma el ensueño orientador, la travesía a Macedonia y los acontecimientos en Filipos (16,9-40). También se abrevia el itinerario en 18,23 apenas se menciona la partida para el tercer viaje misional, cuando, sin pausa, tiene que trasladarse Pablo con toda la rapidez posible de la Antioquía siria a Éfeso. De todos modos, Lucas no tiene, evidentemente, ningún interés especial en las comunidades del «país gálata» y de Frigia; de otro modo, en la segunda ocasión hubiera consignado algo más que una mención simple. ¿Está basado este desinterés en la situación eclesial de estas regiones en la época de Lucas? Sea como fuere, de Hech se desprende que Pablo durante su segundo viaje misional, fundó comunidades en la región de Galacia y que las visitó de nuevo durante su tercer viaje.

Gál concretiza estas pálidas indicaciones con algunos detalles. Pablo designa a los cristianos gálatas como sus propios hijos (4,19),

6 Según Hech 14,22, Pablo «reconforta» igualmente a los «discípulos» que en 14,23 se designan, en cambio, como «comunidades»

y se presenta a sí mismo como el primer misionero del que han escuchado el mensaje cristiano (1,8s, 3,2). Cuando los misionó se encontraba enfermo, pero los gálatas lo acogieron de buen grado a él y a su evangelio: «Bien sabéis que a causa de una enfermedad (δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκός) os anuncié la primera vez el evangelio. Y no obstante la tentación que os ofrecía mi cuerpo, no me despreciasteis ni mostrásteis repulsa (lit. «no escupísteis») antes bien me recibísteis como a un ángel de Dios, como a Cristo Jesús» (4,13s). No es fácil decidir si la locución δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκός designa la circunstancia acompañante, esto es, si Pablo enfermó durante su actividad misional entre los gálatas, o bien si indica la razón, es decir, si fue obligado por su enfermedad a detenerse entre ellos —aunque tenía propiamente un objetivo distinto en su viaje— ejerciendo así su labor misional con aquel pueblo. En el segundo caso podría verse una relación con Hech 16,6 cuando dice que el Apóstol fue obstaculizado por el Espíritu santo para trasladarse del país gálata a Asia: precisamente por esta enfermedad. Pablo acentúa la dureza de la dolencia: ésta suponía una «tentación» a considerarle como un hombre castigado por una divinidad, y por ello, a «despreciarlo» y a protegerse de él por el medio mágico apotropaico del «escupir». A pesar de «la debilidad de la carne» la misión supuso un gran éxito.

En Gál aparecen también indicios de que Pablo estuvo nuevamente en Galacia antes de la redacción de la carta.

Cuando afirma en 4,13 «Os anuncié τὸ πρότερον el evangelio», τὸ πρότερον puede significar tanto «la primera vez» como también «una vez», desde el punto de vista léxicográfico no se puede demostrar, por tanto, que Pablo quiera distinguir la estancia fundacional de una permanencia posterior<sup>7</sup>. Pero si sólo hubiera estado allí una vez antes de la carta, la especificación de esta visita mediante «una vez», «antes», resultaría totalmente superflua, «4,13 supone más bien... dos visitas de Pablo a Galacia»<sup>8</sup>. Algunos indicios indirectos se pronuncian también a favor de esto. Según 1,6s, el Apóstol se encuentra muy sorprendido de que los gálatas se hayan podido apartar «tan rápidamente» de su evangelio, la carta no puede, pues, haber sido escrita mucho después de su partida. Su juicio sobre el estado de su fe —«corríais tan bien» (5,7)— no (sólo) parece referirse a la actitud de los gálatas durante la estancia fundacional caracterizada en 4,13s, sino a la perseverancia fiel de su fe durante un tiempo mayor, reflejando así la última impresión personal que Pablo tenía de ellos (cf. 5,7b). Ambos pasajes tienen pleno sentido sólo bajo el supuesto de una segunda estancia entre los gálatas. Esta permanencia deberá ser equiparada, sin lugar a dudas, con la mencionada en Hech 18,23, e intentar a partir de ahí determinar las circunstancias de la redacción de la carta

7 Bauer, *Wörterbuch*, 1432.

8 Kummel, 264

Pablo hizo una animada propaganda en pro de la colecta en Galacia (Gál 2,10), e incluso desarrolló allí para las particularidades un modelo que presenta como obligatorio también en Corinto («Así como lo he dispuesto en las comunidades de Galacia lo haréis también vosotros » 1 Cor 16,1s), el éxito tiene que haber sido considerable, a juzgar por el tenor de ambos pasajes. Resulta difícil decidir si Pablo organizó la colecta en Galacia ya durante su estancia fundacional, o si como parece indicar 1 Cor 16,1 y A. Julicher<sup>9</sup> supone, sólo se organizó poco antes de la redacción de 1 Cor, lo que constituiría otro indicio de una segunda visita.

Si se aceptan los datos de Hech 16,6, 18,23 como históricamente fidedignos, la fundación de las comunidades de Galacia debería fijarse hacia el 49 d. C. y la segunda visita, como muy pronto, el 52 o 53.

## 2 *Circunstancias de la redacción*

La carta fue redactada durante el denominado tercer viaje misionero. Pero una determinación más precisa del lugar y del tiempo sigue siendo hipotética. El dato de 1,6 no se puede utilizar, naturalmente, bajo el punto de vista cronológico, no se sabe cuándo aparecieron los herejes, ni cuánto tiempo tardó en hacerse alarmante su éxito y en recibir Pablo la noticia. El Apóstol no menciona ningún nombre ni envía saludos de los cristianos de su entorno de los que pudiera deducirse el lugar y también el tiempo de la redacción, en efecto, resulta cuestionable que la expresión «la totalidad de los hermanos que están conmigo» (1,2) sólo pueda referirse a los acompañantes de Pablo de Hech 20,4s, y que Gal fuera escrita en un intermedio del último viaje de Pablo a Jerusalén (W. Foerster). Por su temática teológica, se ha situado a Gál temporalmente cerca de Rom (redacción en Corinto), o, por el frente supuestamente idéntico, cerca de 2 Cor (redacción en Macedonia), pero la doctrina de la justificación no se le ocurrió al Apóstol por primera vez durante aquel invierno en Corinto, y la polémica contra los herejes — aun cuando se tratara, de la misma herejía, lo que está por demostrar— no aporta precisión cronológica alguna.

Las razones para tales dataciones tardías son insuficientes. Gál da la impresión de haber sido escrita no mucho después de la última visita del Apóstol a la comunidad. Esto habla en favor de que Pablo la redactó durante su permanencia de dos a tres años en Éfeso, no después, así pues, aproximadamente al mismo tiempo que 1 Cor. El hecho de que mencione la cuestación gálata en 1 Cor 16,1 y, por el contrario

no lo haga en los capítulos sobre la colecta de 2 Cor 8s, difícilmente justifica las inferencias cronológicas. La estancia en Éfeso está lo suficientemente cercana a la segunda visita a los galatas y deja, a la vez, un espacio de tiempo adecuadamente grande para los acontecimientos hasta la redacción de Gál, cuenta, pues, con la mayor probabilidad

### 3 *Estructura e indole de la carta*

*Prescripto* 1,1-5

*Reproche y amenaza* 1,6-10

I *1ª parte* El origen divino del evangelio paulino, demostrado por la independencia, históricamente controlable, de Pablo respecto a las autoridades de Jerusalén 1,11-2,21

1 La conducta precristiana de Pablo 1,11-14

2 La actividad autónoma del apóstol de los paganos desde su vocación hasta el concilio apostólico 1,15-24 (en Arabia, visita a Jerusalén, en Siria y Cilicia)

3 El éxito de Pablo en el concilio apostólico 2,1-10

4 La disputa con Pedro en Antioquia 2,11-21 (a partir de 2,15, transición de la exposición histórica a la teológica)

II *2ª parte* Justificación por la fe y libertad ante la Ley 3,1-5,12

Primer paso 3,1-4,11

1 Llamada personal a la actitud espiritual de los galatas 3,1-5

2 Prueba de la Escritura. Abraham como testigo de la justificación por la fe 3,6-18

3 El sentido histórico salvífico de la Ley 3,19-25

4 La libertad de los hijos de Dios 3,24-4,7

5 Advertencia de una posible recaída 4,8-11

Segundo paso 4,12-5,12

1 Llamamiento personal, recuerdo de la fundación de la comunidad 4,12-20

2 Prueba de la Escritura. Sara y Agar como imagen de la diferencia tajante entre libertad y esclavitud 4,21-31

3 Exhortación a mantener la libertad ante la Ley 5,1-12

III *3ª parte* Parenesis 5,13-6,10

1 La libertad ante la Ley y el proceder en el espíritu 5,13-25

2 Exhortaciones particulares 5,26-6,10

*Final* autógrafo de la carta 6,11-18

Esta «encíclica» a las comunidades de Galacia es una carta polémica por su contenido, tono y forma. Ya el modo como Pablo maneja en ella el formulario de la carta distancia a Gal del resto de sus misivas. En el prescripto amplía considerablemente la *superscriptio* y la *salutatio*, la primera, realzando su autoridad apostólica y mencionando la totalidad de los hermanos de su entorno como corremitentes, y la *salutatio*, por medio de afirmaciones cristológicas y una doxología, por el contrario, formula la *adscriptio* con una brevedad llamativa —«a las comunidades de Galacia»—, sin epíteto ornativo alguno, produciendo la impresión de una brusquedad intencionada. Esta impresión viene reforzada por la ausencia del proemio en lugar de la acción de gracias por el estado de la fe, la expresión de admiración por la apostasia de los gálatas, en vez de la garantía de su intercesión, la amenaza del anatema (1,6-10). También el final autógrafo (6,11s) posee una impronta polémica: el deseo de paz del v. 16 tiene sentido crítico, faltan los saludos, en su lugar Pablo rechaza toda molestia ulterior (v. 17), solo la expresión *charis* está libre de polémica y se concluye con el nombre «hermanos» (v. 18).

Casi toda la carta refleja la excitación en la que Pablo la redactó, ira, ironía, sarcasmo e invectivas, pero también ruegos encarecidos para obtener el amor determinan el tono. La sintaxis queda trastocada en ocasiones —ver los anacolutos en 2,4s—, pero nunca la línea de pensamiento, ni siquiera en la descripción del incidente de Antioquia, en la cual Pablo pasa inadvertidamente del discurso a Cefas a la exposición a los gálatas (2,11-21) el orden objetivo de ideas es más importante para Pablo que la conclusión de la escena que cabría esperar desde el punto de vista formal. A pesar de toda excitación, Pablo mantiene su dominio, a pesar de toda polémica, el orden de ideas de esta carta combativa muestra una tal consecuencia rigurosa y unidad que solo es equiparable, dentro de las demás epístolas del Apóstol, al de Rom.

El que Gal sea por su contenido una carta polémica no quiere decir que sólo conste de diatriba, sino únicamente que Pablo desarrolla de modo polémico lo que se designa como su «doctrina». Más o menos polémicamente, hace esto mismo también en otras ocasiones, es decir, por motivos concretos y más allá de éstos. Ahora bien, la redacción de Gál no está motivada por muchas cuestiones diversas, como 1 Cor, sino —así lo ve en todo caso Pablo— por una única cuestión, y por cierto, central: la de la validez, es decir, la necesidad de la ley judía para la salvación. Esto concede a Gál su temática unitaria. El planteamiento de esta cuestión no era sólo una discusión con los adversarios de Galacia, sino también, al mismo tiempo, un enfrentamiento del Apóstol con su propio pasado como judío. Ello otorga a Gál su ar-



quitectura sistemática desarrolla por presión exterior y necesidad interna el «núcleo» de la teología paulina en su totalidad

De esta forma Gal circular concebida como polémica se convirtió en una «carta doctrinal» con un contenido epistolar concreto y, sin embargo, con unidad sistemática ¿Cuál fue su motivación?

#### 4 *Los adversarios*

La aparición de herejes en las comunidades galatas ocasionó la carta su objetivo fue eliminar a aquellos y hacer volver de nuevo a las comunidades al verdadero evangelio ¿Quiénes son estos falsos maestros? ¿En qué consiste su «otro evangelio» (1,6)? Ambas cuestiones resultan inseparables La respuesta resulta dificultosa por el hecho de que Pablo no menciona el nombre de sus adversarios ni traza una imagen global de su falsa doctrina Tampoco tenía motivación alguna para ello dado que los destinatarios conocían bien ambas cosas Pablo solo extrae algunos puntos que le resultan importantes y desarrolla a partir de ellos su refutación A base de estos pocos datos y de la discusión polémica se ha de intentar reconstruir la postura de los adversarios Empezamos con lo que se reconoce como «doctrina» contraria porque solo así se puede determinar quiénes son los adversarios o mejor cuál es la tendencia a la que pertenecen dentro del cristianismo primitivo

##### a) *Los datos de Gal*

Los disturbios no tenían su origen en la evolución interna de las comunidades galatas sino que fueron provocados por gentes provenientes de fuera que «desconciertan» (1,7 cf 5,10) y «alborotan» (5,12) a los galatas Se trata de misioneros cristianos puesto que anuncian un «evangelio», si bien como Pablo afirma expresamente, «uno distinto» que en realidad no es tal sino una transformación del evangelio en su opuesto (1,6-9) Han actuado con astucia (4,17, 5,7s) han fascinado a los galatas (3,1) y obtenido un rápido éxito (1,6)

Lo que enseñan y exigen es llamado por Pablo «obras de la Ley» (3,2-5), «querer hallarse bajo la Ley» (4,21) y «ser justificados por la Ley» (5,4) Otros datos resultan más concretos exigen la circuncisión ritual como condición para la salvación (5,2, 6,12s, cf 5,6-11s) y la observancia cultural de determinadas fiestas (4,10) Pablo los caracteriza claramente como nomistas cristianos que proclaman la ley

de Moisés, incluida la circuncisión y el calendario festivo, como camino de salvación y exigen evidentemente la aceptación de esta ley como condición para la fe cristiana.

Los datos de Gál dejan algunas cuestiones abiertas. Ante todo, la del ámbito del cumplimiento exigido para la Ley. De 5,3 («De nuevo testifico a cuantos se circuncidan que están obligados a cumplir *toda* la Ley») se desprende que los predicadores de la circuncisión no lo exigían así; y en 6,13 afirma Pablo: «Ellos mismos no cumplen la Ley». Algunos exegetas deducen de estos dos pasajes un relajamiento moral (Schlier), otros incluso un libertinismo básico (Schmithals), pero esto no es exacto. Pues «cumplir toda la Ley» significa en el sentido de Pablo observarla en el ámbito y rigor por él practicado como judío y fariseo, esto es, según la norma de la interpretación farisaica de la Ley (Gál 1, 14; Flp 3,4-6) Pero no todo judío estaba obligado a cumplir la Ley de tal modo. Es bien conocido que también entre los rabinos existían dos tendencias, una más estricta y otra más suave; el cumplimiento de la Ley incluso por parte de los judíos piadosos de Palestina no era algo normalizado, el de los judíos de la Diáspora se distinguía del de los palestinos, y la actividad misionera judía entre los paganos no podía llevarse a cabo sin concesiones. Un cumplimiento de toda la Ley —en sentido fariseo— resultaba simplemente imposible para los anteriormente paganos y los de fuera de Palestina<sup>10</sup>. El hecho incriminado por Pablo en 5,3; 6,13 no consiste en otra cosa que en la suavización normal del cumplimiento de la Ley aplicada a los paganos y a los que vivían en territorio gentil, no en el relajamiento moral. Lo que Pablo dice a los gálatas en 5,3 no es, por ejemplo, la desconocida afirmación de que la circuncisión obliga a la Ley<sup>11</sup>, sino un tajante «si esto, también aquello»: si hay circuncisión, también cumplimiento de la Ley en toda su extensión y rigor. La carta no aclara, sin embargo, en qué consistían las suavizaciones; pero éstas no eliminan el hecho de que la observancia de la Ley fue entendida como camino de salvación.

La otra cuestión se refiere al calendario festivo (4,10) y consiste en si la conexión puesta de relieve en los vv. 9 y 10 del calendario de las fiestas con el «culto a los elementos» constituye una afirmación paulina o una tesis de los herejes.

Algunos exegetas entienden la expresión στοιχεῖα (4,9), o bien στοιχεῖα τοῦ κόσμου (4,3), como palabras clave de los opositores, y ven en la guarda

10 Cf E. Hirsch, 194 Sobre la suavización de las prescripciones legales religiosas para los prosélitos, cf W G Braude, *Jewish Proselyting in the First Centuries of the Common Era*, 1940

11 Así Schmithals 22s 29 y, tras sus pasos, Marxen, *Einleitung*, 52

de determinadas fiestas el indicio de una veneracion a los elementos del mundo, de un culto a los *stoicheia*, propagado por los opositores<sup>17</sup> Fundamentan esta suposicion con ayuda de la polemica antiheretica de Col 2,8-23, en la que aparece igualmente la expresion *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* (2,8 20) y en la que se combate una doctrina que propaga tambien, entre otras cosas un calendario festivo (2,16) y ademas, expresamente, un culto a los angeles (2,18) Estos exegetas ven un lema heretico en los elementos del mundo, los identifican con los angeles y los entienden como espíritus de los elementos o angeles astrales, que rigen el curso de las estrellas y con ello, los tiempos, el transcurso del mundo y el destino, el culto a los angeles es veneracion a los elementos del mundo, y encuentra su expresion en la observancia de determinadas fiestas. Dado que la expresion *στοιχεῖα (τοῦ κόσμου)* solo aparece en el *corpus* paulino en los cuatro pasajes mencionados, se cree poder establecer un parentesco entre las herejias combatidas en Gal y Col suponiendo asi tambien la misma relacion interna entre el calendario festivo y los «elementos», lo cual significa postular igualmente para la herejía galata un culto a los *stoicheia* Pero es metodologicamente cuestionable aducir Col, escrito posterior e impugnado en cuanto a la autenticidad paulina, para la reconstruccion de la herejia galata Las diferencias son demasiado grandes Prescindiendo de todo lo demas, los herejes de Colosas no exigen la circuncision, su calendario festivo (fiesta, luna nueva, sabado) no concuerda terminologicamente en nada con el de Gal 4,10 Se discute, ademas, si la expresion «elementos del mundo» es uno de los lemas de los herejes, o bien si ha sido traída a colacion por el autor de Col<sup>13</sup> En tal situacion es preferible prescindir del recurso a Col para la reconstruccion de la herejia galata y limitarse a la carta paulina

El calendario de fiestas de Gál 4,10 (días, meses, estaciones, años) no ofrece en sí motivación alguna para inferir un culto especial a los elementos La enumeración no es efectivamente la «ortodoxa» judía, pero tiene, como se ha demostrado y reconocido, carácter formal<sup>14</sup>, es decir, no aporta información sobre qué fiestas se celebraban realmente, sino sólo sobre el hecho de que se guardaba una cierta práctica festiva Una conexión entre ésta y el culto a los *stoicheia* habría que corroborarla sólo desde el contexto Y éste no resulta especialmente favorable a la hipótesis de los *stoicheia*

Gal dice en 4,8-11 «Pero en otro tiempo, cuando no conociais a Dios, servisteis a los que no son realmente dioses Pero ahora que habeis reconocido a Dios, o mejor, habeis sido reconocidos por El, ¿como os volveis de nuevo a los debiles y pobres elementos, a los cuales quereis servir de nuevo? ¿Observais los dias, los meses, las estaciones y los años! Temo que hagais vanos tantos afanes como he tenido con vosotros» De este contexto mas reducido

12 Por ejemplo Schlier Schmithals Stahlm Marxsen E Schweizer

13 G Dellling, ThWNT VII 686

14 Cf Schlier 203s

solo se desprende que Pablo en primer lugar equipara la actitud legalista de los galatas con una recaída en su paganismo anterior y en segundo que el Apostol caracteriza a este paganismo como «culto a los elementos». Pero no se desprende de este contexto que los herejes hubieran propagado una doctrina y veneracion de los elementos cuya similitud con la anterior religion de los galatas hubiera inducido al Apostol a establecer la igualdad «observancia de la Ley = culto a los elementos = culto a los idolos». Si los opositores hubieran propagado efectivamente una veneracion a los elementos la afirmacion de Pablo —en la que culmina su polemica— de que los galatas practicaban un culto a los elementos resultaria de una sorprendente falta de agudeza. La mencionada inferencia a partir del pasaje citado no es posible ademas por lo que sabemos de la religion celta: esta no conoce ningun culto a los elementos<sup>15</sup>. la veneracion de una diosa astral puede demostrarse a lo mas entre los celtas del valle del Mosela<sup>1</sup> en los galatas de Asia Menor —a juzgar por el material recogido por L. Weisgerber<sup>17</sup>— no aparece huella alguna de motivos astrales o de los *stoicheia*. Al igual que la frase del v. 9 desde el punto de vista de la historia de las religiones —a pesar del «volver de nuevo a los elementos» y del «quererlos servir de nuevo»— no caracteriza el paganismo anterior de los galatas como culto a los elementos tampoco permite diagnosticar la herejia galata desde el mismo punto de vista historico religioso como culto a los *stoicheia*.

Gal 4,8s no contiene ninguna caracterizacion historico religiosa sino un juicio teologico, y concretamente de Pablo la caida de los galatas en la Ley significa una vuelta al paganismo, y aunque no al politeísmo, si a una conducta en la que el politeísmo y el nomismo son identicos y que Pablo designa como veneracion a los elementos.

Cuando en el contexto mas amplio Pablo caracteriza su propio ser precristiano bajo la Ley como esclavitud bajo los elementos del mundo (4,3), no se desprende de ahí, evidentemente, que el cuando era judío celebrara un culto a los elementos. De su afirmacion «de igual modo nosotros, mientras eramos niños, viviamos en esclavitud bajo los elementos del mundo» se desprende, mas bien, que el pone bajo un mismo comun denominador la existencia precreyente tanto de los judios como de los paganos: servidumbre bajo los elementos del mundo. Esta interpretacion de la Ley es enteramente paulina y, de acuerdo con Gal 3,17s, no puede extrañarnos. Pablo entiende la Ley como «anadidura» a la promesa, con la finalidad de provocar las transgresiones (3,19, lo mismo que Rom 5,13-20), y asume la concepcion del judaismo tardío sobre la promulgacion de la Ley por medio

15 Cf. J. Moreau *Die Welt der Kelten* 1958 99s. J. de Vries *Keltische Religion* 1961.

16 De Vries 134s.

17 *Galatische Sprachreste* en *Natalicium Joh. Geffcken* um 70. Geburtstag 1931 156s.

de ángeles, pero, en contra de la tradición, con el objetivo de poner de manifiesto el origen no divino de la ley de Moisés; no es, pues, de extrañar que el Apóstol sitúe a estos ángeles en el mismo plano que los «dioses que no son tales por naturaleza» (4,8), subsumiendo a ambos bajo el concepto «elementos del mundo». Resulta improbable imaginar que Pablo hubiera aceptado precisamente en este concepto una terminología de sus opositores. Todo habla en favor de que el Apóstol introdujo por sí mismo el concepto de los elementos en la argumentación para descalificar la observancia de la Ley. No existe en Galacia huella alguna de un culto a los elementos<sup>18</sup>.

Además de la exigencia de la circuncisión y la observancia de fiestas, Gál muestra otro aspecto de la actuación herética: una agitación evidentemente violenta contra Pablo. Como se desprende de 1,1.11s, los herejes disputan a Pablo el origen directamente divino de su apostolado y del evangelio por él predicado; éste sería «de tipo humano» (1,11), esto es, no vinculante, o falso, y el apostolado, por no ser legítimo, sería una usurpación. Contra estos ataques personales y objetivos se defiende Pablo en Gál 1s con la demostración de su completa independencia de las autoridades de Jerusalén. Esta argumentación nos obliga a preguntarnos en qué sentido se pronunciaron contra Pablo las autoridades de Jerusalén. La respuesta más corriente de que la acusación se refería a la dependencia de Pablo respecto a ellas no satisface en ninguna de sus modalidades, como Schmithals ha mostrado con razón<sup>19</sup>. Lo que realmente se desprende de 1,1.11s es que los opositores achacaban a Pablo una dependencia de su apostolado y de su evangelio respecto a los hombres en general, no especialmente de las autoridades jerusalemitas. Si éstas jugaron algún papel en la argumentación de los adversarios, lo que difícilmente se puede negar, entonces habría que suponer que el reproche de los opositores consistiría en que Pablo «no era ningún receptor de la revelación del mesías Jesús, y por ello no podía competir con las autoridades de Jerusalén»<sup>20</sup>. Pablo demuestra en Gál 1s la independencia de su apostolado y de su evangelio respecto a todos los hombres, al aducir la prueba, históricamente controlable, de su independencia de Jerusalén como la máxima autoridad de la cristiandad de entonces; con ello demuestra, al mismo tiempo, la igualdad de su rango y el carácter revelacional de su mensaje, ambos reconocidos solemnemente por las «columnas» de Jerusalén (2,7s).

18 De forma similar Dellling, ThWNT VII, 684s

19 16s

20 Schlier, 22

## b) *Encuadramiento histórico*

El encuadramiento de los adversarios gálatas de Pablo dentro de la historia del cristianismo primitivo aparece hoy más difícil que hace unos 50 años. ¿Se trata de judaizantes, como se aceptaba por lo general antes y ampliamente aún hoy, o de gnósticos, como afirma W. Schmithals? ¿Se trata de dos frentes distintos, como en ocasiones se ha propuesto, o de judaizantes con matiz gnóstico, como se suele combinar hoy?

La hipótesis mencionada en primer lugar tiene mucho a su favor, fue elaborada fundamentalmente basándose en Gál. los opositores serían judeocristianos de estricta observancia legal que quieren hacer obligatoria para los paganocristianos la ley judía, especialmente la circuncisión, y se les denomina «judaizantes» para distinguirlos de los judeocristianos menos rigurosos. Según la hipótesis de los judaizantes en su configuración clásica, la agitación en Galacia no constituye un fenómeno aislado, sino parte de una contramisión judaizante a gran escala contra la actividad misionera de Pablo, planificada y organizada por Pedro, que también dejó sus huellas en Corinto (partido de Cefas 1 Cor 1,12, 3,22) y en Filipos y que resulta palpable aún incluso en el judeocristianismo de los escritos pseudoclementinos. Hoy ya no se defiende la hipótesis judaizante de este modo. Por un lado, se ha reconocido que la historia del cristianismo primitivo es demasiado compleja como para que se le puede hacer justicia con la simple antítesis «paulinismo —judaísmo», resulta imposible encuadrar a los opositores de Pablo, de los que hablan las cartas, en una sola e idéntica dirección, por ello resulta también improbable la existencia de una contramisión antipaulina unitaria. Además, cada vez se ha prescindido más de considerar a Pedro o incluso a Santiago como responsables de las agitaciones antipaulinas, sin excluir por ello que los adversarios de Pablo hubieran recurrido a una o varias personalidades de Jerusalén. Con esta modificación, la hipótesis de los judaizantes encuentra aún hoy aplicación a Gál. Al parecer los judaizantes ponían en juego, cierto, a las autoridades de Jerusalén contra el Apóstol, pero el mismo Pablo no conecta ambos grupos entre sí. Por eso, se ha intentado en ocasiones negar por completo esta conexión —incluso bajo la forma de que la agitación se llevaba a cabo con conocimiento y aprobación tácita de los de Jerusalén—, e intentando, en cambio, presentar como probables otras relaciones con los «falsos hermanos introducidos subrepticamente», que fueron derrotados en el concilio apostólico en su exigencia de circuncidar a todos los paganocristianos (2,4s), o con los cristianos circuncidados, aunque procedentes del paganismo, del tipo prepaolino (W. Michaelis), o con los paganocristianos de Antio-

quía que en el conflicto entre Pablo y Pedro, siguiendo el ejemplo de este último y Bernabé, se pusieron de parte de los emisarios de Santiago, es decir, que optaron por la tradición rígida judeocristiana (E. Hirsch). La hipótesis mencionada en último lugar tiene gran probabilidad, pero nada más renueva, en cambio, el problema, que tampoco quedó resuelto con las otras hipótesis, a saber cómo fue de hecho la relación de los adversarios galatas de Pablo con las autoridades de Jerusalén, Pedro y/o Santiago. Pablo no acusa a sus opositores de ruptura con el concilio de Jerusalén — libertad de los paganocristianos respecto a la ley y a la circuncisión, división de la actividad misionera —, con lo cual también las «columnas» quedarían indirectamente afectadas. El tono leal y correcto en el que Pablo se expresa sobre las «columnas» y Bernabé no da pie para suponer que él hubiera vislumbrado, tras la agitación, a Pedro y/o Santiago. Pero el tono tampoco excluye por completo tal suposición. En todo caso está claro que Pablo, a pesar de los acuerdos de Jerusalén, no podía recurrir, frente a sus opositores, a su consenso con Pedro y Santiago (12,11-14), tampoco puede aducir su unidad con Cefas frente al partido corintio de este, mientras que utiliza, sin embargo, ampliamente su unidad con Apolo como argumento (1 Cor 1,10-17, 3,4-6). No se puede ni demostrar ni negar con pruebas concluyentes una conexión de los opositores galatas de Pablo con Pedro y/o Santiago, queda aquí en este problema un resto sin solucionar.

De todos modos, a todas las variantes de esta hipótesis les es común la concepción de que bajo el vocablo «judaizante» han de entenderse unos «nomistas» que propagaban la aceptación de la ley judía (como incorporación al pueblo judío elegido por Dios) como supuesto para la participación en la salvación en Cristo.

W. Lutgert creía que se debía completar esta concepción a partir de los datos de Gál. Pablo llevaría a cabo la guerra en dos frentes, por una parte, contra los nomistas judaizantes, por la otra, contra libertinos pneumáticos. Este autor se apoya en Gal 5,15-17, dos pasajes que parecen indicar una división entre los enemigos de Pablo, y después, en el catálogo de vicios (5,19-21), que valoraba como prueba de la existencia de libertinos en Galacia. Esta hipótesis no ha encontrado eco, a pesar de su renovación por H. J. Ropes, debido fundamentalmente a tres motivos: por una parte, porque se percibía claramente que Pablo, cuando encontraba al libertinismo en sus comunidades, lo atacaba con mucha dureza. Pero ante todo porque se impuso la idea de que el pasaje de Gál 5,13-6,10, en el que se apoyaban Lutgert y Ropes, pertenece desde el punto de vista de la historia de las formas al género de la parénesis, que no tiene una motivación actual, sino que es de formulación tradicional, por lo que no apunta

ninguna información sobre la situación moral real de los destinatarios o de aquéllos a los que se dirige. Finalmente, porque no se podía pasar por alto el hecho de que Pablo en Gál jamás cambia de destinatario, sino que se dirige siempre a las comunidades de Galacia como una unidad.

W. Schmithals ha asumido la tesis de Lütgert sobre los libertinos pneumáticos, radicalizándola hasta el punto de considerar a éstos como los únicos adversarios de Pablo en Galacia (y en otros lugares); los herejes de Galacia no son, según él, judaizantes nomistas —los judaizantes no existieron nunca—, sino gnósticos judeocristianos con tendencias marcadamente libertinas. Es ésta afirmación sorprendente, que en la propia Gál encuentra sólo un pequeño apoyo. El mismo Schmithals admite esto de buen grado, e insiste en que Pablo cree que está tratando con nomistas. Pero el Apóstol se confundió: «Presupongo que Pablo tenía una orientación muy escasa sobre los acontecimientos en Galacia... Sólo parece conocer algunos reproches o exigencias y comportamientos de los herejes, sin saber al parecer con exactitud su origen y por ello tampoco su postura de conjunto» (12). Aquí radica el primer error fundamental de la hipótesis gnóstica de Schmithals. No cabe duda que Pablo se ha equivocado a veces sobre detalles de la opinión contraria<sup>21</sup>. Pero no se puede admitir que desconociera la situación hasta tal punto que llegara a atacar a unos adversarios que ni siquiera existieron en realidad; semejante tesis sólo podría tomarse en serio como resultado de una investigación, pero no como su presupuesto. La osada premisa —Pablo está mal informado, pero Schmithals lo está excelentemente, a saber, por medio de la carta a los gálatas del mal informado Apóstol— no admite naturalmente discusión. Este presupuesto actúa como coartada para la arbitrariedad subjetiva, con la que se aducen e interpretan textos de las otras cartas de Pablo y de los escritos de los heresiólogos de la antigua Iglesia. Con éste se halla relacionado otro error de tipo metodológico: la ignorancia del carácter formal de la parenesis; después de los trabajos básicos sobre ella de M. Dibelius; tras las investigaciones especiales sobre los catálogos de vicios y virtudes en el ambiente helenístico y judío efectuadas por A. Vögtle y S. Wibbing, y después de tener en I QS 3,25-4,14 un paralelo formal y de contenido a los catálogos de vicios y virtudes de Gál 5,19-23, se podría haber evitado una repetición del error de Lütgert.

21. Así, Pablo considera la «negación de la resurrección» en Corinto como un materialismo craso (1 Cor 15,32), aunque tenía un sentido espiritualista. Pero esto sólo se sabe por el mismo Pablo, quien se maravilla del uso del bautismo vicario, contrario al supuesto materialismo (v. 29), y posteriormente corrige tácitamente su opinión (2 Cor 5,1s).



Tampoco los argumentos particulares en favor de la hipótesis gnóstica tienen mucha fuerza de convicción. Uno de ellos afirma que la idea de que la autenticidad del evangelio viene garantizada y legitimada por el origen inmediatamente divino del apostolado es compartida por Pablo y sus adversarios pero no por los de Jerusalén y que tal idea es una concepción típicamente gnóstica (13 22). Pero este argumento se basa en la tesis insostenible del origen gnóstico del apostolado y en la incorporación de motivos procedentes de las cartas a los corintios en Gal. Con especial osadía introduce forzosamente Schmithals la circuncisión dentro de su esquema (22 29) los gnósticos no la habrían concebido como los judíos sino como «liberación del yo espiritual de la cárcel de este cuerpo» (27). Pablo supuso erróneamente también en sus adversarios la conexión para el evidente entre circuncisión y Ley y ya que estos no cumplían con la Ley (5 3 6 13) «se hallaba desconcertado sobre el sentido y fundamento de la práctica de la circuncisión en Galacia» (28). Pero este desconcierto de Pablo es pura invención: el único pasaje en que el se designa a sí mismo como «desconcertado» (4 20) se refiere al cambio de actitud de los galatas frente a su persona y no por ejemplo a la contraposición entre teoría nomista y libertina. Y la interpretación gnóstica de la circuncisión supone una introducción anacrónica de concepciones posteriores y no puede alegar a su favor otra cosa que no sea la consecuencia de una petición de principio. Ya se ha hablado sobre la argumentación que parte del calendario festivo y del culto a los elementos (30s). Lo que Schmithals aduce para el supuesto pneumatismo gnóstico (32 36) se reduce a concepciones paulinas o cristianas primitivas generales sobre el pneuma. Ya quedó claro como Gal 5 3 6 13 no permiten inferir «una renuncia básica a la Ley» (23) y tendencias marcadamente libertinas» (p. 23 nota 51). En relación con el peso que Schmithals concede a Gal 6 13 (pues los mismos circuncidados no observan la Ley) ha de señalarse que el reproche de que precisamente los legalistas estrictos no observaban la Ley aparece tan frecuentemente que ha de ser entendido como *topos* polémico (Sal 50 16 21 Mal 2 7s Mt 23 3s Jn 7 19 Rom 2 1 21s) del mismo modo que por ejemplo no se pueden calificar a todos los judíos como libertinos basándose en Rom 2 21s o a los escribas y fariseos apoyándose en Mt 23 3s así tampoco a los adversarios de Pablo en Galacia basándose en Gal 6 13.

El empeño en negar la existencia de judaizantes tiene en su contra el hecho de que Pablo, ya antes de la crisis galata, hubo de luchar con adversarios que querían establecer la Ley y la circuncisión como obligatorias para los paganocristianos, y con los «falsos hermanos» que intentaron imponer esta exigencia en el concilio de los apóstoles (2,4s). Schmithals intenta eliminar a la desesperada esta dificultad aduciendo la dudosa aclaración que los «falsos hermanos» no eran en absoluto cristianos bautizados sino judíos no bautizados, y que en la comunidad primitiva no hubo escisión alguna por culpa de la Ley ni ningún grupo radical además del de Santiago (9s). Estas tesis, lanzadas

simplemente al principio, fueron elaboradas por él más tarde en una monografía (*Paulus und Jakobus*, 1963) transformándolas en un esbozo de la historia de la época apostólica, sin que por ello pasaran a ser más convincentes<sup>23</sup>. Por este motivo, tal bosquejo no necesita ocupar nuestra atención aquí<sup>24</sup>. No se logrará demostrar la no existencia de judaizantes.

Resultaba necesario una discusión de las tesis de Schmithals, porque, por extraño que parezca, han encontrado una cierta acogida. Marxsen designa las concepciones de los «gnósticos judeocristianos» como «un sincretismo gnóstico-judío-cristiano»<sup>25</sup>. Aun en los casos en los que no se aceptan las premisas de Schmithals surge a veces la tentación de admitir parte de sus conclusiones, hablándose entonces de judaizantes con veleidades gnósticas, de gnósticos judaizantes, de tendencias gnósticas y cosas similares. Pero si se admite que Pablo tenía mayor conocimiento de sus adversarios que el que le concede Schmithals y no se declara toda la orientación y muchas particularidades de Gál como equivocaciones «rectificándolas» por medio de aportaciones de otras fuentes, entonces no existe ni fundamento ni motivo para aceptar rasgos gnósticos en la herejía gálata.

Por consiguiente, a la cuestión sobre el encuadre histórico y teológico de los adversarios gálatas de Pablo la hipótesis de los judaizantes ofrece la respuesta adecuada, naturalmente no en su forma «clásica», sino en su reducción antes esbozada junto con el reconocimiento de las incertidumbres mencionadas. Es decir, esos adversarios han de entenderse, con Pablo, como nomistas, que hacen depender la participación en la salvación en Cristo de la incorporación previa en el

23 Solo dos observaciones al respecto 1) La primera tesis, de que los «falsos hermanos» de Gál 2 4 eran judíos, es insostenible sin más por razón del uso lingüístico de ἀδελφός en el NT con lo cual resulta imposible la segunda tesis «Hermano» en sentido figurado significa correligionario, y este sentido figurado es el que aparece también en ψευδοἰδελφός = «falso correligionario» (cf H v Soden, ThWNT I, 144s) Pablo nunca llama a los judíos «hermanos», sino «hermanos según la carne», como ha señalado justamente K Wegenast frente a Schmithals (*Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen*, 1962, 47 nota 1) La réplica de Schmithals de que Pablo «no podía hablar de 'falsos hermanos según la carne'» (*Paulus und Jakobus*, 90, nota 1), aunque tiene la retórica a su favor, no tiene la lógica, ya que supone lo que antes habría que demostrar 2) Además, Hech 15,1s habla en contra de la tesis de Schmithals. Se puede poner en duda lo de los «fariseos» (v 5) y ver en la exposición del concilio de los apóstoles una construcción del autor, pero Hech 15 demuestra en cualquier caso que Lucas no encontró en su tradición ninguna referencia a que la exigencia de la circuncisión no había sido formulada por judeocristianos sino por los judíos, de otro modo, no hubiera omitido el autor de Hech, que inculpa a los judíos tanto como le es posible, el adjudicarles también este trastorno de la paz cristiana primitiva

24 Para la discusión cf U Wilckens ThLZ 90 (1965), 598s

25 *Einleitung*, 54

antiguo pueblo de Dios (en el «Israel de Dios»: 6,16; en el «linaje de Abrahán»: 3s) mediante la aceptación de la Ley (en una proporción u otra) y la circuncisión. Coincidiendo también con Pablo, hay que considerar su actuación como algo análogo a los ataques judaizantes en su ámbito misional sirio y en el concilio de los apóstoles, pero también como algo semejante al comportamiento e influjo de los emisarios de Santiago en Antioquía (Gál 2,11-14). Ahora bien, no se puede deducir con seguridad de las fuentes si se trata de algo más que una analogía, y si existen conexiones personales o incluso organizativas entre la agitación de Galacia y las acciones en Siria, Jerusalén y Antioquía, al igual que tampoco se puede deducir de la frase de 6,13 por el participio de presente οἱ περιτεμνόμενοι que los agitadores judaizantes fueran paganocristianos (¿de Antioquía?: 2,14), o si se ha de entender el singular ὁ τῶν ἀποστόλων ὑμῶν de 5,10 genéricamente o como referido a una figura dirigente especial entre los τῶν ἀποστόλων de 1,7. Pero las fuentes testifican claramente en todos los casos mencionados que se trata de la misma amenaza del evangelio por parte del nomismo; históricamente hablando: del intento de una tendencia radical judeocristiana (y, eventualmente, de sus secuaces de entre los antiguos paganos) para hacer obligatoria la ley judía también para los cristianos procedentes del paganismo. El movimiento judaizante no tuvo en cambio las dimensiones, ni geográfica ni temporalmente, que se le atribuyeron en tiempos ya pasados, más bien «quedó reducido a un episodio» (Bultmann)<sup>26</sup>; pero no le faltó intensidad; no sólo dificultó la vida del Apóstol, sino que precipitó al joven cristianismo en su crisis más difícil, que puso en peligro su unidad y existencia (Gál 2,1s); si Pablo no se hubiera impuesto en el concilio apostólico, el cristianismo hubiera quedado reducido a una secta judía y hubiera sucumbido<sup>27</sup>. La importancia del «episodio» judaizante se halla para Bultmann «sólo ...en que obligó a Pablo a una discusión teológica, fruto de la cual es la carta a los gálatas».

## 5. El éxito de la carta

Se desconoce, por el contrario, la importancia que tuvo Gál en este episodio. El movimiento judaizante había recibido ya un golpe decisivo con la asamblea de los apóstoles. Por ello resulta probable que Pablo se impusiera a él también en Galacia, que derrotara a los

26 *Theologie* 1965, 110. aquí también la siguiente cita

27 Sobre la importancia del concilio de los apóstoles Conzelmann, *Geschichte des Urchristentums*, 1971, 67-75

adversarios ganando nuevamente para sí a las comunidades. Evidentemente, esto no se puede demostrar. Pablo no habla de Galacia en sus cartas posteriores<sup>28</sup>, ni incluso allí donde se esperaría necesariamente su mención, como en el asunto de la colecta. En 1 Cor redactada más o menos al mismo tiempo que Gál, pone como modelo obligatorio también para Corinto la modalidad para la realización de la colecta implantada en Galacia (16,1s), y puso en marcha la recogida de dinero en esta región ya antes de redactar Gál (;2,10!). Tanto más llamativo resulta entonces que no mencione a Galacia en los textos correspondientes, sino sólo a Macedonia y Acaya (2 Cor 8; 9; Rom 15,26). ¿Significa tal vez este silencio que la colecta gálata en el entretiem po se convirtió en algo sin sentido, porque las comunidades se habían alejado del Apóstol? ¿Concedió Lucas al «país gálata» sólo unas menciones tan escuetas (Hech 16,6; 18,23) porque en su tiempo no había nada agradable de lo que informar sobre los cristianos de allí? El cristianismo no desapareció sin duda de la región como cabría suponer por la falta de huellas arqueológicas de comunidades cristianas; pues para la segunda mitad del siglo II aparece documentada la existencia de una comunidad en Ancira (por el autor antimontanista citado por Eusebio, H. E. V 16,4). También para finales del siglo I se puede suponer la existencia de comunidades en Galacia basándonos en 1 Pe 1,1. Es posible que este texto se refiera a las fundaciones originalmente paulinas, pero aun así no existiría indicio alguno de que se hubieran separado de los judaizantes. Por lo tanto, no se puede excluir la posibilidad de que Pablo no se hubiera impuesto en Galacia, al igual que sucedió antes en Antioquía (Gál 2,14b). No existe en las cartas de Pablo, ni en toda la literatura cristiana primitiva indicio alguno de que Gál tuviera el éxito deseado por Pablo, a no ser el hecho de que la carta a los gálatas se haya conservado.

28. La mención de Galacia en 2 Tim 4,10 no puede aducirse aquí, ya que 2 Tim no procede de Pablo y además «Galacia» probablemente se refiera a Galia, como sugiere la variante Γαλλίαν, cf. los comentarios a este texto.

## LA PRIMERA CARTA A LOS CORINTIOS

*Comentarios*

HNT H Lietzmann W G Kummel 1969 KNT Ph Bichmann 1956  
 Meyer K J Weiß 1910 H Conzelmann 1969 NTD H D Wendland  
 1968 BNTC C K Barrett 1968 ICC A Robson A Plummer 1914  
 Moffatt NTC J Moffatt 1938 CNT J Hering 1949 EtB E B Allo  
 1934 K Barth *Die Auferstehung der Toten* 1924 A Schlatter *Paulus  
 der Bote Jesu* 1934

*Estudios*

C K Barrett *Cepas and Corinth en Abraham unser Vater Festschrift O  
 Michel* 1963 1ss  
 E Dinkler RGG IV 17ss  
 J C Hurd *The Origin of I Corinthians* 1965  
 W Lutger *Fruchtspredigt und Schwarmgeister in Korinth* BFChTh 12 3  
 1908  
 T W Manson *St Paul in Ephesus (3) The Corinthian Correspondence  
 Studies* 190ss  
 J Munck *Paulus und die Heilsgeschichte* 1954 127ss  
 W Schmithals *Sakrament und Ethik bei Paulus* = Id *Urchristentum und  
 Geschichte I* 1951 239ss = K H Rengstorf *Das Paulusbild in der neuen  
 deutschen Forschung* 1964 338ss  
 G Theissen *Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde* ZNW 65  
 (1974) 232ss – *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* Sala  
 manca 1985  
 – *Die Starken und die Schwachen in Korinth Soziologische Analyse eines  
 theologischen Streites* EvTh 35 (1975) 155ss = *Ibid*  
 U Wilckens *Weisheit und Torheit Eine exegetisch religionsgeschichtliche  
 Untersuchung u 1 Kor 1 und 2* 1959

Dentro del legado literario de Pablo su correspondencia con la comunidad de Corinto ocupa el espacio más amplio. Y a pesar de ello no se conserva completa en las dos cartas a los corintios del NT. Como se desprende de 1 Cor 5 9 el Apostol había enviado ya antes de esta

carta un escrito a Corinto (carta A), que advertía contra la inmoralidad, pero que fue mal interpretada y que él precisa entonces. Escribió además entre 1 y 2 Cor una carta «entre lágrimas» (carta C), en la que pedía explicaciones a la comunidad por un incidente que había ocurrido poco antes, en su segunda visita a Corinto (2 Cor 2,3s 9, 7,8-12). El hecho de que Pablo en intervalos relativamente breves escribiera a la misma comunidad (al menos) cuatro cartas muestra cuán intenso era el intercambio con aquella, pero también su necesidad. En esta correspondencia se tratan un cúmulo tal de problemas, surgidos dentro de la comunidad, pero también entre esta y el Apóstol, que especialmente en 1 Cor se despliega una imagen tan rica de la vida de una comunidad helenística cristiana primitiva, como es imposible de obtener a partir de ningún otro documento de aquel tiempo.

## 1 *Contenido y estructura*

*Præscripto* 1 1 3

*Proemio* 1 4 9

### I Disputas de partidos 1 10 4 21

1 La situación 1 10 17

2 La locura de la predicación de la cruz 1 18 2 5

3 La predicación de Pablo sobre la sabiduría 2 6 16

4 La locura del partidismo 3

5 Enfrentamiento personal 4

### II Problemas morales en la comunidad 5 6

1 Un caso de incesto 5 1 8

2 Actitud frente a los inmateriales en general 5 9 13

3 Procesos entre cristianos ante tribunales paganos 6 1 11

4 Fornicación 6 12 20

### III Respuesta a cuestiones de tipo ascético 7

1 Matrimonio celibato divorcio 7 1 24

2 Sobre las «virgenes» 7 25 38

3 Sobre el nuevo matrimonio de las viudas 7 39 40

### IV Cuestiones relativas a la comida de carnes sacrificadas a los ídolos 8 1 11 1

1 Respuesta bajo el punto de vista del amor no del conocimiento 8

2 Excurso Pablo como modelo de renuncia a sus derechos 9

3 Tratamiento teológico de la cuestión 10 1 11 1

- a) El ejemplo aleccionante de la generacion del desierto 10 1 13
- b) Banquete sagrado idolatrico y eucaristia 10 14 22
- c) Libertad conciencia y amor 10 23 11 1

V Anomalias en la asamblea de la comunidad 11 2 34

- 1 El velo de las mujeres en el culto 11 2 16
- 2 Anomalias en el banquete del Senor 11 17 34

VI Cuestiones relativas a los dones del espiritu 12 14

- 1 La senal del espiritu 12 1 3
- 2 La unidad de la Iglesia 12 4 31
  - a) El origen unitario de los carismas 12 4 11
  - b) La Iglesia como cuerpo de Cristo 12 12 27
  - c) Aplicacion 12 28 31
- 3 El amor como critica y norma de todos los carismas 13
- 4 La edificacion de la Iglesia como tarea de los carismas ejemplificada en el hablar en lenguas y en profecias 14

VII La resurreccion de los muertos 15

- 1 Introduccion basica 15 1 11
- 2 El hecho de la resurreccion de los muertos 15 12 34
- 3 El como de la resurreccion de los muertos 15 38 58

VIII Notificaciones personales 16 1 8

- 1 Disposiciones sobre la colecta 16 1 4
- 2 Planes de viaje 16 5 9
- 3 Recomendacion de Timoteo 16 10 11
- 4 Notificaciones sobre colaboradores 16 12 18

*Final de la carta* 16 19 24

- 1 Saludos 16 19 20
- 2 Saludo autografo de Pablo 16 21 14

El contenido y estructura de 1 Cor vienen determinados totalmente por la correspondencia epistolar. Esto tambien ocurría en Gal, pero en esta carta se trataba de un unico tema, de donde derivaba su unidad de ideas. La variedad de problemas origina en 1 Cor el frecuente cambio de tematica, aun así, esta carta mantiene tambien un caracter unitario, ya que Pablo argumenta a partir de una concepcion unitaria. La teologia de la cruz bajo el aspecto etico y eclesiológico. El Apostol hace referencia a la tradicion cristiana comun con mayor claridad que en Gal. cita la formula vinculante de fe en 15,3b-5, la liturgia euca-

ristica obligatoria en 11,23b-25, la igualmente vinculante aclamacion diadica εἰς en 8,6, y hace que su carta desemboque en la liturgia introductoria de la eucaristia en 16,20b 22 23 (cf cap 2)

## 2 *Los comienzos de la comunidad*

Corinto era una ciudad nueva, de unos 100 años, cuando Pablo misiona en ella. La antigua Corinto griega habia sido arrasada el año 146 a C por los romanos bajo las ordenes de Mumio. Cesar habia fundado de nuevo Corinto hacia el 44 a C como *colonia* romana mediante el asentamiento de libertos y sin duda tambien de veteranos. Ya en el 27 a C Corinto se convirti6 en capital de la provincia de Acaya (Grecia central y Peloponeso) y en sede del proconsul romano. Este auge politico se correspondia con la importancia economica de la ciudad.

Esta villa situada en el istmo entre el golfo corintio y el saronico con dos puertos —el de Lequeo en el oeste y el de Cencres en el este— constituia un lugar indicado de paso entre oriente y occidente se convirti6 en una metropoli comercial industrial y financiera donde se entrecruzaba y fusionaba la vida de las dos mitades del imperio. La poblacion era en parte «romana» —las inscripciones y 1 Cor testifican nombres latinos aun cuando estos no expresen nada sobre el origen etnico de sus portadores— y en parte griega nativa tambien esta testificada una colonia judia para la epoca de Pablo respecto a otros grupos de poblacion que alli concurrían procedentes del este y del oeste no se puede concretar nada. Tampoco los cultos dan informacion alguna al respecto: los santuarios de la madre de los dioses de Isis y Sarapis no indican nada sobre la procedencia etnica de sus adoradores: este culto era internacional. Bajo el punto de vista religioso Corinto apenas se distinguia de cualquier otra ciudad del Levante. Tampoco en el aspecto moral existian diferencias: la fama de especial depravacion que tenia Corinto no dependia tanto de la realidad cuanto de la maledicencia de otras ciudades. Los contrastes de riqueza y pobreza eran en esta ciudad comercial tan floreciente logicamente muy fuertes.

No se puede considerar el Corinto de entonces como un centro cultural: lo era —o asi se consideraba— Atenas, mas pequena, pero aun de gran renombre. Atenas vivia de su gran pasado y atraia con sus escuelas y fiestas a estudiantes y turistas de todo el mundo. Pero Corinto poseia gran agilidad y apertura de espiritu —como consecuencia de la solucion de continuidad del 146 a C— que la hacia receptiva de todo lo nuevo, bueno y malo, era menos intelectual que Atenas pero tambien menos esnobista y menos ciudad museo.



Corinto ofrecía condiciones especialmente favorables para la aceptación del cristianismo, al igual que de cualquier otro culto nuevo. Pero también es comprensible que este sufriera allí rápidamente una dura crisis. Pero es más a tener en cuenta en cuanto que, como consecuencia de esta, salió fortalecido hasta tal punto que la comunidad cristiana de Corinto, a pesar de una nueva crisis a finales del siglo I (I Clem) constituyó un fuerte bastión de la «ortodoxia» en la lucha antiherética del siglo II<sup>1</sup>.

Pablo llegó a esta ciudad en el llamado segundo viaje misionero, presumiblemente en la primavera del 50, desde Atenas, donde había misionado con éxito muy escaso. Sobre su *actividad en Corinto* nos da un informe conciso, Hech 18,1-18, que se puede completar mediante algunos datos de las cartas a los corintios y Rom. El relato de Hech utiliza el «itinerario» (a él pertenecen los vv. 1-11-18s) y también algunas noticias personales y anécdotas, está construido según el esquema habitual y, aunque de contenido muy escaso, resulta sin duda fiable. Según él, Pablo llegó solo a Corinto, juntándose a él posteriormente sus colaboradores Silas y Timoteo (vv. 1-5) a los que el Apóstol también menciona en 2 Cor 1-19 como cofundadores de la comunidad. Pablo encuentra al matrimonio (judeocristiano) Aquila y Priscila —recientemente expulsados de Roma por el edicto sobre los judíos de Claudio— alojándose en su casa y ganando su sustento en la industria textil o de cuero que aquellos tenían (vv. 2s, cf. 1 Cor 4,12, 9-6-15-18). Pablo comienza su misión en la sinagoga: alcanza éxito entre los judíos y los «temerosos de Dios» (esto es, simpatizantes paganos que aceptaban el monoteísmo y la ética de los judíos, que se adherían a la sinagoga pero sin pasar al judaísmo, como lo hacían los prosélitos, mediante la circuncisión y la aceptación de toda la Ley), pero se separó de aquella cuando la oposición judía se opuso energicamente a su predicación (vv. 4-6). La forma solemne de esta separación en el v. 6 aparece otras veces en Hech (13,46, 28-25-28), dando cuerpo al pensamiento teológico de Lucas de que el evangelio por necesidades de la historia de la salvación pasó de los judíos a los paganos. Influida por este punto de vista se halla el resto del relato. En primer lugar, los dos rasgos llamativos. Pablo continúa su actividad misional en una casa colindante con la sinagoga que le había puesto a disposición un «temeroso de Dios» llamado Ticio Justo (v. 7), Crispo, jefe de la sinagoga, se hace cristiano y este acontecimiento sensacional lleva consigo la conversión de muchos corintios (v. 8). Después, como punto culminante y final aparece la escena ante Galión: los judíos sustentan una acusación contra Pablo ante el proconsul por propaganda

1 Cf. W. Bauer *Rechtslaubigkeit und Keterei* 99s.

religiosa contraria a la ley, pero son rechazados por el gobernante romano, que actúa correctamente habiendo de presenciar además cómo el jefe de su sinagoga, Sóstenes, es golpeado por la chusma (vv. 12-17)<sup>2</sup>; Lucas quiere indicarnos que el curso del evangelio no puede ser impedido por la oposición de los judíos, sobre todo cuando el comportamiento de las autoridades es correcto. La duración de la actividad de Pablo en Corinto fue de año y medio según el v. 11.

No es mucho lo que Hech puede informarnos sobre esta actividad. Por Pablo conocemos otros nombres de cristianos corintios. El primer converso fue Estéfanos (junto con su casa), a la que pertenecían también Fortunato y Acaico (1 Cor 1,16; 16,15s). Pablo menciona también a Crispo y a un tal Gayo (1,14), en cuya casa redactó más tarde la carta a los romanos y donde entonces se reunía la comunidad (Rom 16,23); además, a un tal Cuarto y a Erasto, el οἰκονόμος τῆς πόλεως, un funcionario de hacienda de la ciudad (¿edil? ¿cuestor?: Rom 16,23). Más importante que los nombres es otra noticia complementaria. La actividad misionera de Pablo traspasó los límites de la ciudad; existen cristianos en toda Acaya (1 Tes 1,7; 2 Cor 1,1); Corinto era el centro, la misión fue intensa.

Sobre la *situación intracomunitaria* durante la estancia de Pablo y poco después de su partida se puede decir lo siguiente. Bajo el punto de vista religioso, el grueso de la comunidad procedía del paganismo (1 Cor 12,2), sólo una minoría, del judaísmo (7,18). Sociológicamente, la comunidad de Corinto ofrece la imagen usual<sup>3</sup>: la gran mayoría pertenecía a las capas más pobres, los de una posición social más elevada y privilegiados pecuniariamente constituían una minoría; «No muchos sabios según la carne, no muchos poderosos, ni muchos nobles» (1,26) existían en la comunidad. Se comprende por sí mismo que las diferencias de formación fueran grandes. La minoría de buena posición, a la que pertenecerían la mayor parte de los mencionados anteriormente por su nombre, tenía una importancia considerable; sólo ella podía ofrecer locales a la comunidad para sus reuniones, sólo ella, gracias a su independencia y libertad de movimiento, podía prestar servicios (por ejemplo, emprender o financiar viajes), sólo ella contaba con influjo en la vida pública, etc.. Pero una parte de esta minoría se comportaba desconsideradamente frente a los cristianos más pobres. Los contrastes sociales aparecían de modo extremo precisamente en

2. Se desconoce si es idéntico al Sostenes mencionado como corremitante en 1 Cor 1,1, quien después de esta experiencia dolorosa se habría convertido al cristianismo «Sostenes» era un nombre frecuente

3. Cf al respecto, especialmente, G. Theissen, *Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde* ZNW 65 (1974) 232s, (trad cast *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca 1985, 189-234)

la reunion de la comunidad y en la eucaristia (11 20s) Se escapan, naturalmente, a nuestro conocimiento, las dimensiones de la comunidad cuando Pablo abandono Corinto, no debio haber sido pequeña, aun cuando se pudiera reunir toda ella en una casa privada (1 Cor 11,20) en efecto si Pablo habla en 11,30 de muchos enfermos y bastantes casos de muerte, ello supone una cierta dimension del grupo, el numero de cristianos hacia tambien necesaria una estructura organizativa (12 28)

Incluso despues de su partida de Corinto (Hech 18 18s) mantuvo Pablo el contacto con la comunidad Esta continuo creciendo en parte por su propia actividad misional, y en parte por la actuacion de misioneros foraneos, especialmente de Apolo (Hech 18,24s 1 Cor 1,12, 3,4s 16,12) y de Cefas (o sus seguidores del exterior) (1 Cor 1,12, 3,22) Pero la comunidad cayo cada vez mas en una peligrosa crisis Pablo intento remediarla desde lejos, primero mediante el escrito mencionado en 5,9 y despues mediante 1 Cor

### 3 *Motivacion de 1 Cor*

Pablo obtuvo informacion de diversas fuentes sobre la situacion de la comunidad lo que le movio a redactar 1 Cor Una de ellas fue una carta-cuestionario de los corintios, a la que Pablo se refiere con las palabras *περι δε των ἐγγραψατε* (7 1) y a la que podrian pertenecer tambien los otros temas introducidos con *περι* (8 1 carne sacrificada a los idolos, 12,1 los dones del espiritu, 16 1 colecta, 16 12 Apolo) Otra fuente fue «la gente de Cloe» (1,11), que le habia llevado noticias orales sobre las «luchas de partido» Finalmente, habia tenido Pablo tambien otras informaciones orales (5 1 sobre la fornicacion, y sin duda tambien sobre los procesos judiciales 6,1s), cuyos portadores no menciona Los cristianos corintios que pertenecian a su circulo, Estefanas, Fortunato y Acaico (16,15s) portadores probablemente de la carta de la comunidad, informaron tambien, naturalmente, al Apostol sobre la situacion en Corinto Pablo quedo especialmente alarmado por la noticia de los partidos, y por ello la trata en primer lugar Pero dado que en la carta de la comunidad no desempeñaban ningun papel y constituian una novedad temporal frente a ella trataremos en primer lugar las otras tensiones

El *peligro* que amenazaba a Corinto era de tipo completamente distinto al de Galacia no se trataba del nomismo judio —a pesar del elemento hebreo en la comunidad—, sino de un «pneumatismo» helenistico, de una conciencia exaltada de la experiencia y posesion del espiritu que unia al pneumatico directamente con el Cristo exaltado,

elevándolo así sobre el mundo terrenal y sus cosas. Este pneumatismo dominaba en la comunidad, pero producía complejos de inferioridad, miedo y oposición en los no dotados con tales carismas. Se llegó así, incluso prescindiendo de los «partidos», a múltiples tensiones. La posesión del espíritu se manifestaba de las formas más diversas. Del modo más claro, en los «dones del Espíritu», los πνευματικά, que Pablo llama χαρίσματα y que trata en los cap. 12-14. El Apóstol menciona «palabras de sabiduría» y «palabras de ciencia», la capacidad de curar y de realizar otros milagros, la profecía y la glosolalia (hablar en lenguas), estimado en Corinto como el don espiritual más elevado y que consistía en un hablar extático inarticulado que nadie entendía, excepto aquellos pocos que poseían el carisma especial de «interpretarlo». Las reuniones de la comunidad degeneraron en autoexposiciones turbulentas de los exaltados pneumáticos (14-23). Es posible que el comportamiento de las mujeres en el culto que se reprende en 11.2-34 y el de los ricos durante la eucaristía pertenezcan también a este fenómeno; pero bien puede ser que en el primer caso se tratara de una moda y en el segundo, simplemente de desconsideración y malos modales. La posesión del pneuma otorgaba una «sabiduría» y «conocimiento» especiales (12,8; cf. 1,22; 2,1; 8,1), esto es, la gnosis salvadora. Esta posesión divide a los cristianos en dos clases: los pneumáticos, es decir, los «perfectos», y los sárkicos (carnales), es decir, «los inmaduros» (3,1). Para los pneumáticos la «carne», esto es, la caducidad y la muerte, se había convertido en algo accidental, y la vida eterna, en actualidad presente (4,8). A partir de esto hay que entender también la negación de la resurrección (corporal) (15,12s), que no es ninguna tesis materialista, sino espiritualista: la resurrección se ha anticipado en el pneuma, o en la gnosis (como en 2 Tim 2,18), quizá también en el bautismo; pues la costumbre de realizarlo de un modo vicario por los moribundos («bautismo vicario»: 15,21) supone sin duda la concepción de que éste otorga la vida. También en otros aspectos parece haber convivido una interpretación mágica de los sacramentos con el pneumatismo corintio; Pablo polemiza, en todo caso, en 10,1s contra la opinión de que los sacramentos preservan del pecado y la muerte; se consideraba también libre frente al mundo pasajero: éste no le podía ocasionar ningún daño ni obligarle a nada. El lema es: πάντα (μοι) ἔξεστιν («todo me es lícito» 6,12; 10,23), y desempeñó, según sus contextos, un papel importante en el comportamiento respecto a la sexualidad y a la carne sacrificada a los ídolos. Sería exagerado hablar de un libertinismo radical en los pneumáticos: el hecho de que un miembro de la comunidad viviera en concubinato con su madrastra (5,1s) no tiene por qué ser una demostración de principio de la «libertad» pneumática, sino que pudo haber sido sim-

plemente una turbia aventura amorosa. Lo que Pablo reprocha es la indolencia con la que la comunidad acepta el relajamiento moral y su defensa con el lema «todo esta permitido». Por otra parte, existia —¿como contrapartida?— una tendencia rigurosamente ascetica, se negaba la sexualidad, se consideraba la disolucion de los matrimonios existentes y se rechazaba el contraer nuevos matrimonios, los problemas que surgieron de esta actitud llegaron a conmover tanto a la comunidad que esta los presento al Apostol para su solucion (7,1s). Otra tension que tambien le fue presentada, resultaba de la diversa actitud de los «fuertes» y «debiles» ante la ingestion de «carne procedente de sacrificios a los idolos», esto es, de la carne sacrificada ritualmente. Se presentaba a los cristianos la ocasion de comer tal carne de diversos modos en las fiestas, ligadas al sacrificio y al banquete sacrificial en un templo (8,10), en invitaciones recibidas de no cristianos (10,27), o simplemente por el hecho de comprar en el mercado carne sacrificada ritualmente, pues cualquier inmolation de animales, por principio se llevaba a cabo de forma ritual (10,25) (no existian aun carniceros cristianos). Una parte de la comunidad exigia como obligacion cristiana el evitar rigurosamente la consumicion de tales carnes, por considerar que asi se caia en poder de los idolos, otros consideraban el problema como inexistente, argumentando que solo existia un Dios, y por ello, ningun idolo y entonces, tampoco «carne sacrificada a los idolos», y calificaban a los temerosos de «debiles» y a si mismos de «fuertes» en el «conocimiento». En esta tension la posicion contraria a la «libertad» de los fuertes no era el ascetismo sino el temor a la idolatria, esto es, el miedo a caer en el poder de los idolos o demonios (por lo demas los debiles no eran judeocristianos, sino antiguos paganos cf 8,7). Dado que los fuertes consideraban semejante actitud como desacorde con el nivel del conocimiento cristiano y hacian uso de su libertad sin miramientos, el conflicto se agravo tanto que se recurrio a Pablo como unica instancia reconocida por ambos. Otros litigios que Pablo trata no tenian ningun trasfondo ideologico (procesos de cristianos ante tribunales paganos 6 1s).

Los «partidos» que Pablo ataca tan apasionadamente en I 10 4,21 y que sin duda tiene tambien en cuenta en II 18s, —para F. C. Baur son estos el punto firme de partida para su reconstruccion de la historia del cristianismo primitivo— son hoy mas problematicos que nunca. La dificultad para su comprension historica consiste en que Pablo no critica los partidos aisladamente segun sus ideologias sino, por principio, el partidismo, dirigiendose siempre a la comunidad en su conjunto. Dado que a partir del cap 5 —prescindiendo de II,18s— ya no trata mas de los partidos, dependemos para su comprension de los

caps. 1-4, y en ellos especialmente de 1,12s, el único pasaje en que se nos dice algo concreto sobre estos grupos:

«Me refiero a que cada uno de vosotros dice: 'yo pertenezco a Pablo', 'yo a Apolo', 'yo a Cristo'. 13 ¿Está dividido Cristo? ¿acaso fue Pablo crucificado por vosotros? ¿o fuisteis bautizados en el nombre de Pablo? 14 —Doy gracias por no haber bautizado a ninguno de vosotros, excepto a Crispo y a Gayo, para que nadie diga que fuisteis bautizados en mi nombre».

De las afirmaciones citadas por Pablo se desprende que los partidos se denominaban según sus líderes; de la argumentación del Apóstol (vv. 13s) se desprende que para la pertenencia a un partido jugaba un papel el haber sido bautizado por el líder de éste. A parte de estos dos hechos notificados a Pablo por la gente de Cloe, no conocemos nada. Todo lo demás que se afirma de positivo sobre los partidos se basa en combinaciones. Pero estos dos hechos son de por sí enigmáticos. Se desconoce el número, peculiaridad y origen de los partidos.

El problema es el «partido de Cristo». Pues el imaginarse a «Cristo» como cabeza de un partido junto a Pablo, Apolo y Cefas (Pedro), como lo exige la coordinación de las cuatro afirmaciones, ofrece algunas dificultades de tipo histórico. Los intentos de eliminarlas sólo reflejan confusión. Las aclaraciones sobre cómo habría de ser entendido el partido de Cristo discrepan unas de otras, como cabe suponer. O bien se considera a los del partido de Cristo como seguidores del mesías («Cristo») histórico, Jesús —en tal caso hay que aclarar cómo los cristianos de Corinto podían recurrir a él, ya que no tuvieron ningún contacto personal con él, al contrario que con Pablo o Apolo—, o bien se piensa en discípulos personales de Jesús desconocidos o en emisarios de Santiago, el hermano del Señor (así G. C. Storr<sup>4</sup>, C. Weizsäcker<sup>5</sup> y recientemente también E. Bammel<sup>6</sup>) —sólo que entonces resulta incomprensible por qué esta gente no tomaba el nombre de su garante concreto—. F. G. Baur<sup>7</sup> identificaba por ello a los del partido de Cristo con el ala extrema del de Cefas, y los consideraba como judeocristianos rigurosos (de forma similar Feine-Behm) —sólo que no se puede saber nada sobre ellos en 1 Cor—. O, por el contrario, se interpreta el slogan en cuestión como la pretensión de una unión directa con el Cristo celeste exaltado, excluyendo cualquier mediación de un Apóstol u otro maestro, y se identifican los partidarios de Cristo

4 Según F. C. Baur, *o c*, 3s

5 *Das apostolische Zeitalter*, 1902, 274s

6 *Herkunft und Funktion der Traditionselemente in 1 Kor 15,1-11* ThZ 11 (1955), 401s, especialmente 411s

7 *O c*

con los neumáticos de Corinto (así W. Lütgert y Schmithals). Ahora bien, no existe ningún justificante para tal identificación; además resulta imposible hacerla concordar con la función del bautismo o del bautizante señalada en 1,13s; y, finalmente, resulta del todo incomprendible cómo las afirmaciones «yo pertenezco a Pablo», «yo a Cefas» podrían competir con el exclusivista y privativo «yo pertenezco a Cristo», como debería ser, de acuerdo con 1,12: nos encontramos, pues, aquí nuevamente en el punto de partida de la cuestión.

Dado que no parece viable explicar convincentemente la frasecilla «yo pertenezco a Cristo» como lema de partido y prueba de la existencia de un partido de Cristo, se ha intentado reiteradamente interpretarla de forma distinta. Se la ha querido suprimir como una glosa<sup>8</sup>: esto es lo más simple, pero no existe fundamento alguno crítico-textual para ello. O se la ha entendido como antítesis de Pablo contra los otros lemas, sólo que en ese caso la formulación habría de ser otra (algo así como ἄλλ' ἐγὼ λεγὼ ἐγὼ εἶμι τοῦ Χριστοῦ); o —según la variante de Kasemann de esta explicación— la formulación coordinada sería intencionada, habiéndose de «entender como una superación irónica de los otros slogans que allí circulaban; así pues, como un producto de la retórica específicamente paulina»<sup>9</sup>. O finalmente la frasecita contendría una afirmación complementaria de los tres lemas anteriormente citados —los seguidores de Pablo, Apolo y Cefas quieren, naturalmente, «pertener a Cristo» y así lo acentúan—, y habría sido «añadida como cuarto miembro, bajo presión retórica, para mostrar mediante este contraste cuán inadecuadas resultan esas declaraciones de pertenencia a hombres, ya que con ellas éstos se equiparan a Dios»<sup>10</sup>. Tanto esta afirmación de Reitzenstein como la anterior de Kasemann no se pueden demostrar, ciertamente, con seguridad, pero ofrecen las hipótesis más aceptables para la explicación de la pequeña frase en cuestión y de su coordinación con las anteriores. En cualquier caso, lo decisivo para el juicio sobre el «partido de Cristo» es el contexto, y, este se expresa en contra de su existencia. En el contexto más cercano de la argumentación de 1,13s cabría a lo más referir la primera objeción («¿está Cristo dividido?») a un eventual partido de Cristo —también a él, ya que la dificultad alcanza igualmente a los otros—, por el contrario, no las otras dos objeciones (a saber, Cristo es el que fue crucificado por nosotros y en su nombre fuimos bautizados), que apoyarían precisamente la existencia del partido en cuestión. Estas dos últimas dificultades tienen valor exclusivo, la primera —al menos— vale también para los partidos de Pablo, Apolo y Cefas, la argumentación de 1,13s no excluye ciertamente la existencia de un partido de Cristo, pero tampoco exige su aceptación, el pasaje en su conjunto se puede entender, sin dificultad alguna, como polémica dirigida sólo contra los tres partidos. En el contexto más amplio no existe lugar alguno que pudiera entenderse como alusión a un partido de Cristo. Todo lo contrario: en la segunda enumeración de los líderes de los partidos, en 3,22

8 Por ejemplo, J. Weiss, U. Wilckens, *o c.* 17 nota 2

9 En la introducción a F. C. Baur, *Ausgewählte Werke* 1, 1963, X

10 R. Reitzenstein, *Hellenistische Mysterienreligionen*, <sup>3</sup>1927, 334

falta Cristo. Y al caracterizar anteriormente Pablo al partidismo en absoluto como *καυχᾶσθαι ἐν ἀνθρώποις* (3,21) excluye la existencia de un partido de Cristo, suponiéndose precisamente sólo líderes humanos de cada facción, por lo tanto, ningún partido de Cristo. Lo mismo cabe decir del *ὑμεῖς δε Χριστοῦ* (3,23), que representa una antítesis contra las expresiones «yo pertenezco a Pablo, etc». Todo lo más, en este caso habría habido que rechazar a un grupo que reclamara de forma exclusiva el *Χριστοῦ εἶναι* para sí, negándoselo a los otros cristianos —en el supuesto que hubiera existido semejante grupo—<sup>11</sup>. Pero en ninguna parte de 1 Cor encontramos una polémica contra tamaña presunción. De todo ello se deduce que no existió un partido de Cristo<sup>12</sup>.

Sólo se ha de contar pues con los «partidos» de Pablo, Apolo y Cefas. Sobre su origen sólo caben suposiciones. Según 1,12s, parecen haber reclutado sus adeptos de entre los convertidos y bautizados por Pablo, Apolo y Cefas. Ahora bien, se ha negado una estancia de Cefas en Corinto —únicamente porque nada de ello se menciona en Hech—, y se ha querido achacar el origen del partido de Cefas a seguidores del príncipe de los apóstoles que arribaron allí. Pero el silencio de Hech no indica aquí nada en absoluto, tanto más cuanto que tampoco dice nada sobre seguidores de Pedro en Corinto venidos de fuera. En 1 Cor no se encuentra huella alguna al respecto; es verdad que tampoco habla nunca directamente de una actividad de Cefas en Corinto, pero sí lo menciona, y el modo cómo lo hace permite considerar esta actividad como probable (¡importancia de los bautizantes para los bautizados: 1,12s!). Pero aun aceptando esto, no queda aún explicado el surgimiento de los partidos. ¿Se identifican con los convertidos por los tres misioneros? No se excluye ciertamente una rivalidad entre los conversos de Pablo y los de Apolo, pero, dado que el primero resalta repetidamente su buena relación con Apolo (3,5-9; 4,6) y la comunidad le pide su intercesión ante éste (16,12), las diferencias entre ambos partidos no pueden haber sido, en todo caso, de tipo fundamental. Algo distinto parece ocurrir con el partido de Cefas. Pablo nunca resalta su buen entendimiento con Cefas, lo que hubiera sido de un valor incalculable como argumento contra el partidismo, más bien calla al respecto, manteniendo un silencio elocuente. Esto apunta a contrastes más agudos, y la razón no puede ponerse en duda: la supremacía de Pedro como primer testigo de la resurrección (15,5) y sin duda también la superioridad como la «piedra», el fundamento de la Iglesia —aque-

11 2 Cor 10,7 tampoco confirma su existencia. El *Χριστοῦ εἶναι* se le niega aquí sólo a Pablo —resultando controvertido si con ello se impugna su ser de cristiano o su apostolado—, pero no a ningún grupo de la comunidad.

12 Este resultado se confirma por 1 Clem 47,3. Pablo «escribió también sobre sí mismo y sobre Cefas y sobre Apolo», también en este pasaje falta una reminiscencia a un partido de Cristo.



llas ideas en torno a Pedro que se expresan ya en el nombre del Apóstol y que son plasmadas más tarde en Mateo 16,18s y contra las que parece polemizar Pablo en 1 Cor 3,11—. Esta exigencia de subordinación, sea cual fuere su fundamento, encontró oposición y originó probablemente por primera vez, como reacción, la formación de partidos, esto es, la unión de cristianos que habían sido convertidos por Pablo o Apolo para formar grupos propios, con lo cual también la gente de Cefas, entonces ya aislada, se vio obligada a asumir la función de simple grupo.

Poco se puede decir sobre la peculiaridad de cada uno de los partidos. Se trataba de «comunidades personales», pero en el sentido de la Antigüedad; se entendían en analogía a los cultos de los Misterios en los que el iniciado veneraba al mistagogo, que lo había iniciado, como a su padre y recibía de él el nombre<sup>13</sup>; esta conclusión queda insinuada por los lemas de los partidos y la importancia de los bautizantes en 1,12s. Sólo que Pablo y Apolo rechazan el papel que se les asigna de mistagogos o líderes de facción. No se pueden reconstruir los puntos de vista de cada uno de los partidos a partir de los caps. 1-4, y las posiciones que aparecen en los caps. 5-16 no se pueden distribuir entre los partidos particulares. Estos no parecen haber constituido el marco, sino sólo una parte de la vida corintia. Sin embargo, la vehemencia con que Pablo los ataca ha de prevenirnos de rebajar su importancia a la de meras «disputas verbales»<sup>14</sup>.

Junto a las tensiones y a los partidos, hay que mencionar también ataques personales a Pablo, que le movieron a la redacción de la carta. De la «apología contra aquellos que (quieren) cuestionarme» (9,1s) se desprende que se impugnó la legitimidad de su apostolado, y ello basándose en que su renuncia al derecho al sustento por parte de la comunidad y su celibato constituían la prueba y confesión de que él no era un auténtico Apóstol. Según 4,3, parecen haberse puesto en marcha en Corinto intentos de «interrogarle», esto es, de examinar su apostolicidad. No se puede constatar quiénes fueron estos opositores y si —dado el contexto de 4,3— han de buscarse en alguno de los partidos, por tanto, en la facción de Cefas.

Prescindiendo de estos opositores y del partido de Cefas (que tal vez sean idénticos), no parece haber habido en Corinto adversarios de Pablo; ya que éste no menciona ningún otro, y estaba muy bien informado tanto epistolar como oralmente. El frente contra el que lucha Pablo —el pneumatismo gnóstico entusiasta— no ataca por sí mismo al Apóstol. Esto queda claro por la carta en la que la comunidad

13 J. Weiss, *o c*, XXXII, Lietzmann *o c*, 7

14 Así J. Munck, en contra H. Conzelmann, *o c*, 48

expone, con toda confianza, a Pablo sus cuestiones y diferencias internas y que, como se desprende de los argumentos y citas que de ella se infieren (8,1s), fue redactada por los «fuertes», es decir, los pneumatikos. Estos no encontraban ninguna oposicion basica entre sus concepciones sobre el pneuma, *gnosis/sophia* y la *exousia* y el evangelio de Pablo. Es mas bien este quien ve y muestra esta oposicion. Pero el modo como lo hace manifiesta al mismo tiempo su estrecha comunion con las concepciones corintias: al igual que el reclama para si el espiritu, el conocimiento y la libertad, tampoco puede negar estos dones a los corintios, e intenta eliminar la falsa postura ante ellos, asi como los malentendidos y abusos. Esta situacion es importante para emitir un juicio sobre el origen del pneumatismo en Corinto. A partir de 1 Cor no se pueden considerar como responsables de el a influjos externos, por ejemplo, la actividad de misioneros gnosticos, tampoco se deberia considerar a Apolo, en vista de 1,10-4 21, como catalizador de aquel, o en todo caso, en la misma medida que a Pablo mismo. El pneumatismo parece, mas bien, haber sido el producto de una evolucion interna (por asi decirlo, «endogeno») de la comunidad corintia: enfasis unilateral de elementos particulares de la predicacion paulina y su facil conexion con ideas y concepciones ideologicas y religiosas del medio ambiente, como han visto con acierto W. Lutgert, de modo inicial, y R. Reitzenstein<sup>15</sup>. No se puede llevar a cabo una reconstruccion completa de la «teologia corintia» o de la «gnosis en Corinto» basandose en las fuentes, sino solo con ayuda de la fantasia, los resultados, en consecuencia, difieren unos de otros.

Pablo se dirige siempre a toda la comunidad porque esta se encuentra amenazada en su conjunto, y pone de relieve, a pesar de la variedad de los temas tratados, lo fundamental que a todos ellos atañe. El Apostol señala que el evangelio es «el mensaje de la cruz» (1,18s) y que el *πρώτον ψεῦδος* de la actividad corintia consiste en «desvirtuar la cruz» (1,17), que conduce a la destruccion de la Iglesia. Muestra ademas como y de que manera el mensaje de la cruz fundamenta y limita los dones del espiritu y la libertad. Es significativo que no intente eliminar los fenomenos pneumatikos, sino integrarlos, establece como su objetivo la *οἰκοδομή* («edificacion») de la comunidad y como su ultima norma el *ἀγάπη* («amor», 12-14, cf. 8, 10)<sup>16</sup>.

15 O c 333s

16 Cf. especialmente H. Jonas *Gnosis und spatantiker Geist* II 1 1954 43s y G. Friedrich *Christus Einheit und Norm der Christen* KuD 9 (1963) 235s

#### 4. *Unidad*

Siempre ha resultado sorprendente que dos cartas del Apóstol a los corintios —la mencionada en 1 Cor 5,9 (= A) y la aludida en 2 Cor 2,3s («carta de lágrimas» = C)— pudieran haberse perdido. Nació así la sospecha de que podrían en todo o en parte haber sido incorporadas a nuestras cartas canónicas a los corintios —como anexos a temas iguales o similares—, y por eso surgieron tentativas de recuperarlas mediante operaciones de crítica literaria. La suposición de que las dos cartas a los corintios son composiciones de diversas misivas no se puede ni demostrar ni refutar; falta el consenso, pero la ausencia de éste sirve tan poco de prueba en contra de la posible exactitud de esta hipótesis de trabajo como su existencia ayudaría a demostrar la exactitud de tal hipótesis. En mi opinión, 2 Cor sólo es comprensible como composición de diversas cartas, y una tal suposición para 1 Cor no se puede rechazar en principio. Como motivo para semejante composición se indica la intención de publicar estas cartas, es decir, de difundirlas más allá de su círculo de destinatarios original.

Respecto a 1 Cor, de la que aquí tratamos, se puede mostrar esta intención con alguna probabilidad: en el encabezamiento (prescripto) se amplía hasta lo ilimitado la dirección a los corintios (1,2a) mediante las palabras, «junto con todos los que invocan en todo lugar el nombre de nuestro Señor Jesucristo, suyo y nuestro».

Se ha intentado reiteradamente restar importancia a estas palabras, considerándolas un adorno retórico o litúrgico. Pero resulta más convincente la hipótesis de que esta locución llamativa, singular y totalmente inadecuada sea la adición de un editor que intentó darle a 1 Cor validez «ecuménica»<sup>17</sup>, análogamente a la eliminación de «en Roma» (Rom 1,7.15), que continúa la misma tendencia «ecumenizante». No cabría, sin embargo, lastrar esta suposición con otra, a saber que 1 Cor iniciaría originalmente el *corpus* paulino, cosa que no es demostrable desde la historia del canon. La amplia difusión y la elevada autoridad de 1 Cor, comprobables desde esa misma historia, bastan por sí solas para explicar la «ecumenización» de sus destinatarios. Otras huellas de reelaboración literaria por parte de un editor<sup>18</sup> han de ser dejadas de lado ahora.

Por sus cambios de tema y por su estructura suelta, 1 Cor invita precisamente a las hipótesis que dividen la carta en varias. Las modernas hipótesis de división representan simplemente variantes de la llevada a cabo por J. Weiss.

17 Así especialmente J. Weiss

18 J. Weiss, *o c*, XLs considera 4,17, 7,17, 11,16, 14,33b-35 como adiciones.

Segun este investigador, pertenecen a la *carta A* por razones temáticas (cf 5,9) 6,12-20 y 2 Cor 6,14-7,1, por la tensión con el contexto 1 Cor 9,24-10,23, y porque presupone otra situación distinta 11,2-34, además 16,7b-9 15-20. A la *carta B* 1,1-6,11, 7,1-9,23, 10,24-11,1, 12-6. Nos llevaria demasiado lejos presentar el caleidoscopio de las variantes<sup>19</sup>.

A mí me parece justificada una asignación a diversas cartas sólo si determinadas secciones de 1 Cor presuponen situaciones diversas. Esto es lo que sucede en el tema de las secciones 1,10-4, 21 y 11, 18s; ambos textos presuponen situaciones diferentes o enjuiciamientos diversos de la situación. A la carta A pertenecería antes que nada 11,18s (por la interpretación inocente de las divisiones), y también el contexto de 11,2-34, inseparable de este pasaje. Después de que H. von Soden ha mostrado que la separación de 10,1-23 de su contexto actual carece de fundamento objetivo y formal, no existe razón suficiente alguna para asignar a la carta A ninguna de las demás secciones de 1 Cor.

## 5. *Circunstancias de la redacción*

Pablo escribe 1 Cor desde Efeso en donde «espera permanecer aún hasta Pentecostés» (16,8), esto es, hacia el final de su estancia de unos dos años y medio en aquella ciudad (Hech 20,31), por lo tanto, en la primavera del 54,55 ó 56, probablemente antes de Pascua (5,8)<sup>20</sup>. La correspondencia anterior —carta A y la carta cuestionario de la comunidad— no pudieron tener su origen mucho antes de 1 Cor. Con Pablo se encuentra, además de Sóstenes (1,1), Aquila y Prisca y otros cristianos no mencionados por su nombre (16,19); también los delegados corintios, Estéfanos, Fortunato y Acaico (16,15s), quienes probablemente van a llevar la carta. Igualmente está con Pablo, o había estado, Apolo; aquel le había presionado para que aceptara la invitación de ir a Corinto, pero Apolo no tenía ninguna gana. Pablo había enviado allí a Timoteo antes de la redacción de 1 Cor, pero no directamente, ya que esperaba que la carta llegara antes que él (4,17; 16,10s); Timoteo ha de prestar énfasis a la carta y poner orden en la situación de Corinto. El mismo Pablo vendrá en el transcurso del año, pero visitando Macedonia primero y permaneciendo a cambio en Corinto durante el invierno (16,5s), el Apóstol espera que la comunidad se halle de nuevo intacta por entonces (4,18s).

19 Cf W Schenk ZNW 60 (1969), 219s

20 Sin duda, poco después de la carta a los Gálatas cf 16,1

## LA SEGUNDA CARTA A LOS CORINTIOS

*Comentarios*

HNT H Lietzmann - W G Kummel, <sup>5</sup>1969, KNT Ph Bachmann <sup>4</sup>1922, MeyerK H Windisch, <sup>9</sup>1924, NTD H -D Wendland, <sup>6</sup>1954, ICC A Plummer, 1925, Moffatt, NTC R H Strachan, 1935, CNT J Hering, 1950, EtB E -B Allo, 1936, A Schlatter, *Paulus, der Bote Jesu*, 1934

*Estudios*

C K Barrett, *Paul's Opponents in II Corinthians* NTS 17 (1970/1971) 233ss,  
 — *Titus en Neotestamentica et Semitica, Festschr M Black*, 1969, 1ss  
 H D Betz, *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition* BHTh 45, 1972,  
 G Bornkamm, *Die Vorgeschichte des sogenannten Zweiten Korintherbriefes*,  
 SAH, 1961, 2 = *Gesammelte Aufsätze IV*, 1971, 162ss,  
 R Bultmann, *Exegetische Probleme des zweiten Korintherbriefes*, SBU 9,  
 1947 = *Id*, *Exegetica*, 1967, 298ss,  
 E Dinkler, RGG<sup>3</sup> IV, 1960, 17ss,  
 G Friedrich, *Die Gegner des Paulus im II Korintherbrief*, en *Abraham unser Vater, Festschr O Michel*, 1963, 181ss,  
 D Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2 Korintherbrief*, WMANT 11, 1964,  
 E Kasemann, *Die Legitimität des Apostels* ZNW 41 (1942) 33ss = *Libelli XXXIII*, Darmstadt 1958

1 *Contenido y estructura*<sup>1</sup>

*Prescripto* 1,1-2

*Proemio* (eulogía) 1,3-11

I Defensa 1,12-2,13

1 La gloria de Pablo, su buena conciencia 1,12-14

1 Siguiendo la disposición de 2 Cor presentada por R Bultmann (clase del semestre de invierno 1935/36) (Ahora en R Bultmann, *Der Zweite Brief an die Korinther* [KEK Sonderband], ed por E Dinkler, Göttingen 1976 nota del editor)

- 2 Planes de viaje 1,15 2,4
- 3 Su comportamiento frente a su ofensor corintio 2,5-11
- 4 La nostalgia de Pablo hacia los corintios 2,12-13

## II La función apostólica 2,14 7,4

- 1 La *παρηρησια* (libertad de expresión) de Pablo 2,14 4,6
  - a) El tema la cuestión de la *ικανοτης* (suficiencia) apostólica 2,14-17
  - b) El criterio de la *ικανοτης* apostólica 3,1 6
  - c) Caracterización de la *διακονια* (ministerio) 3,7 18
  - d) La puesta en práctica de la *παρηρησια* en la actividad apostólica 4,1 6
- 2 El ocultamiento de la *δοξα* (gloria) del apóstol y del evangelio 4,7-6,10
  - a) El ocultamiento de la *δοξα* en el presente 4,7 5,10  
 La *ζωη* (vida) en el *θανατος* (muerte) 4,7 18  
 La determinación del presente por el futuro 5,1-10
  - b) La revelación de la *ζωη* en la predicación 5 11-6 10  
 Anuncio de la irrupción de la nueva creación 5,11 19  
 El ejercicio de la predicación 5,20 6,10
- 3 Conclusión Ruego de comprensión 6,11 7,4

## III Llegada de Tito Reconciliación con Corinto 7,5 16

## IV Recomendación de la colecta 8,9

## V Discusión polémica sobre la función apostólica 10 13 10

- 1 La *πεποιθησις* (confianza) de Pablo 10,1 11
- 2 La *τολμα* (osadía) de Pablo 10,12-12,18
  - a) La medida del autoelogio 10,12-18
  - b) Ruego de Pablo para que soporten su autoelogio 11,1-21
  - c) Ejecución del autoelogio 11 22 12,18  
 Gloria propia según la carne 11,22-33  
 Gloria de la debilidad 12,1 10  
 Conclusión 12,11 18
- 3 Referencia amenazadora a su tercera visita a Corinto 12,19 13 10

*Conclusión de la carta* 13,11 13

## 2 *Los antecedentes*

La esperanza de Pablo de poner de nuevo en orden a la comunidad mediante el envío de 1 Cor y de Timoteo no se había cumplido, o solo de forma pasajera, como se desprende de 2 Cor. Habían surgido

nuevos y mucho más complicados conflictos. Lo ocurrido entre 1 Cor (carta B) y 2 Cor ha de intentar reconstruirse a partir de la última —Hech no presta aquí ninguna ayuda suplementaria— aceptando algunas inseguridades, basadas en las afirmaciones contradictorias, en la extraña composición y en el estilo fuertemente polemico de algunas partes de este escrito

### a) *Los acontecimientos externos*

Pablo notifica a la comunidad en 2 Cor 1,8-10 que no mucho antes de la redacción de la carta había estado «en Asia», esto es, en Efeso (1 Cor 16,19), en grave peligro de muerte, sin esperanza de salir de él, pero que se había salvado. Marchó a Troade, donde esperó en vano la vuelta de Tito de Corinto, y luego a Macedonia (2,12s), donde aquel le alcanzó llevándole buenas noticias de la ciudad (7,5s). Pablo escribe la carta con gran alegría por la restauración de las buenas relaciones entre él y la comunidad. El Apóstol no indica el tipo de peligro que le había amenazado, puesto que habla de él como de algo desconocido hasta entonces para los corintios, no puede ser idéntico al mencionado en 1 Cor 15,30s. Se podría pensar en una enfermedad, pero, dado que en 1,5 habla de los «sufrimientos de Cristo», que han venido abundantemente sobre él, es de suponer que el peligro de muerte consistiría más bien en persecuciones (tal vez incluso prisión y proceso) a causa de su predicación, abona esta suposición también el hecho de que marchara en seguida a Troade. Hech 19 no relata nada de un peligro similar durante la estancia en Efeso, pero tal vez el tumulto de Demetrio no fuera tan inocuo en la historia del Apóstol como aparece en Hech.

En 2,3-9, 7,8-12 se refiere Pablo a una carta anterior que había «escrito en medio de una gran tribulación y ansiedad de corazón con muchas lágrimas» (2,4), y en la que había exigido la sumisión de la comunidad y especialmente el castigo disciplinario de un miembro de ella que le había «contristado» y «agraviado» (2,9, 7,12), Tito acaba de informarle sobre el éxito de esta carta. Este escrito no puede ser 1 Cor (que no contiene ninguna exigencia de este tipo y a la que no debía prestar ningún énfasis Tito sino Timoteo), sino que se halla entre esta y nuestra 2 Cor, se la denomina «carta intermedia» o «carta de las lágrimas». Desconocemos en qué consistió el «agravio», tuvo que haber sido más que un insulto personal al Apóstol —a algo así no le hubiera dado el tanta importancia— y debió de guardar relación con la agitación contra Pablo que se menciona a continuación<sup>2</sup>

Habla además Pablo, de una segunda visita ya hecha a Corinto (13,2) y anuncia una tercera (12,14; 13,1), que no debe transcurrir como aquella ἐν λύπῃ (2,1) y en la que ya no va a tratar con miramientos a la comunidad (1,23s; 13,1s). En la segunda, la denominada «visita intermedia», se había llegado a fuertes discusiones, cuyo culmen fue sin duda el mencionado «agravio», y a una ruptura casi total entre la comunidad y el Apóstol. La visita intermedia no es la estancia anunciada en 1 Cor 16,5-9, sino que fue improvisada por Pablo porque el éxito de sus opositores hizo necesaria su intervención en Corinto. Pablo volvió después a Efeso e intentó, mediante la carta de las lágrimas y el envío de Tito, someter nuevamente a la comunidad (2,1-13; 7,6s.13s).

Finalmente se ha de mencionar aún uno de los acontecimientos previos externos. Pablo anuncia en el cap. 8 una nueva visita de Tito, quien ha de concluir la colecta «tal como la había comenzado antes» (προενήρξατο: 8,6). También en 12,17s menciona esta actividad de la cuestación por parte de Tito (juntamente con su hermano cuyo nombre no se menciona). ¿Se identifica esta estancia en Corinto con aquella en que Tito sometió nuevamente la comunidad al Apóstol y de la que acababa de volver (7,6s)? Esto apenas es posible, puesto que cuando Pablo afirma que los corintios habían «empezado» la colecta «desde el año anterior» (προενήρξασθε ἀπὸ πέρυσι: 8,10), este «comienzo» parece que coincide en el tiempo con el mencionado poco antes de Tito (término y tiempo son idénticos). Si esto es verdad, Tito habría estado dos veces en Corinto antes de 2 Cor: la primera, con motivo de la colecta (8,6; 12,17s), y posteriormente, para ganar nuevamente a la comunidad (2,13; 7,6-14); la visita anunciada sería, pues, la tercera<sup>3</sup>.

El transcurso de los acontecimientos externos se puede reconstruir aproximadamente del modo siguiente. El envío de 1 Cor y de Timoteo parece haber tenido algún éxito (pues éste aparece mencionado en el prescrito, 2 Cor 1,1, como corremitante). Por alguna razón, Pablo desistió de su plan original de viajar después de Pentecostés desde Efeso en primer lugar a Macedonia y después a Corinto (1 Cor 16,5-7), envió a Tito a esta ciudad por causas de la colecta y comunicó a la comunidad por carta u oralmente la alteración de su plan de viaje (Efeso-Corinto-Macedonia-Corinto: 2 Cor 1,13-17). Después de que Tito volviera a Pablo con éxito, la situación se convirtió en dramática: se levantó una fuerte agitación contra Pablo en Corinto, el Apóstol viajó allí, encontró a la comunidad alborotada y experimentó una dura derrota (visita intermedia), volvió a Efeso, envió la «carta de las

3. Cf. Bornkamm, *o.c.*, 164s.186s.



lágrimas» y a Tito para conseguir lo que él no había logrado personalmente. A continuación cayó en el gran peligro de muerte, abandonó Efeso y partió a través de Tróade hacia Macedonia. Aquí recibió las buenas noticias de Tito y escribió la carta de reconciliación a Corinto.

## b) *La situación interna de la comunidad*

Pablo conoció esta situación personalmente durante su visita intermedia, pero ya anteriormente había tenido informaciones alarmantes que le indujeron a esta visita. Reprocha la mala situación moral de la comunidad (12,20-13,2) en un catálogo de vicios que nada deja de desear en integridad. Pero lo realmente alarmante es que la comunidad se dejó arrastrar por agitadores en contra de su apóstol, distanciándose considerablemente de él. Los ataques se dirigían contra Pablo personalmente y contra la legitimidad de su apostolado. La cuestión sobre quiénes son «los opositores de Pablo en 2 Cor» ha sido ampliamente tratada y resuelta de muy diversos modos desde el artículo de E. Käsemann sobre el tema. ¿Se identifican con uno de los partidos de 1 Cor, o se trata de nuevos adversarios? ¿Qué aducen éstos contra Pablo? El modo en que el Apóstol polemiza y se defiende dificulta una comprensión exacta de la situación: no expone sistemáticamente la postura de sus enemigos para refutarla después —ésta era ya conocida de sus lectores—, sino que determina por sí mismo la marcha de su discusión, en la que no podemos siempre comprobar en qué medida cita, exagera o altera. A esto habría que añadir un nuevo factor de inseguridad, si es que el Apóstol emplea realmente en 10-13 modelos y *tópoi* tradicionales de una apología «antisofista» que no pretende ser tal<sup>4</sup>. Metodológicamente conviene, en todo caso, limitarse a 2 Cor —aquí vienen al caso, sobre todo, las dos apologías de 2,14-7,4 y 10-13<sup>5</sup>—, para preguntarse después sobre la relación con 1 Cor. Igualmente se recomienda partir de los ataques dirigidos contra Pablo, para interrogarnos luego por sus opositores.

Sin perjuicio de una determinación más concreta, se puede afirmar con seguridad que la oposición contra Pablo fue provocada o pro-

4 Así Betz. Su libro, rico en material y sugerente pero no del todo redondeado, está tan fijado en los *topoi* y modelos que casi desaparece tras éstos la amarga referencia a la realidad de 2 Cor 10-13. Un análisis estructural de las apologías empleadas hubiera aportado el complemento necesario y podría haber impedido el deslizamiento unilateral hacia lo tradicional. Una comparación, por ejemplo, de la apología de Apolonio de Tiana (*VitAp* VIII 7) con 2 Cor 10-13 pone en evidencia la diferencia entre el ejercicio retórico de estilo y la auténtica apología.

5 Presupongo que en ambos textos se trata de los mismos adversarios.

movida por gentes venidas de fuera. Han «venido» del exterior (11,4), han penetrado en un territorio misional extraño (10,12-18) y se han facilitado la entrada con «cartas de recomendación» de otras comunidades (3,1).

Sin duda tenemos en 10,10 una cita de reproches «'pues las cartas', leemos, 'son ciertamente duras y fuertes, pero la presencia corporal es poca cosa, y su hablar, detestable'». Los dos primeros reproches aparecen también en 10,1 (Pablo es «humilde en presencia», esto es, cobarde y oportunista, «pero fuerte en ausencia», esto es, enérgico y animoso sólo desde lejos) Estas frases hacen referencia a un comportamiento doble y equívoco de Pablo, a una discrepancia entre pretensión y realidad. El tercer reproche se repite en 11,6 (Pablo es un «profano en el arte de la palabra», ἰδιωτης τῷ λόγῳ, le falta el don de la facilidad de expresión. Esto difícilmente se refiere a la falta de instrucción retórica<sup>6</sup>, sino, como insinúa el contexto, a la falta de un discurso lleno de fuerza y de espíritu (cf. 13,3). Estos reproches no sólo persiguen una difamación personal, sino ante todo la demostración de que a Pablo le falta la calificación como apóstol. Su «debilidad» —una afirmación de los adversarios (11,21)— no sólo se pondría de manifiesto en los defectos mencionados, sino también en su incapacidad para mostrar «los signos del apóstol» (12,12, igualmente un slogan) y de ofrecer las pruebas de otros dones pneumáticos, éxtasis y visiones (12,17). Le faltaría además el encargo legitimador (10,13s), ni siquiera puede presentar cartas de recomendación (3,1), y compensaría este defecto con autorrecomendaciones (4,2, 10,18) y con una autoalabanza desmesurada (10,13, 12,1). Además —y a ello harían referencia, al parecer, con especial énfasis los opositores, ya que Pablo trata el tema dos veces con detalle— su renuncia al derecho apostólico del sustento por parte de la comunidad sería claramente su propia confesión de que él no es ningún apóstol (11,7-12; 12,11-16), argumento que ya había aparecido en 1 Cor 9,3s. Esta polémica no sólo niega a Pablo la categoría de apóstol, sino incluso su ser cristiano en absoluto «no pertenece a Cristo» (10,7) y «procede según la carne» (10,2). Los argumentos en este sentido abarcan desde la crítica al cambio de sus planes de viaje (1,13s), pasando por la imputación de astucia y espíritu calculador (12,16), hasta la sospecha de sustraer de los fondos de la colecta para su propio enriquecimiento (12,17s). Hay que admitir que el ataque a Pablo alcanzó «dimensiones globales», aun teniendo en cuenta que sólo escuchamos a una parte y esta se expresa de forma unilateral.

¿Quiénes son los adversarios? No se nos dan a conocer sus nombres; Pablo polemiza, como de costumbre, de forma anónima. De sus declaraciones y deformaciones sarcásticas se pueden deducir algunas autocaracterizaciones y autodenominaciones, así como algunos otros rasgos de los opositores; pero esta enumeración no significa aún una

6 Así de nuevo ultimamente Betz, *o.c.*, 57s, quien encuentra un *topos* retórico en la confesión de falta de instrucción retórica

interpretación histórica de esos rasgos, es decir, la localización de los adversarios dentro de la historia del cristianismo primitivo

Autocaracterizaciones de los venidos de fuera con cartas de recomendación son «hebreos, israelitas, descendencia de Abraham» (11 22), los adversarios se glorian de la pureza de su ascendencia judía (lo que no implica de ningún modo origen palestino), sin que queden claras las pretensiones ligadas a ello. En las invectivas de 11 13 15 —«falsos apóstoles trabajadores engañosos que se disfrazan de apóstoles de Cristo. Sus agentes (de Satan) se disfrazan como servidores de la justicia»— tuerce Pablo las autodenominaciones de sus adversarios apóstoles de Cristo, trabajadores (=obreros de la misión, es decir, misioneros), servidores de Cristo o de la justicia, así pues, misioneros que reclaman para sí el título de apóstoles y anuncian a Cristo o la justicia. Se discute si los «superapóstoles» (11,5, 12 11) son estos mismos falsos apóstoles o distintos de ellos. Igualmente si el término «servidores» identifica a los opositores como judíos del ámbito helenístico. Otros rasgos de estos se desprenden de su polemica contra Pablo, todo lo que le niegan a él lo reclaman para sí legitimación desde el exterior y posesión del pneuma testificado en palabras impulsadas por el espíritu, en las «señales del apóstol» y en otros fenómenos extáticos. Al contrario que Pablo, reciben ayuda económica de la comunidad, y al parecer en un grado considerable (cf 2,17, 11 20). Sobre la doctrina de sus adversarios solo se expresa Pablo una vez de forma directa cuando reprocha a los corintios «si viene alguno predicando a otro Jesús diferente al que hemos predicado o recibis otro espíritu distinto al que habeis recibido u otro evangelio diferente al que habeis acogido, lo soportarais de buen grado» (11 4). Esto indica que los pseudoapóstoles anuncian una falsa doctrina (cf Gal 1,6), y concretamente una herejía cristológica. De la expresión «un Jesús distinto» no se puede deducir en que consiste esta doctrina concretamente. Se suele ver con razón, en 4 10-14 y 5,16 21 un enfrentamiento con la cristología adversaria según esto, la muerte de Jesús no habría tenido ningún significado salvífico. Pero no es seguro que es lo que ocupaba su lugar, nada hay en 2 Cor que testifique que se trataba de una cristología del  $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\eta\rho$  («hombre divino» del estilo de Mc y Lc)<sup>7</sup>, mas bien podría pensarse a partir de 11,4, en una cristología pneumatológica. Si el *midraš* de 3,7 18 representa igualmente una discusión con los opositores, entonces Moisés y la Ley la idea de alianza y el espíritu habrían jugado en la doctrina de aquellos un papel importante pero no se esclarece cual<sup>8</sup>.

En estas circunstancias, la adjudicación de estos misioneros judeocristianos a una de las tendencias cristianas primitivas conocidas resulta, naturalmente, controvertida. La antigua opinión de incluir a estos opositores de Pablo entre los judaizantes, tal y como son atacados

7 Así Georgi

8 S. Schulz ZNW 49 (1958) 1s y Georgi intentan reconstruir un texto de los adversarios partiendo de este pasaje (que Pablo habría citado y glosado) pero los resultados divergen de tal modo que no aportan nada al conocimiento de la teología de los adversarios

en Gál, continúa aún teniendo defensores, pero es sin duda alguna, falsa; pues en 2 Cor Pablo no ataca precisamente las principales exigencias judaizantes, la circuncisión y el legalismo. E. Käsemann ha aportado una variante ingeniosa a la hipótesis judaizante: los intrusos son enviados de la comunidad primitiva de Jerusalén y ponen en juego contra Pablo la autoridad de los primitivos apóstoles, defienden el principio de tradición, pero lo relacionan al mismo tiempo con el pneumatismo; esta audaz reconstrucción, sin embargo, es en sí improbable y exegéticamente insostenible<sup>9</sup>. Según otra hipótesis, los adversarios serían gnósticos judeocristianos estrechamente relacionados con los pneumáticos atacados en 1 Cor, de modo que Pablo habría combatido en ambas cartas contra el mismo frente<sup>10</sup>. D. Georgi<sup>11</sup> ha pretendido descubrir, por el contrario, un enemigo totalmente distinto en 2 Cor, diagnosticando en los adversarios a unos θεῖοι ἄνδρες judeocristianos helenistas. Pero su descripción del tipo y método misional de estos personajes sólo se basa en grado ínfimo en 2 Cor, y en su mayor parte, en fuentes judías, paganas y cristianas (diferentes). La demostración de este carácter de los opositores me parece tan deficiente como la prueba de la existencia de una interpretación contrapuesta de Moisés y Cristo<sup>12</sup>. Aunque es verdad que con su aparición en la comunidad surgió una nueva situación y se encendió (de nuevo) la enemistad contra Pablo, es también cierto que las facultades pneumáticas de las que alardeaban eran sobradamente conocidas de los corintios; todas aparecen ya en 1 Cor. Por ello resulta improbable la hipótesis de los θεῖοι ἄνδρες. La suposición de que los intrusos judeocristianos eran gnósticos o pneumáticos de tendencia gnóstica semejantes a los de 1 Cor parece la más acorde con los datos del texto. Es también la que mejor explica el éxito fulminante de esta gente entre los corintios, que por cierto habían sido ya recuperados para Pablo. Si bien no se pueden fijar exactamente los rasgos judíos específicos de los intrusos, sí parece claro que su hostilidad hacia Pablo la trajeron ellos consigo, y no la desarrollaron por primera vez en Corinto bajo el influjo de los opositores de Pablo cuyo ataque había sido detenido (fueron más bien éstos los que recibieron un nuevo impulso de los intrusos y se unieron a ellos). Parece que los advenedizos consideraron la lucha contra Pablo como su tarea principal. Sólo así se explica que después de su aparición fuera esta

9 Cf especialmente Bultmann, *Exegetica*, 313s.

10 Así Bultmann, Dinkler, Schmithals

11 Con la aprobación de G Bornkamm, así como de H Koster y J M Robinson, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, 1971, 57s 176s

12 En contra de las tesis de Georgi, por ejemplo G Friedrich (quien, sin embargo, considera a los adversarios como judeocristianos helenistas del círculo de Esteban) y C K Barrett (quien defiende, sin embargo, una hipótesis judaizante modificada)

lucha, y ya no el individualismo pneumático, la que dominara la escena corintia —y la temática de 2 Cor<sup>13</sup>—. Aun teniendo en cuenta que desde las fuentes sólo se escucha un lado y que éste se expresa de forma muy unilateral, se tiene la impresión que el ataque a Pablo alcanzó «dimensiones totales»<sup>14</sup>.

### 3. *La cuestión de la unidad literaria*<sup>15</sup>

2 Cor produce la impresión de una gran falta de unidad: la reconciliación entre el Apóstol y la comunidad que parece conseguida definitivamente en 7,7-16 y se presupone en los capítulos 8s sobre la colecta, no existe en los cuatro capítulos siguientes (10-13); aquí lucha el Apóstol por la comunidad y contra sus enemigos dentro de ella. Por ello se llegó a suponer ya muy pronto que 10-13 no pertenecían originalmente a 1-9, sino que constituían una carta independiente, o un fragmento de ella y que fueron añadidos secundariamente a 1-9. Pero tampoco 1-9 constituyen un texto unitario. Los dos capítulos sobre la colecta aparecen como dobles. Y en 1-7 se interrumpe el relato sobre la espera de Pablo por Tito después de 2,13 para continuar sin conexión en 7,5; 2,14-7,4 constituyen una disertación autónoma sobre la función apostólica. Pero ni siquiera ésta es totalmente unitaria: el pasaje de 6,14-7,1 rompe el contexto. Estos datos y las referencias ya mencionadas de Pablo a cartas anteriores (1 Cor 5,9; 2 Cor 2,3s, etc.) han reforzado la suposición de que «la segunda carta a los corintios» es en realidad una colección de cartas paulinas o fragmentos de ellas, reunidas para fomentar el intercambio y la difusión. Las opiniones difieren, naturalmente, en cuanto a la delimitación literaria de los fragmentos particulares y en cuanto a la adjudicación de los mismos, por ejemplo, a la «carta de las lágrimas». A pesar de estas divergencias, me parece que en 2 Cor existe efectivamente una colección de cartas, y ello, sobre todo, porque la falta de unidad aparece en la composición del conjunto, mientras que las grandes secciones particulares, por ejemplo 2,14-7,4 y 10-13, poseen una disposición excelente; por ello me parece necesario el intento de un análisis crítico-literario, si bien éste ha de completarse con el intento de mostrar los motivos de la composición. Naturalmente, en ambas cuestiones sólo cabe una prueba de probabilidad, y no una demostración estricta. Pero tampoco la defensa de la unidad sale mejor parada: no puede llevarse

13 Sobre el desplazamiento de temas cf Dinkler, *o c*, 18s

14 Kasemann ZNW 41

15 Cf al respecto Bornkamm, *o c*, 172s y Kummel, *Einleitung*, <sup>17</sup>1973, 249s

a cabo sin hipotesis ni sus resultados superan las simples probabilidades. Se trata entonces de que hipotesis goza de mas probabilidad.

En 10-13 la discrepancia con lo precedente se hace especialmente palpable. No tanto el total y repentino cambio de tono y talante cuanto el contraste objetivo dentro de la situacion supuesta hace improbable que 10-13 sean la continuacion de 7 o de 8s. Los intentos de armonizacion convencen muy poco. La «noche en vela» que Lietzmann considera como suficiente explicacion<sup>16</sup> no satisface a nadie mas que la tesis de otro frente —en 1-9 la comunidad en 10-13 los adversarios— no es adecuada porque Pablo siempre se dirige a toda la comunidad. La suposicion de que habia recibido nuevas noticias<sup>1</sup> se diluye ante el hecho de que Pablo en 10-13 no menciona tales novedades y la suposicion de Kummel de que el Apostol habria anadido a la carta un final despues de un cierto intervalo de tiempo —en el que expreso con mas fuerza su preocupacion aun existente respecto a la comunidad<sup>18</sup>— encaja dificilmente con las situaciones supuestas aca y alla. En 10-13 se desencadena la lucha en toda su dureza y su final es totalmente incierto (cf. 12-14, 13-1) segun 7-5, 16 la comunidad no solo habia castigado al ἀδικησας sino que se habia sometido totalmente al Apostol y la paz se habia restablecido de nuevo<sup>9</sup>. Que ambas cosas pudieran estar en la misma carta me parece imposible: no puede existir guerra y paz al mismo tiempo. La incardinacion de los cuatro capitulos en la correspondencia de Pablo con Corinto es sin embargo discutida entre los criticos literarios. Unos los datan despues de la carta de reconciliacion, otros los asignan a la «carta de las lagrimas» precedente<sup>1</sup>. En el primer caso habria que suponer una renovacion de la actividad de los opositores y una nueva caida de la comunidad, pero en contra de esto se pronuncia el hecho de que falte en 10-13 toda referencia a una ruptura de la paz ya concertada que Pablo no habria omitido. La segunda hipotesis resulta mas probable. Contra ella se alzan sin embargo dos objeciones: dado que por una parte no se menciona en 10-13 la exigencia de un castigo para el ἀδικησας y por otra en la carta de reconciliacion no aparece nada sobre la eliminacion de los enemigos, 10-13 no podrian pertenecer a la «carta de las lagrimas». Pero por un lado los cuatro capitulos se consideran solo como un fragmento de esta carta, dado que el castigo se menciona en la carta de reconciliacion como algo llevado ya a cabo, resultaba superfluo incluir el pasaje con la correspondiente exigencia al recopilar 2 Cor. Por otro es injusto esperar de Pablo un especial canto triunfal sobre

16 O c. 139

17 M. Krenkel *Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus* 1890-1953s y despues de el por ejemplo Windisch, O c. 16s. A. Julicher E. Fascher *Einleitung in das NT* 1931-98s.

18 Kummel o c. 253

19 Ved cuanta solicitud ha causado en vosotros precisamente esa tristeza segun Dios y que excusas que enojo que temor que anoranza que celo que escarmiento! En todo habeis mostrado estar limpios en este asunto. 7-11

20 Asi por primera vez J. S. Semler 1776

21 Asi A. Hausrath *Der Vier Capitelbrief des Paulus an die Korinther* 1870 y despues de el muchos otros investigadores por ejemplo Bultmann, Bornkamm, Dinkler, Dodd (otros nombres en Kummel o c. 251 nota 22)

los opositores vencidos a él le importaba la comunidad y la efusiva acción de gracias de 7 8 12 por su recuperación no hubiera quedado precisamente enriquecida por una referencia expresa a la eliminación de los competidores. Así pues el fragmento de 10 13 resultaría de más fácil comprensión como pieza de la «carta de las lágrimas»

No es necesario demostrar expresamente que el otro pasaje 2 14 7 4 interrumpe de forma brusca el relato sobre Tito y que 7 5 conecta perfectamente con 2 13. Ciertamente los parentesis excursos y saltos de ideas son algo corriente en Pablo. Pero un parentesis de tal longitud (más de 6 páginas de la edición de Nestlé) no aparece en el Apóstol en ninguna otra parte como excuso. La apología del apostolado no estaría suficientemente motivada y tampoco se advierte salto alguno de ideas en esa apología rigidamente estructurada. Difícilmente por tanto puede incluirse en el contexto en el que aparece. La duda radica en si pertenece a la «carta de las lágrimas» o a una precedente de la época anterior a la visita intermedia cuando Pablo aun no se había percatado de la peligrosidad de los agitadores.<sup>3</sup> En favor de lo último se hace valer el diferente tono frente a la comunidad (6 11s y por otra parte 11 8s).<sup>4</sup> Pero el cambio de tono no indica nada: este se da incluso en un espacio muy reducido en 1 Cor 4 14 21 donde Pablo asegura a los corintios su amor paterno e inmediatamente después los amenaza con el «bastón» en un pasaje por lo tanto que nadie por eso distribuiría en dos cartas distintas. A favor de una adjudicación a la carta de las lágrimas se hallan la igualdad de situación y de tema tratado en 2 14s en una exposición objetiva y en 10s en una discusión personal.

Los capítulos 8 y 9 sobre la colecta no pueden haber pertenecido a la misma carta. En efecto si Pablo después de largas exposiciones sobre el tema lo introduce de nuevo repentinamente en 9 1 y lo trata a renglón seguido casi con la misma profusión y si en 8 1s presenta a los macedonios como modelo luminoso para los corintios y en 9 2s por el contrario a los corintios para los macedonios, tiene que haberse tratado de dos fragmentos independientes. De todos modos ambos se refieren a la misma acción de la colecta. El capítulo 8 es una carta de recomendación para Tito y dos hermanos que le acompañan («apóstoles de las comunidades» 8 23) y a estos tres hombres se hace también referencia en 9 5. Quede en suspenso si 8 constituye un escrito de recomendación aparte y 9 un pasaje de la carta de reconciliación o si —para mi menos probable— 9 fue escrito un poco más tarde.

Respecto al fragmento 6 14 7 1 que rompe el contexto no solo se plantea una cuestión de crítica literaria sino también de autenticidad pues contiene *hapaxlegomena* y peculiaridades estilísticas. La terminología y las ideas tienen un parentesco más cercano con los textos de Qumran que con las cartas de Pablo. Por ello se ha estimado el pasaje como una pieza extraña de procedencia qumranica o cristiano qumranica introducida en 2 Cor por una mano extraña o quizás incluso aceptado por el propio Pablo. A mi me parece que 6 14 7 1 es una interpolación no paulina<sup>25</sup>

22 Así Bultmann, Dinkler y otros.

23 Así Bornkamm, Georgi y otros.

24 Bornkamm *o.c.* 176s.

25 Bibliografía sobre este tema en Kummel *o.c.* 249s.

Probablemente en 2 Cor se encuentran combinados tres escritos, o sus partes más importantes: 1) la carta de las lágrimas: 2,14-7,4 (sin 6,14-7,1); 10-13 (*carta C*); 2) la carta de la reconciliación: 1,1-2,13; 7,5-16; 9 (?) (*carta D*); 3) la carta de recomendación para Tito y sus compañeros: 8 (*carta E*).

Bajo el punto de vista de la composición, los otros fragmentos habrían sido introducidos y añadidos a la carta de reconciliación. Evidentemente, los principios de composición no son los de una edición histórico-crítica, que otorga suma importancia a la integridad de los textos y a su sucesión cronológica exacta. ¿Se pueden reconocer los motivos de una composición tan extraña? A mi entender, G. Bornkamm ha mostrado motivos claros, al menos dignos de consideración<sup>26</sup>. Este autor explica la colocación extraña de la polémica contra los herejes (de la carta de las lágrimas) al final (después de la carta de reconciliación) aduciendo que el redactor se deja guiar por una ley formal, ampliamente difundida en la literatura cristiana primitiva, según la cual el anuncio de falsos profetas y maestros, así como la advertencia contra ellos, se encuentra frecuentemente al final de escritos aislados o grupos de escritos; la polémica actual de Pablo adquiere, mediante esta colocación, un acento escatológico. La introducción de la apología precisamente en el lugar en que Pablo informa de su salida de Éfeso y de su viaje, a través de Tróade hacia Macedonia al encuentro de Tito es justificada por Bornkamm aduciendo que el redactor «contempla retrospectivamente también aquel viaje ... a la luz de la marcha triunfal que realizó el apóstol de los pueblos», así pues, con una cierta «tendencia a la idealización de la imagen del Apóstol»<sup>27</sup>. Para el ensamblaje de los dos capítulos sobre la colecta, por el contrario, no fue determinante ningún motivo teológico; si la carta de conciliación incluía una exhortación para la colecta, era lógico que en la edición se le colocara al lado el fragmento paralelo (sea el cap. 8 o el 9).

La existencia de composiciones de cartas a base de fragmentos epistolares del mismo autor no debería ser negado en principio<sup>28</sup>. Hay analogías en la literatura cristiana primitiva.

26. *O.c.*, 179s.

27. *O.c.*, 185.184.

28. Resulta incomprensible por qué en el caso de 2 Cor, por ejemplo, la suposición de que la comunidad hubiera suprimido por pudor la carta de las lágrimas ha de ser en principio más exacta que el intento de encontrarla de nuevo en 2 Cor, cuando existen indicios de peso para ello (por ejemplo, el hecho de que la comunidad no se avergonzara de transmitir un texto tan crítico para ella como 10-13).



Existen pruebas claras en un epítome sirio de las cartas de Ignacio, en el que Rom está combinada con IgTral<sup>29</sup> (sin que se puedan reconocer los motivos para ello) Con toda probabilidad, la carta a los filipenses de Policarpo es una combinación de dos cartas, donde la más antigua (caps 13.14, o sólo 13) fue añadida, o incluida, en la más reciente (el motivo, al parecer, fue simplemente el deseo de tener ambas epístolas juntas). No conozco analogías en las cartas y colecciones de ellas en la Antigüedad. Pero tales colecciones de cartas del mundo antiguo permiten, no obstante, eliminar una objeción que W. G. Kummel aduce constantemente contra las hipótesis de la combinación. Cuando alega que en tales composiciones «se eliminó en cada caso al menos un comienzo o final de carta, sin que se pueda indicar ningún motivo plausible para ello»<sup>30</sup>, hay que señalar que en las colecciones mencionadas los prescriptos y saludos finales reciben según los casos un trato completamente distinto por mencionar sólo algunos ejemplos, en las cartas de Platon<sup>31</sup> y de Demóstenes<sup>32</sup> se han mantenido, por el contrario en las de Isócrates<sup>33</sup> y en las de Apolonio de Tiana<sup>34</sup> han desaparecido (aquí sólo títulos) Incluso en las cartas notoriamente ficticias, en las que cabría esperar la observancia correcta del formulario epistolar, frecuentemente ni siquiera han sido elaborados en absoluto el prescripto y el saludo final, por ejemplo en Filóstrato<sup>35</sup> y Eliano<sup>36</sup>. No es necesario buscar un motivo especial: el prescripto y el saludo final se consideraban como superfluos, bastaba la mención del remitente y del destinatario cuando se reunían cartas aisladas en colecciones. A la vista de tales costumbres, no se puede postular que un redactor cristiano primitivo, al combinar varias cartas en una, hubieran tenido necesariamente que transmitir con fidelidad documental los prescriptos y los saludos finales, de lo contrario, la existencia de una composición de cartas sería improbable. De todos modos, el presunto redactor ha mantenido en su supuesta composición en cada caso un prescripto y un saludo final.

Quiero recalcar una vez más el carácter hipotético de las operaciones crítico-literarias y de historia de la redacción. Es también posible que todo haya ocurrido de un modo completamente distinto, por ejemplo, tal como lo presenta la hipótesis de Kümmel. El carácter de «conglomerado» de 2 Cor sigue en pie y exige una explicación; y cualquier aclaración permanece, necesariamente, tan hipotética y subjetiva como la otra.

29 W. Bauer, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien* (HNT ErgBd), 1920 186

30 Kummel, *o c.*, 241 para 1 Cor de un modo similar p. 254 para 2 Cor, p. 225-231 para 1 2 Tes, p. 293 para Flp

31 *Epistolographi Graeci* ed. R. Hercher, 1873, 492-532 (en la carta 13 falta sin embargo el saludo final)

32 *Ibid.*, 219-234

33 *Ibid.*, 329-336

34 *Ibid.*, 110-130

35 *Ibid.*, 468-489

36 *Ibid.* 17-23

#### 4. *Circunstancias de la redacción*

1 Cor fue redactado en la primavera del 55, 56 o 57 en Éfeso. El lugar de la redacción de la carta de las lágrimas es igualmente Éfeso; la fecha de su composición resulta difícil de determinar; teniendo en cuenta los acontecimientos intermedios (vuelta de Timoteo, primera estancia en Corinto y retorno de Tito, irrupción de los agitadores, visita intermedia), no se deberá aproximar demasiado a 1 Cor: en el otoño del mismo año o en la primavera del siguiente (queda descartado el invierno, a causa del *mare clausum*) debió Pablo escribir la carta y enviar a Tito. La carta de reconciliación fue escrita, en todo caso, al año siguiente después de 1 Cor, y concretamente, desde una comunidad de Macedonia (8,11; 9,2; 2,13; 7,5s). Se puede precisar aún más la fecha, si se supone que Pablo realizó poco después de la carta su última visita a Corinto, que duró tres meses y tuvo lugar en invierno, pues a continuación Pablo viajó a Macedonia y celebró la Pascua en Filipos (Hech 20,2-6); según esto, el tiempo de redacción sería a finales del otoño del 56, 57 o 58. Desgraciadamente, no sabemos cuánto tiempo duró la «tribulación en Asia» con peligro para su vida, ni cuándo salió Pablo de Éfeso. La reconciliación con Corinto fue duradera; esta ciudad se convirtió en un centro de ortodoxia eclesial.

## LA CARTA A LOS FILIPENSES

## Comentarios

HNT M Dibelius, <sup>1</sup>1937, HThK J Gnika, 1968, KNT P Ewald, <sup>4</sup>1923, MeyerK E Lohmeyer, <sup>8</sup>1930, NTD G Friedrich, <sup>9</sup>1962, ThHK W Michaelis, 1935, BNTC F W Beare, <sup>2</sup>1969, ICC M R Vincent, 1897, Moffatt, NTC J H Michael, 1928, CNT P Bonnard, 1950, K Barth, *Erklärung des Philipperbriefes*, <sup>2</sup>1933, CNT J F Collange, 1973

## Estudios

- G Bornkamm, *Der Philipperbrief als paulinische Briefsammlung = Ges Aufs IV*, 1971, 195ss,  
 G Dellling, RGG<sup>3</sup> V, 1961, 333ss,  
 C H Dodd, *NT Studies*, 1953, 85ss,  
 V Furnish, *The Place and Purpose of Philippians III* NTS 10 (1963/1964) 80ss  
 H Koster, *The Purpose of the Polemic of a Pauline Fragment (Philippians III)* NTS 8 (1961/1962) 317ss,  
 O Linton, *Zur Situation des Philipperbriefes*, ASNU 4, 1936, 9ss,  
 W Lutgert, *Die Vollkommenen in Philippi und die Enthustasten in Thessa lonich*, BFChTh 13, 6, 1909,  
 T W Manson, *St Paul in Ephesus = Id , Studies in the Gospels and Epistles*, 1962, 149ss,  
 W Michaelis, *Die Datierung des Phil*, NTF I, 8, 1933,  
 J Muller-Bardorff, *Zur Frage der literarischen Einheit des Phil* WZ Jena 7 (1957/1958) 591ss,  
 T E Pollard, *The Integrity of Philippians* NTS 13 (1966/1967) 57ss,  
 B D Rathjen, *The Three Letters of Paul to the Philippians* NTS 6 (1959/60) 167ss,  
 J Schmid, *Zeit und Ort der paulinischen Gefangenschaftsbriefe*, 1931,  
 W Schmithals, *Die Irlehrer des Philipperbriefes = Id , Paulus und die Gnostiker*, 1965, 47ss

## 1. Contenido

*Prescripto* 1,1-2

*Proemio* 1,3-11

## I El apóstol y la comunidad 1,12-3,1

1. Informe sobre la situación de Pablo prisionero. 1,12-26
  - a) Progreso de la evangelización 1,12-14
  - b) Amigos y enemigos de Pablo 1,15-20
  - c) Situación del proceso 1,21-26
2. Exhortaciones 1,27-2,18
  - a) Exhortaciones para la vida cristiana, concordia y humildad 1,27-2,5
  - b) Himno de Cristo 2,6-11
  - c) Exhortación a la lucha por la salvación. 2,12-18
3. Recomendación para Timoteo y Epafrodito 2,19-30
4. Transición a la parenesis, exhortación a la alegría 3,1

## II Polémica contra los falsos maestros 3,2-4,3

1. Polémica 3,2-3
2. El Apóstol como judío y cristiano 3,4-14
3. Aviso contra los falsos maestros 3,15-4,1
4. Exhortaciones personales particulares 4,2-3

## III. Parenesis 4,4-9

## IV Agradecimiento por un envío monetario de los filipenses 4,10-20

*Final de la carta: saludos y bendición 4,21-23.*

## 2. Pablo y la comunidad de Filipos

Filipos<sup>1</sup> fue fundada el 358/357 a C. por el rey Filipo II de Macedonia, el padre de Alejandro Magno, y fue por algún tiempo residencia real en Macedonia. Por su situación favorable (cercanía a la ciudad portuaria de Neápolis y al Egeo), por la fertilidad de la llanura macedónica occidental y los tesoros del suelo (minas de oro y plata), mantuvo la ciudad su importancia económica incluso en los disturbios políticos de los dos últimos siglos precristianos. En época romana pertenecía al primero de los cuatro distritos de la provincia de Macedonia.

Después de la batalla de Filipos, el 43 a C., que confirmó el ocaso de la república romana, la ciudad fue colonizada con veteranos romanos por los vencedores, por Antonio y después, sobre todo, por Octaviano. El último, siendo ya César Augusto, convirtió la ciudad hacia el 30 a C. en colonia militar con el nombre de Colonia Julia Augusta Philippensis y le otorgó el *ius italicum*. Gozaba de administración propia y de exención de impuestos, las autoridades

1 Cf. ultimamente Gnika, 1s y la bibliografía consignada en este comentario

más altas eran los pretores, las subalternas se llamaban lictores (στρατηγοί y ῥαβδούχοι. Hech 16,19s.35)

La población era mixta. Los habitantes greco-macedonios debieron de ser *minoría*. Dominaba el elemento romano, hasta la época de los Flavios se asentaron en ella reiteradamente veteranos romanos. Estos eran, naturalmente, de la procedencia étnica más diversa. Llegaron además muchos de Asia Menor y orientales. La situación de la ciudad en la *via egnatia*, que unía a Roma con Bizancio, favorecía el comercio y el tráfico, y con ello, la fluctuación de la población. La religiosidad mostraba una correspondiente variedad. Junto a antiguos dioses tracios, se veneraba a deidades griegas, romanas, y también de Asia Menor, está testificada la existencia de cultos de misterios y de una pequeña comunidad judía. En resumen, Filipos ofrecía la imagen sincretista usual de una ciudad oriental de entonces.

La comunidad cristiana de Filipos fue la primera fundación misionarial de Pablo en suelo europeo. El autor de Hech resalta convenientemente la importancia del paso hacia Europa: menciona no menos de tres intervenciones divinas que disuadieron a Pablo de sus planes de viaje originales, empujándole hacia Europa (16,6.7.9s), y dedica después al relato sobre la misión en Filipos un gran espacio (16,11-40). Según la exposición de Hech, esta misión tuvo lugar en la primera mitad del llamado segundo viaje misionero —esto es, hacia el 48/49—, siendo Silas y Timoteo los colaboradores de Pablo. Por lo demás, no podemos obtener muchos datos del relato, a pesar de su amplitud; éste muestra el esquema usual (comienzo de la misión en el lugar de reunión judío, éxito entre los «temerosos de Dios», expulsión violenta) y sólo utiliza algunas anécdotas (la conversión de la traficante de púrpura, Lidia, y de su casa, la escena con la sierva adivina, la prisión y liberación de Pablo y Silas y la conversión del director de la prisión). La persecución es históricamente cierta; está atestiguada por Pablo (1 Tes 2,2). La acogida amistosa de los misioneros por parte de Lidia reflejaría la relación cordial entre los filipenses y Pablo. Queda por determinar si la acomodada Lidia, «temerosa de Dios», la sierva pagana y el jefe de prisión romano se pueden considerar<sup>2</sup> como típicos de la composición social y religiosa de la comunidad<sup>3</sup>. Hech no dice nada concreto sobre la duración de la estancia fundacional; la observación de 16,18 («muchos días») parece suponer algunas semanas. Al

2 Lohmeyer, 2

3 El comercio de la púrpura era un negocio lucrativo. Los compradores de la cara mercancía habrían sido, entre otros, los veteranos, pues el que era licenciado como centurion tenía el derecho de llevar la toga con tras de púrpura. El «carcelero» ciertamente no se presenta como un simple policía de la ciudad, sino como un funcionario medio. A los veteranos se les dotaba a menudo con posesiones de tierras, estaban, pues, bien situados. Cf. Friedrich 92s, opina este autor que la comunidad constaba «en su mayoría de miembros de la clase media»

igual que en el caso de Corinto, también en el de Filipos Hech solo hace indicaciones escuetas sobre las ulteriores relaciones entre el Apóstol y la comunidad Pablo envía desde Efeso a Timoteo y a Erasto a Macedonia (19,22) y va personalmente dos veces más hasta allí (20,16), lo que quiere decir, naturalmente, también a Filipos, en esta ciudad celebró su última pascua en libertad (20,6)

Las cartas de Pablo muestran más cosas la relación cordial de confianza entre él y los filipenses, que se había formado durante su estancia fundacional, fue única y consistente Solo de esta comunidad recibió Pablo ayuda económica, mientras que fuera de este caso renunció por principio a este derecho y ganó su sustento por sí mismo<sup>4</sup> la comunidad le envió varias veces donativos monetarios a Tesalónica (Flp 4,15s), a Corinto (2 Cor 11,9) y poco antes de la redacción de Flp, al lugar de su prisión (Flp 4,10s), la misma comunidad puso además a disposición de Pablo a Epafrodito, portador del último donativo (2,25) Con este apoyo económico se halla también relacionado el hecho de que Pablo en el prescripto 1,1 mencione expresamente «obispos y diaconos» Las relaciones entre Filipos y el Apóstol debieron ser muy intensas, manteniéndose, al parecer, por medio de mensajeros y tal vez también por cartas (6,3,1<sup>7</sup>), parece haber existido una interrupción más amplia del contacto poco antes de Flp (4 10), sin que por ello se resintiera la buena relación mutua

### 3 *La cuestión de la unidad literaria*

Al contrario que Gal y Rom, Flp no muestra una línea de pensamiento unitaria sus cambios de temática van unidos a rupturas de estilo, cambios repentinos de ánimo y otras peculiaridades Todo esto ha sido valorado frecuentemente como indicio de falta de unidad literaria Pero por influjo de A. Julicher (*Einleitung*) y de los comentarios a Flp de M. Dibelius y E. Lohmeyer, la suposición de la unidad consiguió casi el grado de la certeza<sup>5</sup>, la falta de conexión en Flp se ha explicado como «digresiones», nada llamativas en una carta tan personal dedicada a la conversación con su comunidad de confianza Pero estas digresiones, a su vez tienen en sí una buena disposición y muestran tensiones entre sí, que perturban la unidad En mi opinión, la hipótesis defendida en época reciente desde diversos puntos de vista

4 Friedrich *o c* opina que Pablo hizo esta excepción por que la comunidad de Filipos era más rica que las otras

5 Defensores actuales de la unidad son especialmente Kummel y Dellung

con resultados similares, de que Filip es una composición de tres fragmentos de cartas paulinas es la que mejor explica los datos<sup>6</sup>

El cambio de estilo más llamativo aparece entre la exhortación a la alegría en 3,1 y la polémica contra los herejes iniciada con duras injurias verbales en 3,2. No es necesario explotar excesivamente el cambio repentino de ánimo —están a disposición múltiples explicaciones psicológicas y técnicas (pausa en el dictado entre otras). Pero existen otras dos observaciones que no se pueden minimizar. La polémica contra los herejes rompe la conexión literaria de 3,1 y 4,4. Después de informar Pablo a la comunidad sobre sí mismo, de haberla exhortado y haberle recomendado a sus colaboradores introduce en 3,1 con la locución το λοιπον la exhortación final. Esta encuentra en 4,4 su continuación que el Apóstol se percatara solo entonces al poner el inicio de 3,1 de que había olvidado un problema tan agudo de la comunidad como era la actuación de los falsos maestros puede creerlo quien quiera. Además la polémica contra los herejes supone una situación de la comunidad distinta a la de la parte precedente. En esta también se habla de un peligro para aquella (1,27-30). Pero los ἀπικειμενοι de 1,28 son enemigos externos no cristianos de los que la comunidad ha de esperar persecuciones o incluso ya las ha padecido. En 3,2s por el contrario se trata de una amenaza interna producida por los herejes. Aquí alerta Pablo ante las falsas creencias que se están propagando (cf. 3,18) en el texto anterior exhorta a la falta de miedo y a la armonía ante la persecución sin que el estado de la fe de los destinatarios fuera objeto de preocupación (1,13s-2,12). Por razones de tipo literario y de contenido la polémica contra los herejes de 3,2-4,3 habrá de considerarse como fragmento de una carta que no pertenece a lo precedente.

Lo mismo cabe decir de la acción de gracias de Pablo por el donativo traído por Epafrodito en 4,10-20. El fragmento es un todo completo en sí mismo y sigue de forma abrupta al deseo de paz de 4,9. El que la acción de gracias se encuentre en el texto actual al final de la carta y no en un lugar anterior como por ejemplo en el pasaje de 2,25-30 dedicado a Epafrodito, es algo extraño pero no constituye aún razón suficiente para disecciones crítico-literarias. Lo decisivo es la diversidad de situación. Según 2,25-30 Epafrodito (después de haber portado el donativo) permaneció largo tiempo al servicio de Pablo y padeció una enfermedad grave. La noticia llegó a Filipos produciendo gran preocupación. Esto a su vez había sido percibido por Epafrodito y se hallaba intranquilo de modo que Pablo hace retornar anticipadamente al ya recuperado y le da la carta, todo esto duro semanas si no meses. Según el texto actual Pablo, a pesar de la frecuente comunicación entre su lugar de prisión y Filipos, habría esperado todo este tiempo para expresar su agradecimiento efectuándolo solo al enviar de vuelta a Epafrodito. Esto no es precisamente probable. Pero 4,10-20 es con claridad el primer testimonio de agradecimiento por el último donativo de los filipenses. «Grande fue mi gozo en el Señor porque por fin

6. Así Müller-Bardorff, Rathjen, Schmithals, Beate Bornkamm entre otros. Friedrich y Gnilka efectúan por el contrario una división en dos cartas. Friedrich A 11 3 1a 4 10 23 B 3 1b 4 9. Gnilka A 11 3 1a 4 2 7 10 23 B 3 1b 4 1 8s.

habéis podido manifestar vuestro afecto por mí, en verdad (hasta ahora) no os faltaba buena intención, pero sí oportunidad.. Sin embargo, habéis hecho bien tomando parte en mi tribulación . Se me ha pagado todo, y me sobra, tengo las manos llenas, después que he recibido de Epafrodito lo que de vosotros me trajo» (4,10.14.18)

El texto no sólo muestra, como ya se ha indicado, que antes de este donativo el contacto se había interrumpido durante un cierto tiempo, sino que produce también la impresión de haber sido escrito inmediatamente después de renovar el contacto y de recibir el donativo. Esta datación se aplicaría a toda la carta, si 2,25s no exigiera un emplazamiento posterior. Respetando las afirmaciones propias de ambos textos, éstas suponen situaciones distintas, y ello autoriza a ver en 4,10-20 una nota de acción de gracias de Pablo originalmente independiente, que él envió antes de la carta a la que pertenece Flp 1s.

El fragmento de 4,4-9 recibe un tratamiento muy diverso por parte de los críticos literarios, y se reparte, la mayoría de las veces entre diversas cartas (por ejemplo, se liga vv 8s a la polémica contra los herejes, vv 4-7 a 3,1). Yo no veo razón alguna suficiente —ni siquiera en el το λοιπον de 4,8— para romper la parénesis de 4,4-9, que forma una hermosa unidad, complicando el proceder de la crítica literaria de forma innecesaria. Considero el pasaje como la continuación de 3,1, al que sigue el final de la carta, 4,21-23.

No se puede afirmar con certeza qué relación temporal guarda el fragmento de 3,2-4,3 con las otras dos piezas. El que no contenga referencia alguna a la prisión de Pablo no quiere decir que este (aun, o de nuevo) se encuentre en libertad no ayuda, pues, nada para la fijación cronológica. Si hubiera sido escrito antes de la carta de los caps 1s, cabría esperar en ésta una afirmación sobre el efecto de la polémica contra los herejes (análoga a la referencia de la carta de reconciliación al éxito de la carta de las lágrimas 2 Cor 2,3s, 7,8-16). Pero dado que falta cualquier alusión de este tipo en 1,1-3,1, 4,4-9 21-23, habrá que suponer, de seguro, que la polémica contra los herejes constituye la última carta de Pablo a los filipenses.

Un cierto apoyo reciben las hipótesis de división por medio de un testimonio externo, la observación de Policarpo en su carta a los filipenses sobre Pablo: ὅς καὶ ἀπὸν ὑμῶν ἔγραψεν ἐπιστολάς (PolFlp 3,2). Es seguro que Policarpo con el plural quería indicar realmente varias cartas; que dedujera el plural a partir de Flp 3,1 es en todo caso posible, pero de ningún modo más probable que el que él tuviera noticia realmente de la existencia de varias cartas a los filipenses o incluso las conociera personalmente. Eliminar el valor histórico testimonial de la afirmación clara de Policarpo sobre la existencia de varias cartas a los filipenses por la simple razón de que en nuestro canon haya sólo una Flp constituye una *petitio principii*.

Yo distinguiría las siguientes cartas o fragmentos:

A: Carta de acción de gracias. 4,10-20.

B: Carta mayor: 1,1-3,1; 4,4-9.21-23.

C: Polémica contra los herejes: 3,2-4,3.



No quiero entrar en la discusión de otras delimitaciones y menos en la de transposiciones, porque ello desbordaría nuestras posibilidades, no porque considere mi hipótesis como la única verdadera<sup>7</sup>.

El redactor<sup>8</sup> procedió, al parecer, de forma más sencilla y con una menor reflexión teológica que en el caso de 2 Cor. Este compilador, que por razones de tipo práctico (conversación, intercambio para la lectura en el culto), quería tener las tres cartas juntas, incorporó a la más amplia los dos escritos más pequeños en los lugares que le parecieron adecuados. El que introdujera la polémica contra los herejes dentro de la triple exhortación a la alegría, es decir, encuadrada por ésta, estuvo sin duda motivado porque quería mostrar la victoria sobre la herejía, de la que no existía ningún testimonio epistolar de Pablo. La introducción del escrito de acción de gracias al final de la carta (en lugar de incluirlo en el pasaje de 2,25s, al que propiamente pertenece por su temática) fue efectuada sin duda para mayor gloria de los filipenses: en este lugar adquiriría una fuerza especial. Esta compilación se llevó a cabo en Filipos, no en Corinto, y antes de la de 2 Cor<sup>9</sup>, y evidencia un tratamiento muy conservador de las cartas de Pablo a Filipos, manteniéndolos de forma completa, excepto en su marco epistolar (su pérdida, por las posibles referencias históricas, es naturalmente muy lamentable).

#### 4. *Motivaciones y objetivos. Situación del remitente y de los destinatarios*

Sobre la motivación ya se ha dicho casi todo antes. Sólo cabe ordenarlo y completarlo.

##### a) *Carta A: 4,10-20*

Esta misiva vino motivada por el donativo monetario de los filipenses aportado por Epafrodito; confirma el recibo y expresa la alegría del Apóstol en forma de una «acción de gracias desagradecida» (M. Dibelius). Pablo se encuentra prisionero (a ello se refiere la expresión  $\theta\lambda\iota\psi\iota\varsigma$ : 4,14).

7 He aquí otras hipótesis como orientación Muller-Bardorff A 4,10-20, B 1,1-26, 2,17s, 1,27-2,16, 4,1-3, 2,19-30, (3,1a), 4,4-7 21 23, C 3,2-21, 4,8s Schmithals A 4,10 23, B 1,1-3,1, 4,4-7, C 3,2-4,3 8s Bornkamm A 4 10 20, B 1,1-3,1, 4,21 23, C 3,2-4,9 Beare A 4,10-20, B 1,1-3,1, 4,2 9 21 23, C 3,2-4,1 Mas datos en Gnilka, *o c*, 6s

8 Cf especialmente Bornkamm, 202s

9 Bornkamm, *o c*, contra Schmithals

Este escrito redactado algunas semanas o meses más tarde tiene varias motivaciones u objetivos. Pablo quiere informar a la comunidad sobre su situación. El motivo inmediato parece ser el reenvío del último, que es también el portador de la carta B, pero el objetivo propiamente dicho es la instrucción y el fortalecimiento de la comunidad.

Sobre los acontecimientos en Filipos sólo cabe decir que se trataba de una persecución por causa de la fe cristiana, si Pablo establece un paralelo entre «la lucha de la comunidad y sus propias experiencias de otrora en Filipos y de entonces en su lugar de residencia (1,29s), cabe pensar que se trataría de persecuciones por parte de las autoridades romanas. Pero aún no se había llegado a martirios, éstos habrían sido mencionados sin duda alguna por Pablo<sup>10</sup>.

De las notificaciones del Apostol sobre su situación<sup>11</sup> no se puede obtener una imagen completa. Está en prisión (1,7 13 16s). Sobre el lugar, cf *infra*. Su proceso se prolonga, pero Pablo ha tenido oportunidad de una «defensa y afianzamiento del evangelio» (1,7), consiguiendo en todo caso que «se haya manifestado que sus cadenas son por Cristo» (1,13), aún es posible ciertamente que el proceso termine con una pena de muerte, pero la absolución es más probable (1,21-27). La prisión preventiva no es muy severa. Pablo puede recibir visitas, escribir cartas y observar los acontecimientos de la comunidad del lugar de prisión. Allí la misión cristiana se lleva a cabo con animación y éxito, tanto por parte de los amigos como de los enemigos de Pablo (1,15-18). Llama la atención que el Apóstol no pueda negar que estos enemigos anuncian a Cristo, aun cuando les achaca motivos no limpios, se trata, pues, de enemigos personales o de cristianos que se han distanciado de Pablo a causa de su procesamiento. El objeto del proceso, o el contenido de la acusación, que los destinatarios conocían, nos resulta imposible de precisar. Este no pudo ser la predicación del evangelio como tal, ya que en ese caso la misión floreciente en el entorno de Pablo no hubiera sido posible. Si Pablo considera como «un progreso del evangelio» el que «se haya manifestado en todo el pretorio y entre todos los demás que sus cadenas son por Cristo» (1,12s), y si resalta que sus amigos sabían que él «estaba encargado de la defensa del evangelio» (1,16), de ello se desprende que precisamente tal hecho era objeto de controversia incluso entre los cristianos, y que Pablo no había sido acusado como predicador del

10 Cf M Dibelius *o.c.* 71 contra Lohmeyer

11 Cf al respecto especialmente Linton

evangelio y como cristiano, sino por algun hecho juridicamente punible. Esto era lo corriente entonces —el *nomen ipsum* no constituia aun ningun delito—, pero lo especial de este caso es la actitud opuesta de los cristianos. Aquellos que no estaban completamente convencidos de la falta de culpa de Pablo querian que el proceso y el asunto del evangelio permanecieran estrictamente separados, para que este no fuera comprometido por aquel, el Apostol, por el contrario, identificaba su asunto con el del evangelio, y deseaba ser absuelto o condenado *como cristiano*.

Pablo queria, en cuanto fuera previsible el resultado del proceso, enviar a Timoteo a Filipos, quien habia de volver nuevamente hasta el para informarle sobre la comunidad (2,19-23). El mismo esperaba poder visitar «pronto» de nuevo la comunidad (2,24).

### c) Carta C 3 2 4 3

La motivacion fue la llegada de falsos maestros a Filipos. En la cuestion sobre que tipo de herejes eran estos los juicios difieren notablemente: judaizantes, «proselitos recientes», gnosticos, judeocristianos de observancia libertina o incluso nomista, dos grupos diversos: judaizantes y libertinos. Una toma de postura fundada ante este problema exigiria un analisis previo de la polemica paulina, que no puede llevarse a cabo aqui por razones de espacio, me conformo con mencionar algunas características. Segun la invectiva de 3,2 («¡atencion a los perros, atencion a los malos obreros, atencion a la mutilacion!»), se trata de circuncisos («mutilacion» es una deformacion de «circuncision»), de judeocristianos, y concretamente, de misioneros («trabajadores» = operarios de la mision) que han venido de fuera, la palabra «perro» ha de entenderse simplemente como un impropio, y no como caracterizacion de los opositores como «impuros», como libertinos<sup>1</sup>. Pues, por lo que sigue, los adversarios propagan la circuncision, la ley y los privilegios de Israel (3,3s). De la polemica de Pablo se puede conocer un nuevo rasgo de los adversarios, su autovaloracion, ellos se entienden como *τελειοι* (el termino, asumido positivamente por Pablo en 3,15, se interpreta con razon como una autodenominacion de los opositores, igualmente *τελειοῦν* en 3,12, como palabra clave de ellos). Esta perfeccion depende, por una parte, de la justificacion por las obras (3,7-9) y, por otra, de la resurreccion, que se considera como «ya alcanzada», como ya acontecida y presente (3,10-16), esta ideologia representa una extraña fusion de nomismo y

entusiasmo. Ahora bien, el final de la polémica, especialmente 3,19 («su fin es la perdición, su Dios, el vientre, y su gloria [está] en su oprobio; aspiran a cosas terrenas»), parece contradecir el carácter nomista y testificar un libertinismo, más acorde entonces con el entusiasmo. Pero esta interpretación no es adecuada. «Su dios es el vientre» se refiere, como ha mostrado claramente H. Köster<sup>13</sup>, a la observancia estricta de prescripciones alimentarias: 3,17s continúa el ataque al judaísmo de 3,2s. La idea de la resurrección como ya acontecida podía tener como base histórico-religiosa motivos místéricos o gnósticos o una combinación de ambos. Pero dado que a la herejía que se impugna en este pasaje le faltan rasgos cúltricos, su entusiasmo debió de ser de tipo gnóstico. La polémica contra ella muestra un cierto parentesco con la de 2 Cor 10-13; sin embargo, no se deberá identificar, sin más, aquellos adversarios con éstos. Se puede caracterizar a los herejes filipenses como gnósticos judaizantes de origen judío.

La carta C, como ya se ha indicado, consiguió su objetivo eliminando de en medio a los opositores.

## 5 *Lugar y fecha de composición*

La determinación de la fecha de composición depende de la precisión del lugar de redacción —Roma, Cesarea o Éfeso—. Las cartas A y B se tratan conjuntamente, porque fueron redactadas en el mismo lugar; a continuación se expondrán las conjeturas sobre C.

Para la localización son determinantes los siguientes aspectos: larga prisión y proceso con peligro de muerte de Pablo; sus indicaciones sobre su entorno, especialmente 1,13 y 4,22, así como sobre sus planes, y finalmente la frecuente comunicación entre Filipos y el lugar de su prisión. Hech, aparte de una breve detención de Pablo en Filipos, sólo informa de una larga prisión y de un proceso del Apóstol durante los cuales permaneció encarcelado dos años en Cesarea y dos en Roma (21,31-28,31); por ello se piensa, antes de nada, en una de estas dos ciudades como lugar de redacción. Pero Hech nada dice de los numerosos encarcelamientos que ocurrieron antes de esto y que Pablo menciona en 2 Cor 11,23; Hech, pues, con su exposición llena de lagunas, no puede darnos la pauta.

13 O c , 324s. Según Gnilka, 205s, el ataque no aporta ninguna característica diferenciadora, sino solamente una descripción muy general del destino y naturaleza de los adversarios.

Los datos más concretos de Pablo sobre el lugar de su prisión han de anteponerse a la discusión sobre las ciudades<sup>14</sup>:

1,13: «...ha quedado de manifiesto ἐν ὄλῳ τῷ πραιτωρίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν».

4,22: «...todos los santos, μάλιστα δὲ οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας».

La expresión «pretorio», denominación originaria para el espacio reservado al pretor en el campamento, adquirió dos significados distintos a lo largo de su evolución: puede ser idéntico a *cohortes praetorianae*, y significa entonces la guardia pretoriana; pero también puede significar la vivienda fuera de Roma de un funcionario, la villa imperial o la residencia del gobernador. «En todo el pretorio» puede significar o bien «en toda la guardia pretoriana», o bien «en el palacio del gobernador», esto es (por el paralelo «entre todos los demás»), entre todos los que lo habitan. El segundo significado excluiría a Roma, el primero no apuntaría necesariamente a Roma, porque también existían pretorianos en otras partes. La otra expresión «los de la casa del emperador», es un término técnico para designar a los pertenecientes al servicio doméstico imperial, esclavos y libertos. Semejantes «esclavos del emperador» existían en Roma, pero también en todo el imperio. Los dos datos más concretos no pueden, según esto, decidir la cuestión sobre el lugar de la redacción.

Según la tradición de la antigua iglesia, que también tiene aún hoy sus defensores, Roma es el lugar de la redacción de Flp<sup>15</sup>.

Los datos de 1,13 y 4,22 encajarían con Roma. Como ulteriores argumentos se aducen: el proceso, su final próximo y la suavidad de la prisión concuerdan con la situación descrita en Hech 28,30s; la animada actividad misional en el entorno de Pablo se concibe mejor en una gran comunidad como la de la capital.

Pero algunos datos de Flp no encajan con la hipótesis de Roma

Así, los planes de viaje Pablo quiere ir de Roma a España (Rom 15,24.28), contradice a esto su intención manifestada en Flp de visitar pronto Filipo después de su absolución (1,26, 2.24) Si, a pesar de ello, se quiere localizar a Flp en Roma, se supone que Pablo ha cambiado una vez más sus planes de viaje. Una segunda objeción es la gran distancia entre Roma y Filipos: las continuas idas y venidas entre Filipos y el lugar de residencia de Pablo, que se suponen en 2,25s, no serían posibles desde Roma<sup>16</sup> Pero si se quiere

14 Cf Dibelius 64s 97s y Gnilka 57s

15 Así, por ejemplo, Schmid, Dodd Beare, Rathjen, Dellling

16 Friedlaender, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms* II, <sup>8</sup>1910, 3s, menciona también sus viajes de muy corta duración, por ejemplo, de Sicilia a Corinto (5 días) y de Roma a Mileto (14 días), pero esto no era lo normal

mantener a Roma a toda costa, se intenta reducir exegéticamente las idas y venidas, lo cual constituye un esfuerzo inútil. Una tercera objeción si Pablo quiere enviar a Timoteo a Filipo en un tiempo no lejano, esperar su vuelta y marchar él mismo después allí, ¿cómo puede él entonces anunciar su llegada, que según la hipótesis de Roma solo puede tener lugar tras unos meses, como algo que está «cercano» (2,24)? Otras dos objeciones son de menor importancia. Que la polémica contra los herejes de 3,2s cuadra mejor con la época de Gál y la de 2 Cor es cierto; pero ello no significa que la controversia no pudiera haber sido necesaria también en la época romana de Pablo. El que Pablo haga referencia repetidas veces a su estancia fundacional (1,30, 4,15s; además 1,26, 2,12,22), pero sin indicar en ningún lugar que él, entre tanto, había estado nuevamente en Filipos, se entiende a veces como prueba de que Flp fue escrita antes de las otras dos visitas a esa ciudad (Hech 20,1-6). así pues no en Roma, pero este *argumentum e silentio* no tiene una importancia decisiva, sino solo suplementaria.

Dado que la hipótesis de Roma no satisface, la composición de Flp se localizó en otro lugar, principalmente en *Cesarea*; el primero en proponerla fue H. E. G. Paulus (1799), al que han seguido después otros investigadores<sup>17</sup>.

En favor de esta localidad se hace valer que los datos de Hech sobre la prisión de Pablo en Cesarea (Hech 23,31-26,32) concuerdan mejor con los datos de Flp que los que presenta sobre Roma. Así, el pretorio de Flp 1,13 se puede identificar con el «pretorio de Herodes» en Cesarea, en el que Pablo había sido alojado (Hech 23,35). Así, la «apología» de Flp 1,7 se puede identificar con la de Hech 24. Ciertas tensiones se pueden eliminar: el que Pablo espere pronto, según Flp 1,26; 2,24, el final del proceso, sin que el relato de Hech sobre Cesarea insinúe nada semejante, se puede explicar por el hecho de que Pablo habría escrito Flp antes de su apelación al César (25,11) y porque Hech no cuenta todos los detalles. La hipótesis de Cesarea goza de una ventaja real: desaparece la colisión entre el viaje planificado a España y la visita anunciada a Filipos; ésta se podría realizar de paso hacia aquella, suponiendo que durante esa prisión realmente el final del proceso se vislumbrara cercano; pero este supuesto sólo se puede introducir en Hech a partir de Flp.

Por lo demás, todo lo que se opone a Roma se opone también a Cesarea. Especialmente, la objeción geográfica; la distancia Cesarea-Filipos no es ciertamente tan grande como la de Roma, pero las comunicaciones eran peores.

Por ello se sugirió *Efeso* como lugar de redacción, primero por A. Deissmann (1897), y esta hipótesis goza de crecientes simpatías<sup>18</sup>. La

17 Últimamente Lohmeyer y L. Johnson ET 68 (1956/57), 24s.

18 Entre los defensores figuran, por ejemplo, W. Michaelis, Bornkamm, Müller-Bardorff, Schmuthals, Gnilka, y otros.

gran dificultad que pesa sobre ella radica en que en ninguna parte se encuentra directamente testificada una prision efesina de Pablo. Para aquellos que consideran a Hech como instancia importante en tales cuestiones —segun el lema *quod non est in Actis, non est in mundo*— esta hipotesis queda eliminada por principio. Pero tampoco es aceptable para todos, aunque mantengan una postura esceptica frente a Hech, ya que se basa en deducciones (y ademas se halla lastrada adicionalmente por algunos de sus defensores con hipotesis superfluas). Los indicios mas importantes para una prision de Pablo en Efeso son (excluyendo Flp) los siguientes. Pablo se encontro allí por causa de su predicacion en un grave peligro de muerte cf 1 Cor 15,30s y especialmente 2 Cor 1,8s. Este ultimo pasaje constituye la base de la hipotesis, «La tribulacion insoportable» fue tan abrumadora «que perdimos ya la esperanza de salir con vida, incluso en nuestro interior dimos por descontada la sentencia de muerte». El pasaje, por su paralelismo con los vv 5-7, hace pensar menos en una enfermedad grave que en una persecucion y un proceso. En el mismo sentido apunta tambien Rom 16,3s. Prisca y Aquila (que segun 1 Cor 16,19 estuvieron en Efeso junto a Pablo) habian «expuesto su cabeza por mi vida». Estos pasajes no demuestran, efectivamente, una prision de Pablo en Efeso, pero tienen menos fuerza aun para excluirla, mas bien hacen que esta aparezca como una posibilidad con cierto fundamento.

Todos los datos de Flp encajan bien con esta hipotesis de la prision en Efeso. En primer lugar, aquellos que se expresan en contra de Roma y Cesarea. El animado trafico entre Filipos y el lugar de prision de Pablo no ofrece dificultad alguna. Desde Efeso se podia llegar a Filipos en pocos dias, desde Roma o Cesarea se necesitaban varias semanas. Por ello no resulta extraño que Pablo tuviera en perspectiva su visita como «cercana», independientemente del previo envio y vuelta de Timoteo. Finalmente, tampoco se tiene que uniformar trabajosamente este plan de viaje con el de España. En segundo lugar, el viaje planeado en Flp 1,26, 2,24 resulta entonces identico al llevado a cabo segun 2 Cor 2,13, 7,5. Desde este trasfondo, incluso los argumentos de segundo rango adquieren importancia: no tanto el hecho de que en Efeso existieran pretorianos y una asociacion de los «esclavos del Cesar» cuanto el que con esta localizacion la polemica contra los herejes se acercaría temporalmente a Gal y a 2 Cor, y ademas, el que la falta de toda referencia a una estancia posterior a la fundacional se explicaria sin ninguna dificultad<sup>17</sup>.

Dado que existen objeciones insuperables en contra de la redaccion de Flp en Roma o Cesarea, solo salvables mediante numerosas hi-

pótesis, mientras que en contra de su redacción en Efeso no hay nada excepto el hecho de que la prisión en esa ciudad es un postulado, queda a la elección de cada uno el fundamentar la localización con varias hipótesis o con una única, si es que no se prefiere renunciar en absoluto a una localización. Para mí resulta Efeso el lugar más probable de redacción de las cartas A y B.

La fecha de composición se encontraría entonces entre la carta de las lágrimas y la de reconciliación dirigidas a Corinto, en la situación caracterizada por la  $\theta\lambda\iota\psi\iota\varsigma$  (2 Cor 1,8; Flp 4,14); B se escribiría algunas semanas después de A.

La carta C podría haber sido redactada un poco más tarde, igualmente en Éfeso (o en Tróade: 2 Cor 2,12). Al parecer, Pablo tuvo aún problemas con los herejes a su llegada a Macedonia (2 Cor 7,5). Gnilka preferiría datar la «carta polémica» después de la segunda visita de Pablo a Filipos y localizarla en Corinto (Hech 20,2s)<sup>20</sup>, acercándola así, en proximidad inmediata a Rom. Sólo que el presupuesto para esta datación tardía, a saber, que la carta polémica fuera escrita después de la absolución de Pablo, no resulta evidente.



## LA CARTA A FILEMON

*Comentarios*

HNT M Dibelius H Greeven <sup>3</sup>1953 KNT P Ewald <sup>7</sup>1910 Meyer K Ed Lohse, <sup>14</sup>1968, NTD G Friedrich, <sup>9</sup>1962 ICC M R Vincent 1897 Moffatt, NTC E F Scott, 1930

*Estudios*

J Knox *Philemon among the Letters of Paul* 1935, <sup>7</sup>1959  
 Th Preiss, *Vie en Christ et ethique sociale dans L'Épître a Philemon en La vie en Christ*, 1951, 65ss  
 U Wickert, *Der Philemonbrief Privatbrief oder Apostolisches Schreiben?* ZNW 52 (1961) 230ss

1 *Contenido*

*Prescripto* 1 3

*Proemio* 4 7

*Peticion* de una acogida amistosa del esclavo fugado Onesimo 8 20

*Conclusion* Anuncio de la visita, saludos, saludo final 21 25

2 *Motivación y objetivo*

Pablo escribe la carta desde una prisión (1 9), pero ésta es soportable, se encuentra rodeado de colaboradores (23s), puede él mismo desarrollar actividades misionales (10) y espera poder visitar pronto al destinatario (22) Flm es la única carta auténtica de Pablo dirigida a una persona particular Aunque el prescripto menciona también como destinatarios, aparte de Filemón, a una tal Apia y a un cierto Arquipo, así como a la comunidad doméstica (de Filemon), a partir del v 4 Pablo se dirige solo a un individuo Se desconoce quiénes eran los

otros dos mencionados y su relación con Filemón<sup>1</sup>. No se indica el lugar de los destinatarios, pero si es cierta la nota de Col 4,9 de que Onésimo es un colosense, habrá de buscarse también a su dueño en Colosas. Pablo nunca había misionado allí.

Parece, en cambio, que Filemón había sido convertido por el mismo Pablo (19b) y que no lo conoce simplemente de oídas (5). El tono de la carta con el que Pablo trata un asunto bien delicado es, en todo caso, muy personal y amistoso. El esclavo Onésimo había escapado de su señor Filemón, tal vez llevándose algún dinero (18s), se había encontrado con Pablo<sup>2</sup> y había sido convertido por éste, prestándole después útiles servicios personales en la cárcel y en la labor misionera (10s; 13). Pablo lo había mantenido gustoso consigo, pero respeta la situación jurídica, y devuelve, de modo correcto, el fugado a su señor. La carta que se acompaña tiene por objeto proteger al esclavo huido de los duros, frecuentemente crueles, castigos correspondientes a ese delito y garantizarle además una acogida amistosa. Pablo persigue este objetivo con plena maestría: juega con su autoridad apostólica, retirándola rápidamente de nuevo (8s), concede plena libertad a Filemón, aclarándole sin embargo sus deseos de forma inequívoca (13s). Designa a Onésimo como su propio hijo (10), incluso como su propio corazón (12), ruega, aunque lo podría mandar, que Filemón acepte al esclavo huido como si fuera el mismo apóstol (8s; 17). Se compromete solemnemente a reparar él mismo los daños causados a Filemón, pero deja vislumbrar que este no lo permitirá (18s). Deja además traslucir su deseo de recibir de nuevo a Onésimo como ayudante, en representación de su señor, pero esto lo deja al juicio de Filemón (13s). Finalmente permite entrever un deseo que va aún más lejos, al escribir que Filemón «recuperará» a Onésimo «para siempre, no ya como esclavo, sino como algo mucho más elevado que un siervo: como hermano amado ... tanto en la carne como en el Señor» (15s), no sólo

1 J. Knox ha intentado demostrar que el dueño de Onésimo y destinatario propiamente dicho de la carta no es Filemón, sino Arquipo, que la denominada «carta a Filemón» es idéntica a la enviada a «Laodicea» (Col 4,16), que Filemón es un cristiano laodicense prestigioso que había de interceder ante Arquipo en favor de Onésimo, y que el «servicio» a cuyo cumplimiento la comunidad de Colosas ha de exhortar a Arquipo consistía en la liberación y devolución de Onésimo. Knox sigue construyendo: Onésimo sería idéntico al obispo de Efeso del mismo nombre (IgEf 1,3), este habría conservado en señal de agradecimiento la carta a Filemón, coleccionado todas las cartas accesibles de Pablo, habría compuesto, fingidamente la carta a los efesios para llegar al número siete de comunidades destinatarias y publicado la colección (con Ef al principio). Ninguna de las dos series de argumentaciones es sostenible: la primera por motivos exegéticos, y la segunda, por razón de la historia de los nombres. Cf. Lohse, *o.c.*, 261s.

2 No se puede constatar si fue hecho prisionero y encarcelado en la misma prisión de Pablo, o bien buscó asilo en el Apóstol como amigo de su señor (al igual que el liberto de Sabimano en Plinio el joven *Epist.* IX 21).

como «hermano en el Señor», como cristiano, sino —y esto es lo decisivo— como «hermano en la carne», como hermano verdadero; esto no puede significar, con toda su delicada perífrasis, otra cosa que Filemón ha de otorgar la libertad a Onésimo; y Pablo confía en la obediencia del destinatario, que hará más aún de lo que él le dice (21). En ocasiones se niega que éste sea el sentido de los vv. 15s, 21. Ciertamente: «sobre la liberación de Onésimo no se dice nada en Flm»<sup>3</sup>; pero ésta aparece con suficiente claridad entre líneas. Pablo no pretende resolver la «cuestión de la esclavitud». Jamás se ocupó de cambiar las denominadas «estructuras de dominio», y ello, no porque considerara justa la situación estatal, jurídica y social existente, sino porque tenía cosas más importantes que hacer. Pero en ocasiones también podía tomar en este campo decisiones radicales<sup>4</sup>. Al igual que en 1 Cor 7,20s puede aconsejar a los esclavos que permanezcan en su estado aun en el caso de que pudieran conseguir la libertad, así también puede, en su caso concreto, insinuar a un dueño que libere a un esclavo, huido incluso; ni una cosa ni la otra constituyen un programa social. Pero el consejo dado a Filemón, caso de ser atendido, constituía un doble golpe contra el orden social de entonces y sus intereses de clase: contra los intereses de los «propietarios», ya que el comportamiento de Filemón era un mal ejemplo para los esclavos, y contra los intereses de los esclavos, por cuanto Onésimo ya no servía para las huestes de Espartaco y otras luchas de clase semejantes; tanto el señor como el esclavo se malquitaban así con los de su propia clase. En cambio, se constituía entre ellos una nueva comunión en la que los contrastes sociales, juntamente con sus «superestructuras» ideológicas y efectos prácticos, quedaban superados.

La motivación y el objetivo otorgan a Flm una posición especial entre las epístolas de Pablo. Es la que más se acerca al tipo de carta privada de la Antigüedad y tiene en sus motivos tópicos, derivados de su temática, un cierto parentesco con la célebre misiva de Plinio el joven a Sabiniano<sup>5</sup> y con la menos conocida del papas Caor de Hermópolis<sup>6</sup>, ya que ambas interceden en favor de esclavos fugados; en cuanto al estilo epistolar, Flm se mantiene en el centro entre la carta retórico-artística de Plinio y la simple esquila de Caor. Flm exige mucho más que estas dos, pero sus exigencias están tan envueltas en

3 Kummel, *Einleitung*, <sup>17</sup>1973, 308

4 Por ejemplo, 1 Cor 6,1s.

5 *Epist IX 21*, cf *IX 24*

6 En A. Deissmann, *Licht vom Osten*, <sup>4</sup>1923, 183s

una amabilidad tan superior que no aparecen como tales<sup>7</sup>. Flm muestra una cualidad del Apóstol que no podríamos esperar a juzgar por el resto de sus cartas: el encanto.

### 3. *Circunstancias de la redacción*

Como lugar de la prisión de Pablo se proponen también aquí Roma, Cesarea o Éfeso. Dado que no resulta probable que Onésimo hubiera escapado de Colosas a Cesarea o Roma, sino a otra gran ciudad más cercana, Éfeso es el lugar más probable de la redacción de Flp. Pero los planes de viaje de Pablo son otros (22; Flp 1,1; 2,19s), e igualmente le rodean otros colaboradores (23s); así pues, hay que suponer un tiempo de redacción distinto del de Flp. La lista de nombres de 23s coincide casi por completo con la de Col 4,10, también Arquipo se menciona en ambas cartas; en ambas se suponen las mismas circunstancias de redacción (lo que resulta extraño es que en Flm no aparezca ninguna referencia a la herejía de Colosas); pero no se puede concretar más.

7 Pablo emplea incluso el humor (juego de palabras con el significado del nombre de Onésimo v 11)

## LA CARTA A LOS ROMANOS

*Comentarios*

HNT H Lietzmann, <sup>4</sup>1933, E Kasemann, 1973, KNT Th Zahn, <sup>3</sup>1925, MeyerK O Michel, <sup>17</sup>1963, NTD P Althaus, <sup>9</sup>1959, ThHK H W Schmidt, 1963, BNTC C K Barrett, 1957, ICC W Sanday A C Headlam, <sup>5</sup>1902, Moffatt, NTC C H Dodd, <sup>13</sup>1954, CNT F J Leenhardt 1957, EtB M J Lagrange, <sup>2</sup>1930, K Barth, *Der Römerbrief*, <sup>7</sup>1922, A Schlatter, *Gottes Gerechtigkeit*, 1935

*Estudios*

F Ch Baur, *Über Zweck und Veranlassung des Römerbriefes und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeinde*, en *Ausgewählte Werke I*, 1963, 147ss,

G Bornkamm, *Pablo de Tarso*, Salamanca <sup>3</sup>1987

— *La Carta a los romanos como testamento de Pablo*, en Id , *Estudios sobre el NT*, Salamanca 1983, 371ss,

R Bultmann, *Glossen im Römerbrief*, en *Exegetica*, 1967, 278ss,

G Friedrich, RGG<sup>3</sup> V, 1961, 1137ss (bibl ).

Ed Grafe, *Über Veranlassung und Zweck des Römerbriefes* 1881,

G Harder, *Der konkrete Anlaß des Römerbriefes* ThViat 6 (1959) 13ss,

E Hirsch, *Petrus und Paulus* ZNW 29 (1930) 63ss,

G Klein, *Der Abfassungszweck des Römerbriefes*, en *Rekonstruktion und Interpretation*, 1969, 129ss,

T W Manson *Studies in the Gospels and Epistles*, 1962, 225ss

J Munck, *Paulus und die Heilgeschichte*, 1954, 190ss,

H Preisker, *Das historische Problem des Römerbriefes* WZ Jena (1952/1953) 25ss,

K H Rengstorff, *Paulus und die römische Christenheit* StEv II TU 87 (1964) 447ss,

A Roosen, *Le genre littéraire de L'Épître aux Romains* Ibid 465ss

La Carta a los romanos ocupa una posición especial entre las cartas auténticas de Pablo. En primer lugar, está dirigida a una comunidad que no fue fundada por Pablo o alguno de sus discípulos, y que el

Apóstol sólo conoce de oídas. En segundo, al contrario de las tratadas hasta ahora, esta carta sólo otorga un pequeño espacio a las cuestiones actuales de la comunidad a la que se dirige, desarrollando en su lugar temática y sistemáticamente la concepción paulina del evangelio; el contenido doctrinal supera de tal modo a la mera correspondencia epistolar que a menudo se ha considerado Rom más como un escrito doctrinal que como una carta. De hecho, su carácter literario representa un problema, aun cuando se considere este escrito como carta.

### 1. *Circunstancias de la redacción*

Rom, probablemente la última carta escrita por Pablo, surgió en un momento crucial de su vida. Sobre las circunstancias de su redacción nos informan algunas observaciones de Pablo acerca de sus próximos planes. Según 15,19-24, el Apóstol se halla al final de su actividad en oriente; ha «concluido» la evangelización desde Jerusalén, el punto de partida del evangelio, hasta Iliria, su territorio misional más occidental, y «ya no tiene espacio en estas regiones»; por ello quiere viajar a Roma y de allí a España. Pero de momento está a punto de partir para Jerusalén para llevar a la comunidad primitiva la colecta de Macedonia y Acaya (15,25-29). La redacción de Rom ha de fijarse, pues, al final del llamado tercer viaje misional, que Hech 20,1-5 relata esquemáticamente. Como lugar de redacción se supone generalmente Corinto, ya que Pablo había vivido, durante este tiempo, tres meses en «Grecia» (Hech 20,2s) y menciona en Rom 16,23 a un cierto Gayo como su anfitrión, a quien se suele identificar con el cristiano corintio del mismo nombre bautizado por el mismo Pablo (1 Cor 1,14). Naturalmente, una ciudad de Macedonia, Tesalónica o Filipos, sería también posible como lugar de redacción; sin embargo, parece ser que sólo en «Grecia» permaneció en aquella época un lapso temporal bastante largo, y la redacción de Rom exigió algún tiempo. Por lo tanto, con toda probabilidad, Pablo redactó Rom durante su tercera estancia en Corinto, es decir, antes de la Pascua (Hech 20,6) del año de su detención (56 como muy pronto, 59 como muy tarde)<sup>1</sup>.

En torno a él se encuentran, además de Gayo, el tesorero de la ciudad Erasto y un tal Cuarto (16,23) y, especialmente, sus colaboradores Timoteo, Lucio, Jasón y Sosípatro (16,21). También aparece el nombre del secretario al que Pablo dictó la carta: Tercio; éste saluda a los destinatarios en primera persona (16,22).

1. J. R Richards: NTS 13 (1966/67), 14s data Rom antes de 1 Cor. Por razones de espacio no puedo entrar en la discusión de las muchas hipótesis que probarían, según este parecer, esa datación temprana.

## 2 *Contenido y estructura*

Introducción 1 1 17

1 *Prescripto* 1 1 7

2 *Proemio* 1 8 17

*Tema* La justicia de Dios en función de la fe 1 16 17

I *Parte* Tratamiento teórico del tema 1 18 11 36

A La justicia de Dios en función de la fe en Jesucristo 1 18 8 39

I La necesidad de la justicia de Dios la ira de Dios 1 18 3 20

1 La ira de Dios sobre los paganos 1 18 32

2 La ira de Dios sobre los judíos 2 1 3 8

3 La ira de Dios sobre toda la humanidad 3 9 20

II La realización de la justicia de Dios mediante Jesucristo 3 21 4 25

1 Tesis y desarrollo 3 21 31

2 Prueba de la Escritura 4

III La realidad de la justicia de Dios en la existencia de los creyentes 5 8

1 La libertad ante la muerte 5

2 La libertad ante el pecado 6

3 La libertad ante la Ley 7 1 6

4 Excurso El significado de la Ley 7 7 25

5 La libertad de los hijos de Dios 8

B La justicia de Dios y el destino de Israel 9 11

I La justicia de Dios en la elección y rechazo de Israel 9 1 29

II La culpa de Israel como desobediencia a la justicia de Dios 9 30 10 21

III El fin de la obstinación y la salvación de Israel 11

2<sup>a</sup> *Parte* Exhortaciones 12 1 15 13

I Parenesis 12 13

1 Fundamentación la transformación del ser 12 1 2

2 Exhortaciones generales 12 3 21

3 Comportamiento ante la autoridad 13 1 7

4 Mandamiento del amor 13 8 10

5 Motivación por la proximidad del fin 13 11 14

II Exhortación a la unidad de los «fuertes» y de los «debiles» 14 1 15 13

- 1 Notificaciones personales sobre los planes de Pablo 15 14 32
- 2 Saludo final 15,33
- 3 Apendice 16
  - a) Recomendacion de Febe 16,1s
  - b) Saludos 16 3 16
  - c) La polemica contra los herejes 16,17 20
  - d) Saludos 16 21 23

*Doxologia* 16 25 27

### 3 *La comunidad romana*

#### a) *El origen*

El origen de la comunidad romana es completamente oscuro, no sabemos cuando ni por quien llegó a Roma la fe en Cristo. Los Hechos de los Apostoles informan tan poco de ello como sobre los comienzos del cristianismo en Egipto, y Rom, el testimonio mas antiguo sobre la existencia de una comunidad cristiana en Roma, tampoco nos da a conocer nada sobre el origen de ésta. Sin embargo, puesto que Pablo escribe a los cristianos de esa ciudad que desea visitarlos «desde hace algunos años» (15,23), habra que fechar tal deseo basandonos en la epoca probable de la redacción de Rom al comienzo de los años 50. Con esto, evidentemente, solo se consigue, en el mejor de los casos, la epoca en la que Pablo tuvo noticia de la existencia de la comunidad romana, pero no la de su origen. Con todo, a partir de otras dos noticias se puede fijar temporalmente este origen con alguna mayor precision.

Según la noticia fidedigna de Hech 18,2, Pablo, al comienzo de su estancia en Corinto (49 ó 50 d C ), conoció al matrimonio judío Aquila y Priscila, que «hacía poco había llegado de Italia, porque Claudio había dispuesto que todos los judíos se alejaran de Roma». Todo parece indicar que ambos cónyuges eran ya cristianos, es decir, judeocristianos al encontrarse con Pablo. Hech, en efecto, no informa sobre su conversion, pero los caracteriza como cristianos (Hech 18,18s, 26s), y Pablo menciona como primeros conversos de Acaya y Corinto a Estéfanos y su casa, y no a éstos (1 Cor 16,15, cf 1,14s, 16,19, Rom 16,3-5). Si Aquila y Priscila eran ya cristianos en el momento de su expulsión de Roma, tenía que haber existido allí una comunidad cristiana en la epoca del edicto de Claudio contra los judios (49 d C ).

La otra noticia, la de Suetonio sobre este edicto, apunta en la misma dirección *judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes*



*Roma expulit* («a los judios, que soliviantados por Cresto ocasionaban constantes disturbios los expulso de Roma» *Vita Claudii* 25) Esta frase escueta que figura en una relacion de numerosas disposiciones de Claudio, puede significar que los tumultos en la colonia judia de Roma que provocaron el edicto habian sido ocasionados por un hombre desconocido que llevaba el nombre griego de Χρηστος. Pero resulta mas probable y generalmente reconocido que *Chrestus* sea la reproduccion de *Christus* la palabra Χριστος no era comprensible para gentes de fuera en su sentido titular (el ungido, el mesias), y por la similitud del sonido (de η ι itacismo) fue comprendido y reproducido como el nombre propio griego. Si esto es asi, la noticia de Suetonio resulta reveladora constituye un reflejo del hecho de que en la comunidad judia romana se habia llegado a fuertes disputas sobre «Cristo», esto es, sobre la mesianidad de Jesus, y que habian adquirido tales proporciones que Claudio expulso a los judios de Roma, cuyo crecimiento no era de su agrado. Por lo que se refiere a nuestra cuestion sobre los comienzos de la comunidad cristiana, la noticia de Suetonio aporta dos tipos de informacion: 1) en torno al 49 existian numerosos cristianos en Roma, y concretamente desde hacia bastante tiempo si bien no demasiado —esto se desprende de la mencion de los «constantes disturbios» y de la consideracion de que el anuncio de la mesianidad de Jesus tuvo que provocar rapidamente la oposicion— asi pues aproximadamente desde la mitad de los años 40, 2) los cristianos se encontraban asociados a la sinagoga no veian aun ningun motivo para abandonar esta, constaban pues predominantemente de judios, es probable de antemano que entre los cristianos se hallaran tambien proselitos y «temerosos de Dios».

Las fuentes no nos permiten precisar mas. Leyendas posteriores hacen de Pedro el fundador y primer obispo de la capital del mundo, pero quedan desacreditados por los testimonios mas antiguos sobre la relacion de Pedro con Roma, estos testimonios mencionan siempre a Pedro y a Pablo conjuntamente, pero no hacen referencia a la fundacion de la comunidad (1 Clem 5,2 7, IgRom 4,3). La fe en Cristo llego a Roma por medio de desconocidos para nosotros —probablemente por medio de judios romanos que habian sido ganados para la fe durante sus peregrinaciones a Jerusalem por las grandes fiestas, tal vez incluso por medio de misioneros judeohelenistas del circulo de Esteban (Hech 8,4, 11,19), o tal vez de ambos modos—.

El edicto de Claudio contra los judios no supuso ningun golpe definitivo ni para los judios ni para los cristianos de Roma. En todo caso, en la segunda mitad de los años 50 existia alli una comunidad cristiana floreciente. Despues de la muerte del emperador en el 54 la colonia hebrea en Roma crecio fuertemente por el influjo filojudio de

la entonces esposa de Neron, Popea, y probablemente ya antes de la muerte de Claudio las disposiciones del edicto contra los judios habian dejado de ser inflexibles. Pero este edicto tuvo para la comunidad cristiana de Roma una consecuencia importante: elimino el influjo judio sobre ella por unos años, independizo a una comunidad que, ademas de proselitos y «temerosos de Dios», habia recibido una gran afluencia de paganos, acelerando asi el proceso ya de por si imparable de la separacion de los cristianos de la sinagoga. Cuando Pablo escribio Rom, la comunidad cristiana de Roma ya no se encontraba al parecer asociada a la sinagoga.

b) *La situacion de la comunidad en el momento de la redaccion de Rom*

Sobre la situacion interna, la composicion religiosa y las concepciones de la comunidad romana solo tenemos como fuente la misma Rom, mas exactamente solo Rom 1-15. En efecto, dado que Rom 16 posiblemente no fue dirigido originalmente a los cristianos de aquella ciudad, es preferible prescindir de este capitulo por razones de metodo al intentar reconstruir la situacion de la comunidad romana. Aun excluyendo este capitulo, queda claro en Rom que Pablo estaba bastante bien informado sobre la comunidad y que podia suponer en aquella un cierto conocimiento de su persona y actividad.

Pablo se dirige a la comunidad romana en su conjunto como pagano-cristianos. El ha recibido el apostolado «para todos los gentiles», a los que tambien perteneceis vosotros» (1,5s, cf. 15,15s), quiere «cosechar tambien entre ellos algun fruto, como entre el resto de los gentiles» (1,13), y en su argumentacion sobre el destino de Israel se dirige a los lectores con la frase «y a vosotros los gentiles os digo» (11,13). Tambien en otras partes aparecen locuciones que caracterizan a los lectores claramente como cristianos procedentes del paganismo (9,3s, 10,1s, 11,23-28-31).

Pero la misma Rom modifica esta caracterizacion. Si se partiera de las exposiciones de la carta y no de sus afirmaciones claras, habria que inferir unos destinatarios predominantemente judeocristianos. Y esta conclusion se ha obtenido a menudo. El empleo abundante de citas y pruebas de la Escritura, la utilizacion de formulas judeocristianas (1,3s, 3,24s, 4,25), especialmente la apasionada discusion sobre el significado de la Ley y la no menos apasionada lucha en torno al problema planteado por la obstinacion de Israel (9,11), y finalmente la alocucion directa a los judios (2,17) asi como la expresion «Abraham, nuestro padre segun la carne» (4,1) parecen abonar la conclusion

mencionada, de forma que surge una discrepancia en la caracterización de la comunidad romana.

Ya desde su origen no puede ésta haber sido puramente paganocristiana. Pero, basándonos en la discrepancia indicada tampoco se puede llegar a ninguna conclusión sobre la proporción de la parte pagana y judía en la procedencia de los cristianos de la comunidad. Por lo que respecta a la argumentación de Pablo en Rom, hay que tener en cuenta que el AT constituía el libro sagrado de toda la cristiandad primitiva, que la prueba escriturística en una carta paulina no demuestra, por tanto, nada sobre la procedencia judía de sus lectores — pensemos en Gál— y que la discusión con el judaísmo pertenece necesariamente al evangelio paulino sobre la justificación sólo por la fe. Resultaría, pues, poco lógico concluir de la amplitud del *dialogus cum Iudaeis* en Rom que la parte judeocristiana de la comunidad tuvo que ser muy grande. Por otra parte, tampoco se desprende del hecho de que Pablo se dirigía a los cristianos romanos en su conjunto como paganocristianos que éstos fueran mayoría, pues resulta dudoso si el Apóstol se dejó guiar en esta catalogación por un principio de mayoría, y no más bien por el punto de vista geográfico de que toda comunidad situada fuera de Judea constaba mayoritariamente «de gentiles». En cualquier caso, la romana era mixta de hecho, pero Pablo la trata como paganocristiana *de jure*.

Lo único concreto que se puede extraer de Rom sobre la situación de aquella comunidad, es la controversia entre los «débiles», que rechazan la ingestión de carne y alcohol como algo «impuro» (14,2.14.21) y celebran determinados días (14,5), y los «fuertes», que no proceden así, una controversia que Pablo trata con detalle (14,1-15,13). Esta disensión se ha interpretado a menudo, basándose en 15,7s, como una controversia entre judeo y paganocristianos; pero esta interpretación no es segura, ya que la abstinencia por principio de carne y alcohol no es algo específico judío<sup>2</sup>. Nada en todo el pasaje apunta a que se tratara de la validez de la ley judía. Tampoco existe ningún indicio de que se tratara aquí, como en el caso de los «fuertes» y los «débiles» de Corinto, de la ingestión de la carne sacrificada a los ídolos; en Roma también el vino era objeto de controversia. Al parecer, en esa ciudad se trataba de una ascesis ritualista<sup>3</sup>. Nada sa-

2 Cf el excursus de Lietzmann, HNT, 114s E Hirsch opina que los testimonios mencionados ahí sobre la abstinencia de carne de Pedro «merecen toda confianza», y refiere Rom 14s a Pedro y sus seguidores «Los débiles aparecen nuevamente como los petrinus» (o c , 75) Pero estos testimonios (Epifanio, 30.15,3 y las *Homilias pseudoclementinas* 8,15, 12,6) son afirmaciones tendenciosas posteriores y no son suficientes, aun cuando fueran fidedignas, para demostrar el influjo petrino en los «débiles» romanos

3 Así H v Soden, *Urchristentum und Geschichte* I, 1951, 269

bemos sobre su origen ni sobre sus secuaces Tampoco sobre como Pablo llego al conocimiento de esta disension entre los «fuertes» y los «debiles»

La carta no aporta mucha informacion sobre las concepciones religiosas de la comunidad Pablo considera al grupo como «instruido en la ley» (7,1) y supone expresamente como conocida una determinada concepcion del bautismo (6,3) Las referencias a la homologia «Jesus es Señor» y a la formula de fe «Dios resucito a Jesus de entre los muertos» (10,9) así como a otras formulas (1,3s, 3,24s, 4,25), deberian igualmente recordar algo conocido para los romanos Resultarian precarias en cambio ultteriores conclusiones y una reconstruccion a base de ellas

#### 4 *Objetivo de la redaccion*

En contraposicion al resto de las cartas paulinas, Rom no surgio de la «historia» del Apostol con la comunidad destinataria

El objetivo de la carta es el anuncio y preparacion de la visita del Apostol a Roma planificada ya desde hacia mucho tiempo Pablo quiere «comunicar un don espiritual» a los cristianos romanos, a fin de que «sean fortalecidos» y para que el mismo «se consuele con ellos», desea «anunciar el evangelio tambien en Roma», para «obtener» tambien entre ellos «algun fruto» (1,10-15) Hacia el final de la carta es mas claro solo quiere contactar con Roma de paso, su destino propiamente dicho es España, donde pretende misionar (15,23s-28s), espera «ser encaminado hacia alli» por los cristianos romanos (15,24), es decir segun el uso linguistico de προπεμπεσθαι ser apoyado por ellos en la mision, en este apoyo, pues consiste el esperado «fruto» (1-13, cf 15,28, Flp 4,17) Pablo quiere hacer de Roma su base de partida y sosten de su mision en España, Rom pretende dar a la desconocida comunidad una imagen autentica de la predicacion del Apostol, al que solo conoce de oidas, con el fin de ganar confianza en el y apoyo efectivo para sus planes

En esos planes Pablo se veia enfrentado a dos dificultades Una radicaba en su principio misional de «no anunciar el evangelio alli donde el nombre de Cristo (ya) habia sido pronunciado para no edificar sobre fundamento ajeno » (15,20s, cf 2 Cor 10,15s) Estaba a punto de infringir en parte este principio, puesto que no solo queria anunciar el evangelio en Roma sino tomar pie en ella —y habia de hacerlo— para llevar a cabo su mision en España Evidentemente el Apostol no manejaba con excesivo rigor este «principio de no interferencia», no dudo por ejemplo, en actuar en la comunidad de Antioquia, no fun-

dada por él, y en tomarla como base de partida y sostén de sus viajes misionales durante años, una comunidad que era, como la de Roma, una fundación judeocristiana, compuesta de gentes procedentes del judaísmo y del paganismo. En 15,20s justifica su plan no ante su propio principio, sino ante las falsas interpretaciones posibles. En efecto, su presencia en Roma, no fundada en relaciones de años, como en el caso de Antioquía, podía interpretarse como usurpación de terreno misional ajeno y como falta contra el propio «principio de no interferencia». Pablo justifica su derecho a anunciar el evangelio en Roma aduciendo que la comunidad romana es paganocristiana (1,5s.10-15), y él, como apóstol de los gentiles, también tiene competencia sobre ella (15,15-19); no obstante, insiste por dos veces, para suavizar en seguida el peso de esta pretensión, en que sólo quiere ir de paso por Roma (15,24.28).

Lietzmann<sup>4</sup> afirma: «El problema insoluble de la carta a los romanos siempre ha sido cómo comprender su contenido teniendo en cuenta el círculo de lectores». Desde que existe una consideración histórica del NT y se ha dejado de concebir Rom como una «dogmática» atemporal, no han cesado los intentos de comprenderla históricamente, esto es, de adecuar su contenido y su objetivo. Esto es absolutamente legítimo. La mayoría de las veces se ha procedido como en el resto de las cartas de Pablo, es decir, se ha buscado en todas las afirmaciones polémicas o apologéticas de Rom una referencia a circunstancias concretas, opiniones y corrientes en la comunidad romana<sup>5</sup>; pero los resultados divergen considerablemente; además, el supuesto de que Pablo conocía sobre Roma tanto como, por ejemplo, sobre Corinto es muy dudoso. Puesto que Pablo en 15,14s se disculpa en seguida por su toma de postura en la disputa entre los «fuertes» y los «débiles» (14,1-15,13), aun habiéndose expresado en esta menos *τολμηκροτέρως* que en los capítulos precedentes, habremos de ser algo más precavidos en inferir de 1,18-13,14 circunstancias especiales de la comunidad de Roma. A veces se concibe Rom como un testimonio de la polémica paulina con el judaísmo, no concebida en absoluto primariamente para Roma, pero enviada allí (y a Éfeso)<sup>6</sup>. Ciertamente Rom refleja disputas que Pablo ya había tenido antes de su redacción (Gál, 2 Cor 3-6), pero sigue en pie la cuestión de por qué

4 *Kleine Schriften* II. 1958, 290

5 Después de que la hipótesis judaizante no es ya la clave para todos los problemas del cristianismo primitivo, como tampoco para fijar el objetivo de Rom, se ha intentado entender ésta como si Pablo entrara en discusiones internas de la comunidad, en disputas entre judeo y paganocristianos (Preisker) y proselitos cristianos (Harder, Marxsen), pero la definición del objeto de la disputa es en cada caso diversa

6 Así especialmente T W Manson y J Munck

envía el «informe» sobre ellas (Munck) como carta a Roma. Esta es la cuestión por tratar ahora.

La otra dificultad era mayor. Pablo tenía que contar con que la hostilidad de sus adversarios, que con su agitación le habían causado problemas en su ámbito misionero y en Jerusalén, también habría conseguido influjo en Roma, tenía que reaccionar contra esta influencia, caso de que ya existiera, o prevenirla, en caso contrario, para que su plan de España tuviera éxito. Esta tendencia explica las manifestaciones apologeticas y polémicas de Rom. El tono de ellas, a pesar de su afinidad con las de Gál, resulta demasiado tranquilo como para estar motivadas por una propaganda judaizante actual en Roma, pero también aparecen demasiado concretas y específicas como para estimarlas fruto de simples consideraciones teóricas. Se basan en las experiencias del Apóstol, y tratan de las objeciones hechas constantemente por los opositores judíos y judeocristianos contra su evangelio de la justificación sólo por la fe y sobre las que él mismo, como antiguo judío y como cristiano que seguía creyendo en el Dios de Israel, tuvo que reflexionar. Si quería acercar a los romanos su evangelio (definido en 1,16s), tenía que tratar estas objeciones, para eliminar o impedir falsas interpretaciones y consecuencias que «antiquilaba la Ley por la fe» (3,31), que consideraba la Ley como pecado (7,7), que era un enemigo de Israel (9,11) y, sobre todo, que enseñaba consecuentemente un libertinismo sin límites. «¿Y es acaso verdad, como algunos calumniosamente nos atribuyen, asegurando que decimos 'hagamos el mal para que venga el bien'? La condena de esos es justa» (3,8, cf. 6,1-15). En las luchas del denominado tercer viaje misionero había experimentado Pablo cuán grande, básica y efectiva era la hostilidad de algunos cristianos —judeocristianos de carácter diverso, pero también de otros procedentes del paganismo— contra él y su doctrina. El mismo indica cuán dudosa era su posición incluso en la comunidad primitiva de Jerusalén (15,30s) ni siquiera podía estar seguro de que la colecta, que había reunido según los acuerdos del concilio de los apóstoles y que entonces pretendía entregar, fuera «bien recibida» por los cristianos de Jerusalén, independientemente de que su vida estuviera amenazada por los judíos de allí. Partiendo de esta situación, Pablo había de contar también en Roma con actitudes y reservas similares. Desde el trasfondo de esta desconfianza de la comunidad primitiva y de las agitaciones en sus territorios misionales, su afirmación de que «no tiene ya espacio (τοπος = campo de acción) en estas regiones» (15,23) adquiere un aspecto sombrío: han cercenado sus posibilidades de acción en Oriente, se le empuja hacia Occidente<sup>7</sup>,

y de ahí su plan de misionar en España. Éste no se podría llevar a cabo sin apoyo de la comunidad romana. Y esa ayuda no era posible en tanto dominaran en Roma las ideas sobre la persona, doctrina y actividad de Pablo que sus adversarios difundían. Si Pablo quería refutar o atajar desde un principio estas concepciones habría de exponer ampliamente su evangelio a los cristianos romanos, y concretamente, con una atención especial a su postura hacia la «Escritura», la ley y el pueblo judíos. De aquí la amplitud y el carácter teológico de esta carta de presentación y recomendación.

A la preparación de la misión de España, como objetivo principal, debemos el hecho de que Rom haya sido escrita, al combate de las falsas interpretaciones del mensaje paulino, como condición indispensable para ello, debemos el modo como la carta a los romanos fue redactada, es decir, su contenido teológico. Objetivo y contenido de la carta se corresponden con exactitud<sup>8</sup>.

## 5 *Carácter literario y teológico*

Lo dicho anteriormente permite comprender también el carácter literario de Rom, que tanto difiere del de las otras cartas paulinas. Por la temática y rigor de su estructura, guarda con Gal la mayor afinidad, pero precisamente en estas dos misivas afines las diferencias se dejan sentir con especial relieve, la inmediatez y referencia a la situación que posee Gál faltan por completo en Rom. El tenor de «correspon-

8 G. Klein determina esta congruencia de un modo completamente distinto. De la combinación de la «cláusula de la no interferencia» (15-20) con la intención de Pablo de predicar el evangelio en Roma (1.5.11.16.15.15s) concluye que Pablo tiene que verse las «con destinatarios... cuya fe, aunque esta fuera de duda, carece aun del sello apostólico» (141) dado que el cristianismo romano «no puede hacerse valer como fundación apostólica». Pablo considera esta situación «como una provocación a su misión apostólica» (140) e intenta llevar a los cristianos romanos «el kerygma fundamental» (144) «otorgando así el sello apostólico». De ese modo se corresponden el objetivo y el contenido de la carta y Rom aparecería «precisamente como un acto anticipado de aquel *εὐαγγελισσασθαι* que Pablo piensa llevar a cabo personalmente en Roma» (144). Esta hipótesis tramada con mucho ingenio no convence evidentemente. El realce de la predicación del evangelio como objetivo propio e incluso único de la visita a Roma es tan parcial como el restar importancia al plan del viaje a España aduciendo que solo se habla de él en «observaciones de pasada» (134). Además, Pablo tampoco distingue en ninguna parte entre una fe que «esta fuera de duda» y otra que posee además «el sello apostólico». Finalmente tampoco insinúa en ninguna parte la idea de que una comunidad solo es tal cuando ha sido fundada por un verdadero apóstol. En ningún lugar advierte Rom a los destinatarios sobre la falta de apostolicidad, sea respecto a la fundación, a la fe o a la doctrina. El «sello apostólico» afirmado enfáticamente por Klein cuadra perfectamente en la ideología protocatólica de los escritos de Lucas (Hech. 8.14ss) y de las antiguas listas de obispos, pero no en la eclesiología de Pablo.

dencia» se encuentra en el «marco» epistolar: 1,1-15; 14,1-15,33 (16,23); la parte principal (1,18-11,36) desarrolla «casi a modo de tratado» (Dibelius)<sup>9</sup> el tema de 1,16s. Y sin embargo, la parte principal sirve también a la «correspondencia», es decir, al objetivo epistolar: la comunidad romana ha de conocer y aceptar el evangelio del Apóstol antes de que él mismo aparezca y misione después en España. «La carta de Pablo, pues, no representa simplemente su acercamiento a la capital del imperio ni tampoco sólo el primer paso preparatorio de su misión en España; es también la exposición por parte de Pablo de 'su' evangelio a las iglesias gentiles que habían surgido independientemente de sus esfuerzos»<sup>10</sup>. Una cuestión, que está también en el trasfondo de los trabajos más recientes sobre la peculiaridad literaria de Rom, a saber, si se ha de entender como carta real o como tratado, no tiene mucho sentido planteada en forma de dilema. Es ambas cosas, pero de tal modo que las secciones parecidas a un tratado se hallan subordinadas al objetivo epistolar y constituyen una parte integrante de la carta. Dicho de otro modo: Rom no es ningún tratado en forma de carta, para el cual el objetivo epistolar no es algo esencial, sino una carta real, pero que en amplios trechos persigue su objetivo epistolar en forma de tratado.

Lo que en Rom causa la impresión de un tratado es, en primer lugar, su composición. La parte doctrinal no sólo está dispuesta de forma lógica y precisa —esto también sucede en Gál—, sino que muestra también una técnica refinada de composición, que ensambla fuertemente y al mismo tiempo distingue con claridad sus partes más pequeñas, ampliamente subestructuradas: 3,9-20 resume las exposiciones de 1,18-3,8; 5,1 hace referencia a 3,21-31; el cap. 8 repite las ideas de 5,1-7,6 desde nuevos puntos de vista; 9-11 aplica el tema «de la justicia de Dios», tratado en 1-8 con referencia al individuo y por ello a «todos», al destino de Israel. Pablo señala los grandes apartados mediante conclusiones con efecto retórico: mediante una fórmula cristológica rítmica en 4,25, utilizando textos de tipo himnico en 8,32s y 11,33-36. En vista de estos medios de composición, Dibelius califica Rom de «un trabajo semiliterario»<sup>11</sup>.

A esta peculiaridad formal hay que añadir el modo como Pablo trata los temas; éste determina no sólo el carácter literario de Rom, sino también el teológico. Sus temas, y ello ha sido puesto a menudo de relieve<sup>12</sup>, son tratados o tocados casi en su totalidad (a excepción

9. *Geschichte der urchristlichen Literatur* II, 24.

10. Barret, 7.

11. *O.c.*, 24.

12. Por ejemplo, por J. R. Richards: NTS 13 (1966/67) 14ss; G. Bornkamm, *Paulus*, 1969, 108s; H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, 1969, 16.



del destino de Israel en 9-11) en otras cartas paulinas: la «teología natural», en 1 Cor 1,21; la justificación sólo por la fe, en Gál 3s y Flp 3; Adán y Cristo, en 1 Cor 15,22ss.44ss; Abrahán, en Gál 3; la iglesia y los carismas, en 1 Cor 12, etc. Pero Pablo siempre trata en esos textos tales temas en discusión con determinados opositores cristianos o grupos dentro de las comunidades; en Rom, por el contrario, no los desarrolla en una situación actual de lucha, sino en reflexión básica. Es verdad que también en las otras cartas intenta llevar hacia este tipo de reflexión los problemas actuales, pero aquí, en Rom, parte de ella. Todos los temas tratados antes de forma aislada han sido orientados y subordinados por él al tema central de «la justicia de Dios sólo por la fe», asumiendo las reiteradas objeciones contra su doctrina de la justificación, y esbozando así una imagen unitaria de su mensaje a los gentiles, pero no en antítesis a determinados adversarios cristianos; en Rom desarrolla su evangelio en el plano de una discusión básica con el auténtico adversario, es decir, con la interpretación y pretensión de la salvación por parte de los judíos»<sup>13</sup>. De aquí también el nuevo tema, el destino de Israel (9-11). Esta autocomprensión judía, que él mismo en otro tiempo había compartido, no sólo estaba detrás de la hostilidad de ese pueblo, sino también tras la agitación judaizante y la reserva desconfiada de otros círculos judeocristianos contra Pablo, y ponía en peligro su misión; tanto el asunto como la situación exigían una discusión de tipo fundamental. El modo de abordar los temas caracteriza a Rom como un tratado teológico; pero así como esta exposición surgió desde la base de experiencias vivas, perseguía también igualmente un objetivo concreto. «Lo dicho por Pablo anteriormente no sólo está dispuesto, sino al mismo tiempo dirigido al amplio horizonte del mensaje y actividad misionera paulinos, y ha madurado hasta conseguir la forma definitiva, lograda por primera vez en esta carta»<sup>14</sup>.

## 6. Cuestiones sobre la integridad

Para finalizar, se han de tocar aún dos cuestiones importantes histórico-literarias, estrechamente relacionadas entre sí: el problema crítico textual de la doxología de 16,25-27 y el problema de crítica literaria de la pertenencia del cap. 16 a la carta de Pablo a los romanos<sup>15</sup>.

13 G Bornkamm, *Paulus* 1969, 109

14 Bornkamm, *Ibid*

15 R Bultmann, *Glossen im Römerbrief (=Exegetica* 1967, 278ss) ha intentado probar que son glosas 2,1 16, 6,17, 7,25b, 8,1, 10,17. No podemos discutir aquí adecuadamente esta tesis, ya que exigiria planteamientos exegeticos detallados remitimos por ello al comentario de O Michel

La *doxología* («Al que puede fortaleceros según mi evangelio..., al Dios único sabio, sea por Jesucristo la gloria por los siglos de los siglos. Amén»), que en las ediciones normales del NT constituye el final de Rom —según la distribución tradicional en capítulos y versículos: 16,25-27— y que se conecta con 16,23, no es una parte integrante segura del texto original de Rom. En la tradición manuscrita varía su posición: la doxología figura en el manuscrito paulino más antiguo, el papiro 46, entre 15,33 y 16,1; en la mayoría de los testimonios del denominado «texto hexiquiano» y en otros, detrás de 16,23; en testigos de la versión latina antigua, en los que faltan Rom 15.16, detrás de 14,23 (como muestran las listas de capítulos en los códices de la vulgata); falta en absoluto en notables representantes del denominado texto «occidental» y en Marción, donde también están ausentes los caps. 15.16<sup>16</sup>. Unos datos semejantes —posición cambiante y falta ocasional de un texto— constituyen siempre un fuerte indicio contra la originalidad de éste. A esto hay que añadir que la doxología, por su vocabulario y concepción, da la impresión de no paulina. Por ello se reconoce generalmente que no procede de Pablo.

Su origen y sus diversas posiciones se explican del siguiente modo, siguiendo a D. de Bruyne<sup>17</sup> y P. Corssen<sup>18</sup>. existía en el s. II un texto mutilado de Rom que concluía en 14,23 y que está testificado en Marción, pero también en círculos eclesiásticos —no se puede determinar si Marción lo mutiló, como afirma Orígenes, o lo encontró ya así— Este final abrupto se consideró como algo chocante, por ello —en los círculos marcionitas o eclesiásticos— se añadió la doxología solemne a 14,23 —así aún en el texto de la Vetus Latina— La doxología agradó y por ello se introdujo también en los textos no mutilados de Rom, aunque no en todos, bien dejándola en el lugar original, o bien colocándola al final, detrás de 16,23, o en ocasiones haciéndola aparecer incluso dos veces. Su posición singular entre 15,33 y 16,1 en el papiro 46 hace pensar en un texto de Rom que concluía con 15,33, pues la función de la doxología, tanto detrás de 14,23 como después de 16,23, es claramente la de concluir solemnemente Rom, sin que quepa suponer un empleo distinto para alguno de los textos base del papiro 46. La posición de la doxología marcaría los lugares en los que el texto de Rom concluía en la tradición manuscrita (14,23, 15,33, 16,23)

La pertenencia del *cap. 16* a la carta dirigida a la comunidad romana es considerada dudosa frecuentemente desde J. S. Semler (1767) y D. Schulz (1829), pero no (ya) la paternidad literaria paulina. Despierta

16 Veanse los listados de conjunto en E. v. Dobschütz, Eberhard Nestle, *Einführung in das griechische NT*, <sup>4</sup>1923, 132s y Kummel, *Einleitung*, 275s

17 RBen 15 (1908) 423ss

18 ZNW 10 (1909) 1ss, 97ss

dudas, en primer lugar, la larga lista de saludos de los vv 3-16 y ello por dos razones. Por una parte, causa extrañeza que Pablo conozca tantos cristianos por su nombre en una comunidad desconocida para él. Además, entre los que se saludan se encuentran algunos que antes que en Roma habría que localizar en oriente, especialmente en Efeso el matrimonio Prisca y Aquila (vv 3-5) después de su expulsión de Roma, se estableció durante algún tiempo en Corinto y después en Efeso (Hech 18,2 18s 26), donde vivía por el tiempo de la relación de 1 Cor (1 Cor 16,19) y donde aun le supone afincados la pseudo-paulina 2 Tim (4,19), Epeneto, «primacia de Asia» (Rom 16,5) ha de suponerse igualmente allí antes que en Roma, Pablo acompaña otros nombres de la lista de saludos, es decir, de epítetos que muestran un conocimiento personal llevado a cabo en oriente (por ejemplo «Andrónico y Junias, mis compañeros de prisión» v 7, «Ampliata, mi amado» v 8, «Urbano, nuestro colaborador» «Estaquiro, mi amado» v 9, «Rufo y su madre que también lo es mía» v 13) ¿Cómo puede ser que todos estos personajes se hayan reunido en Roma? También resulta sospechosa la polémica de los vv 17-20 contra los herejes que dividen a la comunidad, ya que no cuadra con Rom 14s, y también resulta extraña la dureza del tono en una carta dirigida a una comunidad desconocida. Finalmente, el doble hecho de que 15-33 suene como un saludo final y de que en el papiro 46 la doxología se añada a esta frase se considera como indicio de la no pertenencia del cap 16 a la carta dirigida a Roma. Se piensa entonces, en base a los vv 3-5, que el cap 16 fue originalmente una carta o fragmento de ella dirigida a Efeso o una posdata a una copia de Rom enviada a esa comunidad.

Esta hipótesis ha sido y es fuertemente impugnada. Resulta fácilmente vulnerable, ya que sus defensores han de recurrir a «hipótesis indemostrables» para explicar la inclusión del escrito a Efeso en la carta a Roma. Los defensores de la pertenencia del cap 16 a Rom han de recurrir igualmente a «hipótesis indemostrables» para eliminar las dificultades de este capítulo —postular la existencia de una pequeña «migración desde las comunidades paulinas de oriente a Roma»<sup>19</sup> y forzar la psicología de Pablo—, pero llevan ventaja frente a los impugnadores, puesto que a estos corresponde el peso de la demostración. La objeción principal contra la separación del cap 16 —«toda la tradición (esta) de acuerdo en la conexión de Rom 15 y 16, solo falta para los versículos 24-27»<sup>20</sup>— ya no es válida desde la aparición del papiro 46. En efecto, la colocación de la doxología en este manuscrito

19 Julicher *Einleitung* 5<sup>6</sup>1906 95

20 Julicher Fascher *Einleitung* 110

—el más antiguo de las cartas paulinas— rompe aquella tradición permite, como se ha dicho inferir desde la crítica textual la existencia de un texto de Rom sin el cap 16 y aporta a la hipótesis crítico-literaria una firme base histórico-textual. Es, pues, algo más que una simple suposición el considerar Rom 1,1 hasta 15,33 como la carta de Pablo a la comunidad romana y el cap 16 como un escrito dirigido a Efeso. La hipótesis más sencilla para explicar la conexión de ambos escritos es la vieja suposición, asumida entre otros por T. W. Manson, de que Pablo envió a la comunidad de Efeso, que no pudo visitar en su viaje hacia Jerusalén, una copia de su carta a los romanos, adjuntando una nota de envío o posdata que contenía la recomendación para Febe, saludos a la comunidad y del entorno de Pablo, así como una polémica contra los herejes. La carta a Roma y su copia y posdata a Efeso fueron enviadas más o menos simultáneamente. Rom existió pues desde un principio en dos versiones: la romana (1-15) y la ampliada de Efeso (1-15 + 16).

Las cuestiones sobre la integridad de Rom han encontrado en mi opinión, a raíz de la utilización del papiro 46 por T. W. Manson, una solución satisfactoria y complementaria de los resultados de De Bruyne y de Corsen. Rom existió desde un principio en dos versiones: la destinada a Roma (1-15) y la copia para Efeso aumentada con el cap 16. La versión romana se acortó (¿por parte de Marción, o ya antes de él?) eliminando el cap 15 pero continuó existiendo también en su extensión original. Después se llevó a cabo la inclusión de la doxología, primero en el texto abreviado de Marción (detrás de 14,23), después en el texto romano íntegro (detrás de 15,33), y estas dos formas gozaron de difusión. Desde Efeso se divulgó la versión local (1-16, pero naturalmente sin la doxología). En Egipto se combinaron en el s. III ambas versiones de modo que a la forma romana con la doxología se le incorporó el texto excelente de la de Efeso (16,1-23) papiro 46. El texto más amplio se impuso, lógicamente porque se consideraba más completo. El ulterior destino histórico-textual de la doxología ha quedado ya esquematizado al comienzo de este apartado (p. 204s) y no necesita repetirse aquí.

## LA CARTA A LOS COLOSENSES

*Comentarios*

HNT M Dibelius - H Greeven <sup>3</sup>1953, KNT P Ewald, <sup>7</sup>1910, MeyerK E Lohmeyer <sup>8</sup>1930, F Lohse, <sup>14</sup>1968, NTD H Conzelmann, <sup>1</sup>1962, ICC T K Abbott, 1897, Moffatt, NTC E F Scott, 1930, CNI Ch Masson 1950, [E Schweizer, 1987]

*Estudios*

- G Boinkamm, *Die Harveste des Kolosserbriefes* ThLZ 73 (1948) 11ss = *Das Ende des Gesetzes*, BEvTh 16, <sup>7</sup>1958 139ss,  
 M Dibelius *Die Isisweihe bei Apulcius und verwandte Initiations Riten* en *Botschaft und Geschichte II* 1956, 30ss,  
 W Foerster *Die Irrlehren des Kolosserbriefes* en *Studia Biblica et Semitica Festschr Th Ch Vrietzen* 1966, 71ss,  
 H J Holtzmann, *Kritik der Epheser und Kolosserbriefe* 1872  
 E Kasemann RGG<sup>3</sup> III, 1959 1727s  
 N Kehl, *Erniedrigung und Erhöhung in Qumran und Kolossa* ZKTh 91 (1969) 364ss,  
 I Lahnemann, *Der Kolosserbrief Komposition Situation und Argumentation*, StNT 3, 1971  
 E Percy, *Die Probleme der Kolosser und Epheserbriefe*, SHVL 39, 1946,  
 H M Schenke, *Der Widerstreit gnostischer und kirchlicher Christologie im Spiegel des Kolosserbriefes* ZThK 61 (1964) 391ss  
 Ed Schweizer *Die «Elemente der Welt»* en *Beiträge zur Theologie des NT* 1970 147ss

1 *Contenido*

*Prescripto* 1,1-2

*Proemio* 1,3-8

1 El señorío de Cristo sobre el mundo 1,9 2,23

1 Petición en pro del conocimiento de Dios 1,9 11

- 2 Cristo creador y salvador del mundo 1,12 20
- 3 Exhortación a mantenerse en este evangelio 1,21-23
- 4 El Apóstol como servidor del evangelio y de la comunidad 1,24 2 5
- 5 Advertencia frente a los herejes 2,6 23
  - a) La exclusividad del señorío de Cristo 2,6-15
  - b) La libertad frente a las «prescripciones» 2,16 23

## II Parenesis 3,1 4,6

- 1 Fundamento de la parenesis 3,1 4
- 2 Parte general 3 5 17
- 3 Cuadros de deberes domésticos 3,18 4 1
- 4 Exhortaciones finales 4,2-6

### *Final de la carta* 4 7-18

- 1 Notificaciones personales 4 7 9
- 2 Saludos y encargos 4 10 17
- 3 Saludo autógrafo 4,18

## 2 *La comunidad de Colosas*

Colosas<sup>1</sup>, una ciudad de Frigia a orillas del Lico superior, fue en un tiempo, por su situación propicia en la gran vía de comunicación que unía a Éfeso con Tarso, una rica ciudad comercial, pero hacia el comienzo de nuestra era se había degradado a una pequeña ciudad sin importancia, desbordada por las ciudades vecinas de Laodicea y Hierápolis. Es posible que también Colosas, al igual que Laodicea, fuera destruida el 60/61 d C por un terremoto<sup>2</sup>, en todo caso, la ciudad ya no existe en época cristiana primitiva. La comunidad cristiana de Colosas no fue fundada por el mismo Pablo —ni ella ni las comunidades de Laodicea y Hierápolis, estrechamente ligadas a aquella, le conocían personalmente (2,1, 4,13)—, sino por discípulos del Apóstol, al parecer desde Éfeso. Se supone que el fundador, o uno de los fundadores fue Epafras, un discípulo personal y colaborador del Apóstol (1,7s, 4,12s, Flm 23). Se desconoce la magnitud de la comunidad. Según Col 2,13 los cristianos colosenses eran de origen pagano (cf 1,21 27). En la carta se alaba su estado de fe. Pero tanto ellos como sus correligionarios de Laodicea y Hierápolis están amenazados por una herejía, a la que Epafras se ha enfrentado ciertamente con energía.

1 Cf Lohse 36ss

2 Tacito *Ann* XIV 27 cf Lohse 37s

(4,13), pero despues ha pedido la ayuda del Apostol (1,7s, 4,12s) Pablo esta prisionero (4,3 10 18), puesto que no puede aparecer personalmente, interviene por escrito

### 3 *La herejia impugnada*

Los herejes actuan tambien en Laodicea y Hierapolis, y parecen haber venido de fuera, aunque sin ser arrollador, han conseguido un cierto exito (2,4 8) Esta herejia no constituye, al parecer, ningun fenomeno endogeno de la comunidad de Colosas. Sobre sus concepciones solo cabe orientarnos a partir de la polemica de la carta que deja, naturalmente, muchas cuestiones en el aire, existen por ello diferencias en la reconstruccion y clasificacion dentro de la historia de las religiones de la herejia colosense. Pero en los rasgos fundamentales parece estar clara

Lo cierto es que los adversarios no son paganos o judios, sino cristianos, y que se tienen por los autenticamente tales. Tambien es cierto que designan su doctrina como φιλοσοφία (2,8), con ello entienden algo distinto y mas elevado que la filosofia cientifica de los griegos, basada en el pensamiento logico y critico, a saber, un conocimiento misterioso basado en «tradicion», una tradicion antigua venerable (2,8) que proporciona el conocimiento del hombre del mundo y de Dios y que otorga la salvacion. Se pueden reconocer tres caracteristicas de esta «filosofia». En primer lugar, la especulativa: la doctrina sobre los «elementos del mundo» (στοιχεῖα του κοσμου 2,8 20). A diferencia de Gal 4,3 9, no se trata aqui de una interpretacion del autor, sino de un termino clave, de un concepto basico de los adversarios<sup>3</sup>. Estos elementos del mundo no son materias basicas naturales, neutras sino que son concebidos como «poderes y potestades» (2,10 15) y se encuentran en estrecha relacion con «los angeles» o son identicos a ellos (2 18) en todo caso se trata de potencias personales y cosmicas, como lo muestra la antitesis elementos del mundo/Cristo en 2,8. Dominan sobre el cosmos y los hombres —al parecer, como angeles estelares, que rigen los tiempos y el destino— y exigen «culto» (θρησκεια 2,18), que consiste en la observancia de determinadas «prescripciones» (δογματα 2,20 14). Constituyen las potencias intermedias entre el mundo material y el divino, la «plenitud» (el πληρωμα 2,9), al que los hombres aspiran (τα ανω ζητειν 3,1) para tomar parte en el (πληροῦσθαι 2,9), para ello es necesario el culto. Es oscura y discutida la relacion que estas potencias guardan

con el pleroma y Cristo, por una parte, y con los hombres por la otra a saber, si unen a ambos y representan en cierto modo el pleroma (así Bornkamm), o si los dividen permitiendo solo, como poderes hostiles el ascenso a aquel que les ha tributado el debido homenaje (así Schenke) Pero posiblemente esta alternativa es falsa estas potencias intermedias como muchas analogias hacen suponer, pueden encontrarse jerarquicamente ordenadas, presentandose sus ambitos de poder como esferas una sobre otra, de forma que las potencias y sus esferas serian tanto mas divinas y benevolas cuanto mas cerca se hallen del pleroma, y tanto mas funestas y hostiles cuanto mas cerca del mundo (así E. Schweizer) En esta hipotesis, la posicion de Cristo dentro de esta jerarquia de potencias resultaria tambien comprensible, aquel aparece como incluido en ella, como la cumbre mas alta (pues 2,9s acentua de forma polemica que solo en Cristo, exclusivamente, resulta posible el acceso al pleroma) En cualquier caso, segun la especulacion sobre los *stoucheia* de los herejes colosenses estas potencias cosmicas personales son las que dominan y ordenan el cosmos y a las que han de tributar culto tambien los cristianos, por razon de su propia salvacion

Este culto constituye la segunda caracteristica, la practica, de la herejia Consiste en la observancia de determinadas «prescripciones» en la que se demuestra la «humildad» (ταπεινοφροσυνη 2 18 23) frente a las potencias A estas «prescripciones» pertenece la guarda de tiempos establecidos (festividad, luna nueva, sabado 2,16) con esta observancia del calendario se demuestra veneracion a las potencias —especial probablemente, en cada caso y de forma graduada— y sometimiento a las amplias ordenaciones macrocosmicas A las «prescripciones» pertenece ademas una ascesis rigida abstinencia de determinadas comidas y bebidas (2,16 sin duda carne y vino) A esto hay que añadir las prescripciones tabu «no tomes, no gustes, no toques» (2 21), que parecen exigir, entre otras cosas tambien la abstinencia sexual<sup>4</sup> Esta observancia ascetica pone de manifiesto el caracter dualista de la «filosofia» adversaria la «mortificacion del cuerpo» (ἀφειδια σώματος 2,23) sirve al «despojo del cuerpo carnal» (2 11) a la liberacion de la vinculacion a la materia antidivina y con ello a la purificacion del yo y a su ascenso al pleroma

La forma sociologica en la que la herejia se establecio en Colosas es —y esta constituye la tercera caracteristica— la propia de un culto misterico Sus contornos son, sin embargo oscuros Pero la expresion de 2 18 α εορακεν ἐμβατευων hace referencia a una consagracion, a un rito de iniciacion y a una «vision» de las potencias angelicas, es decir, a una experiencia visionaria La expresion ἐθελοθησκια (culto



voluntario, culto elegido por uno mismo: 2,23) sería un término clave de los adversarios (y no una tergiversación polémica) para designar su culto como aquel al que uno se adhiere por libre decisión. La veneración cultural de los ángeles no se agotaba probablemente en la ascesis y en la guarda de unos días festivos, pero el texto no nos descubre sus ulteriores expresiones.

Los herejes ven al universo dominado por potencias cósmicas personalizadas, y no diferencian en ello del resto del cristianismo primitivo. Pero entienden estas potencias como destino ineludible, al que también el cristiano se halla sometido, e interpretan la cruz de Cristo sólo como parte del acontecimiento salvador (sólo como cancelación de la culpa), no como liberación de la esclavitud cósmica (2,13s; sí, por el contrario, el autor: 2,15). Ofrecen con su «filosofía» el camino complementario y pleno de la salvación total. Esto era especialmente peligroso por cuanto facilitaban una doble pertenencia a la iglesia y a su círculo místico.

Existe acuerdo en que, en el plano de la historia de las religiones la herejía colosense representa un fenómeno sincretista. Lo que es discutida es la proporción del elemento judío<sup>5</sup>. Se reconoce generalmente que se trata de un fenómeno de la «gnosis», y concretamente, en forma de un culto místico<sup>6</sup>.

#### 4. *Circunstancias de la redacción*

Las circunstancias de la redacción son las mismas que en Flm; Pablo se encuentra prisionero (4,3. 10. 18), la lista de saludos en 4,10-14 es la misma que en Flm 23s; en ambas cartas se menciona a Onésimo (Flm 10s; Col 4,9) y a Arquipo (Flm 2; Col 4,17); éste, con una misión especial. El portador de Col es Tíquico (4,7); él y Onésimo han de informar a la comunidad sobre el estado de Pablo (4,8s).

Pablo pide a los colosenses que intercambien esta carta dirigida a ellos con la enviada a los laodicenses (4,16). Resulta llamativo que no mencione en modo alguno en su misiva la visita que tenía prevista según Flm 22, aunque de acuerdo con el marco de la carta ambos

5 Los ángeles no son algo específicamente judío, ni tampoco lo es la ascesis, los preceptos sobre comidas y los tabúes se encuentran en otras partes, si bien pueden ser también de origen judío. La luna nueva y el sábado, por el contrario, hacen referencia al judaísmo (2,16), y también claramente la circuncisión (2,11), aun cuando no es seguro que ésta fuera exigida por los herejes o jugara en absoluto para ellos algún papel.

6 Sobre la problemática histórico-religiosa, especialmente sobre el origen helenístico e italiano de las concepciones particulares, cf. Dibelius, *Isisweih*, 30ss. Bornkamm, 141ss. Foerster, 71ss, Lohse, 186ss, Schweizer, 147ss.

escritos han sido redactados simultáneamente y una visita del Apóstol no debería interesar menos a la comunidad que a su anfitrión

Como lugar de redacción se propone Roma, Cesarea o Éfeso. Col parece dejar abiertas las tres posibilidades, pero la situación supuesta en Flm —huida del esclavo colosense Onésimo— habla más en favor de Efeso. Pero es cuestionable que Col haya sido redactada por Pablo.

## 5 *Cuestión del autor*

La peculiaridad de Col despertó ya a comienzos del siglo XIX la sospecha de que Pablo no fuera su autor, por otra parte, tampoco se podía negar por completo su carácter «paulino». El intento de H. J. Holtzmann (1872) constituye un documento de este dilema, al presentar a la Col canónica como la reelaboración de una carta auténtica de Pablo realizada por el autor de Ef, recuperando así la auténtica Col, intento que, independientemente de Holtzmann, ha sido repetido por Ch. Masson (1952). Ahora bien, generalmente no se afronta el problema con operaciones crítico-literarias, se suele considerar Col como una unidad literaria y se decide la cuestión de su autenticidad en base a observaciones sobre el lenguaje y estilo y sobre la teología de la carta.

### a) *Lenguaje y estilo*<sup>7</sup>

Se suele aducir en contra de la paternidad paulina de Col el vocabulario empleado. Por una parte, se encuentran en ella 34 «hapax-legómena» y muchos vocablos que no están testificados en las cartas de Pablo reconocidas como auténticas, aunque sí en Ef, Cartas Pastorales y en el resto del NT, por otra parte, faltan en ella los términos propios de la doctrina paulina de la justificación. Ahora bien, una estadística de vocablos no constituye un criterio infalible. El vocabulario no paulino pierde peso si se considera que el autor emplea en su polémica la terminología de sus adversarios y que además cita material litúrgico (1,12-20, 2 10-15) o lo aduce fragmentariamente. Con todo, no se puede dejar de lado, argumentando de este modo, un número considerable de los vocablos en cuestión. Más importante resultan algunas peculiaridades menos llamativas: el escaso uso de partículas, la ausencia de  $\mu\epsilon\nu\text{-}\delta\epsilon$  y de la alocución «hermanos (míos)»<sup>8</sup>

7 Cf. al respecto especialmente E. Percy y Lohse 133ss.

8 Lo último ha sido constatado por E. Schweizer ZNW 47 (1956) 287 (ahora también en *Neotestamentica* 1963 429).

Los defensores de la autenticidad hacen el cálculo en sentido contrario: la mencionada alocución falta también en amplias partes de otras cartas (por ejemplo, Rom 1,14-6,23; 2 Cor 1,9-7,16) —donde, sin embargo, aparece antes y después, mientras que en Col no—; esta carta emplea algunos vocablos que en el NT sólo aparecen en Pablo y utiliza «el καί enfático después de διὰ τούτο en 1,9»<sup>9</sup>, pero ambas cosas no sorprenden en un autor que se sitúa dentro de la tradición paulina. La ausencia de la terminología de la justificación resulta muy difícil de explicar; llama especialmente la atención en una polémica con una doctrina y praxis que insisten tanto en la actuación del hombre.

Se aducen además como indicios de la no paternidad literaria paulina de Col sus rarezas propiamente estilísticas: la pesadez, la acumulación de sinónimos y de palabras de la misma raíz (por ejemplo, 1,9.22, así como 1,11; 2,19), las series de genitivos (por ejemplo, 1,27; 2,12); ambas cosas unidas aparecen por ejemplo, en 2,2: πᾶν πλοῦτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως εἰς ἐπίγνωσιν. La estructura de las frases y su secuencia desarticulada no parecen paulinas. También en Pablo se encuentran períodos informes, pero son claros, a pesar de los paréntesis y anacolutos, y muestran un cierto carácter retórico. Muchas frases de Col se encuentran recargadas por una serie de infinitivos finales o consecutivos, por construcciones de participio, etc., y están simplemente unas junto a otras, sin conexión real. Tampoco cabe disculpar el estilo de Col como propio de un anciano. Si leemos Flm, que, supuesta la autenticidad de Col, habría sido escrita al mismo tiempo que ésta, se ve cómo escribe el Pablo anciano, se nota la diferencia; esto llama tanto más la atención al descubrir que Flm, a pesar de su carácter más bien privado, posee un estilo brillante, sin acusar en absoluto dejadez o incapacidad alguna al respecto.

El lenguaje y el estilo no están precisamente a favor de una redacción de Col por parte de Pablo en persona.

## b) *Teología*

Nadie niega las diferencias teológicas existentes entre Col y las principales cartas paulinas. La cuestión es si éstas denotan una evolución interior del Apóstol o un autor distinto. Las diferencias se encuentran primeramente en la cristología, y por ello, también en la eclesiología, en la concepción del apostolado y del bautismo, y finalmente en la escatología. El hecho de que el autor en su polémica emplee términos y concepciones de los adversarios debería dejar de

aducirse como argumento en contra de la autenticidad, Pablo procede del mismo modo, porque de lo contrario no sería posible una auténtica discusión

Lo que más llama la atención en la *crístologia* de Col es su interpretación cosmológica, como aparece en el canto de Cristo citado en 1,15 20 y también en otros lugares (por ejemplo, 2 10 15), y que determina la relación de aquel con el cosmos y con la Iglesia de una forma un poco distinta a como lo hacen las cartas de Pablo de cuya autenticidad no se duda. Ciertamente, también en 1 Cor 8,6 Cristo es mediador de la creación y de la redención, en 2 Cor 4,4 es «imagen de Dios» y en Flp 2,10, como el glorificado es el señor del universo, según 1 Cor 2,8, Cristo no fue reconocido por los príncipes de este mundo y Gal 4 3 9 menciona los *stoucheia*. Pero estas son afirmaciones aisladas (la primera y tercera son además citas<sup>10</sup>), en todo caso. Inicialmente, en la *crístologia* de Col aparece un conjunto de motivos tan unitario que difícilmente se puede aclarar como producto de una combinación o evolución ulterior de aquellas afirmaciones. Pablo conoce evidentemente el significado cósmico de Cristo, pero este es en el un motivo secundario, en Col es en cambio la base absoluta. Ello no implica ninguna contraposición pero sí una postura decididamente distinta. Pablo no tiene ningún interés teológico especial en ángeles y cosas similares.

Col determina la relación de Cristo con el cosmos y con la Iglesia de forma similar a la de la «cabeza» con el cuerpo. Cristo es la «cabeza de toda potencia y poder», de todas las potencias cósmicas (2,10) pues han sido creadas por medio de él (1 16s) y por él vencidas (2,15). Pablo no se expresa así ciertamente también para el Apóstol. Cristo es el señor de las potencias (Flp 2,10 1 Cor 15,27), pero la victoria sobre ellas es un acontecimiento escatológico aun por venir (1 Cor 15,24-26 cf 2 Cor 4,4) y nunca habla Pablo de una creación de las «potencias» por medio de Cristo pues para él estas son siempre —a excepción de los «ángeles de Dios»— enemigos de la divinidad (1 Cor 8,5, 15 24 26 55s), por ello no conoce ninguna relación positiva con las «potencias», como la que implica la imagen biomórfica de la «cabeza». Pablo habla además —metafóricamente o mitológicamente— de la Iglesia como el «cuerpo de Cristo» nunca como Col 1,18, de Cristo como la «cabeza»<sup>11</sup>, si bien, por así decirlo, en cada página de sus cartas lo reconoce como «Señor» de los creyentes. Esta diferencia, aparentemente formal, tiene un fundamento objetivo, detrás del lenguaje sobre el cuerpo de Cristo en esta carta y en Pablo hay diversos

10 Cf *supra* p. 32s 41s.

11 La «cabeza» es más bien un miembro del cuerpo junto a otros. 1 Cor 12 21.

«mitologuemas»: el esquema *σῶμα-κεφαλή* en Col, la *συνάρθρωσις τοῦ λόγου* en el Apóstol<sup>12</sup>; y éstos a su vez son expresión de diversas concepciones sobre la Iglesia<sup>13</sup>. Que Cristo, como cabeza de la Iglesia (1,18), sea la cabeza de las potencias (2,10) (o también a la inversa) es para Pablo una idea inviable.

Col sobrepasa también a Pablo en sus afirmaciones sobre el *apostolado*<sup>14</sup>, especialmente sobre los sufrimientos del apóstol: «Ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros y suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia» (1,24). Como quiera que se entiendan estos «ὑπερήματα de las tribulaciones de Cristo» —en sentido apocalíptico, como si la medida determinada por Dios aún no se hubiera alcanzado; en el místico, como si Cristo continuara sufriendo en su apóstol; o en sentido histórico, como si los sufrimientos y la muerte de Cristo no hubieran bastado—, en cualquier caso, se indica que lo que Cristo sufrió en la tierra necesita de un complemento. Esta idea de que las «tribulaciones de Cristo» —que no son otra cosa que su obra salvadora— están incompletas y han de ser colmadas por el apóstol, la concepción de éste como un *Christus prolongatus*, contradice la teología de la cruz de Pablo, y no puede provenir de él.

También en sus afirmaciones sobre el *bautismo* o el ser resucitados con Cristo va Col más lejos que Pablo. Los bautizados no sólo han sido «sepultados» con Cristo, sino también ya «resucitados» con él (2,12; 3,1; cf. 2,13 aoristo), mientras que el Apóstol siempre habla en futuro al referirse a la vida de resurrección de los bautizados (Rom 6,4s.8); Col sustituye las afirmaciones de futuro por las de pretérito, trasladando así la vida escatológica de la resurrección del futuro al presente. Este desplazamiento fundamental no se puede minimizar con la referencia al «ocultamiento» de esta vida (3,3s) y al *διὰ τῆς πίστεως* (2,12), para seguir explicándolo en sentido paulino: pues es precisamente de la vida «con Cristo» de los justificados por la fe como algo ya presente de lo que Pablo evita cuidadosamente hablar.

No quiero entrar en otras consideraciones, por ejemplo, sobre el tema de la escatología<sup>15</sup>; estas no cambiarían la imagen ya dibujada. La teología de Col está ciertamente dentro de la tradición paulina, pero tiene —y no sólo por razón de su polémica antiherética— una

12. Cf. E. Käsemann, *Leib und Leib Christi*, 1933, 71ss., 138ss., 159ss.

13. Cf. al respecto E. Schweizer, *Neotestamentica*, 1963, 272ss., 293ss.

14. Detalles en Lohse, 251s.

15. Examínense las explicaciones contrarias de Lohse, 252ss y de Kämmel, *Einleitung*, 302s.

orientacion distinta a la de Pablo y se distancia de ella incompatiblemente en ideas importantes. A partir del contenido habra que concluir, pues, que Col no ha sido escrita por Pablo.

## 6 *Caracter literario y teologico*

Literariamente ha de calificarse a Col como una carta pseudoepigrafica, pero tambien como un escrito polemico actual. El autor llega bastante lejos con la pseudografia. No solo escribe, en cuanto «Pablo» una carta al estilo paulino, sino que aparenta tambien que esta redactada al mismo tiempo que Flm, al asumir y ampliar datos personales de esta carta, con esto y con la direccion a Colosas ha fijado su escrito temporal y localmente. Surgen asi dificultades, mayores que con respecto a las otras cartas deuteropaulinas o a las catolicas. Por una parte, Col no pudo estar dirigida a Colosas (porque los datos personales estaban ya pasados), sino que tuvo que tener otros «destinatarios», a quienes no podemos fijar. Por otra, hay que preguntarse si aquellos a los que se refiere realmente el autor podian sentirse afectados por una carta dirigida a otra comunidad, solo podemos constatar que el autor, al parecer pensaba asi. La herejia no surgio en Colosas ni estaba ligada a ella, nada de lo que el autor tiene que decir a sus companeros cristianos amenazados por aquella (1 9-4,6) tiene algo especificamente colosense. La mencion de Laodicea en 2,1, dentro de esta parte principal, asi como la de Laodicea y Hierapolis en el marco de la carta, en 4 13, muestra suficientemente que el autor desde un principio tenia en cuenta un circulo mas amplio de comunidades. Se desconocen el tiempo y lugar de su composicion.

Literaria y teologicamente, el autor esta dentro de la tradicion paulina. Pablo es para el *el* Apostol por antonomasia, pero tambien para los cristianos a los que el se dirige. De aqui la pseudoepigrafia: el autor escribe lo que y como Pablo hubiera escrito, en su opinion. Asume la forma de la carta paulina, con su estructuracion en dos partes: la doctrinal y la parenetica. Pero completa la parenesis con los «cuadros de deberes domesticos» —un signo de evolucion avanzada—<sup>16</sup>. Aunque Col no es una carta propiamente dicha, sino un escrito polemico en forma epistolar, su autor no conduce la polemica simplemente con el rechazo, sino tambien con la discusion teologica, manifestando tambien en esto ser un discipulo de Pablo.

La disputa con sus adversarios dentro de la Iglesia es complicada. En efecto, el autor comparte con estos cristianos gnosticos supuestos

«ideológicos» y religiosos (la concepción sobre las potencias angélicas) en mayor medida y con un interés teológico superior a como había ocurrido con Pablo y los pneumáticos gnósticos de 1 Cor. El autor tenía que poner de relieve la diferencia decisiva dentro de esta comunidad de ideas. Contra la «demonización del mundo» gnóstica, testifica «el único señorío de Cristo sobre la iglesia como creación renovada»<sup>17</sup>. Sin embargo, no lo hace continuando la teología paulina, aunque tampoco desarrolla su teología o cristología sólo desde la discusión con los adversarios<sup>18</sup>. La base de su argumentación es más bien la cristología del himno citado en 1,15-20 y de otros textos litúrgicos procedentes de la comunidad helenística y reconocidos en los círculos paulinos. (Col atestigua también una mitologización creciente de la «tradición escolar» paulina).

Tres son las características de su método dialógico: 1) La inclusión de la *parenthesis*: en vista de las exigencias ascéticas de los gnósticos, el autor no se conforma con exposiciones teóricas, sino que muestra en qué consiste en realidad el τὰ ἄνω ζητεῖν o bien φρονεῖν (3,1s) y la «extirpación de los miembros terrenos» (3,5). 2) La anteposición de una fundamentación teológica, que no hace referencia explícita a los adversarios (1,9-2,5), antes del debate directo con las concepciones heréticas (2,6-23). 3) La índole de esta fundamentación, que es especialmente significativa. El autor aporta en primer lugar un texto litúrgico, probablemente una pieza de la liturgia bautismal (1,12-20)<sup>19</sup>, que contiene el himno de Cristo, y a continuación una autopresentación del apóstol en su función de mediador entre Cristo y la Iglesia (1,24-2,5); la liturgia, que confiesa laudatoriamente la acción salvadora en Cristo, y el apostolado constituyen en su mutua relación la autoridad fundamental para el autor y sus destinatarios. El εὐαγγέλιον apostólico de este acontecimiento salvador es ya implícitamente una refutación de la «filosofía» adversaria, de modo que las antítesis de la polémica explícita sólo aparecen como una aplicación de lo dicho ya anteriormente. Tal vez se pueda precisar aún más el método de la discusión, desde el supuesto de que el autor no sólo cita el canto de Cristo, sino que también lo glosa (de lo cual estoy convencido). Entonces, no sólo recurriría a un documento de fe autoritativo —no quisiera hablar en este caso simplemente de «confesión» o de «credo»—, sino que lo interpretaría con miras a la situación (como lo hacen también Pablo y 1 Jn). Así, interpreta «el universo», que ha sido creado en Cristo, añadiendo «lo visible e invisible, tronos»,

17 Kasemann, RGG' III, 1727

18 Recalca esto, con razón, Schenke, 401

19 Cf *supra*, p 39

etc (sigue una relación de las potencias angélicas) (1,16), quitando así tácitamente toda importancia a las potencias intermedias, tanpreciadas por los herejes. Del mismo modo interpreta el «mediante él» (de la pacificación del cosmos) con la añadidura «mediante la sangre de su cruz» (1,20), ligando así el hecho salvador al acontecimiento histórico de la cruz, para excluir la espiritualización y la individualización gnóstica de la salvación. Así, la afirmación de que Cristo es «la cabeza del cuerpo» (1,18), que quiere decir «Señor del todo», mediante el añadido «de la Iglesia», pasa de lo cosmológico a lo eclesiológico, Cristo ejercita como señor de la Iglesia el señorío que le fue dado ya sobre el cosmos por la creación (1,15s), lo que significa un rechazo implícito, pero aún más radical, de la concepción herética sobre Cristo. Las decisiones teológicas — aun cuando no fuera correcta la hipótesis de las glosas — se toman ya en la fundamentación teológica, se aplican concretamente en la discusión explícita con las principales tesis adversarias. Llama la atención que el autor sólo se permita un par de fuertes invectivas (2,4 8 18c), evitando, sin embargo, aducir acusaciones de tipo moral contra sus adversarios. Su método tiene el compromiso de la objetividad.

Col es un importante testimonio de la lucha teológica intraeclesial contra la gnosis cristiana. En el aspecto histórico-teológico ocupa una posición intermedia con su recurso a las entidades normativas de la liturgia y del apostolado asume y desarrolla, por una parte, motivos paulinos, por la otra, prepara dos concreciones completamente distintas del paulinismo: en primer lugar, la eclesiología especulativa de Ef, que desarrolla la cristología de Col, y después, la eclesialidad ortodoxa de las Pastorales, basada en la autoridad oficial y en la tradición, que excluye la dimensión especulativa de Col. Su lucha contra la gnosis, a la que está ligada ideológicamente, preludia la lucha de Ignacio de Antioquía.



## LA CARTA A LOS EFESIOS

*Comentarios*

HNT M Dibelius H Greeven, <sup>3</sup>1953 HThK J Gnulka 1971, KNT P Ewald, <sup>2</sup>1910, MeyerK E Haupt, <sup>2</sup>1902, NTD H Conzelmann <sup>9</sup>1962 ICC T K Abbott, 1897, Moffatt, NTC E F Scott 1930, CNT Ch Masson, 1953 H Schlier *Carta a los efesios*, Salamanca 1991

*Estudios*

R Batey, *The Destination of Ephesians* JBL 82 (1963) 101,  
 H Braun, *Qumran und das NT I* 1966, 215ss,  
 H J Cadbury, *The Dilemma of Ephesians* NTS 5 (1958/1959) 91ss,  
 H Chadwick, *Die Absicht des Epheserbriefes* ZNW 51 (1960) 145ss,  
 J Coutts, *The Relationship of Ephesians and Colossians* NTS 4 (1957/1958) 201ss  
 F L Cross (ed ), *Studies in Ephesians*, 1956,  
 N A Dahl, *Adresse und Prooimium des Epheserbriefes* ThZ 7 (1951) 24ss,  
 — *Der Epheserbrief und der verlorene erste Brief des Paulus an die Korinther, en Abraham unser Vater Festschr O Michel*, 1963, 65ss,  
 P N Harrison, *The Author of Ephesians* StEv II, TU 87 (1964) 595ss,  
 H J Holtzmann, *Kritik der Epheser und Kolosserbriefe*, 1872,  
 E Kasemann, RGG<sup>3</sup> II, 1958 517ss,  
 J C Kirby, *Ephesians Baptism and Pentecost An Inquiry into the Structure and Purpose of the Epistle to the Ephesians*, 1968,  
 K G Kuhn, *Der Epheserbrief im Lichte der Qumrantexte* NTS 7 (1960/1961) 334ss,  
 C L Mitton, *The Epistle to the Ephesians*, 1951,  
 F Mussner, *Beitrage aus Qumran zum Verstandnis des Epheserbriefes en Nt Aufsätze, Festschr J Schmid*, 1963, 185ss,  
 E Percy, *Die Probleme der Kolosser und Epheserbriefe* SHVL 39, 1946,  
 P Pokorny, *Epheserbrief und gnostische Mysterien* ZNW 53 (1962) 160ss,  
 M Santer, *The Text of Ephesians I, I* NTS 15 (1968/1969) 247ss,  
 G Schille, *Der Autor des Epheserbriefes* ThLZ 82 (1957) 325ss,  
 H Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, 1930,  
 J Schmid, *Der Epheserbrief des Apostels Paulus* BSt 22, 3/4, 1928

## 1 *Contenido y estructura*

### *Prescripto* 1 1 2

*Proemio* = 1 parte El misterio del plan salvador divino la vocacion de los paganos a la Iglesia 1 3 3 21

- 1 Alabanza a Dios por la realizacion del plan de salvacion 1 3 14
- 2 Peticion en pro de los paganos para que conozcan la esperanza 1 15 23
- 3 Descripcion de la salvacion 2 1 3 13
  - a) Traslado de los gentiles de la muerte a la vida 2 1 10
  - b) Union de los gentiles con los judios en la Iglesia 2 11 22
  - c) El apostol como administrador del misterio divino 3 1 13
- 4 Peticion y doxologia 3 14 21

### *Paranesis* = 2ª parte La conducta conforme a la vocacion 4 1 6 20

- 1 La unidad de la Iglesia como base y norma de la conducta 4 1 16
  - a) Exhortacion a la unidad 4 1 6
  - b) Los diversos dones y el unico Cristo 4 1 16
- 2 Advertencia frente a la conducta gentil 4 17 24
- 3 Exhortaciones particulares 4 25 5 20
- 4 Cuadros de deberes domesticos 5 21 6 9
- 5 La armadura divina 6 10 20

### *Final de la carta* 6 21 24

- 1 Recomendacion para Tiquico 6 21 22
- 2 Saludo de paz 6 23 24

Ef se asemeja en su estructura formal a 1 Tes los motivos del proemio, accion de gracias en 1,3ss y peticion en 1,1,15ss, aparecen de nuevo en 3,1 y 14, dando asi a toda la primera parte el caracter epistolar de un proemio, la segunda consta de paranesis. Falta aqui el gran nucleo central, dedicada generalmente a la ensefianza. Pero a diferencia de 1 Tes, la estructura de Ef en cuanto al contenido esta dominada por un tema unitario, y ello de un modo mas exclusivo en Gal y Rom. Esta uniformidad y la ausencia de practicamente toda «correspondencia epistolar» hacen cuestionable el que Ef sea en absoluto una carta real —uno de los muchos problemas que plantea este escrito extraño—

## 2 *Los destinatarios*

Segun 3,1,4,1, 6,20, Pablo escribe la carta durante un cautiverio, recomienda en 6,21s a su colaborador Tiquico como portador del escrito con casi las mismas palabras que Col 4,7s. Segun esto, Ef habria sido redactada y enviada en la misma prision y al mismo tiempo

que Col. Los destinatarios de Ef no pueden ser, sin embargo, los cristianos de Efeso; esto se desprende del texto de la dirección así como de motivos internos.

### a) *La dirección*

En las cartas de Pablo la dirección aparece dos veces, una en el título (*inscriptio*) procedente de los recopiladores, no del autor, y otra en la *adscriptio* del prescripto. En el caso de Ef<sup>1</sup> la *inscriptio* Πρὸς Ἐφεσίου figura en todos los manuscritos, y la mayor parte de ellos tienen en la *adscriptio*, 1,1, la indicación del lugar ἐν Ἐφέσῳ. Pero en los manuscritos más antiguos y mejores falta esta indicación del lugar (y cualquier otra) en la *adscriptio*: así, en el testimonio más antiguo de las cartas de Pablo, en el papiro 46 (comienzos del siglo III), en los mss. Vaticano y Sinaítico, en una corrección del minúsculo 424, así como en el 1739, también cursivo, que se basa en un texto antiguo muy bueno. El testigo más antiguo de la ausencia de «en Efeso» en el prescripto es Marción (hacia el 140). Tertuliano, quien por lo demás, según se puede comprobar, tampoco leyó en el prescripto ninguna indicación de lugar, polemiza contra Marción porque éste había dado a la carta el título *ad Laodiceos*, mientras que la Iglesia ortodoxa la designaba como *ad Ephesios*. Este título se encuentra también en Ireneo, Clemente Alejandrino y en el canon de Muratori.

Los datos textuales sobre el prescripto son claros: el texto 1,1 sin indicación de lugar es el mejor documentado, el más antiguo y sin duda también el original, pues no existe ningún motivo razonable por el que una indicación de lugar, caso de haber existido, hubiera de ser suprimida sin sustituirla por otra<sup>2</sup>; por el contrario, es comprensible que se intentara remediar la falta de una indicación de lugar, considerada como un defecto. Más difícil de contestar es la cuestión sobre el origen de las *inscripciones* en competencia. Con el título *ad Laodiceos* el escrito se identifica, sin duda, con la «carta de Laodicea»

1 Cf. Los comentarios, especialmente el de Dibelius-Greeven, 56s

2 En el caso de la ausencia de «en Roma» en Rom 1,7 15 en el ms G, que sin duda se debe a una supresión, las circunstancias cambian 1) La ausencia se documenta más tarde y está testificada en la historia del texto más escasamente que en el caso de Ef (por primera vez en Orígenes, así pues, aproximadamente del mismo tiempo que el pap. 46, que contiene la indicación de lugar) 2) La supresión es comprensible, desde la historia del canon, por la tendencia a dar validez ecuménica a la carta, mediante la eliminación de su dirección local, y así también a las otras cartas de Pablo, cuya colección encabezaba Rom en G y en la mayor parte del resto de colecciones de las epístolas paulinas, las cartas a los corintios abrían en el Canon de Muratori y en Tertuliano el corpus paulino, en Marción, Gal, pero Ef no estuvo nunca a la cabeza de una colección semejante

mencionada en Col 4,16, no es posible averiguar si fue el mismo Marción el que efectuó esta identificación o la encontró ya en la tradición. Inmediatamente a continuación se discutirá cómo se llegó en ámbitos eclesiales a la conclusión de que el escrito fue dirigido a Efeso y a ponerle entonces el título correspondiente. La *inscriptio* «a los Efesios» es la indicación de lugar primaria desde el punto de vista histórico-textual. A partir de ella entró secundariamente en el prescripto, así pues, el proceso inverso al de todas las demás cartas de Pablo, en las que el título procede del prescripto.

## b) *Datos del escrito*

Es de notar que la carta nos da poca información sobre los destinatarios. Según 2,1 11s 14s, 3,1 se trata de paganos de nacimiento. Llama la atención que destinatarios y autor sólo se conozcan de oídas (1,15, 3,2). Más información no podemos conseguir, pero las frases de 1,15, 3,2, según las cuales no existe relación personal entre el escritor y los destinatarios, muestran que el escrito no pudo estar dirigido a Efeso, donde Pablo había misionado durante unos tres años (Hech 19,10, 20,31). La ausencia de todo dato concreto, de una «situación epistolar», nos lleva al mismo resultado. Los destinatarios han de buscarse en otra parte.

## c) *Hipótesis sobre los destinatarios*

Partiendo de la autenticidad de Ef, se ha intentado resolver el enigma de sus destinatarios mediante dos hipótesis. La primera identifica a Ef, recurriendo a Marción, con la «carta de Laodicea» indicada en Col 4,16<sup>3</sup>. Harnack supuso que en Ef 1,1 se encontraba originalmente la indicación de lugar ἐν Λαοδικείᾳ, pero que esta se borró más tarde debido a la fuerte crítica a esta comunidad en Ap 3,14s, esta hipótesis obtuvo gran acogida. Pero no tiene ninguna base, según se ha visto, desde el punto de vista crítico-textual. Y Dibelius ha objetado en contra de esto que en el cristianismo primitivo no se demuestra ni la tendencia a la prescripción literaria ni la instancia que hubiera podido llevarla a cabo. Aparte de esto, Éfeso no recibe en Ap 2,1s una mejor crítica que Laodicea. Finalmente, sería incomprensible el que en esta carta a los Laodicenses no aparezca nada sobre las dificultades de esta comunidad (Col 2,1, 4,13) ni sobre la exhortación

3 Así por ejemplo Harnack, Masson y otros.

al intercambio de cartas (Col 4,16). Esta hipótesis no resuelve las dificultades de Ef, sino que las aumenta considerablemente.

La segunda hipótesis quiere entender a Ef como una carta circular, llevada por Tíquico (6,21s; Col 4,7s), que Pablo dirige a varias comunidades para él desconocidas del Asia Menor occidental<sup>4</sup>. La ausencia de una indicación de lugar se justifica bien con la observación de que se trata precisamente de una alocución general o bien con la suposición adicional de que en el prescripto, en 1,1, se habría dejado un espacio libre entre τοῖς οὖσιν y καὶ πιστοῖς, en donde se habría introducido, durante la lectura y después en cada copia, el nombre de la comunidad correspondiente. Pero una prueba decisiva en contra de esta teoría de la laguna en el texto es que no puede apoyarse en ninguna analogía de la epistolografía antigua; sería inexplicable, además, que no se haya conservado ni un solo nombre de lugar en las copias. En contra de la hipótesis de la carta circular en cuanto tal se pronuncia el hecho de que este escrito no hace referencia alguna a las dificultades internas de las comunidades de Laodicea y Hierápolis que se encuentran en la ruta (Col 2,1; 4,13); Gál nos muestra cómo es una carta circular real de Pablo, y Rom, cómo escribe a una comunidad desconocida para él. Tampoco, pues, esta hipótesis resuelve el enigma de los destinatarios.

La combinación de ambas hipótesis (por ejemplo, la hecha por H. Schlier: la «carta de Laodicea» sería precisamente este escrito circular) participa de las dificultades de la segunda y no resuelve nada.

Así pues, bajo la suposición de la autenticidad nunca será posible explicar el problema de los destinatarios, el texto de la dirección y el carácter impersonal de Ef. La autenticidad de este escrito es también cuestionable por otros motivos.

### 3. La cuestión de la autenticidad

La pregunta de si Pablo redactó por sí mismo Ef, planteada por primera vez por Erasmo<sup>5</sup>, sigue siendo discutida aún hoy, pero en mi opinión, la respuesta ha de ser negativa, a pesar de la defensa erudita de la autenticidad<sup>6</sup> y a pesar del *non liquet* con el que se conforman algunos investigadores<sup>7</sup>. Quien esté convencido de la redacción no paulina de Col considerará decididamente como no paulina a Ef; pero

4 Así, por ejemplo, Feine-Behm, Michaelis, J. Schmid y otros

5 *Annotationes in NT*, Basel 1519, 413 *Certe stilius tantum dissonat a ceteris Pauli epistolis, ut alterius videri possit* (citado por H. Schlier, *Kommentar*, 18 nota 3)

6 Especialmente por los exegetas católicos, Percy, Dahl y otros

7 Por ejemplo Cadbury, pero también católicos, Rigaux

incluso muchos investigadores que consideran Col como una carta de Pablo atribuyen Ef a un autor distinto. Las razones para esta opinión son el lenguaje y estilo, la relación de Ef con Col y las peculiaridades teológicas.

### a) *Lenguaje y estilo*

Las profundas investigaciones sobre este tema han descrito con exactitud los fenómenos, pero no han llevado a ningún resultado claro en la cuestión de la autenticidad. No pueden decidir las peculiaridades del vocabulario, es decir, los *hapaxlegómena* (por ejemplo, ἄσωτία, εὐσπλαγχνος, κλυδωνίζεσθαι), como tampoco la situación de términos corrientes paulinos por otros (por ejemplo, de οἱ οὐρανοί por τὰ ἐπουράνια: 1,3.20; 2,6; 3,10; 6,12, de ὁ σατανᾶς por διάβολος: 4,27; 6,11, o de χάριν διδόναι por χαριτοῦν: 1,6) ni la inversión de la secuencia corriente en «sangre y carne»: 6,12. Un peso mayor tienen las rarezas estilísticas. El estilo es similar al de Col sólo que mucho más pesado, sobrecargado y ampuloso. Esto radica, por una parte, en la acumulación de sinónimos y conexiones de genitivo (por mencionar sólo dos ejemplos: τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ... κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ: 1,19; διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως... ἐν πάσῃ προσκαρτερήσει καὶ δεήσει: 7,29); y por la otra, en el abundante empleo de construcciones preposicionales (cf. 1.3s), de interrogativas indirectas y de infinitivos constructos y finales alineados unos junto a otros; y no en último lugar en las construcciones de sentencias largas y desproporcionadas (1,3-14; 1,15-23; 2,1-10; 4,11-16 forman una frase en cada caso). Las peculiaridades sintácticas se han llegado a considerar como semitizantes, y se han aducido paralelos especialmente de los textos del Qumrán<sup>8</sup>, pero, aparte de esto, se ha atribuido el estilo sobrecargado al empleo del lenguaje litúrgico<sup>9</sup>; en este último caso no se trata sólo de citas (4,5; 5,14), sino de pasajes glosados y de florituras litúrgicas o de una abundancia del lenguaje edificante<sup>10</sup>. Pablo escribe también, a veces, frases rígidas y sobrecargadas, pero nunca tan monótonamente pesadas; también cita y glosa a menudo el autor pasajes de la tradición, pero no compone sus textos con éstos ni desaparece jamás «detrás de una nube de prosa litúrgica» (Chadwick, 146).

8 Kuhn

9 Percy

10 Kasemann, RGG<sup>3</sup> II, 519, opina que en 1,5-12a, 1,20ss, 2,4-10 14-17 aparecen textos himnicos reelaborados

## b) *La relación con Col*

Ef guarda con Col una relación de parentesco muy estrecha, pero también complicada, de tal forma que resulta improbable la suposición de que el mismo autor haya escrito ambas cartas. Naturalmente, tal hipótesis ha sido defendida, reiteradamente, por ejemplo, argumentando que Pablo habría dictado Ef cuando aún tenía fresca en la memoria Col; en este caso las diferencias serían resultado de los diversos objetivos de ambos escritos. El supuesto de diversos autores para Col y Ef condujo a la plasmación de complicadas hipótesis crítico-literarias sobre reelaboraciones e interpolaciones, de las que, sin embargo, ninguna se ha implantado<sup>11</sup>. Pero también sin tales hipótesis de conjunto se puede demostrar que ambos escritos proceden de autor diverso y que Ef depende de Col. Los puntos de contacto entre ambas se han consignado a menudo en listas<sup>12</sup>, y han sido clasificados metódicamente por M. Dibelius para iluminar la cuestión de la mutua relación<sup>13</sup>. Contactos 1. en el esquema (estilo epistolar y parenesis), 2. en la terminología de idénticos pensamientos y contexto similar 3. (y este es un punto decisivo) contactos en la misma terminología a pesar de la diferencia de ideas. Esto último ocurre en los conceptos *σῶμα / κεφαλή* y *μυστήριον*. Si comparamos ambos textos paralelos sobre cabeza y cuerpo, Col 2,19 y Ef 4,15s se advierte que en el primero se designa como cuerpo al cosmos y sus potencias, mientras que en el segundo a la Iglesia y sus carismas; se ve que con las mismas expresiones se indica una cosa distinta, esto es, que en el segundo pasaje se reinterpreta al primero trasladándolo de lo cosmológico a lo eclesiológico. Algo similar ocurre con el otro concepto; el «misterio» designa en Col 1,26s la salvación escatológica en Cristo; mientras que en Ef 3,3s la misma terminología alude a la incorporación de los paganos en la Iglesia. Algo análogo cabe mostrar respecto a la utilización de Col 1,25 en Ef 3,2: una reinterpretación del término *οἰκονομία* del encargo de predicar se pasa al plan salvador de Dios. Partiendo de estos pasajes, los otros dos grupos de contactos adquieren también el peso de argumentos adicionales en pro de la utilización literaria de Col por el autor de Ef. De la noticia sobre Tíquico 6,21s; Col 4,7s se desprende claramente que se trata de un empleo literario y no de una dependencia de tradiciones comunes. El autor de Ef ha utilizado Col muy libremente, incluso respecto a la estructura de la carta; pero el objetivo de una y otra era completamente distinto.

11 H. J. Holtzmann, Goguel, Ochel, *Die Annahme einer Bearbeitung des Kol im Eph in einer Analyse des Eph untersucht*, Marburg 1934 (tesis doctoral)

12 Goguel, *Introduction* IV 2,459s, Ochel *passim*

13 Dibelius-Greeven, 83

### c) *Diferencias teológicas*

Junto con las diferencias que acabamos de señalar en ambos escritos quedan también mencionadas las peculiaridades teológicas de Ef. Éstas son tales que no permiten una armonización ni con Col ni con Pablo. Sin pretender ser exhaustivos, citaremos otras peculiaridades teológicas que han llevado a dudar de la paternidad literaria de Pablo, y que se hallan en el ámbito de la eclesiología. No se trata simplemente de leves desviaciones de acento, sino de notables cambios. Un claro ejemplo al respecto lo constituye la concepción no paulina de Ef de los apóstoles y profetas. Al utilizar el texto de Col 1,26 («... El misterio escondido desde los siglos y generaciones y ahora manifestado a sus santos») —como antes hemos mencionado— el autor de Ef 3,5 dice del misterio: «No fue dado a conocer a otras generaciones de hijos de los hombres, como ahora ha sido revelado a sus santos apóstoles y profetas por el Espíritu.» De las múltiples divergencias de estos pasajes<sup>14</sup> nos interesa aquí la siguiente: los receptores de la revelación son en el primer texto «los santos», esto es, los creyentes en general, en el segundo, por el contrario, exclusivamente los apóstoles y profetas a quienes se califica como «santos». Pablo jamás habla así de las dos funciones, a pesar de la gran importancia que les concede, especialmente a la del apostolado, que es la suya; nunca las separa del resto de la comunidad como poseedoras de una santidad especial. También en Ef 2,20 aparecen ambos grupos como un círculo cerrado: los creyentes se hallan «edificados sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, siendo la piedra angular Cristo Jesús.» Según 1 Cor 3,11 el fundamento es Cristo, no un apóstol u otro ministro. Pero no es decisivo el otro empleo de la imagen, sino el aspecto temporal en el discurso de Ef sobre la Iglesia como edificación celestial: ésta «crece» (2,21) desde el fundamento ya fijado hasta la piedra final ya determinada; es decir, para el autor de Ef el círculo de los apóstoles y los profetas, así como Jesucristo, pertenecen al pasado. En el catálogo de las funciones de 4,11 (apóstoles, profetas, evangelistas, pastores, doctores) se han introducido dos nuevas en la tríade paulina de 1 Cor 12,28 («primero apóstoles, después profetas, en tercer lugar doctores»); el hecho de que al incluir los doctores hayan sido éstos desplazados de su puesto original, mientras que la secuencia en los dos primeros miembros ha permanecido intacta, demuestra nuevamente que los apóstoles y los doctores forman un círculo cerrado<sup>15</sup>.

14 Cf Dibelius-Greeven, 74

15 Cf Dibelius-Greeven, 81



Este círculo —como se deduce de 2,20s, 3,5, 4.11— ya no existe en la época y en el entorno de Ef<sup>16</sup>, el autor no es Pablo, sino uno posterior

Las otras diferencias teológicas respecto a Pablo se fundamentan también —aunque no exclusivamente— en la distinta situación de la iglesia del autor. Así, por ejemplo, la reducción de los carismas a ministerios eclesiásticos (4,11s). Otras diferencias proceden de la diversidad de las concepciones mitológicas de Ef, por ejemplo, el esquema cabeza-cuerpo para la determinación de la relación entre Cristo y la Iglesia. Otras diferencias pueden ir relacionadas con estas dos, como el paso a segundo plano de la escatología (3,21). En lugar de aportar muchos más detalles citaremos las frases con las que H. Schlier resume su investigación de la ideología gnóstico-mitológica de Ef<sup>17</sup>

«El Salvador que asciende al cielo domina a su paso las potencias celestiales (4,8s) y rompe el muro que divide al mundo del reino divino (2.14ss). Al hacerlo retorna a su propia esencia, a saber, la del hombre superior (4.13s), que permanece en los reinos celestiales. El es la κεφαλη (cabeza) del σωμα (cuerpo). En este hace ascender a sus μελη (miembros), crea al «hombre nuevo» (2,15) y construye su cuerpo sobre el edificio celestial de su εκκλησια (iglesia) (2,19s. 4,12s,16) en la que se revela la sabiduría de Dios (3.10s). El salvador ama y cuida, limpia y salva su iglesia. Ella es su γυνη (mujer) y el su ανηρ (marido), ligados uno al otro en obediencia y en honor (5,22-32)»

Como algo especialmente no paulino se considera el que el matrimonio, que según 1 Cor 7 es un mal necesario, se convierte en Ef en la imagen de la unión celestial de Cristo y la Iglesia (5,25s). Los cristianos han resucitado ya con Cristo y se han sentado con él en el cielo (2,5s), lo que se corresponde con la idea gnostica de la resurrección ya realizada (2 Tim 2,18), pero esta idea contradice la concepción de Pablo (Rom 6,3s, Flp 3,10s), quien por razón de su antropología respecto a la presencia de la «vida» efectúa siempre la «salvedad escatológica»

Ef es, pues, un escrito pseudónimo. No sabemos quien es el autor real y el juego de adivinanzas en torno a su nombre (Tíquico y Onésimo se han sugerido a veces) constituye un mero pasatiempo. El autor era un discípulo de Pablo —aunque sin duda no directamente personal—, más joven que el autor de Col, que conocía bien la doctrina del Apóstol y la desarrolló por su propia cuenta

16 Kasemann RGG<sup>3</sup> II 519 *Exegetische Versuche* II 256

17 *Christus und die Kirche* 74s

#### 4 *Carácter literario, objetivo eclesiástico y encuadre en la historia de la teología*

##### a) *Carácter literario*

No basta la afirmación de que Ef es una carta ficticia de Pablo para determinar suficientemente su carácter literario; ni siquiera basta precisar que el autor, con ayuda de los datos sobre Tíquico de 6,21s y sobre el apresamiento de Pablo en 3,1, etc., pretenda buscar a su carta pseudoepigráfica un lugar preciso en la vida del Apóstol, haciéndola aparecer como simultánea a Col. En primer lugar, habrá que preguntarse cómo ha de enjuiciarse literariamente el cuerpo de este escrito abarcado por el estrecho ámbito epistolar y estructurado estilísticamente en proemio y parenesis. Dado que tiene como objeto un tema unitario —el secreto de la inclusión de los paganos en la única iglesia— y que lo trata en un tono de gran solemnidad —en forma de una oración y exhortación espiritual—, se ha considerado como una alocución mística o sapiencial en el sentido de 1 Cor 2,6s, o como meditación, tratado o prédica. La caracterización como tratado, o incluso como ensayo de tono homilético —en consideración al abundante material litúrgico empleado—, me parece, personalmente, adecuada. Pero además hay que considerar también el marco epistolar, y en concreto el encabezamiento de 1,1, mantenido voluntariamente en un tono general. Ef quiere ser una carta dirigida a toda la cristiandad, es por su intención lo que se denomina una «carta católica». Se puede, pues, caracterizar literariamente como tratado en forma de carta católica de Pablo. La ficción de la autoría paulina pretende otorgar al escrito autoridad apostólica y una ligazón general con su objetivo.

##### b) *Objetivo eclesiástico*

La ausencia de referencias concretas a circunstancias locales o motivos de actualidad dificulta una determinación precisa del objetivo de este escrito. Pero no deben haber faltado ni motivación ni objetivo, ya que no produce la impresión de tratarse de un estudio privado. El autor tiene ante su vista una problemática interna eclesiástica, pero no una falsa doctrina, pues falta toda polémica antiherética (y en general cualquier tipo de diatriba) a pesar de la aclamación de 4,5, originariamente antiherética. La carta predica encarecidamente la unidad de la Iglesia, pero no ahuyenta cisma amenazante alguno. Se dirige a cristianos procedentes del paganismo y les inculca el gran misterio del plan salvífico de Dios, a saber, que han sido admitidos en el viejo

pueblo de Dios. De este objetivo puede deducirse que a los pagano-cristianos les faltaba la conciencia del origen de la Iglesia en el judaísmo —no en sentido histórico general, sino en el de la historia de la salvación— y con ello de la universalidad temporal y local de la Iglesia, o que tal conciencia amenazaba con desaparecer. El autor consideraba este hecho como un fenómeno general, de ahí la dirección «católica»; en todo caso era algo que le oprimía en su entorno. No nos es dado a conocer si se trataba «de una crisis espiritual y general del cristianismo gentil postpaulino»<sup>18</sup> ni en qué consistía exactamente. El autor, en efecto, se esfuerza exclusivamente en la presentación positiva de la unidad de la Iglesia compuesta por judíos y paganos, no de refutar errores concretos. Falta el aviso preventivo para los cristianopaganos ante la *hybris* (inmoderación) como el que encontramos en Rom 11,11s, al igual que una declaración del cristianismo como el verdadero judaísmo como ocurre en Hech. El autor tampoco persigue su objetivo mediante una argumentación de historia de la salvación, por ejemplo mediante pruebas de la Escritura como Pablo, Lucas y Justino, sino mediante una especulación que muy bien se puede llamar ontológica<sup>19</sup>.

### c) *Encuadre en la historia de la teología*

A pesar de todas las diferencias, Ef pertenece, desde el punto de vista de la historia de la teología a la tradición paulina. Asume incluso la doctrina de la justificación (2,1s), si bien sin la problemática paulina en torno a la ley que ya no resultaba actual para la Iglesia de entonces. Por esta razón falta también la dialéctica y tensión paulinas a la idea, tan fundamental para el autor, del pueblo de Dios compuesto por judíos y paganos. Incorpora la concepción de Cristo como el *ánthropos* (hombre) celestial (Rom 5,12s; 1 Cor 15,45), y la amplía y conecta estrechamente con la eclesiología. Ef muestra contactos con todas las cartas anteriores de Pablo, especialmente fuertes, con Col. Este escrito se encuentra entre Col y las Pastorales, y guarda relación con las cartas de Ignacio; evidentemente se distingue de ellas por la ausencia de una orientación actual y de un combate contra los herejes. Con las Pastorales está ligado por su énfasis sobre la Iglesia y sus funciones —si bien aún no presenta a éstas como organización ni como ratificadas por la sucesión apostólica— y por la posición singular que atribuye el apóstol Pablo, especialmente como sufriente. Con Col y las cartas ignacianas le une el abundante empleo de concepciones gnóstico-mitológicas.

18 Kummel, 321

19 En este sentido interpreta Schlier Ef

Desde el punto de vista de la historia de las religiones Ef es un documento sincrético: además de la mitología gnóstica, emplea concepciones místicas, vocabulario de Qumrán y motivos de la filosofía popular helenística, en su conjunto, pues, ideas esotéricas y «místicas». Del carácter especulativo de Ef resulta fácil trazar una línea recta a la pura gnosis. Pero la intención de Ef apunta en la dirección contraria. Esto se desprende del análisis exacto de su terminología y de su contexto, tal como lo ha realizado M. Dibelius<sup>20</sup>: las concepciones ligadas originariamente a estos términos han sido eclesializadas, se emplean «palabras elevadas y difíciles» para el cristianismo sencillo de la comunidad, integrando en él la especulación. Un hecho importante desde el punto de vista histórico-teológico: «Se ha dado el paso importante de la mística individual o cultivada en círculos exclusivos a una eclesiología de tonalidad mística...»<sup>21</sup>.

### 5. Origen y fecha de composición

Ef surgió en la época que media entre Col y las cartas de Ignacio<sup>22</sup>, esto es, en las postrimerías del siglo I o principios del II, geográficamente localizada en aquella parte del ámbito misionero paulino en la que la autoridad de Pablo se había mantenido firme; así pues, muy probablemente en el Asia Menor occidental.

La suposición expresada en principio por J. Weiss y recogida ampliamente después<sup>23</sup> de que este extraño escrito había sido elaborado con la intención de anteponerlo como introducción a una colección de cartas de Pablo resulta insostenible. La carta misma no contiene la menor referencia a semejante motivo para su composición y desde el punto de vista de la historia del texto no se encuentra manuscrito alguno en el que figure esta carta al comienzo de las cartas de Pablo<sup>24</sup>. El origen de una destinación a los efesios parece, por el contrario, explicable en el contexto de la colección de las cartas de Pablo: mediante la combinación de la noticia sobre Tíquico en 6,21s con la otra de 2 Tim 4,12 («pero a Tíquico le envié a Éfeso») pareció poder completarse la indicación de lugar que faltaba<sup>25</sup>; así llegó también Éfeso a poseer una carta de Pablo, y la Iglesia a tener «la carta a los efesios».

20 Dibelius-Greeven, 54-100 *passim*, espec 84s

21 O c 85

22 En todo caso no se puede demostrar la existencia de cita alguna de Ef en Ignacio, y de la afirmación de IgnEf 12,2 Pablo «recuerda» a los efesios «en cada carta», no se desprende en modo alguno que Ignacio haya conocido nuestro escrito bajo el título de «Efesios»

23 J. Weiss, *Das Urchristentum* 1917, 534, Goodspeed, 3ss, Mitton

24 Cf Kummel, 425

25 Así por ejemplo Dibelius, 57

## LAS CARTAS PASTORALES

*Comentarios*

HNT M Dibelius H Conzelmann <sup>4</sup>1966 KNT G Wohlenberg <sup>3</sup>1923  
 MeyerK B Weiss 1902 NTD J Jeremias <sup>6</sup>1953 BNTC J N D  
 Kelly 1964 ICC W Lock 1924 Moffatt NTC E F Scott 1936 FTB  
 C Spicq 1947 A Schlatter *Die Kirche der Griechen im Urteil des Paulus*  
 1936 B S Easton 1947 E K Simpson <sup>1</sup>1954

*Estudios*

H Frhr v Campenhausen *Polikarp von Smyrna und die Pastoralbriefe* en  
*Aus der Frühzeit des Christentums* 1963 197ss  
 — *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*  
 1953 116ss  
 K Grayston G Herdan *The Authorship of the Pastorals in the Light of Sta-*  
*tistical Linguistics* NTS 6 (1959/1960) 1ss  
 H J Holtzmann *Die Pastoralbriefe kritisch und exegetisch bearbeitet* 1880  
 J Jeremias *Zur Datierung der Pastoralbriefe* ZNW 52 (1961) 101ss  
 B M Metzger *A Reconsideration of Certain Arguments Against the Pauline*  
*Authorship of the Pastoral Epistles* ExpT 70 (1958/1959) 91ss  
 W Michaelis *Pastoralbriefe und Wortstatistik* ZNW 28 (1929) 69ss  
 — *Pastoralbriefe und Gefangenschaftsbriefe* NTF I/6 1030  
 H Schlier *Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen* en *Die Zeit der*  
*Kirche* 1956 129ss  
 W Schmithals RGG<sup>3</sup> V 1961 144ss  
 A Strobel *Schreiben des Lukas? Zum sprachlichen Problem der Pastoral-*  
*briefe* NTS 15 (1968/1969) 191ss  
 G Torm *Über die Sprache in den pastoralbriefen* ZNW 18 (1917/1918) 225ss

*Observaciones previas*

Las dos cartas a Timoteo y a Tito se denominan desde el siglo XVIII «Epistolas / Cartas pastorales» = cartas a los pastores, porque contienen instrucciones para la dirección de la comunidad, para la «función pastoral». Esta denominación conjunta resulta justificada

puesto que las tres cartas constituyen, dentro del *corpus* paulino, un grupo cerrado literaria y teológicamente. Este grupo ha de ser tratado en conjunto.

Hay que advertir previamente que las Pastorales son consideradas casi de forma general como «no auténticas», incluso por investigadores conservadores y católicos<sup>1</sup>. Ya Schleiermacher<sup>2</sup> puso en duda la paternidad literaria paulina de 1 Tim, y H. J. Holtzmann amplió este veredicto de forma convincente a los tres escritos. En general su autenticidad sólo es defendida hoy según una manera reducida: en la forma de hipótesis del secretario (éste habría escrito las cartas por indicación de Pablo) o como teoría de los fragmentos (las cartas habrían sido elaboradas posteriormente pero introduciendo en ellas fragmentos de cartas auténticas); no obstante, ambas sugerencias deparan más enigmas de los que resuelven. Intentaremos presentar aquí las Pastorales no desde el punto de vista unilateral de la cuestión de la autenticidad, sino de forma positiva en su peculiaridad. Para aligerar la exposición menciono ya aquí los elementos más importantes contra la autenticidad.

### *Razones externas*

Las Pastorales aparecen testimoniadas relativamente tarde, ciertamente en primer lugar por Ireneo (ca. 180), después por Clemente Alejandrino y por el Canon de Muratori (ca. 200); en este último siguen a Flp; parecen, pues, haber sido añadidas a una colección de cartas de Pablo ya existente anteriormente. Faltan en el canon de Marción (ca. 140) y también en el papiro 46 (comienzos del siglo III); de esto último parece desprenderse que por aquel tiempo aún no eran reconocidas como canónicas de forma general en Egipto (a pesar de Clemente Alejandrino).

### *Razones internas*

Las situaciones epistolares supuestas en las Pastorales no encajan biográficamente; el lenguaje y el estilo no son paulinos (estos dos puntos se tratarán con detalle a continuación). El modo de combatir a los herejes se distancia considerablemente de las cartas auténticas de Pablo; el orden de la comunidad se manifiesta como postpaulino, al igual que la teología y la religiosidad.

1 Por ejemplo por J. Schmid en su reelaboración de la *Einleitung in das NT* de Wikenhauser, 1973, 507ss (existe traducción en español, Herder 1977)

2 *Ueber den ersten Brief Pauli an Timotheus*, 1807

# 1 *Contenido*

## a) 1 Tim

*Prescripto* 1,1s

### I Encargo de combatir la herejía 1,3-20

- 1 El encargo 1,3-7
- 2 La norma: el evangelio como ley 1,8-11
- 3 El ejemplo del Apóstol 1,12-17
- 4 Repetición del encargo 1,18-20

### II Encargo de poner en práctica la disciplina eclesiástica 2-3

- 1 Oración por todos los hombres, especialmente por la autoridad 2,1-7
- 2 Oración de los hombres y mujeres 2,8-15
- 3 Comportamiento del obispo 3,1-7
- 4 Comportamiento de los diáconos 3,8-7
- 5 Alocución personal a Timoteo 3,14s
- 6 Conclusión a modo de himno 3,16

### III El combate contra la herejía 4

- 1 Caracterización de los herejes como ascetas 4,1-5
- 2 Encargo de ilustrar a la comunidad sobre aquellos 4,6-11
- 3 Timoteo como modelo en la forma de vida, dirección de comunidad y trato con los hombres 4,12-16

### IV Disciplina eclesiástica 5,1-6,2

- 1 Comportamiento del dirigente de la comunidad con las distintas edades 5,1s
- 2 Sobre las viudas 5,3-16
- 3 Sobre los presbíteros 5,17-19
- 4 Excursus: exhortación personal a Timoteo 5,20-25
- 5 Sobre los esclavos 6,1s

### V Advertencias y exhortaciones 6,3-21

- 1 Advertencia contra los falsos maestros 6,3-10
- 2 Exhortación a Timoteo en pro del buen combate de la fe 6,11-16
- 3 Parenesis a los ricos 6,17-19
- 4 Advertencia contra ψευδωνυμος γνῶσις Saludo de paz 6,20s

## b) 2 Tim

*Prescripto* 1,1s

*Proemio* (memoranza de la tradición religiosa en la que Timoteo y Pablo habían crecido) 1,3-14

- I Notificaciones sobre la situación de Pablo 1,15-18
- II Exhortaciones a Timoteo 2,1-4,8
  - 1 Transmisión de la doctrina tradicional 2,1s
  - 2 La alegría en el sufrimiento 2,3-6
  - 3 Memoria del sufrimiento del Apóstol 2,7-13
  - 4 Afirmación personal frente a los herejes 2,14-26
  - 5 Interpretación de los herejes como una aparición profética del final de los tiempos 3,1-9
  - 6 Transmisión de la doctrina según la imagen del Apóstol 3,10-4,5
  - 7 Conclusión el próximo martirio de Pablo 4,6-8
- III Notificaciones personales 4,9-21
  - 1 La situación de Pablo 4,9-12
  - 2 Encargos 4,13-15
  - 3 Noticias sobre el proceso de Pablo 4,16-18
  - 4 Saludos 4,19-21

Final de la carta deseo de bendición 4,22

#### c) Tito

*Prescriptio* 1,1-4

*Disposiciones eclesásticas* 1,5-3,11

- I Misiones de Tito en Creta 1,5-16
  - 1 Ordenación de presbíteros 1,5s
  - 2 Imagen del obispo como modelo 1,7-9
  - 3 Combate contra las herejías 1,10-16
- II Orden de la comunidad
  - 1 Doctrina sobre los deberes cuadros de deberes domésticos 2,1-10  
(Para los ancianos 2 las mujeres jóvenes y ancianas 3-5, los hombres jóvenes según el modelo de Tito 6-8, los esclavos 9s)
  - 2 Fundamentación en la historia de la salvación 2,11-15
  - 3 Exhortación en pro de una vida decente como ciudadano 3,1s
  - 4 Fundamentación en la historia de la salvación 3,3-7
  - 5 Combate contra los herejes 3,8-11

Final de la carta 3,12-15

- 1 Encargos y noticias personales 3,12-14
- 2 Saludo final 2,15



## 2 *Las situaciones epistolares*

### a) *Los destinatarios*

Como destinatarios figuran los dos colaboradores mas asiduos e importantes de Pablo Timoteo de Listra hijo de un pagano y una judeocristiana, Hech 16,3s, llamada Eunico segun 2 Tim 1,5, desde el denominado segundo viaje misionero fue acompañante de Pablo, y aparece tambien en el viaje de la colecta hacia Jerusalem junto con el Apostol, Hech 20,4, despues de esto ya no se menciona mas en Hech. Lo vemos como corremite en los prescriptos de 1 Tes, 2 Cor, Flp y Film incluso tambien de los escritos deuteropaulinos 2 Tes y Col y enviando saludos en Rom 16 21. En ocasiones Pablo le confio tareas que debia desarrollar por si mismo lo envio de Atenas a Macedonia 1 Tes 3,2s, de Efeso a Corinto para prestar su apoyo a su primera carta a los corintos (1 Cor 4 17 16 10), posteriormente, desde el lugar de su cautiverio, a Filipos Flp 2,19,23. Pablo tenia en gran aprecio a este discipulo suyo, cuyo recuerdo se ha mantenido en las deuteropaulinas y tambien en Heb (13 23).

Tito cuya existencia oculta curiosamente Hech, solo resulta conocido por Gal y 2 Cor. Era un paganocristiano, «griego» Gal 2 3, por lo demas de origen desconocido. Puesto que Pablo lo llevo al «concilio de los apóstoles» para imponer la libertad de los pagano-cristianos ante la circuncision, presentandolo como precedente o como un caso modelico Gal 2,1s. Tito debio ser ya entonces una figura prominente entre los cristianos procedentes del paganismo. Su actividad en Corinto ha sido ya descrita en el capitulo 9, el hecho de que Tito fuera elegido por Pablo en situaciones criticas encomendandole tareas tan delicadas y dificiles como la colecta y la pacificacion (mas exactamente sumision) de la comunidad rebelde y que cumpliera sus funciones con exito y a satisfaccion de Pablo, muestra claramente que aquel no era inferior a Timoteo en inteligencia, energia y tacto.

No es pues, extraño que estos dos discipulos de Pablo fueran considerados como los destinatarios de cartas pseudopaulinas para justificar la continuidad del influjo de Pablo en epoca posterior. De acuerdo con las situaciones epistolares supuestas la sucesion cronologica de las pastorales es 1 Tim Tit, 2 Tim.

### b) *Circunstancias de la redaccion de 1 Tim*

Al partir para Macedonia, Pablo habia dejado a Timoteo en Efeso para que continuara la lucha contra los herejes 1,3s. el volveria pronto nuevamente a Efeso 3 14s. donde redacta estas instrucciones sobre la

lucha contra los herejes y la organizacion de la comunidad para el caso de que su vuelta se retrase algo (3,14s) Esta motivacion pone especialmente de manifiesto la artificialidad de la supuesta situacion epistolar como si Timoteo no hubiera recibido oralmente estos encargos de Pablo mucho antes (1,3s) y como si las cuestiones dificiles de organizacion no pudieran esperar hasta su vuelta A esto se añade que la situacion epistolar no encaja en el periodo de la vida de Pablo que nosotros conocemos a traves de Hech 9-28 y las cartas paulinas En efecto, cuando Pablo viajo de Éfeso a Macedonia Hech 20,1s, 2 Cor 2,13, 7,5s, Timoteo no se quedo en aquella ciudad, sino que se adelanto a Pablo a Macedonia, y permanecio alli en torno al Apostol 2 Cor 1,1 Tampoco resulta comprobable la superintendencia de Timoteo sobre Efeso y las comunidades cercanas como supone 1 Tim

#### c) *Circunstancias de la redaccion de Tit*

Pablo había dejado a Tito en Creta para que «pusiera en orden lo que aun no estaba concluido» 1,5, esto es, la incipiente organizacion de las comunidades de la isla, y continuara la lucha contra los herejes, pero quiere traerle pronto a Nicopolis —sin duda en el Epiro— donde quieren pasar el invierno, mientras que Artemas o Tiquico ha de ser el sucesor de Tito en Creta 3,12 Tampoco esta situacion encaja en la vida conocida de Pablo Nada se nos dice de una mision del Apostol en Creta en esta epoca, solo toco brevemente la isla como prisionero si la noticia de Hech 27,7s es historica, y paso el invierno siguiente en Malta, Hech 28,1 10 Al igual que en 1 Tim, tambien aqui resulta llamativo que Pablo de instrucciones a sus colaboradores que parecen superfluas

#### d) *Circunstancias de la redaccion de 2 Tim*

Pablo se encuentra prisionero en Roma 1,8 16s, esta en marcha su proceso y se halla dispuesto a morir Tuvo ocasion de una primera defensa, en la que todos los amigos le abandonaron, pero en la que no fue condenado a muerte 4,16s Onesiforo, desde Efeso, visito a Pablo en Roma aliviandole en su cautiverio 1,16s Sólo Lucas se encuentra con Pablo en el momento de redactar la carta, dado que los otros colaboradores han partido Demas a Tesalonica, Crescente a Galacia o a Galia, Tito a Dalmacia 4,10s, Tiquico por orden de Pablo a Efeso 4,12 Timoteo se encuentra segun 4,13 19 aún en esa ciudad Pablo le ruega que venga hacia el lo antes posible, aun antes del invierno, trayendo a Marcos 4,9 11 21 asi como el abrigo y los libros que el Apostol habia dejado en Troade 4,13 Le notifica que Erasto

habia quedado en Corinto y que el —Pablo— habia dejado a Trofimo enfermo en Mileto 4 20

Segun estos datos, parece tratarse del cautiverio romano de Pablo de Hech 28, y, al hablar de las estaciones de Corinto, Troade y Mileto, del viaje de Pablo a Jerusalem de Hech 20 2s,5s 15s Pero este viaje no puede ser el trasfondo historico de los datos 2 Tim En efecto, en el viaje de Hech 20 se encontraban Timoteo y Trofimo entre los acompañantes del Apostol Trofimo en modo alguno quedo enfermo en Mileto, sino que fue con Pablo a Jerusalem constituyendo en esa ciudad el motivo de su apresamiento Hech 21 29 tampoco entonces necesitaba Pablo informar por carta a Timoteo sobre los acontecimientos del viaje La situacion epistolar de 2 Tim no encaja en el marco biografico de Hech 20s, y por ello resulta tambien dudosa la identidad del cautiverio romano de 2 Tim con el de Hech 28 si consideramos historicos los datos de 2 Tim

e) *El problema del viaje misionero a España  
v de un segundo cautiverio romano*

Dado que las situaciones epistolares de las tres cartas pastorales no encajan en modo alguno en el periodo de la vida del Apostol, conocido a traves de sus cartas y Hech 9-28 se intenta reiteradamente fechar a Pastorales despues de Hech 28 30s Pablo habria sido liberado despues de dos años de cautiverio en Roma habria misionado en España yendo varias veces a Oriente, en donde tendrían su lugar 1 Tim y Tito, despues habria sufrido una segunda prision romana (2 Tim), convirtiendose en martir Pero este intento se apoya en bases debiles El plan del viaje misionero a España solo se menciona dentro del NT en Rom 15,24 28 pero su realizacion no aparece ni siquiera indicada en parte alguna Los *Hechos apocrifos de Pedro* (ActVerc 1s) informan sobre la partida de Pablo de Roma a España, pero no de su encarcelamiento y liberacion previas ni tampoco sobre su mision en España, el pasaje solo sirve para alejar a Pablo de Roma para que Simon el Mago y despues Pedro puedan aparecer allí en escena, el Canon Muratori menciona el viaje misionero a España al tratar de Hech, el autor justifica su ausencia en Hech, así como la del martirio, afirmando que Lucas solo informa de aquello de lo que el mismo habia sido testigo ocular El autor romano de 1 Clem afirma, con motivo de la narracion de los martirios de Pedro y Pablo, de este ultimo «Despues de que hubo enseñado la justicia a todo el mundo hasta la frontera de Occidente (ἐπι τὸ τεῖμα τῆς δυσσεως) y dado testimonio ante los poderosos, salio así de este mundo» (5,7) Al mencionar «la frontera de occidente», se refiere Clemente, sin duda alguna, a España

pero resulta casi imposible decidir si este dato local proviene de la «tradición» de la ciudad de Roma o de Rom. Si consideramos que ni siquiera los *Hechos apócrifos de Pablo* hacen referencia al viaje de su héroe a España y que en toda la literatura eclesiástica primitiva ni siquiera existe una leyenda sobre la actividad de Pablo en España, resulta dudoso que los tres pasajes mencionados se basen en la tradición, y es probable que sean simplemente reflejos de Rom 15,24.28; en todo caso, no pueden considerarse como apoyos seguros para la tesis de la liberación de Pablo después de los dos años de Hech 28,30s. Pero tampoco se puede cimentar esta tesis con ayuda de Hech; al contrario: el hecho de que este libro no concluya con un relato sobre el martirio de Pablo, sino sobre su libre apostolado tiene razones apologéticas<sup>3</sup>; y en el discurso de despedida en Mileto permite el autor al Apóstol profetizar claramente su martirio 20,25,38. De este pasaje se desprende también que Pablo, después de los acontecimientos de Hech 20-28, ya no volvió más a la parte oriental del Mediterráneo. Que no se trata en este texto simplemente de la opinión de Lucas se muestra en el hecho de que tampoco la iglesia oriental tiene noticia alguna de tal vuelta. Por lo demás, la teoría de un segundo cautiverio romano de Pablo sólo aparece testimoniada por primera vez en Eusebio (*HE II 22,2*), quien fecha en esta época 2 Tim. Pero esta carta misma no indica en modo alguno que Pablo hubiera estado ya antes en una prisión romana. El intento de trasladar las Pastorales al terreno desconocido después de Hech 28 no tiene fundamento alguno en la tradición cristiana primitiva y ha de considerarse como un postulado.

Las situaciones epistolares de las Pastorales se hallan tanto antes como ahora en contradicción con las cartas de Pablo y Hech: son, pues, ficción. Se explican, como Dibelius ha indicado<sup>4</sup>, por la misma técnica practicada por los autores de los *Hechos apócrifos* de los apóstoles: se asumen situaciones conocidas y se modifican por completo, (por así decirlo, las convierten en algo diferente). Así en 1 Tim el autor asume, pero modifica la situación de Hech 20,1; Tit, la de Hech 27,7s, y 2 Tim, la de Hech 28,30s; 20,5s. Quede en suspenso la cuestión de si el autor de las Pastorales utiliza Hech de forma literaria o simplemente se ha basado en tradiciones comunes.

### 3. *Lenguaje y estilo*

El lenguaje y estilo de Pastorales son tan uniformes y tan distintos de los de las restantes cartas de Pablo que incluso los más infatigables defensores de la paternidad literaria paulina reconocen el hecho de

3. E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, 1965, 654s.

4. Dibelius-Conzelmann, 13s; 94ss, 114ss.

estas diferencias. La diversidad de vocabulario ha sido la primera en llamar la atención, aduciéndose como prueba de la no procedencia paulina de Pastorales; tras algunos trabajos previos tales diferencias fueron señaladas por H. J. Holtzmann en un amplio estudio estadístico de vocabulario (1880); este procedimiento fue continuado minuciosamente por P. N. Harrison (1921). Pero incluso los defensores de la autenticidad lo emplearon, mostrando las deficiencias en su elaboración e intentando, con ayuda del método corregido, debilitar la fuerza del argumento estadístico verbal contra la autenticidad (F. Torn 1917/18, W. Michaelis 1929/30). B. M. Metzger ha impugnado la utilidad de los estudios estadísticos de vocabulario en la cuestión de la autenticidad de Pastorales, pero ciertamente sin razón. La controversia en este campo ha conducido a métodos cada vez más diferenciados de estadística verbal, siendo hasta ahora la pieza maestra aún no superada el pequeño artículo de K. Grayston y G. Herdan. Este trabajo investiga con precisión matemática los logaritmos del vocabulario y la longitud de los textos de las Pastorales y del resto de las cartas de Pablo, y muestra que la relación de estos logaritmos es en Pastorales completamente distinta a la del resto de las cartas paulinas. Aporta, además, una panorámica metodológica instructiva sobre los estudios estadísticos de vocabulario llevados a cabo hasta el momento. H. Conzelmann ha argumentado con razón que la estadística verbal no tiene en cuenta que las peculiaridades de Pastorales se hallan condicionadas en parte por la inclusión en ellas de elementos tradicionales<sup>5</sup>; pero los estudios de historia de las formas sobre las Pastorales (por ejemplo de Dibelius y el suyo propio) han mostrado que «el material tradicional» ha sido asumido por Pastorales en unas dimensiones no paulinas; estas investigaciones no sólo no limitan el peso de la estadística verbal, sino que lo refuerzan.

Característico en el vocabulario de Pastorales es, en primer lugar, que éstas, por una parte, incluyen un gran número de palabras que son nuevas frente al resto de las cartas de Pablo; por otra, que falta en ellas un considerable número de vocablos frecuentes e importantes en el resto de las cartas paulinas. Daremos dos ejemplos de cada caso: R. Morgenthaler ha contado 335 palabras peculiares de Pastorales, y ha demostrado que este número es dos veces y media superior al de términos especiales empleados como media en el resto de las cartas paulinas<sup>6</sup>. A los «nuevos» vocablos pertenecen, entre otras, las siguientes palabras y grupos de ellas: μακάριος θεός, ἐπιφάνεια, φιλανθρωπία, συνεῖδησις καθάρᾳ ἢ ἀγαθῇ; εὐσεβίης, εὐσεβεία, εὐσεβεῖν; σῶφρων, σωφρονίζειν, σωφροσύνη, σωφρονισμός, etc. Por el contrario, no aparecen en Pastorales

5. En Dibelius-Conzelmann. 3.

6. *Statistik des nt. Wortschatzes*, 1958, 28.38.

las siguientes palabras empleadas por Pablo  $\sigma\alpha\rho\zeta$ ,  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ ,  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\eta$   $\theta\epsilon\omicron\delta$ ,  $\acute{\alpha}\delta\iota\kappa\omicron\varsigma$ ,  $\acute{\epsilon}\rho\gamma\alpha$   $\nu\omicron\mu\omicron\upsilon$ ,  $\kappa\alpha\upsilon\chi\tilde{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$ ,  $\acute{\alpha}\kappa\alpha\theta\alpha\rho\sigma\iota\alpha$ ,  $\delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\eta$ ,  $\kappa\alpha\tau\epsilon\rho\gamma\alpha\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ,  $\pi\epsilon\iota\theta\epsilon\iota\nu$ , etc. Aquí se apunta también la diferencia teológica. Especialmente importante no sólo para el vocabulario, sino también para el estilo es la recesión en el uso de partículas y la ausencia de expresiones breves utilizadas a menudo por Pablo como  $\acute{\alpha}\nu$ ,  $\acute{\alpha}\rho\alpha$ ,  $\delta\iota\omicron$ ,  $\acute{\epsilon}\iota\tau\epsilon$ ,  $\acute{\epsilon}\tau\iota$ ,  $\nu\upsilon\iota$ ,  $\kappa\tilde{\alpha}\gamma\omega$ ,  $\pi\acute{\alpha}\lambda\iota\nu$ , etc.<sup>7</sup>

En efecto, el uso de partículas y semejantes vocablos corrientes es algo individual, la mayor parte de las veces «inconscientemente»<sup>8</sup>, y por ello no imitable sin más. Característico del vocabulario de Pastorales es, además, el que una parte (36 palabras) proceden<sup>9</sup> «del estrato literario superior del lenguaje», que muchos vocablos no están testimoniados antes de finales del siglo I y que el lenguaje de Pastorales es considerablemente «más moderno» que el de las auténticas cartas de Pablo. Finalmente, es característico de su vocabulario la sustitución de expresiones corrientes en el Apóstol por otras de igual significado, esto llama especialmente la atención en la terminología teológica, aunque también aparece en otros casos como  $\delta\epsilon\sigma\pi\omicron\tau\alpha\iota$  en lugar de  $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\iota$  para los dueños de esclavos. También sucede a la inversa, que se utilizan los mismos vocablos para expresar entidades diversas, así  $\acute{\alpha}\rho\chi\alpha\iota$ , que Pablo utiliza para potencias espirituales, se emplea para autoridades terrenales (Tit 3,1)

Finalmente, también la sintaxis de Pastorales muestra peculiaridades: en las oraciones condicionales es considerablemente menos semitizante y mucho más griega que en las cartas de Pablo<sup>10</sup>.

Queremos llamar especialmente la atención sobre una peculiaridad lingüístico-estilística de Pastorales: el empleo de  $\pi\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$   $\acute{\omicron}$   $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  = «digna de confianza es la palabra», o bien «justo es el dicho» que aparece cinco veces (1 Tim 1,15; 3,1; 4,9; 2 Tim 2,11; Tit 3,8) y se refiere siempre a una cita que sigue o precede<sup>11</sup>. Se trata de una fórmula de cita que introduce como vinculantes, no una frase de la Escritura, sino fragmentos de la tradición de muy diverso tipo (fórmulas de fe, deberes de obispos y diáconos, parenesis). Esto ilustra la fuerte dependencia del autor de Pastorales del pensamiento tradicional.

Estas diferencias muestran claramente que las Cartas Pastorales no pueden haber sido escritas por Pablo. Los defensores de la autenticidad aducen la categoría del «estilo propio de la ancianidad» (que sería en estos escritos más marcado que en Ef), o el influjo del latín durante su segundo cautiverio en Roma (que no tuvo lugar), y ocurrencias similares. O. Roller fue algo más consecuente; no afirma que Pastorales

7 Cf Kummel, 329, Harrison, 37

8 Kummel, *o c*

9 P Wendland, *Die urchristlichen Literaturformen*, 1912, 364, nota 5

10 K Beyer, *Semitische Syntax im NT I*, 1, 1962, 232,295,298

11 Cf Dibelius-Conzelmann, 23s

fueran escritas o dictadas por Pablo, sino que las explica como el trabajo personal de un secretario (amanuense) que las habría elaborado según datos aportados por el Apóstol<sup>12</sup>. Respecto a las otras cartas de Pablo acepta también la misma suposición (Pablo habría tenido secretarios extraordinariamente dotados a los que se deben las cartas de Gál y Rom), pero esta hipótesis no es sostenible<sup>13</sup>. En el caso de Pastorales habría también que admirar el don profético del secretario que veía ya de antemano una disciplina eclesial que aún no existía en vida de Pablo. Ni las hipótesis de los secretarios ni las restantes pueden debilitar los argumentos estilístico y lingüístico contra la paternidad paulina.

#### 4. *La lucha contra los falsos maestros*

En la lucha contra los falsos maestros radica el objetivo propiamente dicho de las Pastorales. A éste obedece no sólo la polémica directa, sino también el esfuerzo del autor en pro de la consolidación de las comunidades mediante una disciplina eclesiástica firme, la sana doctrina y una ética segura. Se puede suponer que las tres epístolas pastorales combaten la misma falsa doctrina, a pesar de la distinta localización (Efeso y Creta) y a pesar de las supuestas diferencias entre las cartas; en efecto, la descripción de los enemigos es bastante parecida. Extrañamente, Pastorales tratan a los falsos maestros en algunos casos como una aparición profetizada para el futuro (1 Tim 4,1s; 2 Tim 3,1s), y en otros como una realidad presente; la caracterización objetiva es, en cambio, la misma. Semejantes profecías no aparecen en Pablo; se trata de un lugar común (*topos*) muy querido de la polémica contra los herejes que encuentra también aplicación en las cartas de Juan, en Judas y en 2 Pe. No se trata del único *topos* antiherético de las Pastorales; la existencia de semejantes lugares comunes dificulta el conocimiento de los enemigos a quienes se ataca realmente, y la pseudonimia exigía también una cierta reserva en la claridad.

No obstante, se puede afirmar que los enemigos pertenecen al movimiento gnóstico. Discutible es si existen, y en qué medida son determinantes en esta gnosis, elementos judíos o judeocristianos. De la polémica se deducen los siguientes rasgos:

Si 1 Tim 6,20 polemiza contra la «falsamente denominada gnosis», esta caracterización despectiva muestra que «gnosis» constituye un término clave de los enemigos y que se utiliza como «título». Por lo

12. *Das Formular der paulinischen Briefe*, 1933, 20s.

13. E. Bickermann, *Gn 10*, 1934, 55s.

que respecta al contenido el autor designa esta gnosis como «mitos y genealogías inacabables», como «mitos profanos propios de viejas», como «locas disputas y genealogías» (1 Tim 1,4; 4,7; Tit 3,9; cf. 2 Tim 4,4), esto es, (eliminados los insultos) como especulaciones mitológicas sobre potencias angélicas y series de eones. La caracterización como «mitos judíos» podría hacer referencia al origen de esta gnosis, aunque no necesariamente; puede referirse igualmente a los nombres judíos de ángeles y eones, tal como aparecen en textos gnósticos no judíos y en papiros paganos. Los gnósticos creen poder «conocer a Dios» mediante tales especulaciones (Tit 1,16). El reiterado reproche de que son unos «pretenciosos» (1 Tim 6,3s; 2 Tim 3,4) hace referencia a su entusiasmo. A éste se debe también la espiritualización gnóstica de la resurrección: «Dicen que la resurrección ya ha ocurrido» (2 Tim 2,18). Aquí aparece el carácter dualista de la gnosis combatida por el autor.

Este dualismo se encarna también en la práctica mediante una estricta ascética: «Prohíben el matrimonio y piden la abstención de alimentos» (1 Tim 4,3). Contra la prohibición del matrimonio se dirigen los pasajes que acentúan su valor (1 Tim 2,15; 5,14; Tit 2,4); frente a la ascética respecto a los alimentos, textos como 1 Tim 5,23; Tit 1,15. En este tipo de exigencias los enemigos parecen haber utilizado también el AT (1 Tim 1,7s; las «controversias legales», Tit 3,9), en tanto que el autor los rechaza como «mandamientos de los hombres» (Tit 1,14). Resulta dudoso que en Tit 1,15 sea lícito ver la controversia en torno a las prescripciones judías sobre la pureza ritual, ya que la frase «para el puro todo es puro» constituye un lugar común tradicional (Rom 14,20; Luc 11,41)<sup>14</sup>. Mientras que la ascética exigida en los alimentos podría guardar relación con normas judías sobre comidas, la prohibición del matrimonio es absolutamente antijudía (lo que no excluye, naturalmente, que incluso algunos judíos la respetaran). El modo cómo las Pastorales tratan conjuntamente ambas formas de ascetismo y cómo las combaten como un desprecio de la creación de Dios y del orden de ésta, pone claramente de manifiesto que el origen de tal ascesis no se basa en el ritualismo judío, sino en una negación dualista del mundo.

Las numerosas acusaciones morales no pertenecen a la imagen de los enemigos, sino al estilo de la polémica antiherética<sup>15</sup>. Los catálogos de vicios<sup>16</sup> tampoco se refieren directamente a los herejes —esto chocaría demasiado con el ascetismo—, aunque sí guardan una cierta

14. Cf Dibelius-Conzelmann, 103s.

15. 1 Tim 1,19; 4,1,2; 6,5; 2 Tim 2,26; 3,5,13; Tim 1,15s.

16. 1 Tim 1,9s; 6,4s; 2 Tim 3,2ss; Tim 1,12.



relacion con ellos 1 Tim 6,4 afirma despues de una descripcion del comportamiento de los gnosticos «De ahí surgen », y a continuacion aparece el catalogo de vicios, y en la polemica contra los herejes de 2 Tim 3,1-9 el catalogo de vicios de los vv 2-4 dibuja la corrupcion del final de los tiempos y pasa sin interrupcion a describir a los enemigos actuales, quienes habran de ser identificados con estos vicios profetizados de antemano, aun cuando «guarden una apariencia de piedad» (v 5) Las Pastorales no combaten ciertamente enemigos actuales, aunque en cualquier caso se dirigen tambien contra los libertinos

Lo poco que las Pastorales afirman sobre la erronea doctrina que combaten es algo tan general que resulta imposible reconstruir una imagen concreta de la herejia ni determinarla con exactitud, por lo que apenas podemos obtener una fecha de composicion de estos escritos Incluso la caracterizacion hoy en boga de la falsa doctrina como gnosis judeocristiana<sup>17</sup> va mas lejos de lo que se puede afirmar con seguridad (cf *supra*), la utilizacion del AT no significa nada en favor de una procedencia judeocristiana de sus usuarios gnosticos Los textos que sirven de base no son suficientes para establecer una relacion entre los herejes de las Pastorales y la herejia colosense ni tampoco con la aparente gnosis «judaizante» de IgnMagn 8 11 e IgnFild 5 9 El elemento judio o judeocristiano en la gnosis combatida por las Pastorales solo se menciona expresamente en Tit 1 10 14 (interrumpido ademas por una invectiva contra los cretenses) v solo pudo haber constituido una pequena impronta El unico anclaje firme aparece en 1 Tim 6,20 «¡Oh Timoteo! guarda el deposito a ti confiado evitando las vanas palabrerias y las contradicciones (ἀντιθροσεις) de la falsa ciencia », pero resulta dudosa la firmeza de este punto de referencia

ΑΝΤΙΘΡΟΣΕΙΣ es el titulo de la obra principal de Marcion, y siempre se ha visto en la frase citada una referencia a esta obra<sup>18</sup> pero se ha objetado en contra que tal termino desempeña un papel en la polemica antirretorica y que, por lo tanto es tradicional Si 1 Tim 6,20 fuera un prestamo de la polemica antirretorica y las Pastorales, anteriores a Marcion, seria una ironica casualidad que el admirador del Apostol, Marcion, hubiera titulado su obra principal precisamente con la expresion que «Pablo» habia utilizado para describir la falsa doctrina, «casualidad» en la que me resulta dificil creer Si las Pastorales hubieran sido redactadas despues de la aparicion de Marcion, la mencion

17 Por ejemplo por Kummel *Einleitung* 334s Schmithals RGG V 1961 145 F Lohse *Entstehung des NT* 1972 63 (existe traduccion espanola Madrid Cristiandad 1980)

18 En ultimo lugar por Campenhausen 204ss

19 Cf Dibelius Conzelmann 70

de «antítesis» en la frase final de 1 Tim tendría un sentido preciso y una configuración histórica clara. Naturalmente ni lo uno ni lo otro puede demostrarse con exactitud. Las objeciones corrientes contra la hipótesis de Marción —la valoración del AT y la ausencia de rasgos específicos marcionitas— no tienen en cuenta que el pseudónimo autor, simplemente por razones de tipo cronológico, no podía permitir que su Pablo fuera demasiado concreto, habiéndose de mover en su polémica entre la generalidad y la claridad.

El combate contra la herejía no se llevaba a cabo en Pablo mediante una discusión objetiva, sino por la contraposición de la doctrina correcta («sana») y la falsa, así como mediante el empleo de vocablos expresivos; hemos presentado ya pruebas de ello, que pueden aumentarse fácilmente mediante la lectura de las Pastorales. Al autor le interesa una delimitación hacia fuera y una consolidación en el interior de la Iglesia. La enérgica actividad de los gnósticos logró considerables éxitos.

## 5 *La disciplina de la Iglesia*<sup>20</sup>

A esta consolidación sirve, en primer lugar, la organización de la Iglesia mediante los discípulos (apostólicos) que reciben el encargo del Apóstol. Las disposiciones correspondientes se encuentran en 1 Tim y Tit (no en 2 Tim); afectan sobre todo, aunque no de forma exclusiva, a los cargos eclesiásticos y se imparten en forma de preceptos al modo de cuadros de deberes domésticos. Los cargos son, independientemente del de apóstol y discípulo de los apóstoles, los siguientes: el obispo (1 Tim 3,1-7; Tit 1,7-9), los presbíteros (1 Tim 5,17-19; Tit 1,5s), cuyo conjunto se designa como «presbiterio» (1 Tim 4,14), los diáconos, sólo mencionados en 1 Tim (3,8-13), y las viudas (5,3-16). Es característico de Pastorales que estas disposiciones sobre los cargos directivos no aparezcan de forma aislada, sino en el contexto de unas disposiciones sobre la plegaria cultural y el comportamiento de hombres y mujeres (1 Tim 2s), en el ámbito de un cuadro de deberes domésticos (1 Tim 5), o en conexión con una polémica contra los herejes y el subsiguiente cuadro de deberes domésticos (Tit 1s); los cargos no aparecen, pues, como representación de una «constitución eclesiástica» en sentido jurídico, sino como partes

20 Sobre la posición de las Pastorales en la historia de las constituciones eclesiásticas, cf H von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* BHth 14, 1953, 116ss

—ciertamente constitutivas— de tal orden eclesial que abarca el culto y la ética

Si comparamos el conjunto de las funciones directivas de las Pastorales con el de las cartas de Pablo, encontramos lo siguiente: comunes solo son los cargos de obispo y diacono (Flp 1,1), nuevos son los presbiteros y las viudas (como función), faltan los profetas y los maestros. Una alusión a la profecía aparece en 1 Tim 1,18, 4,14. La multiplicidad de carismas se reduce a uno, que se transfiere como «gracia de estado» de los que desempeñan los cargos mediante la imposición de manos (1 Tim 4 14, 2 Tim 1 6)

De las cuatro funciones comunitarias de las Pastorales, la de las viudas es la inferior. Pero la relación de las otras tres no resulta transparente. Nunca se mencionan las tres juntas o bien obispo y diaconos (1 Tim 3) o solo presbiteros (1 Tim 5), o los presbiteros junto con el añadido de una lista de virtudes de los obispos bastante artificial (Tit 1). Según parece, el autor ha resumido diversos tipos de tradiciones<sup>21</sup>. Este estado de cosas que se deduce de los textos no permite considerar los datos de las Pastorales como expresión de una constitución eclesial unitaria ya existente, por ejemplo de la pirámide jerárquica posterior: diaconos, presbiteros y obispo. Los textos muestran más bien el desarrollo de dos instituciones: la constitución colegiada de los presbiteros, por una parte, y la de los obispos y diaconos, por la otra, que existían en el círculo territorial del autor y a los que él quiere hacer justicia. Posiblemente se habían acercado allí los grupos entre sí, en todo caso, el autor intenta establecer una conexión entre ellos. Resulta problemática, sin embargo, la relación del obispo y los presbiteros, independientemente de que esta se contemple desde el punto de vista de la intención del autor o bajo la realidad de una historia constitucional. Sin duda no es algo casual que las Pastorales hablen del obispo solo en singular y de los presbiteros solamente en plural aun cuando las cualificaciones personales y las tareas de ambos son prácticamente idénticas. De las soluciones sugeridas, episcopado monárquico, o el obispo como *primus inter pares* director de los presbiteros, u «obispo» solo como denominación de cada uno de los presbiteros o como uno de los «presbiteros dirigentes» (1 Tim 5,17), no se ha logrado imponer ninguna. No se puede hablar de un «ministerio episcopal monárquico» —al menos en el sentido en que Ignacio lo postula—, dado que el obispo de las Pastorales carece de toda pompa sacra. Pero también la tercera solución convence poco ya que solo se puede llegar a ella con ayuda de conclusiones exegéticas bastante artificiales. Parece ser que la solución más cercana a la in-

tención del autor sería la segunda, aunque no a las realidades de todas las comunidades de su entorno.

A los cuatro ministerios sólo puede ser admitido el que aporte determinadas cualidades personales de tipo moral e intelectual. La ordenación de los presbíteros (y sin duda también la de los otros cargos se lleva a cabo mediante la imposición de las manos 1 Tim 5,22; también Timoteo ha recibido mediante la imposición de manos del presbiterio, o sea de Pablo, el espíritu propio del cargo 1 Tm 4,14; 2 Tim 1,6. Los presbíteros (y sin duda también los demás cargos tienen un sueldo (1 Tim 5,17s; cf. 5,16). Las tareas de las viudas son de tipo caritativo (1 Tim 5,10; cf. 13s), las de los diáconos resultan desconocidas. Llama la atención que el obispo y el presbítero (si prescindimos de la imposición de manos del último 1 Tim 4,14) carece de toda función sacra. El obispo cuida de la comunidad, es el οἰκονόμος θεοῦ (1 Tim 3,5; Tit 1,7); esta función directiva y de administración se corresponde con la «buena dirección de los presbíteros» (1 Tim 5,17). Junto a éstos existen algunos que «se esfuerzan en la predicación y la enseñanza» (*ibid.*). Ésta es también la tarea del obispo; éste debe «adherirse a la palabra fiel conforme a la enseñanza de modo que pueda exhortar con sana doctrina y argüir a los enemigos» (Tit 1,9). La predicación, la enseñanza y el combate contra los falsos maestros constituyen la tarea fundamental de estas dos funciones.

En esta función son ellos, es decir, el «cargo», la protección de la iglesia contra la herejía. En opinión de las Pastorales, ello sólo es posible gracias a la autoridad apostólica, esto es, por la autoridad de Pablo, quien era considerado como «el apóstol» por excelencia en el círculo eclesiástico del autor. Para evocar en el presente la autoridad del Apóstol, muerto ya hacía tiempo, recurre a la ficción de que éste imparte desde la lejanía a sus inmediatos discípulos instrucciones para el ordenamiento de la iglesia. Ellos son los mediadores —especialmente en la ficción, temporalmente en la realidad— entre aquél y la iglesia. Son los portadores de la tradición apostólica; ellos guardan, administran y transmiten la παραθήκη recibida (1 Tim 6,20; 1,18; 2 Tim 1,12; 2,2). Pero también son los portadores de la sucesión apostólica; Timoteo ha recibido la gracia de estado mediante la imposición de manos del Apóstol y del presbiterio (2 Tim 1,6; 1 Tim 4,14) y la transmite del mismo modo (1 Tim 5,22); Tito ordena a los presbíteros por encargo apostólico (Tit 1,5). Ciertamente las ideas de la tradición y especialmente de la sucesión no se encuentran muy elaboradas —tal labor se vio impedida por motivos de la ficción— pero ya existen<sup>22</sup>.

22 La mejor exposición del orden eclesiástico según las Pastorales en el sentido de su autor, es la presentada por H. Schlier, un denso sumario, en *o. c.* 146.

La παραθηκη que los cargos han de representar con su «palabra y doctrina» sirve al afianzamiento y a la seguridad de la comunidad en la lucha contra los falsos maestros. Las Pastorales no solo se hallan subjetivamente dentro de la tradición paulina, su παραθηκη contiene realmente muchos restos de la teología paulina. Como más importante cabe citar la justificación no por las obras, sino por la misericordia de Dios (Tit 3,5), a esto hay que añadir un gran número de conceptos teológicos de Pablo que muestran ciertamente algunas desviaciones de contenido<sup>21</sup>. No se puede hablar en las Pastorales de un desarrollo de la teología paulina, como ocurre, por ejemplo, en Ef, entendiendo por desarrollo un avance en el pensamiento aunque solo sea en una única dirección, más bien cabe hablar de una producción que acepta simultáneamente nuevos conceptos, ideas y tradiciones.

También bajo el punto de vista teológico, los estudios de vocabulario aportan conclusiones coherentes sobre la sustitución de términos paulinos mediante otros extraños de origen «helenístico», y sobre desviaciones objetivas como consecuencia de la aceptación de nuevos conceptos.

Resulta especialmente interesante la penetración de vocabulario fraseología y concepciones del culto helenístico al soberano en afirmaciones sobre Dios Cristo y el acontecimiento de la salvación. Así encontramos μακαριος μεγαλυμονος φιλανθρωπια como atributos de Dios σωτηρ δεσποτης y δυναστης como predicados de Dios «epitafio» aplicado al acontecimiento de la salvación. Por mencionar un par de ejemplos ο μακαριος και μονος δυναστης (1Tim 6 15) η φιλανθρωπια επιφανη τοι σωτηρος ημων θεου (Tit 2 4) προσδεχομενοι την μακαριαν ελπιδα και επιφανειαν της δοξης του μεγαλου θεου και σωτηρος ημων Χριστου Ιησου (Tit 2 13).

Finalmente hay que mencionar la inclusión de numerosas «tradiciones» fijas, no solo los ya mencionados cuadros de deberes domésticos, modelos de cargos públicos y catálogos de vicios sino las fórmulas cristológicas y otras piezas litúrgicas<sup>22</sup>, que a pesar de su diversa procedencia teológica y orientación resultan de gran importancia para las Pastorales.

23 Cf. por ejemplo 1 Tim 1 15s. 2 Tim 1 9 con los paralelos en las cartas auténticas de Pablo.

24 1 Tim 2 5s. 3 16. 6 11 16. 2 Tim 1 9s. 2 8. 4 1. Tit 2 14. Los textos han sido tratados en el cap. 2.

La teología y religiosidad de Pastorales encuentran su más brillante expresión en la concepción de la «sana doctrina», «de la piedad» y del Apóstol como modelo.

La «sana doctrina»<sup>25</sup> es la magnitud central de las Pastorales, designa «lo más elevado y santo que ellas conocen»<sup>26</sup> y posee más o menos el mismo rango que εὐαγγέλιον en Pablo. Precisamente la elección de esta expresión, ajena a todo el resto de la literatura cristiana primitiva, pone de manifiesto la pretensión de las Pastorales. Mediante el calificativo de «sano», utilizado en el ámbito griego profano de entonces para designar un discurso y opinión «razonables», se exige «la racionalidad» como cualidad suma de la doctrina cristiana; una racionalidad no en el sentido de aclaración racional, sino ciertamente en el de ilustración de lo «comprensible», porque es verdadero; de aquí procede también el abundante uso de σόφρων («juicioso») y sus derivados. Esta pretensión se dirige en primer lugar contra el «mundo» con cuyas doctrinas compite ardorosamente la cristiana, pero especialmente contra los falsos maestros que «enseñan otras cosas», quedando por ello descalificados desde un principio como irracionales y «enfermos» (1 Tim 1,3; 6,4). Ha desaparecido la conciencia de la paradoja del evangelio —paulinamente hablando: de la locura de la predicación de la cruz 1 Cor 1,18s— dejando su lugar a una conciencia «mundanizada» del mensaje cristiano. En cuanto al contenido, la «sana doctrina» consta de un fondo tradicional, de diversas tradiciones doctrinales previamente configuradas, no de una sistematización «razonable» de la fe cristiana como en los Apologetas. Tampoco se basan las Pastorales para su argumentación en las formas «razonables» del pensamiento griego; no entran en diálogo, «aborrecen las discusiones» (ζητήσεις) como comportamiento típico de los herejes, y se limitan a enfrentar a lo nuevo la tradición como verdad. Las tradiciones se citan, pero no se desarrollan; no obstante, el autor intenta poner de manifiesto su importancia presente<sup>27</sup>.

La piedad es la respuesta práctica a la sana doctrina. Consta de una religiosidad de orientación ética, y de una ética de colorido religioso; εὐσέβεια («piedad») ocupa el lugar que πίστις («fe») tenía en Pablo<sup>28</sup>. Su expresión más clara se encuentra en 1 Tim 2.1s:

25 La terminología varía ὑγιαίνουσα διδασκαλία 1 Tim 1,10, 2 Tim 4,3, Tit 1,9, 2,1, ὑγιανόντες λόγοι 1 Tim 6,3, 2 Tim 1,13, λόγος ὑγιής Tit 2,8, además la locución ὑγιαίνειν (ἐν) τῇ πίστει Tit 1,13, 2,2 Para lo siguiente cf Dibelius-Conzelmann, 20s

26 Dibelius-Conzelmann, 20

27 Cf Dibelius-Conzelmann, 8

28 Cf 1 Tim 2,2 3,16, 4,7s, 6,3 5 6 11, 2 Tim 3,5, Tit 1,1, además 1 Tim 5,4

Ante todo recomiendo que se hagan plegarias, oraciones, súplicas y acciones de gracias por todos los hombres, por los reyes y por todos los constituidos en autoridad, a fin de que gocemos de vida tranquila y apacible con toda piedad (εὐσεβείᾳ) y dignidad (σεμνότητι). Esto es bueno y grato ante Dios nuestro salvador. .

Estas y otras formulaciones<sup>29</sup> similares muestran que la «piedad» representa un ideal de vida cristiana. M. Dibelius la ha caracterizado acertadamente como «ciudadanía cristiana»<sup>30</sup>. Ésta se basa en dos razones. Por una parte, la ausencia de la *parusía* que obligó a tener en cuenta la continuación del mundo y adaptarse a él. Por otra, la propagación de la gnosis cuyo entusiasmo y rigorismo guardaban una seductora similitud con la aptitud cristiana primitiva (2 Tim 3,5), pero cuya negación dualista del mundo perturbaba la fe en la creación, y su individualismo aniquilaba toda vida de comunidad. Contra este peligro exigen las Pastorales una actitud ante la vida de acuerdo con la fe en la creación y por ello con el mandamiento del amor (1 Tim 1,14). De aquí procede la *parennesis* tradicional con sus cuadros domésticos, con sus catálogos de vicios y virtudes que acentúan el valor del matrimonio y la familia y la necesidad ineludible de las virtudes cívicas normales para la convivencia. De aquí también la exigencia de las «buenas obras» (1 Tim 2,10; Tit 2,14) y la conciencia recta y pura (1 Tim 1,5; 3,9). Dentro de esta piedad le corresponde una función importante a la tradición familiar y a la educación (1 Tim 3,4.12; 5,10; 2 Tim 1,5; Tit 1,6). La conciencia de la denominada responsabilidad pública de los cristianos se manifiesta en el llamamiento a la oración por todos los hombres y especialmente por las autoridades (1 Tim 2,1s). Los cristianos aún no participan en funciones públicas en la medida suficiente como para que su comportamiento en ellas se pudiera convertir en un tema de instrucción ética. La «ciudadanía cristiana» sólo representa aparentemente un cristianismo autosuficiente; en realidad acredita la conciencia de la responsabilidad de todo cristiano hacia su prójimo y por ello hacia la comunidad.

El Apóstol como modelo. Este motivo que predomina en 2 Tim aporta a la religiosidad de las Pastorales un elemento que compite con la «vida tranquila y silenciosa»: la idea de la lucha y del sufrimiento. El Apóstol preso y enfrentado a la muerte acentúa para su discípulo y colaborador Timoteo la obligación de la *militia Christi* que lleva consigo sufrimiento y persecución, y se presenta a sí mismo como modelo de cumplimiento de estas obligaciones. Esto se produce de una forma muy personal, pero no sólo vale para Timoteo exclusiva-

29 Por ejemplo, Tit 1,13, 2,2 12

30 Dibelius-Conzelmann, 32

mente o como prototipo de dirigente de la comunidad, sino para todos los cristianos (2 Tim 3 12) Se incluyen aqui viejas experiencias e ideas cristianas primitivas —sobre la persecucion a causa de Cristo, de la alegria en el sufrimiento unido a la concepcion del servicio militar del creyente— y aplicada de forma esencial a Pablo El hecho de que precisamente el Apostol que sufre se convierta en modelo, en un grado muy superior al de Ef, completa la imagen del Apostol en las Pastorales —Pablo «garante de la tradicion»— en un aspecto fundamental

## 7 *El caracter literario*

Las Pastorales son cartas ficticias de Pablo, una ficcion de indole especial por su destinacion y contenido Los destinatarios son personas aisladas, colaboradores de confianza del Apostol Las numerosas notificaciones personales y recuerdos tienden a fortalecer el caracter personal de las «cartas», muestran, pues, una pseudoepigrafia consciente Por otra parte, los destinatarios no actuan como personas aisladas, sino como delegados apostolicos que tienen por mision vigilar provincias eclesiasticas enteras poniendo en practica en ellas las disposiciones del Apostol, los destinatarios reales son estas provincias eclesiasticas o, segun la intencion del autor, toda la iglesia Las Pastorales son, «a pesar de su destinacion individual cartas fundamentalmente catolicas por su intencion»<sup>31</sup>

Pero con esto no queda suficientemente descrito su caracter literario, ha de determinarse aun con mas precision segun criterios de contenido, ya que las «cartas catolicas» pueden ser de muy diversos tipos (cf Sant 1 Pe, 1 Jn) En las tres Pastorales desempeña un papel fundamental la lucha contra los herejes, 1 Tim y Tit contienen ademas una parenesis general, cuadros de deberes domesticos y disposiciones para los cargos oficiales, mientras que 2 Tim por su parte encierra un tema especial que hemos de mencionar mas adelante M Dibelius<sup>32</sup> ha demostrado que las normas sobre la organizacion de la comunidad, el comportamiento en el culto y en la vida ordinaria no tienen un caracter unitario, sino que constituyen una recopilacion literaria Este investigador ha intentado mostrar ademas, mediante una comparacion entre las Pastorales y la Didache, que ambas tienen por base un orden comunitario, transmitido oralmente o por escrito y adaptado segun las circunstancias, que trataba sucesivamente del culto y la organizacion

31 H von Campenhausen *Kirchliches Amt* 117

32 Dibelius *Conzelmann* 4ss



de la comunidad, las Pastorales habrían completado este ordenamiento mediante cuadros de deberes domésticos. Por ello Dibelius incluye las Pastorales, por su carácter literario, en las disposiciones u ordenanzas eclesíasticas. Pero esta caracterización —independientemente de que se deba aceptar o no la teoría de las fuentes— es demasiado unilateral, no considera suficientemente que los cuadros de deberes domésticos no están subordinados al ordenamiento de la iglesia, sino que constituyen su marco, que la lucha contra herejes representa un elemento esencial, y finalmente que su encuadre epistolar no es un mero formalismo insignificante. H. Von Campenhausen<sup>33</sup> ha sido más justo con el conjunto de las Pastorales (de 1 Tim y Tit) al señalar entre ellas y la carta a los filipenses de Policarpo de Esmirna un considerable parentesco estructural: polémica contra los herejes, cuadros de deberes domésticos, ampliados a disposiciones eclesíasticas, y la parenesis general constituyen en ambos textos las piezas principales, tanto en Policarpo como en las Pastorales se hallan estas condensadas en forma de carta. Esta forma es esencial: garantiza su difusión mediante la lectura en la asamblea comunitaria. A diferencia de la carta de Policarpo que es una misiva real dirigida a una única comunidad, las Pastorales intentan con ayuda de su destinación «católica» dar validez general a sus disposiciones eclesíasticas y otorgarles, gracias a la pretendida paternidad literaria paulina, autoridad apostólica, además de colmarlas de un *ethos* personal con ayuda de la relación apóstol-discípulo apóstolico: intento feliz como lo demuestra la historia del canon.

A este contexto pertenece también 2 Tim con su tema especial: el legado del Apóstol, este constituye la temática propiamente dicha a la que se subordina también la polémica contra los herejes. 2 Tim se presenta como «testamento», por su motivación, tono personal y situación del que habla se encuadra dentro de los «testamentos», que representan un género propio dentro de la literatura judía y neotestamentaria<sup>34</sup>. Generalmente tienen forma de discurso de despedida (por ejemplo, *Testamentos de los Doce Patriarcas*, los discursos de despedida de Jesús Jn 13-17, los de Pablo en Hech 20, 17s), el testamento en forma epistolar se encuentra también en 2 Pe. Sus motivos típicos —mirada retrospectiva, instrucciones y exhortaciones, caracterización propia del que habla como modelo profecía de los acontecimientos escatológicos— aparecen en 2 Tim como palabras del

33 *Polykarp von Smyrna und die Past*

34 Cf. Muncck *Discours d'adieu dans le NT et dans la littérature biblique* en *Aux Sources de la Tradition Chrétienne* (Homenaje a Goguel) 1950: 155ss.

Apóstol destinado y dispuesto para la muerte. Al carácter testamentario pertenece también el mandato de transmitir lo oído (2,2), que en nuestro texto se pone al servicio de la tradición apostólica.

## 8. *Fecha y lugar de composición*

La fijación de la fecha de composición depende de si se ve o no en 1 Tim 3,20 una referencia a las *Antítesis* de Marción. En el segundo caso —el más corriente— las Pastorales se fechan a comienzos del siglo II. Si se admite tal referencia —a mi entender nada se pronuncia en contra y sí algo a favor—, el nacimiento de las Pastorales se sitúa después de aparecer Marción en los años 30 del siglo II, y se las localiza correspondientemente en Asia Menor. En favor de esta región se expresa también el hecho de que las Pastorales están testimoniadas en primer lugar por Ireneo, y que los escritos pseudónimos, y por ello las cartas, tienen generalmente su nacimiento allí donde aparecen por primera vez. El que Timoteo, destinatario de dos de las tres cartas, resida en Éfeso habla igualmente en favor de Asia Menor. Especialmente me parece lograda la prueba de Campenhausen de que las Pastorales pertenecen al entorno temporal, espacial y espiritual de Policarpo (aun cuando a mi entender no haya logrado su intento de demostrar que el mismo Policarpo es el autor de las Pastorales). En aquella época y entorno resulta muy comprensible históricamente<sup>35</sup> este masivo intento literario por parte de círculos de eclesiásticos de considerar a Pablo, el Apóstol, como testigo principal en la lucha contra la herejía.

## LA CARTA A LOS HEBREOS

*Comentarios:*

HNT H Windisch, <sup>2</sup>1931; KNT E Rigggenbach <sup>2/3</sup>1922, MeyerK O Michel, <sup>1</sup>1966, NTD H Strathmann, <sup>6</sup>1953; BNTC H. W Montefiore, 1964; ICC. J. Moffatt, 1924, Motfatt, NTC T. H. Robinson, 1933, CNT: J. Héring, 1954, Ét. bibl. C. Spicq, I II, 1952/1953

*Estudios:*

G Bornkamm, *Das Bekenntnis im Hebraerbrief = Studien zu Antike und Urchristentum*, <sup>1</sup>1963, 188ss,  
 M. Dibelius, *Der himmlische Kultus nach dem Hebraerbrief = Botschaft und Geschichte II*, 1956, 160ss,  
 E. Grasser, *Der Glaube im Hebraerbrief*, Marburger Theologische Studien 2, 1965,  
 – *Der Hebraerbrief 1938-1963* ThR NF (1964) 138ss;  
 C P M. Jones, *The Epistle to the Hebrews and the Lucan Writings*, en *Studies in the Gospels. Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, 1957, 113ss.

Tratamos aquí Heb en el contexto del *corpus* paulino, aunque no haya sido redactada por Pablo ni exprese tal pretensión (mediante el prescripto) como los escritos deuteropaulinos. En efecto, sólo por considerarse paulina se ha conservado y ha llegado a formar parte del canon; pertenece, pues, aunque sólo en un sentido muy amplio y más por la intención del coleccionista que del autor, a la tradición paulina. Los coleccionistas han pretendido para Heb la paternidad literaria paulina basándose en la forma paulina de la *inscriptio* —mención de los destinatarios en lugar del remitente (como en las cartas católicas)— *πρὸς Ἑβραίους*. Pero sigue siendo uno de los enigmas de Heb dentro de qué tradición histórica, teológica y religiosa, debemos incluirla.

1. *Contenido*

Heb se ocupa de un único tema: Cristo como el verdadero sumo sacerdote. Este se desarrolla ampliamente en 7,1-10,18, en 1-6 se

prepara mediante diversos razonamientos y vuelve a aparecer una y otra vez en la parte final. Se puede estructurar Heb de la forma siguiente:

## I Fundamentación 1-6

- 1 Exaltación del preexistente hecho hombre a hijo de Dios 1
- 2 Exhortación a escuchar la palabra 2-1-4
- 3 Exaltación del humillado y crucificado a sumo sacerdote celestial 2-5-18
- 4 Exhortación a la fidelidad 3-1-6
- 5 «Midrash» sobre el Sal 95: el peregrinaje del pueblo de Dios y la promesa de la paz divina 3-7-4-13
- 6 Exhortación a la confesión 4-14-16
- 7 El hijo como sumo sacerdote 5-1-10
- 8 Preparación de la parte principal 5-11-6-20

## II Desarrollo: el sumo sacerdocio del hijo 7-1-10-18

### A La dignidad del sumo sacerdote 7

### B El culto del sumo sacerdote 8-1-10-18

- 1 Breve exposición: el servicio de la nueva alianza 8
- 2 Exposición detallada 9-1-10-18
  - a) El culto sacerdotal de la antigua alianza como modelo 9-1-10
  - b) La autoinmolación de Cristo como sumo sacerdote 9-11-15
  - c) La necesidad de esta autoinmolación 9-16-28
  - d) La validez eterna de la autoinmolación única 10-1-18

## III Consecuencias 10-19-13-17

- 1 Exhortación a la permanencia en la confesión: aviso ante el peligro de recaída: recuerdo del comienzo de la fe 10-19-39
- 2 La esencia de la fe representada en los testigos de la antigua alianza 11
- 3 Exhortación a la lucha por la fe mirando a Jesús y en consideración del juicio 12
- 4 Parenésis 13-1-17

## IV Final epistolar 13-18-25

## 2 Caracter literario

Heb no tiene comienzo epistolar alguno (falta el prescripto), pero sí un final (al igual que las cartas de Pablo: parenésis, noticias, saludo). Esta peculiaridad, además de la unidad temática y la ausencia de «correspondencia epistolar» constituyen el enigma literario de Heb: ¿Se trata de una carta real? Y de no serlo, ¿qué es entonces? ¿Una carta ficticia, discurso o tratado?

## a) *El problema epistolar*

Si se considera Heb como carta, habra que explicar la ausencia del prescripto, si no se tiene como tal, habra que hacer plausible la presencia del final epistolar. Hay que observar de antemano que la *inscriptio* «a los hebreos» no alivia en nada este problema, ya que es secundaria y solo refleja la opinion de los coleccionistas (Pablo, el autor, los destinatarios, hebreos, a causa del contenido escrituristico del documento), pero no aclara nada sobre el verdadero autor, el circulo original de lectores y el caracter real del escrito, por ello no ha de ser tenida en cuenta.

La ausencia del prescripto se explica de modos muy diversos<sup>1</sup> ausencia casual<sup>2</sup>, pero no existen analogias para ello, intencionadamente eliminado, porque el autor no era apostol o no resultaba conveniente por otras razones<sup>3</sup>, pero tampoco existen analogias para esto, independientemente de la cuestion de por que no se sustituyo el posible nombre impropio por otro que fuera aceptable, conformandose en cambio con la forma «paulina» de la *inscriptio*. Otros consideran la ausencia del prescripto como originaria y Heb, a pesar de ello, como una carta real. Se alega en ese caso que el redactor de la carta empleo el formulario epistolar semitico del cercano Oriente que no tiene prescripto<sup>4</sup>, pero este formulario — contraposicion a Heb — tampoco tiene final. Por ello se habla en otros lugares con mayor precaucion de un estilo epistolografico «miscelaneo»<sup>5</sup>, pero al no existir tampoco analogia alguna al respecto falla igualmente esta explicacion.

Es seguro que Heb jamas conto con un prescripto. En efecto, incluso los primeros testigos de la iglesia primitiva se esfuerzan por explicar esta ausencia, luego conocieron Heb en el mismo estado que nosotros. Por otra parte, «I, Is es sin duda estilisticamente el comienzo, no admite la existencia anterior de un prescripto»<sup>6</sup>.

Para poder juzgar el final epistolar habra que analizar previamente los textos que parecen hacer referencia a las circunstancias concretas de una comunidad: la queja sobre el deficiente estado de fe de los lectores 5,11-6,12, el reproche sobre el abandono del culto 10,25, el recuerdo a anteriores persecuciones y el espiritu de sacrificio de los destinatarios 10,32-34, asi como la observacion de que en la lucha contra el pecado aun no habian resistido hasta el derramamiento de

1 Cf E. Grasser ThR 159s

2 Por ejemplo Julicher Fascher *Einleitung* 146

3 Por ejemplo Overbeck *Zur Geschichte des Kanons* 1880 1ss

4 O. Rölller *Das Formular der paulinischen Briefe* 1933 213ss

5 Feine Behm *Einleitung* 1950 225

6 Kummel *Einleitung* 350

sangre 12,4. M. Dibelius ha probado convincentemente que en ninguno de estos pasajes se encuentra verdadera «correspondencia epistolar»<sup>7</sup>: el texto más concreto, la retrospectiva 10,32s refleja las experiencias típicas de comunidades jóvenes al igual que 10,24s,12,4 los rasgos típicos de comunidades de la segunda y tercera generación. El pasaje 5,11-6,12 (20) tiene por cometido la preparación de la parte principal 7,1-10,18 y no considera rasgos especiales de una comunidad, sino la situación general de la Iglesia. En resumen, el autor «fija su mirada en lo que todas o la mayor parte de las comunidades experimentan de forma regular: mira a la Iglesia»<sup>8</sup>. El final epistolar, 13,18-25, constituye, con sus datos, un elemento aislado frente al resto del escrito, y no es suficiente para demostrar que Heb sea una carta. Pero tampoco puede constituir el peso de la prueba para la tesis de que Heb es una homilía enviada epistolarmente a una comunidad concreta; en efecto, precisamente falta toda referencia a una determinada comunidad. Por ello se ha intentado explicar el final epistolar como un apéndice procedente de mano extraña<sup>9</sup>. Pero esta solución radical encierra grandes dificultades<sup>10</sup>. La solución propuesta por Dibelius me parece la más congruente: el final epistolar es una ficción del autor, que deseaba otorgar a sus exposiciones el final convencional de una carta paulina, «forma literaria que no cuenta con fundamento histórico alguno»<sup>11</sup>. Los datos aparentemente concretos (se trata sólo de los vv. 19.23s) son además ambiguos, y no aportan imagen clara alguna; esto parece ser intencionado.

## b) *Heb como «discurso»*

Si en lugar de partir del final epistolar o incluso de la *inscriptio*, consideramos la impresión general, Heb se presenta como un tratado temáticamente unitario en forma de discurso. Quede pendiente la cuestión de si se la puede considerar como un sermón, o incluso como la única homilía cristiana primitiva que se conserva<sup>12</sup>, al igual que la

7 *Botschaft und Geschichte* II, 160ss

8 Dibelius, *o.c.* 162

9 Overbeck

10 Hebr no puede haber concluido con 13,17, y la suposición de que termina adecuadamente con el ceremonioso v 21, queda sensiblemente perturbada por el v 19. Sin éste se podría considerar como un hermoso final los vv 18 20 21 y los vv 22-25 como un apéndice epistolar secundario, pero en tanto no se demuestre el carácter secundario del v 19 en su lugar actual, han de considerarse los vv 18 25 como el final «epistolar», y ciertamente como producto de la mano del autor de Hebr

11 Dibelius, *Geschichte der urchristlichen Literatur* II, 51

12 Michel, 25

otra concepción según la cual Heb mantiene rigurosamente el esquema del discurso artístico antiguo<sup>13</sup>, aunque no se puede dudar de su composición artística muy bien elaborada. El autor designa su tratado como «discurso de exhortación» (λόγος τῆς παρακλήσεως 13, 22) y efectúa reiteradas referencias a su carácter oral, así 2,5; 6,9, o acentúa la dificultad y magnitud de su objeto 5,11, o resalta «lo fundamental entre lo dicho», 8,1, o menciona temas que tratará más tarde 6,1s; 9,5, o bien afirma que por la escasez de tiempo no puede entrar en detalles 11,2. Esta intercalación de observaciones retóricas no sólo es indicio de un «discurso», sino que caracteriza, como Dibelius recalca expresamente, a Heb como algo «subjetivo, retórico, literario»; «de este modo»... se sale «de la actitud considerada como normal en el Nuevo Testamento»<sup>14</sup>. Incluso en Pablo sólo aparece ocasionalmente la intercalación de observaciones retóricas de esta índole (Rom 7,1).

El carácter de Heb se puede determinar aún con mayor precisión, a saber, gracias a la función y motivos del capítulo preparatorio 5,11-6,20. Este tiene por objeto llamar la atención de los lectores sobre la dificultad del tema principal, reprocharles su inmadurez, que les incapacita para la comprensión de este objeto, pero después, tras una aclaración positiva («aunque hablemos de este modo, confiamos y esperamos de vosotros lo mejor y más conducente a la salvación», 6,9), introducir a pesar de todo el tema principal que se desarrolla en 7,1-10,18. El autor divide a los cristianos de acuerdo con su grado de conocimientos en «menores de edad» (νήπιοι) y «perfectos» (τέλειοι 5,13s), y distingue dos tipos de doctrina que designa gráficamente como leche y comida sólida (*ibid.*). A esa leche para los inmaduros la denomina el autor «los elementos iniciales de la palabra de Dios» 5,12, o bien «doctrina elemental de Cristo» 6,1, y por ello entiende el «apartamiento de las obras muertas y la fe en Dios, la doctrina de los bautismos e imposición de manos, la resurrección de los muertos y el juicio eterno» (6,1s), por tanto, pues, los lugares comunes (*topoi*) de la instrucción catecumenal. El autor llama al alimento sólido para los perfectos τελειότης 6,1, y por ello entiende la doctrina del sumo sacerdocio de Cristo. La terminología del apartado y su modo de expresión —referencia a la dificultad del objeto y crítica de la inmadurez como preparativo para la transmisión de doctrinas más elevadas, sólo accesibles a los maduros— pertenecen al estilo de las prédicas de los misterios, y son típicos de la preparación para la instrucción esotérica de un λόγος τέλειος, tal como ocurría en el

13 Deissmann, *Licht vom Osten*, 41923, 207

14 Dibelius, *o c*, 50

culto de los misterios y también en la gnosis<sup>15</sup> Literariamente hablando, se puede caracterizar la parte principal 7,1 10 18 como *λογος τελειος* y Heb en su conjunto como una alocución propia de los misterios A esto responde su objetivo «la exposición de la salvación cristiana en la forma de un misterio cultural grandioso que abarca el cielo y la tierra»<sup>16</sup>

El interés de Heb sirve a una soteriología orientada por completo cristológicamente Que el autor no se limita a teorías, es algo evidente Pero la afirmación de que el objetivo de Heb se halla «en las partes parenéticas»<sup>17</sup> trivializa de forma inadmisiblemente los esfuerzos teológicos del autor para quien no hubiera sido necesario extenderse tanto en ello con fines sólo parenéticos<sup>18</sup>

### c) *El empleo de tradiciones*

El carácter literario de Heb en detalle es muy complejo Literaria y teológicamente hablando el autor se halla inmerso en determinadas tradiciones y trabaja con material previo de muy diversa procedencia Michel habla incluso de una «tradición conjunta», y Kasemann la designa como la peculiaridad de Heb<sup>19</sup> Pero su reconstrucción ofrece grandes dificultades desde el punto de vista de la historia de las formas de la tradición y de las concepciones religiosas, conduciendo con demasiada frecuencia al reino de la hipótesis No obstante, se puede afirmar lo siguiente con relativa seguridad

Heb emplea tradiciones eruditas que se pueden designar con Michel como «tradiciones escolares y doctrinales» A ellas pertenece especialmente el modo de interpretar la Escritura en el que se asemeja a Filón y también a escritores cristianos como los autores de las epístolas de Bernabé y 1 Clem, Clemente de Alejandría y Orígenes No sólo metodicamente, sino incluso por su contenido, se encuentran muchos contactos con Filón sin que exista por lo demás una dependencia literaria, no sólo son objeto de exégesis textos y personas del Antiguo Testamento sino también instituciones, lugares y acciones, ocurre, en cambio, que Heb emplea menos la exégesis alegórica que la tipología y en ocasiones utiliza también exegeticamente la historia de la salvación<sup>20</sup>

15 E Kasemann 117ss

16 Dibelius *Botschaft und Geschichte* II 163

17 Michel 27 igualmente Kasemann ThLZ 75 1950 428s F GRISSET ThR 160

18 Contra la tesis de Michel se pronuncia también H M Schenke 422

19 Michel 548 Kasemann ThLZ 75 1950 428

20 Cf R Bultmann *Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode* en *Faizetika* (1967) 369ss



Al contexto de estas tradiciones pertenece también el *tractatus de fide*, el cap. 11 de Heb, un catálogo con figuras del Antiguo Testamento en su mayoría orientado a ilustrar lo que significa «la fe» y que comienza en el v. 1 con una definición del tema clave. Este esquema —definición o indicación del tema, casi siempre sobre una virtud o un vicio, y la ilustración de él mediante un catálogo paradigmático— es tradicional y tiene su contexto vital en la enseñanza del judaísmo helenístico. Ejemplo de ello es 4 Mac, que en su conjunto aparece como una serie de casos ejemplares del dominio de la «razón piadosa» sobre la pasión, y dentro del mismo libro también 16,16-23, ejemplos sobre la «noble lucha»; otros casos son Sab 10 (dirección de Israel por la sabiduría divina), y Filón, *Virtut.* 198s (nobleza); *Praem. et poen.* 74-14 (esperanza). Este esquema pasó de la enseñanza judía a la cristiana primitiva, y domina, por ejemplo todo el conjunto de 1 Cle 4-39, un tratado que ilustra diversas virtudes y vicios no sólo con paradigmas bíblicos, sino también con cristianos y profanos. Heb 11 es el primer testimonio de la recepción de este esquema en la literatura cristiana primitiva. El autor utiliza, por lo demás, un modelo judío, ya que el catálogo en cuestión, que finaliza con los mártires de la época de los Macabeos, sólo contiene ejemplos judíos del AT; el modelo hebreo sólo fue ligeramente cristianizado mediante dos adiciones (la mención del oprobio de Cristo, v. 26, y la observación final, v. 39s).

También tradicional por su contenido es el *midrash* 3,7-4,11 sobre el Sal 95, el pueblo de Dios peregrinante, aun cuando no se pueda encontrar ningún modelo literario.

Heb emplea también, naturalmente, ciertas tradiciones cristianas en su mayoría de tipo litúrgico. En éste ámbito se incluyen, en primer lugar, las citas 1,3; 7,3ab, y sin duda también 7,25s. Pero se trata de fragmentos cuya delimitación y reconstrucción permanece insegura<sup>21</sup>. Posiblemente Heb 1 y 1 Cle 36 se basan en un texto litúrgico común<sup>22</sup>; 13,20 es, sin duda alguna, una cita ya que sólo aquí se habla en Heb de la resurrección de Jesús.

El autor hace reiteradamente referencias a la «confesión» de la comunidad 3,1; 10,19s; la cita en 4,14 («Jesús el hijo de Dios») y aporta su doctrina como aclaración de esta confesión comunitaria. Pero el autor toma nuevamente esta explicación del ámbito tradicional, al parecer, de una liturgia de la comunidad, aceptando de ella la cristología y la concepción del «sumo sacerdote» (cf 1 Cle 36,1; 61,3; 64; además IgnFld 9,1). En éste y otros lugares, así como en sus

21. Cf. G. Theissen, 20ss.

22. Cf. G. Theissen, 34ss.

exposiciones sobre Melquisedec, resulta difícil determinar de forma concreta en qué medida asume y elabora modelos literarios e ideas tradicionales. Por su instrucción retórica se halla capacitado el autor para utilizar un estilo elevado y una configuración rítmica, de modo que no todo lo que suene rítmico ha de considerarse como una cita. Por lo demás, ha elaborado de un modo tan soberano la «tradición conjunta» que ha hecho surgir de ella una concepción teológica completamente independiente, una concepción que caracteriza al autor de Heb junto a Pablo y al evangelista Juan como el tercer gran teólogo del NT.

### 3. *Peculiaridad teológica; su posición dentro de la historia de las ideas religiosas y la teología*

#### a) *Peculiaridad teológica*

La teología de Heb es tan difícil de captar como la de Pablo y Juan. En este lugar no podemos esquematizarla ni siquiera a grandes rasgos<sup>23</sup>; me limito a algunas notas características y que me parecen esenciales.

No admite duda alguna el que la tendencia de esta «locución propia de los misterios» es de índole soteriológica. Dos cuestiones resultan en cambio dudosas: 1) si la idea del sumo sacerdocio de Cristo constituye la base de Heb, o bien del «pueblo peregrinante de Dios», y 2) qué importancia tienen sus ideas.

La primera cuestión puede responderse rápidamente, en mi opinión, en el sentido de que la concepción del sumo sacerdocio de Cristo constituye la base de la teología de Heb, y la del pueblo peregrinante de Dios representa un correlativo de la anterior, de modo que la cristología tiene la prioridad ante la eclesiología y la parenesis. Esto se desprende ya de la composición de Heb y del lugar central que ocupa la parte principal 7,1-10,18, netamente cristológica.

Heb defiende una cristología de la preexistencia. Llama la atención que, en el esquema de la katábasis y anábasis de Cristo, la resurrección no juegue papel alguno — sólo se menciona en 13,20 en una fórmula — y se halla sustituida por la idea de la ascensión de la cruz al cielo, que también aparece en Flp 2,9<sup>24</sup>. Es notable también que el autor interprete la ascensión de Cristo bajo un doble aspecto; investidura

23 Cf Las exposiciones de conjunto de Dibelius, Kasemann, Schierse, Grasser y Theissen, así como Kasemann, *Der Ruf der Freiheit*, 41968, 135ss

24 Sobre esta concepción, cf G Bertram en el *Homenaje a A Deissmann*, 1927, 187ss

con el dominio universal y con la dignidad del sumo sacerdocio. El primer aspecto es tradicional; sólo sufre una ligera modificación por cuanto «el nombre» que se otorga al ensalzarlo no es «kyrios» (Flp 2,9-11) sino «hijo» (Heb 1,4s). «Hijo» no es en Heb la denominación del ser preexistente, que se califica más bien como «irradiación de su gloria e impronta de la esencia» de Dios (1,3), sino título real del ensalzado. Se trata de una integración de ideas «adopcionistas» en la teología de la preexistencia. El segundo aspecto constituye una aportación especial del autor: éste lo ha elaborado personalmente basándose en la idea de la intercesión celestial de Cristo y las afirmaciones litúrgicas sobre el sumo sacerdote (1 Cle 36; 61,3; 64), y en él se basa su interés soteriológico propiamente dicho. En síntesis<sup>25</sup>:

«Cristo, el verdadero sumo sacerdote, se prepara con su muerte el camino al santuario eterno en el cielo. El mismo recibe la iniciación para este culto y capacita a los cristianos para seguirle a él, como precursor (6,20), y convertirse ellos mismos en consagrados de ese culto. El poder benefactor del paso de Jesús de la cruz al santuario celestial basta de una vez por todas, no ha tenido su realización en un mito de épocas pretéritas, sino en el ámbito de la historia, y todos los creyentes pueden seguir el camino de Cristo y recibir así personalmente la iniciación en el santuario, esto es, pueden «entrar» (en sentido cultural) y pueden «aproximarse a Dios». La Iglesia consta, pues, de aquellos que gracias al precursor Cristo Jesús pueden entrar en el santuario celestial »

Ambas investiduras se producen simultáneamente (5,5-10). El autor marca diferencias entre ambas, porque el dominio terrenal del «hijo» aún se halla incompleto; por el contrario, la fuerza redentora del «sumo sacerdote» Cristo no necesita ser completada y los creyentes han de orientarse únicamente hacia ella (2,5-18). Llama finalmente la atención que las afirmaciones sobre Cristo se aproximan considerablemente a las realizadas sobre los cristianos. Cristo ha de igualarse en todo a los «hijos», sus hermanos (2,10s,14), ser tentado como ellos (2,18; 4,15), aprender obediencia como ellos (5,8s) para poder llevar a cabo su obra redentora (2,15s), concepción ésta que aparece también en Jn 17,18s y en Gál 4,4s<sup>26</sup>.

La segunda cuestión, sobre la importancia de las ideas culturales, reza exactamente así: por qué el autor presenta la salvación en forma de un misterio cultural. Esta pregunta es tanto más apremiante por cuanto el culto salvador es un asunto puramente celestial sin correspondencia alguna cultural en la tierra salvo el escuchar y transmitir la

25 Dibelius, *Botschaft und Geschichte* II, 163s

26 Cf Dibelius, *o c.*, 164

palabra (2 1-4, 4,12s) ¿Existían motivaciones actuales para esta presentación cultural de la salvación?

Se ha pretendido ver en ella enfrentamiento actual con el culto del templo de Jerusalén, que habría de mostrar que este había sido derogado por la nueva alianza (*diatheke*) establecida por Cristo. Como lectores de Heb se pensaba de acuerdo con esta idea, en judeocristianos palestinos, sacerdotes de Jerusalén e incluso de Qumran, se podía poder deducir de 9,9s, 13,13s que el culto del templo aun no había desaparecido. Pero una datación anterior al 70 d C resulta insostenible (cf *infra*). En especial porque el autor ni siquiera menciona el templo de Herodes, no conoce a este ni su culto por propia experiencia como lo demuestran algunas inexactitudes (según 7 27, el sumo sacerdote presenta ofrendas diarias por sus pecados y los del pueblo según 9,13s el altar de los perfumes se halla en el Santo de los Santos, no siendo exactos ninguno de estos dos datos). El autor habla más bien del tabernáculo del Pentateuco, ciertamente sin referencia alguna concreta al templo de Jerusalén. Sus exposiciones sobre el culto tampoco constituyen ostensiblemente confrontación alguna con el judaísmo como una entidad actual. Aparte de que el «santuario» (con todo lo que a él pertenecía) —simplemente por razones geográficas y de tiempo— jamás constituyó punto alguno de controversia entre cristianos y judíos o entre paganos y judeocristianos —este provenía más bien de la Ley—, falta por completo en Heb la contraposición judeo(cristianos) / pagano(cristianos) al igual que el vocabulario correspondiente.

G. Theissen, por el contrario, ha aportado al debate una razón netamente cristiana y completamente distinta para el empleo de las categorías culturales. Este investigador intenta sostener la hipótesis de que Heb supone una religiosidad cristiana basada en los misterios (transmisión sacramental de la salvación, interpretación de la eucaristía como sacrificio en cuya celebración Cristo actúa como sumo sacerdote escatología presente, disminución de la importancia del problema del pecado y su perdón) a la vez que se aparta de tales ideas en defensa del autosacrificio suficiente de Cristo, ocurrido de una vez por todas. Una religiosidad de ese estilo con sus manifestaciones concomitantes resulta perfectamente verosímil hacia el final del siglo I. La objeción principal contra la tesis de Theissen es el carácter no polémico de Heb<sup>28</sup>, pero la confrontación de Ef (con los paganos cristianos) se produce también sin polémica alguna.

27 La única excepción Hchh 7

28 Kummel 353 y nota 51

Si se opina que debe negarse la motivación actual para la presentación de la salvación en forma de misterio cultural, habrá que admitir entonces que toda la argumentación empleada con sus categorías culturales se basa en la individualidad literaria del erudito autor, siendo pues meramente «académica»

#### b) *Posición dentro de la historia de las ideas religiosas*<sup>29</sup>

Como se ha dicho ya, Heb, por su uso de AT, su exégesis erudita y el estilo de su argumentación, se halla dentro de la tradición de la sinagoga helenística y de Filón, en términos generales dentro de la «actividad escolar judeocristiana» que tenía sus raíces en Alejandría, pero sin limitarse a esta ciudad. Entre los escritos cristianos primitivos pertenecen también a esta tradición I Clem y Bern, pero una comparación con estos escritos muestra que Heb se halla mucho más ligada a Filón ideológicamente. Este parentesco se basa, entre otras cosas, en tradiciones y especulaciones mitológicas, siendo éstas a su vez de tipo gnóstico. Pertenecen a este apartado el mito del hombre (*ánthropos*) perfecto, y la concepción que aparece en Heb 2,11s de la preexistencia de las almas. La cuestión de si existe un parentesco con ideas de Qumran es discutida, sin que se pueda tampoco responder afirmativamente aun después del descubrimiento de los fragmentos sobre Melquisedec (11 QMelq)<sup>30</sup>. También resulta dudoso que este fragmento permita incluir a Heb dentro de la mística judía de la *Merkaba*<sup>31</sup>. Las investigaciones más recientes muestran en todo caso que Heb se sitúa, desde del punto de vista de la historia de las ideas religiosas en un sistema complejo de referencias y que no bastan aquí las alternativas simples.

#### e) *Encuadre dentro de la historia de la teología*

A pesar de los múltiples contactos literarios y con la historia de la tradición y de las ideas religiosas, Heb resulta difícil de encuadrar desde el punto de vista histórico-teológico, resulta imposible fijarle una genealogía dentro de la historia de la Teología. Hay que contentarse con señalar parentescos y diferencias. El autor se da a conocer en 2,1-4 como miembro de la segunda o tercera generación cristiana.

29 Cf Grasser ThR 167ss

30 Cf Theissen, 135ss

31 Schenke 423s. Cf *Libro hebreo de Enoq* (o 3<sup>o</sup> Henoc) en tomo IV de *Apócrifos del AT* (Madrid Cristiandad 1984), Introd IV pp 208ss (nota del ed.)

Es pues coherente determinar su relación con los autores cristianos de esta época. En algunas tradiciones mantiene parentescos con 2 Clem, con Bern, en el modo de utilizar la Escritura, con Hechos, en el lenguaje y estilo, con las Past. en algunas concepciones cristológicas, pero con ninguno de ellos en la teología, aunque se halla ante el mismo problema central de estas generaciones de cristianos, a saber, la cuestión de la presencia actual de la salvación. El autor niega, como muestra todo el escrito, la mediación sacramental de la salvación, aunque también la que se verifica a través de instituciones jurídicas o sacras (por ejemplo, el episcopado divinamente fundado de Ignacio, el orden jerárquico querido por Dios de 1 Clem 40-43, la tradición y sucesión apostólica de Lc / Hech y Past) o mediante la historia de la salvación de Lc/Hech. Para Heb la verdad del evangelio y el acceso a la salvación van ligados también a la pureza de la tradición, como muestra el importante apartado 2,1-4. La tradición para Heb no es la *παραθήκη* apostólica, garantizada, representada y disponible en los cargos eclesiásticos como en las Past, sino que se realiza en «la palabra» y el «escuchar», y adquiere fuerza y validez jurídica mediante el «testimonio» de Dios en el Espíritu Santo (βεβαιουῦσθαι v 3). La fundamentación de la obligatoriedad de la tradición mediante este «testimonio» divino excluye toda pretensión jurídica de los transmisores de la tradición y expresa la no disponibilidad de la palabra de Dios y con ello de la σωτηρία (salvación). Los transmisores llamados ἡγούμενοι —no reciben su excelsa autoridad por desempeñar una función, sino como portadores de la palabra (13,7-17). En esta conexión de palabra y salvación 2,3 se configura una decidida teología de la palabra (cf. 1,1s, 4,12s). Gracias a ella Heb ocupa una posición aislada en su época, aunque tiene, de todos modos, una analogía en el evangelio de Jn.

En la época precedente sólo en Pablo. Las coincidencias (Cristo hijo de Dios, mediador preexistente de la creación, muerte expiatoria, concepción de la nueva alianza, del significado de la fe, empleo del mismo tipo de pasajes del AT) y las diferencias han sido investigadas con frecuencia. Pero casi ninguna de esas coincidencias es específicamente paulina, no muestran dependencia literaria alguna de Heb respecto a Pablo, ni permiten considerar su teología como una continuación de la paulina. Lo que realmente une a ambos autores es por una parte la cristología, no tanto una cristología de la preexistencia con el paso a un segundo término casi completo de las tradiciones sobre el Jesús terrenal (incluso Heb 5,7s no tiene sentido biográfico, sino soteriológico), sino la interpretación de la muerte expiatoria de Jesús como acontecimiento salvador. Pablo desarrolla esta expresión de fe cristiana primitiva, convirtiéndola en su doctrina de la justifi-

cación; el autor de Heb la reelaboró en su doctrina sobre el autosacrificio del sumo sacerdote Cristo: dos interpretaciones paralelas. Lo segundo que les une es la teología de la palabra, en la que se hace presente el acontecimiento salvador. El autor de Heb no es discípulo de Pablo desde el punto de vista de la historia de la teología, aunque sí un teólogo emparentado con el Apóstol por su concepción fundamental. Que se halle en relación con el círculo de Esteban constituye una suposición tan bella como indemostrable. Heb es desde el punto de vista histórico-teológico como su Melquisedec 7,3 ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος («sin padre, ni madre, ni genealogía») (Overbeck).

#### 4. Autor, lugar y fecha de composición

##### a) Autor

El autor es y seguirá siendo desconocido. La suposición muy antigua de que éste es Pablo se encuentra por primera vez en Clemente Alejandrino<sup>32</sup>, quien se basa para ello en una tradición anterior, la afirmación «del bienaventurado presbítero»<sup>33</sup>. Esta fue determinante en la iglesia oriental, Egipto y Siria. Pero los eruditos alejandrinos sólo aceptaron esta atribución con ciertas modificaciones; Clemente opinaba que Le había traducido al griego la carta escrita en hebreo por Pablo (puesto que Heb muestra parentesco de estilo con Hech), y Orígenes pensó en Clemente Romano como el redactor<sup>34</sup>, pero ambos consideraban a Pablo como el autor. Heb figura en el manuscrito de Pablo más antiguo, el papiro 46, en segundo lugar, después de Rom y antes de Cor. La iglesia occidental se mantuvo escéptica frente a la autoría paulina. El canon de Muratori ni siquiera la menciona; Tertuliano la adscribe a Bernabé. Occidente sólo en fecha tardía llegó a reconocer y canonizar a Heb como paulina, bajo la influencia o presión de la iglesia oriental; resulta muy curiosa la fórmula de compromiso del sínodo de Cartago 397: «Epistulae Pauli Apostoli tredecim eiusdem

32. Citado por Eusebio, HE VI 14.2s en las perdidas *Hypotypose*.

33. En Eusebio, HE VI 14.4. Una tradición imposible de eliminar, recogida de libro en libro, afirma que Clemente se apoya aquí en Panteno, pero esto no es exacto: en los pasajes citados por Eusebio sobre Hebr Clemente no menciona a Panteno, en los pasajes sobre éste no menciona a Hebr. De las citas de Clemente sobre Eusebio no se desprende que «el bienaventurado presbítero» (Eusebio, HE VI 14,4) sea idéntico a Panteno, esto parece ser, por el contrario, una conclusión de Zahn (*Forschungen zur Geschichte des Neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur* III, 1884, 157-161, 168-176).

34. Según Eusebio, HE VII 25, 11ss.

ad Hebraeos una»<sup>35</sup> Lutero considero a Apolo como el autor, Harnack a Priscila. Resultan inutiles las adivinanzas en torno al autor, ni siquiera es seguro que su nombre aparezca en la literatura cristiana primitiva. Sin duda era un hombre de la segunda o tercera generacion cristiana (2,1-4) y poseia una elevada formacion, mas no podemos decir de el

## b) *Fecha y lugar de composicion*

Una datacion temprana, anterior a la destruccion de Jerusalén resulta impracticable ya que Heb no contempla el templo de Herodes sino el tabernaculo veterotestamentario. Generalmente se ve el *terminus ad quem* en 1 Clem, quien parece citar en 17,1 y 36,3-5 a Heb 11,37 y 1,3s, pero la dependencia literaria de 1 Clem respecto a Heb ha quedado cuestionada con razones de gran peso por G. Theissen<sup>36</sup>. La mencion de persecuciones 10-32s-12,4 tampoco aporta nada desde el punto de vista cronologico: puede referirse, pero no tiene por que ser necesariamente, a la persecucion de Domiciano. El unico testimonio serio es 2,3: segun este pasaje la redaccion tuvo lugar en los años 80 o 90.

El lugar de composicion se puede determinar menos por 13,24 que por la comunidad entre Heb y 1 Clem en cuanto a las tradiciones liturgicas: estas apuntan hacia «Italia» (13,24), y mas exactamente hacia Roma como lugar de nacimiento mas probable.

35 Preuschen *Analecta II Zur Kanonsgeschichte* 1910 72

36 *O.c.* 34ss



**III**

**Los evangelios sinópticos  
y los Hechos de los Apóstoles**

## INTRODUCCION

*Bibliografía*

G. Bornkamm, RGG<sup>3</sup> II 1958, 749ss,

G. Friedrich, ThW II 1935, 718ss,

H. Koster, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, TU 65, 1957.

W. Schneemelcher, Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, I, <sup>3</sup>1959, 41ss,

P. Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium I Vorgeschichte*, FRLANT 95, 1968.

### 1. *Εὐαγγέλιον* y *composición evangélica*

La palabra evangelio designa en el uso lingüístico común de los cristianos dos entidades diversas: 1) el mensaje cristiano, y 2) una composición evangélica, es decir, un *libro* que informa sobre la vida, obra, sufrimientos, muerte y resurrección de Jesús. Este segundo empleo literario aparece por primera vez en el siglo II, no en el NT. En éste la palabra εὐαγγέλιον es una expresión técnica del lenguaje misionero cristiano y significa siempre «mensaje», «predicación», transmitidos ciertamente de forma oral. Prescindiendo de los pocos pasajes en los que la palabra se refiere al mensaje de Jesús, εὐαγγέλιον es siempre el mensaje que tiene por contenido a Jesucristo y a la salvación revelada en él (Rom 1, 1ss, etc.). Dado que esta salvación es única no existe más que un único mensaje salvador. Por ello nunca se utiliza εὐαγγέλιον en plural; por ello puede emplearse de modo absoluto (Rom 1,16), sin concreciones que determinen su origen (θεοῦ, Rom 1,1) o su contenido (τοῦ Χριστοῦ, 2 Cor 2,12). Los antiguos cristianos sólo concedían importancia salvadora a la muerte y resurrección de Jesús, no a sus palabras y hechos y otros acontecimientos de su historia, como muestran las fórmulas de fe. Pablo designa como εὐαγγέλιον (v. 1) la fórmula de 1 Cor 15,3-5, que expresa la significación sal-

vadora de la muerte y resurrección de Cristo. Solo estos dos acontecimientos de la vida terrena de Jesús pertenecen al εὐαγγέλιον.

¿Como se llegó a que las exposiciones escritas sobre la historia terrenal de Jesús llevaran el nombre de evangelio o evangelios y que de este concepto teológico pregnante surgiera una denominación literaria? Este proceso de literarización no puede aclararse en su integridad ni seguramente transcurrió en línea recta. En todo caso no es exacto <que (en el NT) tanto la historia de Jesús como la del kerygma cristiano se presentaran bajo el concepto general de evangelio><sup>1</sup> como lo demuestra un vistazo a las concordancias. Solo una única vez aparece en el NT la historia de Jesús bajo este concepto globalizador: en Marcos —«Comienzo del evangelio de Jesucristo» (1,1)— quien interpreta así el hecho de la plasmación escrita de esta historia como proclamación de la salvación. Cabría suponer que este procedimiento habría creado escuela, pero no fue este el caso. Los seguidores inmediatos de Mc, a saber Mt y Lc, no le siguieron precisamente en esto. Resulta ciertamente comprensible que no pudieran asumir la frase Mc 1,1, dado que sus libros tenían «comienzos» completamente distintos, pero resulta significativo que tampoco utilizaran la expresión «evangelio de Jesucristo» ni siquiera para caracterizar su exposición sobre Jesús. La palabra εὐαγγέλιον solo aparece por lo demás en los evangelios canónicos en Mt (cuatro veces) en Lc y Jn ni siquiera una vez, por el contrario la encontramos dos veces en los Hech de Lc (15,7-20,24) pero sin tener sentido literario en ningún caso. Este tampoco pudo haberse desarrollado a partir del uso técnico del verbo εὐαγγελιζεσθαι.<sup>3</sup>

La literatura primitiva cristiana extratestamentaria tampoco presta mucha ayuda al respecto.

En los Padres Apostólicos la palabra εὐαγγέλιον casi nunca tiene sentido literario.<sup>4</sup> El vocablo aparece en cinco pasajes, pero como fórmula de cita. Ahora bien, la fórmula de Did 8,2 que introduce el Padre Nuestro —como el Señor ha mandado en su evangelio— no se refiere a un libro, sino a la predicación oral de Jesús. Lo mismo podría ocurrir en Did 15,4 («como lo tenéis en el evangelio de nuestro Señor») si la fórmula que precede inmediatamente en 15,3 no utilizara el término de un modo absoluto («como lo tenéis en el

1. Kasemann, *Exegetische Versuche und Bemerkungen* II, 1964, 46.

2. De los siete pasajes de Mc, Mt solo ha tomado y modificado dos (24,14-26,13) (=Mc 13,10-14,9) e introducido dos formaciones propias (4,23-9,35) en ninguno de los pasajes se utiliza el término de un modo absoluto.

3. El verbo falta en Mc, aparece una vez en Q (Mt 11,5; Lc 7,22) en una cita del AT) y a menudo tanto en sentido técnico como normal en Lc y Hech (cf. *Concordancias* v. Bultmann, VT 90).

4. Barn 5,9-8,3; 1 Clem 47,2; IngFid 5,1-8,2-9,2; 1 Sm 5,1-7,2.

evangelio») lo que parece constituir una referencia a un documento escrito. En Did 11,3 con los «mandamientos del evangelio» se hace referencia sin duda a la predicación oral. Por el contrario, la fórmula de citación de 2 Clem 8,5 («pues el Señor dice en el evangelio»), que introduce una reproducción aproximada de Mt 25,21-23; Lc 16,10-12, se refiere claramente a un documento escrito aunque no es seguro a cuál. En el caso de que en este pasaje como en los textos paralelos de Did 15,3s se entienda aún «evangelio» como un contenido y no como una forma literaria, cabe preguntarse cómo ha sido posible la referencia a un libro. Dado que las citas así introducidas no proceden de Mc —Did y 2 Clem evidentemente no conocen Mc<sup>5</sup>— este uso de εὐαγγέλιον no puede referirse directamente a Mc 1,1, sino que ha de tener una procedencia distinta, pero ésta no se puede concretar<sup>6</sup>.

A mediados del siglo II aparece un fenómeno contradictorio. Por una parte no se utiliza aún ninguna denominación unitaria para las exposiciones de la historia de Jesús, aunque éstas eran cada vez más numerosas. Papías de Hierápolis, a quien le preocupa el número, evita la expresión «evangelio» en los fragmentos que conservamos de su obra; habla efectivamente de Mc y Mt como autores, pero utiliza para sus libros diversas descripciones («lo dicho y hecho por el Señor»; es decir, las palabras y hechos del Señor, o simplemente «los *logia* del Señor») <sup>7</sup>. Por otra parte, su coetáneo y correligionario Justino emplea una vez incluso el plural εὐαγγέλια para los libros de uso eclesiástico, que denomina gustoso «memorias de los Apóstoles»: οἱ ἀπόστολοι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἃ εὐαγγέλια καλεῖται: *Apol* I 66.3). «Evangelio» es en este último texto el nombre de un género literario que se presenta en un gran número de obras. Sólo cuando se utiliza en plural «evangelios» se ha producido claramente la literarización del término. Ésta existe ya al mismo tiempo en el entorno de Justino, pero no en el de Papías. Sólo lentamente se llegó a implantar en la cristiandad<sup>8</sup>. Aún se tardó mucho tiempo hasta que «en torno al 400 se cita tranquilamente, por ejemplo, *Evangelium sancti Lucae*»<sup>9</sup>, es decir, se habla del «evangelio de...».

El empleo de la palabra «evangelio» para un libro con referencia a su contenido, como aparece, por ejemplo, en 2 Clem 8,5, tal vez en Did 15,3s y ocasionalmente en Justino, se mantuvo aún durante

5. Cf. Köster, *Synopt. Uberl.* 99ss; 109ss; 210s; 293s.

6. Sobre los otros empleos del término en los Padres apostólicos, cf. Köster, *o.c.*, *passim*.

7. Eusebio, HE III, 39.

8. Teófilo de Antioquía habla en torno al 190 d.C. de «evangelistas», que él coloca en el mismo rango de los profetas del AT y considera como portadores del mismo espíritu (*Ad Autolyicum* III 12).

9. Julicher, *Einleitung*, 273.

largo tiempo. El número creciente de exposiciones de la historia de Jesús, o parte de esta, hizo necesarias diversas designaciones (títulos) y esto no sólo donde existía una variedad, sino incluso donde no se utilizaba más que una. El título se implantó en las *inscripciones* e incluso en las *subscriptions* mediante *κατά* junto con el nombre del autor real o ficticio:

Εὐαγγέλιον κατα Ἰωαννην (P66, ca 200), ó το κατα Πετρον, ο Θωμᾶν εὐαγγέλιον, το κατα βασιλειδην εὐαγγέλιον, etc , en los códices del NT aparece con frecuencia la forma abreviada κατα Μαθθαῖον, Μᾶρκον, etc. El título con *κατά* estaba tan arraigado que en algunos casos pasó sin traducirse a la biblia latina («cata Matheo»)<sup>10</sup>, o encontró incluso aplicación en obras que se caracterizaron no por el autor, sino por el círculo de usuarios (por ejemplo, το κατα Αἰγυπτίους εὐαγγέλιον, τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον)<sup>11</sup>.

El sentido original del título *κατά* más un nombre no sólo era el distinguir esos libros, sino caracterizarlos especialmente por su relación desde el punto de vista del contenido: se trata del único «evangelio según (exposición de Juan)» o de cualquier otro. Cuando en la segunda mitad del siglo II se formó en círculos eclesiásticos el canon de los cuatro evangelios, esta interpretación quedó fijada expresamente. Ireneo habla del «evangelio cuadriforme»<sup>12</sup>; en un catálogo de los escritos eclesiásticos aceptados como canónicos por la cristiandad de Occidente, el llamado *cannon* de Muratori (siglos II/III), se llama al evangelio de Lucas «el tercer libro del evangelio, según Lucas»<sup>13</sup>; a este criterio corresponde también la fórmula de citación «en el evangelio» sin concretar en cual. Igualmente resulta evidente que la titulación *κατά* no mantuvo su sentido original: cuando escritores de la iglesia, como Orígenes, hablan del evangelio según Tomás, según Matías, Basílides o según los egipcios, pero rechazando a la vez estos libros como heréticos, no utilizan esa denominación en el sentido original, sino sólo porque ha adquirido carta de ciudadanía, es decir, como designación literaria de un género, aun cuando estos títulos se interpretaban en principio en un sentido original pregnante. Pero cuando los escritores eclesiásticos de los siglos II y III se refieren también a los cuatro libros que llegarían a ser «canónicos», hablan de ellos como

10 Julicher, *o c*

11 Cf por ejemplo, Orígenes, *Fragmentos* a Lc 1 Ed F. Klostermann, *Apokrypha* II (Kl Texte 8) (929) 4, Eusebio, HE III 27 4, IV 22,8, en Klostermann, *o c* , 5

12 *Haer* III, 11.8

13 *In* 2 *tertium euangeliu librium secundum Lucam*

de «los cuatro evangelios»<sup>14</sup> por tanto pues, de «evangelios» como un genero literario al que pertenecen desde el mismo punto de vista literario incluso las obras «apocrifas» por ellos rechazadas

Sobre el proceso de literalizacion del termino εὐαγγέλιον cabe decir en resumen lo siguiente el genero del que aqui se trata no recibio ningun nombre literario de su presunto creador Marcos y tardo unos ochenta años hasta conseguir su designacion literaria definitiva No se puede justificar documentalmente como se llevo a esto Hay que suponer que se fue implantando un uso linguistico comun que tendia a designar y a entender las exposiciones escritas de la historia de Jesus como «evangelio», como anuncio de la salvacion Este uso linguistico parece haber sido promovido por Mc 1 1, pero faltan los eslabones intermedios entre este pasaje y los textos mas cercanos correspondientes (Did 15,3s 2 Clem 8 5) Aun cuando el supuesto creador del genero fue tambien el primero que lo incluyo en el concepto general de εὐαγγέλιον, este genero pudo cultivarse y desarrollarse sin que tal concepto desempeñara un papel considerable (Mt) ni siquiera funcion alguna (Lc, Jn) Al igual que Mc no hizo derivar el genero del concepto εὐαγγέλιον tampoco este es constitutivo del genero «evangelio»

Digno de mencion es que esta designacion del genero fue utilizada por todas las tendencias cristianas primitivas y que incluso se aplico por parte de los escritores eclesiasticos no solo a los evangelios «canonicos» sino con toda naturalidad a los «apocrifos» que debian rechazarse como hereticos no existio pues una designacion dogmatica limitativa del uso literario del termino Partiendo de este empleo linguistico cristiano primitivo los ocasionales intentos modernos de adscribir a Mc de forma exclusiva o en todo caso tambien a Jn la creacion del genero «evangelio» parecen mas bien un capricho dogmatico sin base en la historia Naturalmente cada evangelio ha de ser considerado desde su especificidad literaria y teologica y en muchos casos se ha de preguntar si pertenecen exactamente a este genero literario Pero el cristianismo primitivo que creo la denominacion de este genero, no conocia ningun libro evangelico normativo, que pudiera justificar este derecho El reconocimiento de la ciencia critica de la importancia trascendental de Mc (del que el cristianismo primitivo no sabia por lo demas nada) no da derecho a considerarle como el «evangelio» normativo (cosa que nunca fue) a crear un nuevo concepto de genero literario, el de «evangelio» que cada investigador puede aplicar o retirar segun su albedrio, volveremos a hablar del tema

14 Por ejemplo Ireneo *Haer* III 11 9 Clemente Alejandro *Strom* 1 136 2 III 93 1 Origenes *o c*

Finalmente, debemos mencionar aun en este contexto algunos casos especiales

Entre los manuscritos coptos descubiertos en Nag Hammadi aparecen cuatro obras con la autodenominacion «evangelio» el «Evangelio segun Tomas», el «Evangelio segun Felipe» el «Evangelio de los egipcios» y el «Evangelio de la Verdad» en los dos primeros aparece al final, como *subscriptio* en el tercero sobre otro titulo diferente y en el cuarto, al comienzo en la primera frase

Observaciones paleograficas y de otro tipo (como la concurrencia de distintos titulos en la misma obra) han llevado a la suposicion de que el vocablo «evangelio» —a excepcion de el «Evangelio de la Verdad», no pertenece al texto original sino que fue introducido mas tarde como titulo por los escribas<sup>15</sup> Sea esto como fuere en las cuatro obras no se trata de libros evangelicos en sentido literario el de Tomas es una coleccion de dichos de indole completamente distinta que contiene ciertamente algunas palabras de Jesus el Evangelio de los egipcios es un escrito revelatorio con añadidos liturgicos, y el «Evangelio de la Verdad» se suele caracterizar como una homilia En el titulo de «evangelio» aplicado a estas obras se advierte frecuentemente incluso cuando es original la intencion apologetica o polemica de los usuarios gnosticos de situar estos escritos al mismo nivel que los otros evangelios usuales o contraponerlos a ellos<sup>16</sup> Pero existe otra explicacion aun mas plausible se trata de una nueva utilizacion del uso original aun no literaturizado de εὐαγγέλιον = mensaje de salvacion Este es el sentido que aparece en el evangelio de Tomas si se compara la *subscriptio* el «Evangelio segun Tomas», con el principio «Estas son las palabras secretas que pronuncio el Jesus viviente y que transcribio Didimo Judas Tomas Y dijo quien encuentra la explicacion de estas palabras no gustara la muerte» En los otros tres escritos este sentido de «evangelio» resulta evidente sin mas Estos ejemplos aclaran dos cosas 1 que la literarizacion del termino «evangelio» no llego a implantarse de forma tan global que anquilosara su sentido original este sentido pudo haberse incluido conscientemente, en algunos casos en el empleo literario (titulo) 2 en este empleo teologico literario, «evangelio» —ciertamente, en cuanto sabemos solo en circulos gnosticos— pudo convertirse tambien en titulo de obras que no son evangelios desde el punto de vista literario y cuyo genero ha de determinarse todavia

15 Cf J M Robinson en H Koster y J M Robinson *Entwicklungslinien* 1971 71s (ulterior bibliografia) En mi opinion parece bastante seguro que el titulo de «evangelio» es secundario en el Evangelio de los egipcios y en el de Felipe para este ultimo cf especialmente H G Gaffron *Studien um koptischen Philipposevangelium* Diss ev Theol Bonn 1969 10ss

16 Se suele recurrir aqui gustosamente a la enconada critica de Ireneo al *Evangelio de la Verdad* esta denominacion seria un abuso pues el libro no contiene la verdad ni coincide con los evangelios del apostol (*Haer* III 11 9) lo ultimo no se refiere simplemente al contenido sino justamente tambien al genero

## 2 *Los evangelios sinopticos*

Los tres primeros evangelios del canon neotestamentario, Mt, Mc y Lc, pertenecen por su contenido, estructura y modo de exposicion a un mismo y estrecho conjunto, distinguiendose en esto de Jn. Se les denomina sinopticos o evangelios sinopticos, siguiendo a J. J. Griesbach, quien en su «Sinopsis» (1776) imprimio los textos paralelos unos al lado de otros para obtener una vision conjunta comparativa. Por su parentesco han de ser tratados, pues, conjuntamente.



# LA TRADICION DE LA ANTIGUA IGLESIA SOBRE LOS TRES PRIMEROS EVANGELISTAS

## Bibliografía

- W Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, <sup>2</sup>1964,  
J Regul, *Die antimarcionitischen Evangelienprologe* (Vetus Latina. Aus der  
Geschichte der lateinischen Bibel 6), 1969

Textos de Aland, *Synopsis Quattor Evangeliorum*, 1964, 531s y de Huck-  
Lietzmann, *Synopse der drei ersten Evangelien*, <sup>9</sup>1936, VIIs.

Las noticias más antiguas sobre los autores de Mc y Mt proceden de Papías de Hierápolis, y se conservan como citas en la *Historia de la Iglesia* de Eusebio (III 39,14-16); los testimonios más antiguos sobre el autor de Lc y de Hech los aporta Ireneo. Papías intenta en su obra *Explicación de las palabras del Señor* extraer lo auténtico de la ingente tradición oral y escrita de Jesús, es decir, indagar hasta el círculo más directo de los discípulos de Jesús, coleccionando y preservando el legado de los abusos «heréticos». En este contexto han de entenderse sus datos sobre Mc y Mt.

## 1. Marcos

Papías se basa para Marcos en los datos de un πρεσβύτερος anónimo, es decir, de un portador de la tradición de tiempos anteriores: «Y esto afirma el presbítero:

Marcos escribió detalladamente como intérprete de Pedro todo lo que éste guardaba en su memoria de las palabras y hechos del Señor aunque no según su sucesión real (οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα) Pues Marcos no había oído ni acompañado al Señor, pero sí posteriormente a Pedro, como hemos dicho, quien dispuso sus exposiciones doctrinales según las necesidades, pero sin intentar aportar ninguna exposición

coherente de las palabras del Señor (συνταξιὺν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων) Por ello no se le puede imputar culpa alguna a Marcos (οὐδὲν ἥμαρτεν) por escribir algunas cosas tal como las tenía en su memoria. Su única preocupación era no dejar nada de lo que había oído o dar información falsa » (Eusebio H.E. III 39,14s)

De este texto<sup>1</sup> tan discutido, nos interesa para nuestro tratamiento lo siguiente: Papías defiende a Marcos por dos de sus deficiencias: por la falta de τάξις y por estar compuesto por un autor que no conoció personalmente a Jesús. Es errónea la idea de que Papías medía a Mc por otro evangelio que él consideraba normativo, Juan (según Jülicher) o Mt (según Kümmel). Que lo primero no es cierto ha quedado demostrado por W. Bauer<sup>2</sup>; que lo segundo tampoco es exacto se desprende del hecho de que Papías se expresa con mucho mayor distanciamiento sobre Mt que sobre Mc. La crítica a Mc no procede de Papías, sino de un tercero. Papías no puede negar estas objeciones, de las que la segunda —Mc no representa la información ocular de un discípulo— resulta especialmente penosa para su concepción, pero precisamente por eso pretende restarle fuerza con energía mediante la afirmación de que el libro no contiene otra cosa que la reproducción de las exposiciones doctrinales de Pedro y de un modo completo y exacto. La intención de Papías y de la tradición que él maneja<sup>3</sup>, y con mayor razón la de los defensores posteriores de esta teoría<sup>4</sup>, es colocar el evangelio de Mc bajo la autoridad inexpugnable de Pedro.

La tendencia apologética de esta teoría está clara. A pesar de todo ha de preguntarse si la noticia de Papías encierra un núcleo histórico o al menos una tradición más antigua.

El hecho de que este evangelio no se retrotraiga directa, sino sólo indirectamente a Pedro demuestra que ya desde muy atrás había sido adscrito a un escritor que no pertenecía al círculo de los discípulos de Jesús o de los apóstoles, el nombre de Marcos como autor es, pues, tradición fúme. «Como se llegó en cambio a situar a este escritor en relación con Pedro? El libro en sí no ofrecía motivación alguna al respecto, ya que Pedro juega en él un papel mucho menos importante que en Mt y Lc. Sin la noticia de Papías, a nadie se le habría

1 Para un análisis, ver especialmente W. Bauer, *o c.* 187ss

2 *O c.* 188ss

3 El que aquí nos encontramos ante una tradición debería estar más claro por Justino que por la referencia de Papías a un presbítero, pues el apologeta sitúa Mc 3,17 «en sus (*sic* de Pedro) Memorias» (*Dial.* 106,3)

4 Ireneo considera la redacción de Mc posterior a la muerte de Pedro, Clemente Alejandrino por el contrario ya durante su vida, y Orígenes la estima obra al dictado de Pedro según Eusebio, el príncipe de los Apóstoles aprobó el libro para el uso eclesialístico cuanto más tarde llegan las noticias tanto más patriarcal se convierte el evangelio. Todas ellas parten del dato de Papías y no tienen valor alguno histórico

ocurrido buscar y encontrar recuerdos personales de Pedro en el evangelio de Mc. Debe haber existido otro motivo. Ya bastante tiempo antes de la noticia de Papias se había colocado a un Marcos en relación con Pedro (1 Pe 5 13 («os saluda Marcos mi hijo»)) el texto se refiere al acompañante ocasional de Pablo (Flm 24) mencionado también en Hech (12 12 25 13 5 13 15 37ss) como Juan Marcos y aparece en el como «hijo» es decir discípulo de Pedro. Este pasaje constituye el primer testimonio de una conexión Pedro Marcos. Dado que 1 Pe era conocida también en Asia Menor y según la afirmación de Eusebio fue utilizada por Papias, cabe suponer que este pasaje propició el que se considerara a Marcos como autor del evangelio de Mc y discípulo de Pedro. 1 Pe 5 13 es pues el eslabón que une la tradición anterior a Papias sobre el nombre del autor de Mc y la noticia de aquel sobre Pedro que lo presenta como patrono del evangelio. La fidelidad histórica de 1 Pe 5 13 resulta en todo caso muy discutible (cf *infra* 608). Pero incluso prescindiendo de esto el dato de Papias no contiene valor histórico alguno por sus ideas inadecuadas sobre el surgimiento del evangelio. Del mismo modo no se puede afirmar si la tradición prepapiana sobre el nombre del autor se refiere a Juan Marcos o algún otro Marcos, ni tampoco si el autor se llamó realmente Marcos, el libro en sí no aporta ningún dato al respecto.

## 2 Mateo

Según la tradición de la antigua iglesia, el Mateo mencionado en todos los catálogos de los Doce es el autor del primer evangelio. En contraposición a Mc la procedencia del nombre del autor no resulta difícil de explicar en Mt el hecho de que el publicano cuya vocación se narra en Mt 9 9 10 3 se llame Mateo y no Levi como se lee en Mc 2 14 Lc 5 27 se considero como una referencia autobiográfica del autor. Todo lo demás que aparece en la tradición de la antigua iglesia sobre el nombre del autor se basa en una breve noticia de Papias: «Mateo, efectivamente, escribió τα λογία en hebreo, pero cada cual las tradujo según sus posibilidades» (en Eusebio *o c.* 16). Que *logia* se refiere a todo el evangelio de Mt es algo que ya no se debería dudar. La tesis de un Mt «hebreo», esto es, arameo y sus múltiples traducciones resulta históricamente insatisfactoria puesto que Mt no es ninguna traducción. Resulta difícil averiguar lo que Papias intentaba con esta tesis, dado que no conocemos su contexto, difícilmente podría querer disculpar el griego defectuoso (ciertamente mejor que el de Mc) con un argumento filosófico. No resultara erróneo intentar comprender esta tesis en el contexto de la tendencia global de su obra, a saber, recuperar e interpretar la tradición fidedigna sobre Jesús. Cuando Papias mencionaba las muchas «traducciones» deficientes tenía sin duda en mente que Mt era muy considerado entre

los gnósticos y los judeocristianos<sup>5</sup>, que éstos poseían evangelios propios que o bien eran reelaboraciones de Mt o se hallaban de algún modo relacionados con él (cf. *infra* 797ss.), y quería proteger así el evangelio de Mt contra este uso: lo que los herejes toman de él no puede quedar respaldado por el apóstol Mateo, su «evangelio de Mt» no puede ser el correcto; de aquí la tesis del original arameo y las traducciones griegas. De esta forma podía salvar Papías a Mt para la iglesia «auténtica», y al mismo tiempo desacreditar su uso entre los «herejes». No se trata de que él hubiera pretendido poseer el original —de ser así lo hubiera mencionado Eusebio—, sino que su evangelio de Mt era naturalmente digno de toda confianza, comprometiéndose él, además, a poner de manifiesto lo correcto mediante la «interpretación». Esta noticia de Papías no tiene valor histórico alguno para el origen de Mt; pero constituye el testimonio más antiguo sobre el nombre del autor, algo ya evidente para Papías, y una prueba sobre la controversia en torno a este libro.

### 3. *Lucas*

Eusebio no informa de aserto alguno de Papías sobre Lc y Jn. Este silencio de Eusebio significa, como W. Bauer ha indicado correctamente<sup>6</sup>, que o bien Papías nada dijo sobre estos evangelios, o fue algo desagradable, de modo que Eusebio prefirió no transmitirlo a la posteridad. La razón para la actitud de Papías no ofrece lugar a dudas: ambos evangelios se hallaban en gran estima entre los herejes. Lc era el evangelio del príncipe de aquellos, Marción.

La tradición de la antigua iglesia adscribe Lc y Hech de forma unitaria a Lucas, acompañante de Pablo y médico (Flm 24; Col 4,14; 2 Tim 4,11). El primero que defiende esta tesis es Ireneo: «Lucas, el acompañante de Pablo, escribió en un libro el evangelio anunciado por aquél» (*Haer* III 1,1). El problema consiste en averiguar de dónde conoce Ireneo el nombre de Lucas. Éste puede deberse a la tradición, pero acaso también haber sido deducido; Ireneo, en efecto, argumenta que Lucas manifiesta su presencia en los viajes de Pablo «non glorians» (esto es, sin mencionar su nombre), pero sí mediante los pasajes «nosotros» de Hech, y que Pablo aporta el nombre («sólo Lucas está conmigo» 2 Tim 4,11) (III 14,1). Sea esto como fuere, Ireneo no comunica nada sobre «Lucas» que no pueda deducirse de los escritos lucanos y de las cartas de Pablo. Resulta revelador que Ireneo se

5. Cf. W. Bauer, 207s.

6. *O.c.*, 187-191.

esfuerce por colocar bajo la autoridad del apóstol Pablo este evangelio que circulaba sin nombre apostólico alguno

El patronato de Pablo, evidentemente, no era suficiente, ya que éste, al igual que Lucas, tampoco había sido testigo ocular de la vida de Jesús. La tradición posterior de la antigua iglesia intenta superar este defecto. Ya el canon de Muratori parece querer aproximar a los acontecimientos a este personaje, «quien no vio al Señor según la carne», haciendo de él un miembro de la comunidad primitiva (líneas 2-8). El prólogo «antimarcionita»<sup>7</sup> de Lucas aporta nuevos datos sobre la vida del evangelista (fue un sirio de Antioquía, que murió en Beocia, soltero y sin hijos, a los 84 años, después de haber redactado el evangelio en Acaya, y luego los Hech). Tres motivos resultan especialmente importantes: en primer lugar, la relación directa de Lucas con los apóstoles primitivos («fue discípulo de los apóstoles, y acompañó después a Pablo hasta su martirio»), luego, su inspiración (que es mencionada dos veces, ha «escrito su evangelio motivado por el Espíritu santo») y finalmente, la orientación antijudía y antiherética de su libro. Considerando que Lucas fue discípulo de los apóstoles e inspirado, pierden todo efecto las reservas contra su libro. Estos detalles biográficos del prólogo de Lucas apenas representan una tradición antigua<sup>8</sup>. Lo que la tradición de la antigua iglesia nos aporta en cuanto viejas noticias sobre el autor del tercer evangelio son datos de Ireneo que no contienen nada que vaya más allá de los del NT.

7 Huck Lietzmann, *Synopse* 91936 VIII Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum* 1964 533

8 Cf J Regul

# EL PROBLEMA SINOPTICO Y LOS INTENTOS DE SOLUCION MAS ANTIGUOS

## Bibliografía

- H J Holtzmann *Die synoptischen Evangelien* 1863  
 — *Lichtbuch der historisch kritischen Einleitung in das Neue Testament*  
 1886 347 371  
 H Weisweiler *Schleiermachers Arbeiten zum Neuen Testament* Diss. Ev  
 theol Bonn 1972

## 1 *El problema sinoptico*

El problema sinoptico radica en esa peculiar simultaneidad de parentesco y profunda diversidad de los tres primeros evangelios

El *parentesco* se muestra, en primer lugar, en la disposicion del *conjunto*. Jesus comienza su actividad publica despues del encarcelamiento de Juan, la lleva a cabo especialmente en Galilea y la concluye con una (unica) marcha a Jerusalem. Los ultimos dias en esta ciudad y la historia de la pasion son narrados con gran acuerdo. La exposicion de la actividad en Galilea mantiene tambien la misma secuencia de los acontecimientos de un modo global, en los tres evangelios constituye la confesion de Pedro una cesura. Guardan ademas parentesco en el hecho de presentar la historia de Jesus no en un contexto genetico, sino a base de historias aisladas a modo de episodios, redondeadas y autonomas en si mismas, la mayor parte de las veces sin precedentes en lo anterior y sin influjo en lo siguiente, y a menudo sin datos sobre el lugar y tiempo, dicho de otro modo, los evangelios sinopticos producen la impresion de estar compuestos en forma de mosaico por material previamente formado. Esta misma impresion causan tambien los «discursos» de Jesus, no parecen exposiciones bien trabajadas argumentalmente, sino sentencias aisladas y grupos de estas.

Tambien existen, a menudo, coincidencias sorprendentes en los detalles. Algunos episodios son narrados por los tres evangelistas casi con exactitud literal, se puede hacer aqui referencia a la cuestion de

los poderes de Jesús Mc 11,27ss par, y la curación del leproso Mc 1,40ss par. Algunos discursos casi son literalmente idénticos en los tres evangelios —o más a menudo en dos de ellos— incluso en peculiaridades lingüísticas y estilísticas, hecho especialmente llamativo en el texto griego si consideramos que Jesús había hablado arameo.

El parentesco de los tres escritos resulta tan llamativo que crea problemas: esta coincidencia no puede basarse en el acontecimiento descrito: «Ni siquiera dos o tres testigos oculares informarían con una coincidencia semejante sobre el mismo acontecimiento» (Julicher, *Einleitung*, 323).

En cambio, existen también *divergencias* claras, desde la simple variación de la expresión lingüística hasta la oposición excluyente. En primer lugar, llama la atención la diferencia en la cuantía de la materia entre Mc por una parte, y Lc y Mt por la otra, que aportan un material discursivo mucho más amplio que el primero. Junto a los elementos comunes a los tres o a dos de ellos, cada evangelio tiene sus propios pasajes, que constituyen su materia especial. La diferencia en cuanto a la cantidad no ofrece en sí problema alguno. La relación entre los tres se convierte en problemática cuando aparecen pasajes comunes narrados en tiempos y lugares diferentes de la historia de Jesús. Así, coinciden en la materia y en la secuencia, por ejemplo, Mc 1,29-3,19 y Lc 5,12-6,19, pero estos mismos episodios aparecen en Mt distribuidos en los caps. 8-9 y 12. El rechazo de Jesús en Nazaret tiene lugar, según Mc 6,1ss y Mt 13,55ss, en el centro de la actividad de Jesús según Lc 4,16s justo al principio. Incluso el material común de Mt y Lc es narrado por ellos frecuentemente en diversas situaciones de la historia de Jesús (cf. el sermón de la montaña Mt 5-7 y el discurso del llano Lc 6,20-49 o las parábolas del grano de mostaza y la levadura que son narradas por ambos en la misma secuencia pero en ocasiones distintas Mt 13,31-33, Lc 13,18-21). También el material especial pertenece al «problema sinóptico» cuando existen afirmaciones que contradicen las de otros evangelios, así las apariciones del Resucitado a los discípulos en Galilea (Mt 28) y cerca de, o en Jerusalén (Lc 24), así los llamados evangelios de la infancia Mt 1s y Lc 1s aunque ambas relatan el milagroso nacimiento de Jesús en el mismo lugar. Pero el emplazamiento de la residencia de los padres de Jesús es para Mateo, Belén, para Lucas, Nazaret. Las dos genealogías de Jesús (Mt 1,1s Lc 3,23s) se excluyen mutuamente. Especialmente complicados resultan aquellos casos en los que, partiendo de la misma historia, uno de los evangelistas tan pronto concuerda con el segundo como con el tercero, por ejemplo, la parábola del grano de mostaza es narrada por Mc (4,30-32) y Lc (13,20s) de forma diversa, pero en Mt (13,31s) se hallan unidas las peculiaridades de ambas redacciones, en la curación

de la mano seca Mc 3,1-6 par, Mt al principio, al narrar las palabras de Jesús, se desvía considerablemente de la versión común a Mc y Lc, pero al final concuerda con Mc, mientras que Lucas difiere en este lugar de Mc, aunque no demasiado.

El problema sinóptico, como habrá quedado claro por los ejemplos, no puede resolverse preguntándose sobre lo que sucedió realmente o qué narración tiene la mayor probabilidad; esto abriría todas las puertas a la arbitrariedad. Antes que cualquier cuestión sobre la historia ha de aclararse la relación literaria de los sinópticos entre sí.

## 2. Intentos antiguos de solución

Esta necesidad metodológica se reconoció pronto, tan pronto como en la época de la Ilustración el interés histórico se dirigió también a la figura del Jesús histórico. En el espacio de 60 años se formularon cuatro hipótesis para aclarar la cuestión sinóptica —cada una ligada a un nombre ilustre— y se desarrollaron hasta llegar a fijar las posibilidades básicas. Siguiendo el orden histórico son: la teoría del evangelio primitivo, la de la tradición, la teoría de los fragmentos y la del uso de unos evangelios por otros.

a) *La teoría del evangelio primitivo*, que se retrotrae hasta G. E. Lessing<sup>1</sup>, explica el parentesco de los Sinópticos por su procedencia común de un evangelio arameo perdido —Lessing pensaba en el evangelio de los nazarenos mencionado por Jerónimo— y sus diferencias aduciendo que los evangelios canónicos no son sino diversas traducciones del evangelio primitivo. J. G. Eichhorn<sup>2</sup> desarrolló esta tesis mediante la suposición de que nuestros evangelios no se basarían directamente en el evangelio primitivo, sino en parte en escritos derivados de él, y, en parte, en fuentes de otra procedencia. Esta teoría no logró imponerse porque no podía verificarse en el texto existente.

b) En contraposición a lo anterior, *la teoría de la tradición* —plantada por J. G. Herder<sup>3</sup> y reelaborada por J. C. L. Gieseler<sup>4</sup>— explica los hechos indicando que los evangelios se basan independientemente unos de otros en la tradición oral. Esta tradición se concebía como

1 *Theses aus der Kirchengeschichte*, 1776, *Neue Hypothesen über Evangelisten als bloss menschliche Geschichtsschreiber betrachtet* 1778

2 *Über die drei ersten Evangelien*, 1794, *Einleitung in das NT*, I, 1804

3 *Von Gottes Sohn, der Welt Heiland Nach Johannes Evangelium Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien aus ihrer Entstehung und Ordnung*, 1797, pero ver la limitación en Weisweiler, 65

4 *Historisch-Kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien*, 1818



algo plenamente configurado: había adquirido en la instrucción oral una figura definida mediante la constante repetición de las mismas palabras e historias, y fue traducida del arameo al griego en dos versiones —una judeocristiana y otra paganocristiana— en las que se basan nuestros sinópticos. Evidentemente, tampoco esta teoría ofreció aclaración satisfactoria alguna respecto a la cuestión sinóptica, pero aportó al debate puntos de vista importantes que adquirieron valor nuevamente con el método de la historia de las formas, a saber: que a la fijación escrita de los evangelios precedió un largo período de tradición oral, y que durante ésta el material adquirió una forma fija por las necesidades y objetivos de la comunidad

c) La denominada *teoría de los fragmentos o diégesis* se considera habitualmente como el intento de solución de Schleiermacher a la cuestión sinóptica, pero esto no es exacto, como ha demostrado H. Weisweiler<sup>5</sup>. F. D. E. Schleiermacher, en el libro (que desarrolla pretendidamente esta teoría) *Über die Schriften des Lukas, ein kritischer Versuch. Erster Theil* (1817) («Tentativa crítica sobre los escritos de Lucas. Primera parte») defendió la idea de que este evangelista no utilizó un evangelio primitivo ni otras exposiciones que abarcaran toda la vida de Jesús, sino un gran número de «composiciones» escritas que contenían a su vez pasajes aislados y que habían sido elaborados y coleccionados no por razones biográficas, sino por exigencias objetivas; Lucas sería «desde el comienzo al final sólo un coleccionista y ordenador de escritos previamente existentes» (p. 301); la totalidad resultaría al final, no al principio

Debemos acentuar aquí dos aspectos. 1) Schleiermacher nunca designa las composiciones o fragmentos aislados como διήγησεις, así como tampoco su predecesor H. E. G. Paulus, quien denominó más bien ὁπομνημονεύματα a las supuestas —según él— «composiciones» previas a Mt y Lc. En efecto, διήγησις, Lc 1,1, se refiere ya a una exposición conjunta. La etiqueta posterior como «teoría de las narraciones» (*diégesis*) es, pues, incorrecta<sup>6</sup>, y la más tardía como «teoría de los fragmentos» —que debía interpretar a aquella— no es precisamente un hallazgo feliz. 2) Schleiermacher, en la obra mencionada, no intenta aportar una solución al problema sinóptico, sino sólo un análisis de Lc, al que había de seguir otro análogo de Hech, él mismo se prohíbe expresamente extraer conclusiones de sus asertos respecto a su opinión sobre Mt y Mc (p. XII). Posteriormente tampoco llegó a sistematizar su hipótesis sobre Lc hasta convertirla en una teoría general sobre el origen y la mutua relación de los Sinópticos, aun cuando en la redacción póstuma de una de sus clases sobre «Introducción al NT» considera a los Sinópticos en conjunto como originados

5 Weisweiler, 66-96

6 Sobre la oscura procedencia de la denominación cf. Weisweiler, 67

de un modo similar a Lc, y los contraponen como «evangelios agregados» al de Jn, que es «biográfico», y concebido como una unidad<sup>7</sup>.

La teoría de Schleiermacher no ejerció influjo alguno como intento de solución al problema sinóptico, sí, en cambio, ha encontrado un seguidor sin saberlo en la obra de W. L. Knox, *The Sources of the Synoptic Gospels I-II* (1953, 1957). Aunque esta teoría no puede resolver el problema sinóptico, muestra, sin embargo, algunos aspectos exactos, el carácter coleccionista de estos libros y la actividad redactora de los evangelistas.

d) *La teoría de la utilización de unos evangelistas por otros* —propia- mente la más antigua, puesto que ya fue defendida por Agustín— adquirió su configuración científica con posterioridad a las hipótesis mencionadas hasta ahora. Sus defensores explican la cuestión sinóptica aduciendo que todos los evangelistas utilizaron literariamente el evangelio anterior, es decir, como fuente. Se diferencia, en cambio, en la supuesta secuencia temporal de los evangelios, y consecuentemente en la motivación de las desviaciones. Mencionaremos dos entre las numerosas variedades, la de Griesbach y la de Lachmann. La tesis de J. J. Griesbach<sup>8</sup> de que Mc es un extracto de Mt y Lc, que la secuencia temporal era Mt-Lc-Mc, encontró en F. C. Baur y en la escuela de Tubinga gran eco porque encajaba en la construcción histórica de Baur, pero también fue aceptada por de Wette y otros. C. Lachmann<sup>9</sup> encontró buenas razones para considerar probable la prioridad de Mc (Mt y Lc sólo coinciden en la secuencia de las narraciones cuando lo hacen con Mc, de forma que se ha de admitir a Mc como fuente de Mt y Lc). Poco después (1838) C. G. Wilke<sup>10</sup> y C. H. Weisse<sup>11</sup>, independientemente el uno del otro apoyaron la misma tesis con nuevos argumentos. Al igual que Lachmann para Mt, también Weiss supuso para Mt y Lc la utilización de una colección de discursos de Jesús. Con esto se sentaban las bases para la denominada teoría de las dos fuentes que se ha impuesto lentamente y hoy es reconocida casi de forma general.

7 *Sammtliche Werke* I, 3, 1945, ed de G. Wolde, 217-233, los dos conceptos antitéticos, 219s

8 *Commentatio qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentarius decerptum esse demonstratur*, 1789

9 *De ordine narrationum in evangelis synopticis* ThStKr 8 (1835) 570s

10 *Der Urevangelist oder eine exegetische-kritische Untersuchung des Verwandtschaftsverhältnisses der drei ersten Evangelien*

11 *Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch betrachtet*

## LA TEORIA DE LAS DOS FUENTES

*Bibliografía*

- M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, <sup>1</sup>1967,  
 W. Bussman, *Synoptische Studien I-III*, 1925-1931,  
 J. C. Hawkins, *Horae Synopticae*, <sup>2</sup>1906,  
 H. J. Holtzmann, *Die synoptischen Evangelien*, 1863;  
 J. Schmid, *Neue Synoptiker-Literatur* ThRv 52 (1956) 49-62,  
 J. Schmiewind, *Zur Synoptiker-Exegese*. ThR NF 2 (1930) 134ss.,  
 B. de Solages, *Synopse Grecque des Evangiles*, 1959,  
 B. H. Streeter, *The Four Gospels*, 1924. <sup>9</sup>1956;  
 J. Welhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, <sup>2</sup>1911,  
 P. Wernle, *Die synoptische Frage*, 1899,  
 W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901

1. *Los rasgos fundamentales*

La teoría de las dos fuentes se impuso lentamente desde la segunda mitad del siglo XIX —defendida especialmente por H. J. Holtzmann, C. Weizsäcker y B. Weiss, y presentada en cierto modo en su forma clásica por P. Wernle—, y es hoy ampliamente aceptada. No existen alternativas dignas de mención a ella, aunque no faltan teorías contrarias. Mencionaremos algunas de éstas. La ventaja de la teoría de las dos fuentes frente a ellas radica en que explica la relación mutua de los sinópticos de la forma más sencilla y plausible, y con el menor número de hipótesis. Afirma lo siguiente:

a) Mc es el evangelio más antiguo y ha sido utilizado por Mt y Lc como fuente.

b) Mt y Lc han utilizado además una segunda fuente, perdida hoy pero aún reconstruible, y que contenía principalmente dichos y discursos de Jesús; se denomina «fuente de las sentencias o dichos» (abreviada en «Q», del alemán «Quelle», «fuente»).

## a) *La prioridad de Mc*

En favor de la *primera* tesis se pronuncian las siguientes observaciones. Por una parte, la comparación de la cuantía del material. Son muy pocos los pasajes de Mc que faltan simultáneamente en Mt y en Lc —por eso se les llama el material especial de Mc—, el resto se encuentra bien en los dos o en uno de ellos. En Lc falta un pasaje bastante grande de Mc (Mc 6,45-8,26); pero en Mt aparece el 90% del material de Mc. El hecho de que Mc aparezca casi en su totalidad en Mt y/o Lc no demuestra aún su prioridad, pero sí la hace muy probable. En efecto, si partiéramos de la hipótesis de que Mc es secundario y un extracto de Mt y Lc (Griesbach, escuela de Tubinga) resultaría incomprensible el principio selectivo de Mc: ¿por qué habría excluido el rico material discursivo y numerosas narraciones? Frente a esto, la suposición de que Mc es una fuente de Mt y Lc resulta mucho más probable.

Más importante es la observación de la *secuencia* de las narraciones. La secuencia de Mc aparece como primaria y constitutiva para las de Mt y Lc. Esto no aparece sin más de manifiesto, puesto que Mt y Lc aportan mucho más material que Mc, y Mt 3-13 coincide poco con la secuencia de las perícopas correspondientes de Mc. Pero si se comparan las narraciones comunes a los tres sinópticos respecto a su secuencia, ha de afirmarse que Mt y Lc jamás se desvían conjuntamente y en el mismo pasaje del orden marciano, sino que en algún caso se separa sólo uno, mientras que el otro sigue a Mc. Este hecho se puede explicar también teóricamente indicando que Mc, caso de ser más reciente que los otros dos, sigue tan pronto a Mt como a Lc. Pero con esta suposición incidimos en dificultades insolubles: habría que explicar en cada caso por qué Mc actúa así y no de otro modo; por qué en 1,16-6,6 no sigue a Mt sino a Lc (4,16-8,56), y a este tampoco con exactitud, sino con desviaciones y omisiones; y finalmente surgiría con renovado ímpetu la cuestión de las omisiones, preguntas todas sobre las que no existe una respuesta satisfactoria. Por el contrario, el mencionado estado de cosas abona la hipótesis, como interpretación más sencilla, que la secuencia de Mc, que aparece en las narraciones comunes a los tres sinópticos, es la original, y que las desviaciones corren en cada caso a cuenta de Mt o Lc. Esta conclusión se confirma por el hecho de que los motivos que llevan a las desviaciones de Mt y Lc son fáciles de determinar (cf. *infra*, caps. 24 y 25). Según Jülicher, simplemente el orden de las narraciones evangélicas basta como prueba de que Mc sirve de esquema base para Mt y Lc.

Finalmente, muchas observaciones aisladas de tipo lingüístico y estilístico muestran la prioridad de Mc. Su texto aparece luego como

pulido en parte por Mc y/o Lc. El material correspondiente puede verse en las listas de Wernle (11ss, 18ss, 131s, 146ss), mencionaremos aquí el ejemplo más conocido, la sustitución del popular  $\kappa\rho\alpha\beta\alpha\tau\omicron\varsigma$  Mc 2,1-12 por  $\chi\lambda\iota\nu\eta$  en Mt y  $\kappa\lambda\iota\nu\iota\delta\iota\omicron\nu$  en Lc. Por otra parte aparece una constancia asombrosa en el vocabulario. B. de Solages ha demostrado con estadísticas verbales que de los 10 650 vocablos de Mc aparecen 7 040 en los pasajes comunes en Lc, 7 678 en Mt y conjuntamente 8 189, ello constituye una prueba «matemática» en favor de la prioridad de Mc.

## b) *La «fuente de los dichos» (Q)*

Para la segunda tesis de la teoría de las dos fuentes — la existencia de Q, son determinantes las siguientes observaciones. Mt y Lc tienen además del material de Mc numerosos pasajes comunes, que no aparecen en Mc, la mayoría de las veces discursos — que muestran tantas coincidencias en el vocabulario y en su orden que ha de existir una conexión estrecha entre ellos. Los intentos de demostrar esta conexión como dependencia de Mt respecto a Lc — o de Lc respecto a Mt — han fracasado (aunque lo último no deja de intentarse reiteradamente) — en efecto, esos pasajes comunes aparecen en cada caso en lugares completamente distintos — y sus diferencias de formulación no se pueden explicar simplemente como una elaboración de Mateo de la versión de Lucas o a la inversa. Por el contrario — la suposición de que Mt y Lc, independientemente el uno del otro — han utilizado una fuente común parece lo más acorde con los hechos. Este supuesto viene apoyado por la observación de que Mt y Lc incluyen ocasionalmente dos veces la misma sentencia — una vez como parte integrante del contexto tomado de Mc — y otra en contextos completamente distintos<sup>1</sup>. Estos duplicados muestran que Mt y Lc han utilizado además otra fuente aparte de Mc. Por su contenido — dichos y parábolas de Jesús — se la denomina «fuente de los discursos, de los *logia* o de los dichos», y se la designa desde finales del siglo XIX con la sigla Q.

Por lo que podemos reconstruir — Q comenzaba con la predicación del Bautista — y concluía con las parábolas escatológicas de Jesús. Llamamos la atención sobre peculiaridades de su contenido: la ausencia de toda referencia a la muerte de Jesús — y también la de narraciones «propriadamente dichas». Solo dos pasajes de Q producen la impresión de ser narraciones: las tentaciones de Jesús (Mt 4,1-11 — Lc 4,1-13) y la historia del centurión de Cafarnaúm (Mt 8,5-13 — Lc

<sup>1</sup> Contrastese Mc 4,25 / Mt 13,12 — Lc 8,18 con Mt 25,29 — Lc 19,26 — además Mc 8,38 / Mt 16,27 — Lc 9,26 con Mt 10,32s — Lc 12,8s — o Mc 8,34s / Mt 16,24s — Lc 9,23s — on Mt 10,38s — Lc 14,27 — 17,33 — etc.

7,1 10). Pero la comparación sinóptica muestra que en ambos pasajes coinciden casi literalmente las palabras de Jesús, aunque difieren, por el contrario, los encuadres narrativos, es decir, proceden de los evangelistas redactores. en Q sólo aparecían los diálogos y breves referencias sobre el lugar y el motivo. Lo mismo ocurre con los datos escénicos en la pregunta del Bautista (Mt 11,1ss, Lc 7,18ss) y en la perícopa de Beelzebub (Mt 12,22ss, Lc 11,14ss: curación del endemoniado mudo). Los pasajes no aparecen, por tanto, en Q como narraciones de Jesús, sino como palabras suyas. Q era una colección de sentencias. La suposición apodícticamente presentada por E. Hirsch, de que jamás ha existido una fuente hablada sin narraciones e historia de la pasión, no encaja con el estado de nuestras fuentes y queda además desacreditada por el evangelio copto de Tomás. Esta colección de sentencias que no contiene narraciones ni historia de la pasión pero sí dichos y parábolas de Jesús, a veces con datos dialogizados sobre la situación, representa un claro fenómeno análogo a la «fuente de los dichos».

El material de Q fue transmitido en principio en lengua aramea —Jesús habló ciertamente arameo— y fue traducida bastante pronto al griego; muchas peculiaridades lingüísticas permiten reconocer aún hoy la versión a partir de un idioma semítico<sup>2</sup>. Queda totalmente excluido que los evangelistas Mateo y Lucas hayan traducido el material de Q por sí mismos e independientemente el uno del otro; las coincidencias literales en el texto griego son demasiado amplias; ambos tenían, pues, ante ellos a Q ya en griego. Por otra parte, existen igualmente amplias diferencias en el tenor literal que no pueden deberse exclusivamente a las intervenciones redaccionales por parte de los evangelistas o al influjo de la tradición oral. Se supone pues —y al parecer con razón— que Q existía en diversas versiones griegas.

### c) *El material especial*

Lo que queda después de eliminar los componentes de Q y de Mc de Mt y Lc es el denominado *material especial* de Mt y Lc, es decir, pasajes que sólo aparecen en un evangelista y que constituyen una parte considerable de ambos evangelios. La cuestión sobre su procedencia es muy debatida. Una parte de los dichos del material especial procedían posiblemente de Q; se puede llegar a esta conclusión siempre que las sentencias correspondientes aparezcan en un contexto de Q y su ausencia en alguno de los escritos que de ella dependen se puedan considerar plausiblemente como una omisión; pero tales adscripciones no dejan de ser hipotéticas. No se puede demostrar de forma irrefutable si Mt y Lc tomaron su material especial de la tradición oral o de fuentes

2 Cf. Black, *passim*, espec. 186ss.

escritas. La investigación anglosajona se inclina por aceptar fuentes escritas, B. H. Streeter supone para el material especial de Mt una fuente «M» y para el de Lc otra fuente «L» y ha encontrado muchos seguidores en territorio de habla inglesa para esta teoría de las cuatro fuentes. La investigación continental, especialmente la alemana, cuenta mucho más con la tradición oral, que fue muy abundante, como lo muestran la tradición extra-canónica en los Padres Apostólicos, los «agrapha» y los evangelios apócrifos. Algunos pasajes del material especial pueden también haber sido configurados por el evangelista correspondiente. Sobre la procedencia del legado especial de Mt y Lc no se puede emitir un juicio global, la cuestión ha de investigarse por separado en cada pasaje concreto.

## 2 Cuestiones particulares

Como muestra la existencia del material especial, la teoría de las dos fuentes no resuelve todos los problemas sinópticos. Pero incluso dentro de su ámbito más reducido, el material de Mc y Q, hay bastantes cuestiones inseguras.

### a) *El Protomarcos o Mc primitivo*

Cabe preguntarse si Marcos fue utilizado por Mt y Lc en su configuración actual o en una más antigua, la denominada *Marcos primitivo* o *Protomarcos*. En favor de esta última hipótesis se hacen valer tres argumentos: el material especial de Mc, la llamada «laguna lucana», (esto es, la ausencia de Mc 6,45-8,26 entre Lc 9,17 y 18) y las coincidencias de Mt y Lc frente a Mc dentro del material de éste.

Para poder enjuiciar debidamente la ausencia de algunos pasajes de Mc tanto en Mt como en Lc, hay que tener presente que Mt y Lc no se hallaban obligados a reproducir todo el material de Mc, y que la ausencia de parte de éste no demuestra en modo alguno que ellos no lo conocieran. En gran número de pasajes especiales de Mc parece probable una omisión consciente. La noticia de que los parientes de Jesús le habían tenido por loco (Mc 3,20s) resultaba escandalosa, lo mismo cabe afirmar sobre la expulsión de un tipo especial de demonios (Mc 9,29), la sentencia sobre el sábado (Mc 2,27) se consideraba sin duda demasiado liberal, la de «salar con fuego» (9,49) resultaba incomprendible (Kummel, *Eihl*, 30), y la observación sobre el joven desnudo (14,51s) no se entendía ya como referencia a un testigo ocular de la escena de Getsemani. Las dos historias de curación Mc 7,31-37, 8,22-26, que pertenecen a la «laguna» de Lc, fueron leídas sin duda por Mt, éste sustituye la primera, en el lugar donde aparece en

Mc, por un sumario de conjunto, (Mt 15,29-31), y la segunda, por un reducido relato de la curación de dos ciegos en un lugar anterior (Mt 9,27-31) situado estilizadamente después de Mc 10,46ss y que aparece ahora como «material especial» de Mt; parece como si el tópicum taumatúrgico profano de las dos curaciones fuera demasiado para el evangelista Mt. La ausencia de la parábola sobre la simiente que crece por sí sola (Mc 4,26-29) no se puede, en cambio, explicar como omisión: es, pues, posiblemente un aditamento posterior a ésta. Apenas cabe suponer las razones por las que faltan Mc 9,48; 15,44s. El material especial de Mc, indicio serio para una configuración de Mc más antigua y original que la que hemos recibido de él, se reduce pues a los tres textos mencionados últimamente.

La laguna lucana, es decir, la ausencia de todo el conjunto de la historia de Jesús caminando sobre el mar (después de la comida de los 5.000) hasta la curación del ciego antes de la confesión de Pedro (Mc 6.45-8,26), es algo que aún no ha sido explicado convenientemente. Si se quiere hacer responsable de esta ausencia a *un* Protomarcos, habrá que suponer la existencia de *dos*: el que Lc tenía ante sus ojos, y uno más ampliado utilizado por Mt (según Bussmann). Resulta evidente que un crecimiento semejante de Mc ofrece dificultades, ya que Mt y Lc fueron elaborados casi al mismo tiempo. Por ello se ha supuesto que el ejemplar de Mc utilizado por Lc era defectuoso (así Holtzmann y Streeter). Pero Schürmann ha demostrado que existen indicios de que Lc tuvo que haber leído ese conjunto de Mc aunque no lo incluye en su texto<sup>3</sup>; esto es, Lc lo eliminó intencionalmente. Los motivos evidentemente no son claros. De cualquier modo, la laguna lucana no demuestra en modo alguno la existencia de un Marcos primitivo.

No podemos tratar aquí en detalle las condiciones de Mt y Lc frente a Mc; sólo la exposición del material ocuparía un espacio demasiado amplio<sup>4</sup>. Estas coincidencias consisten en gran parte en detalles lingüísticos y estilísticos, por ejemplo, el uso de un tiempo de pasado en lugar del presente histórico de Marcos, en las construcciones de participio y otras en lugar del empleo de verbos finitos unidos por la conjunción «y» de Mc, y en la ausencia de vocablos aislados del texto de éste. Estos fenómenos se explicarían naturalmente como pulimentos del texto de Mc por uno de los evangelistas que lo utilizan, si no aparecieran en ambos en el mismo lugar. Pero tampoco es algo anti-natural que dos redactores, al reproducir mejorando y corrigiendo el

3. *Sprachliche Reminiszenzen usw.: Traditionesgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, 1968, 111ss, especialmente 113s.

4. Cf. Las listas, en J. Schmid, *Mt und Lk*, 38s.41s.66s.



mismo texto tengan las mismas ocurrencias. Otras coincidencias se explican por influjo de Q o por la influencia de la tradición oral (con esto cuenta Kummel, 36 respecto a la adición «Quien es el que te hirio» Mt 26,68 Lc 22 64 a Mc 14 65). Otras coincidencias obedecen a asimilaciones de los textos sinópticos en la tradición manuscrita. Los «minor agreements» no hacen probable la hipótesis de un Protomarcos.

Lo único que se pronuncia en favor de que Mt y Lc tuvieran ante sí un texto de Mc distinto al actual es solo la ausencia de la parábola de la simiente que crece por sí sola y algunos dichos aislados. Si alguien desea considerar un Mc sin estos pasajes como «Marcos primitivo» es muy libre de hacerlo, pero no existe una diferencia esencial entre nuestro Mc y el que utilizaron Mt y Lc.

### b) *Estadios previos de Q. Su carácter escrito*

Dos observaciones sobre la «fuente de los dichos» (Q). También en este campo se ha esforzado la investigación por alcanzar los estadios previos —como en Mc respecto al Protomarcos— pero con éxito aún menor. No se ha logrado mediante la comparación crítica de las fuentes reconstruir las supuestas *recensiones* o distinguir los *estratos* más antiguos de los más recientes. Intentos de esta clase, como los llevados a cabo especialmente por W. Bussmann, han sido abandonados hoy, no obstante ha de observarse que un investigador como M. Black juzga muy positivos los resultados de Bussmann (cf. *o.c.* 186ss). Desde los puntos de vista de la historia de la tradición y de las religiones se pueden distinguir ciertamente materiales antiguos y recientes en Q, pero para la configuración de los estratos literarios no bastan las posibilidades de la comparación sinóptica y faltan además criterios ciertos para ella.

Tocamos con ello también la otra cuestión que ha de ser mencionada aquí: a saber si Q ha existido como fuente escrita o más bien si solo fue un legado de la tradición oral. En principio se supuso el carácter escrito de Q como algo natural y más tarde se fundamentó de alguna manera, pero desde hace algún tiempo se ha llegado a poner en duda, en mi opinión sin embargo erroneamente. Los intentos que apuntan en este sentido<sup>5</sup> se han llevado a cabo, a mi entender con medios insuficientes, y los indicios que abonan el carácter escrito de Q no son rebatibles. El problema se trata en el apartado correspondiente dedicado a la fuente de los dichos (cap. 23,1). Pero había que men-

<sup>5</sup> Por ejemplo J. Jeremias *Zur Hypothese einer schriftlichen Logienquelle* ZNW 79 (1930) 147ss — Abba 1966 90ss. H. Th. Wrede *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt* WUNT 9 1968. S. Petrie *Q is only what you make it* NovT 3 (1959) 28ss.

cionarlo aquí como una de las cuestiones particulares de la teoría de las dos fuentes, y ello juntamente con mi opinión al respecto para poner de manifiesto que hablaremos de Q como de algo fijado por escrito de forma consciente y razonada.

### c) *Relación de Mc y Q*

Lo que no permite una solución clara y segura es el problema de la *relación mutua entre Mc y Q*. Esta cuestión se plantea partiendo del hecho de que Mc presenta algunos textos en común con Q, es decir, pasajes que por la concordancia de Mt y Lc frente a Mc en vocabulario o contenido se demuestra que existían también en Q: la predicación del Bautista Mc 1,7s; las tentaciones de Jesús 1,12s; las palabras de Beelzebul 3,22-30; la parábola del grano de mostaza 4,30-32; el discurso sobre la misión de los Doce 6,7-11; las sentencias contra los escribas 12,38-40 y otra serie de dichos (4,21-25; 8,38; 9,42-50). ¿Se trata en estas confluencias de una dependencia literaria, y si es así de Mc respecto a Q o a la inversa? ¿Acaso utilizan Mc y Q independientemente el uno del otro la misma tradición oral? Se ha jugado con todas estas posibilidades sin que se haya llegado o podido llegar a una respuesta satisfactoria. No obstante, la hipótesis de la utilización independiente de una tradición oral común, por ser la más cómoda, es también la preferida.

Independientemente de la posible exactitud de esta hipótesis, se debe señalar que existen dos indicios en favor de que la colección de las palabras de Jesús sea más antigua —lo que es indiscutible— que la versión de Mc. Las cartas de Pablo demuestran que, a más tardar a comienzo de los años 50, existía una colección de «palabras del Señor» (escrita u oral) utilizada por el Apóstol (1 Tes 4,15ss; y 1 Cor 7,10s; 9,14; 11,23ss; cf. 7,12.25). Mc se sirve además de una rica tradición que él llama la «enseñanza» de Jesús, de la que toma noticias sólo de un modo selectivo y en cierto sentido ejemplar<sup>6</sup>; a esa enseñanza pertenecen al menos los dos pasajes paralelos de «Q» que él introduce con la fórmula de cita «él dijo en su doctrina» (4,2.30ss; 12,38ss). Por ello es muy posible que Mc haya extraído sus otros paralelos con «Q» de la tradición que él designa como «doctrina» de Jesús, y que ésta «doctrina» sea idéntica a Q o a una etapa previa de ella. Con esto no se dice nada sobre el carácter escrito de la «doctrina». En resumen: Q es más antigua que Mc; no se puede excluir que Mc haya utilizado Q, quizá ya en su versión escrita.

### 3. *Modificaciones y antítesis*

No han faltado intentos de modificar e incluso acabar con la teoría de las dos fuentes. Una perspectiva crítica sobre estos esfuerzos hasta mitad de los años 30 nos la ofrece K. Grobel<sup>7</sup>. No podemos aquí enumerar o valorar críticamente las numerosas continuaciones de tales intentos llevados a cabo desde entonces en los decenios posteriores. Mencionaremos al menos a modo de apéndice algunos tipos de análisis sinópticos de las fuentes.

Un primer tipo consiste en la ampliación de la teoría de las *dos* fuentes a otras de *más* fuentes. El intento más impresionante de este tipo viene representado por la hipótesis de las cuatro fuentes de B. H. Streeter, del que ya hablamos (las cuatro fuentes: Mc, Q y el correspondiente material especial M y L), y cuya peculiaridad radica en una teoría del Protolucas de la que se hablará más tarde; la obra de Streeter ha tenido gran influjo en la teología anglosajona y ha experimentado diversas modificaciones. A este primer tipo pertenecen los intentos de dividir Mc y Q en un cierto número de fuentes y de añadir también el material especial a una multiplicidad de fuentes<sup>8</sup>, ensayos éstos que acaban prácticamente con la teoría de las dos fuentes

Un segundo tipo se caracteriza por la reducción de la teoría de las dos fuentes a su mitad, es decir, la tesis de la prioridad de Mc con la impugnación de la existencia de Q; el material de ésta figura como «conjunto de dichos común a Mt y Lc» y pasa por completo al haber de la tradición oral (por ejemplo, J. Jeremías, S. Petrie, H. T. Wrege)<sup>9</sup>.

Un tercer tipo se caracteriza por la tesis de la prioridad de Mt (impugnación de la prioridad de Mc y de la existencia de Q). Esta tesis se apoya en los «minor agreements», es decir, las coincidencias entre Mt y Lc frente a Mc en el material procedente de éste y la supuesta falsa conclusión de Lachmann respecto al «ordo narrationum». Este tipo se presenta en dos variantes. Por una parte, como la hipótesis renovada de un evangelio primitivo según la cual existiría un evangelio arameo —que se retrotraería al apóstol Mateo— que sirvió de base a los tres sinópticos. El cómo ocurrió esto se describe de modo diverso, y en ocasiones se admite también una fuente especial (que no es idéntica a Q), de modo que se llega también así a una

7 *Formgeschichte und synoptische Quellenanalyse* (FRLANT 53) 1937, 24-121

8 Por ejemplo, E. Hirsch, *Frühgeschichte des Evangeliums* I II, 1941 (a este proposito, cf. E. Haenchen, ThLZ 67 [1942] 129s), H. Hembold, *Vorsynoptische Evangelien*, 1953 (cf. reseña de P. Vielhauer, Gn 26 [1954] 460s), W. L. Knox, *The Sources of the Synoptic Gospels* I, 1953, II, 1957 (reseñas de H. Greeven, ThLZ 81 [1956] 439ss, R. Bultmann, Gn 30 [1958] 274ss)

9 Cf. *supra*, n. 5

especie de teoría de las dos fuentes. Esta variante, que goza del favor especial de teólogos católicos y también de otros<sup>10</sup>, trabaja con tal número de entidades supuestas y completamente incontrolables que da lugar a complicados edificios hipotéticos, muy impresionantes en verdad, pero poco convincentes. La otra variante prescinde del Mt arameo conformándose con el griego como base para los otros dos sinópticos. Después del intento llevado a cabo por B. C. Butler<sup>11</sup> —bien considerado, aunque no reconocido como acertado— de prioridad de Mt ante Mc, la última obra de grandes dimensiones sobre el problema sinóptico, la de W. R. Farmer, *The Synoptic Problem* (1964) defiende, ante todo con gran entusiasmo, la secuencia literaria Mt-Lc-Mc, es decir, la tesis de que Mc constituye un extracto de Mt y Lc: después de la teoría del evangelio primitivo, también la vieja hipótesis de Griesbach, como intento de solución más reciente, celebra su alegre resurrección. Por lo que se ve, a la crítica sinóptica de las fuentes no se le ocurre ninguna otra cosa nueva.

Todos estos intentos no pueden hacer tambalearse la teoría de las dos fuentes, sino sólo reforzar la conciencia de que se trata solamente de una teoría. B. de Solages ha puesto de manifiesto con su método de investigación «matemático»<sup>12</sup> que esta teoría resiste también un examen más severo, incluso el de los renombrados «minor agreements» y el denominado falso razonamiento de Lachmann a propósito del «ordo narrationum».

#### 4. *Fundamentos del método de la historia de las formas*

Con la teoría de las dos fuentes ha concluido realmente el trabajo de la crítica literaria sobre los Sinópticos. Los intentos de encontrar cada vez más fuentes escritas se han demostrado estériles, y han sido además superados por el método de la historia de las formas y sus resultados. El interés que guía evidentemente todos estos intentos críticos en torno a las fuentes es el mismo que aparece detrás de todos los esfuerzos por clarificar literariamente las relaciones entre los sinópticos, y también, por tanto, detrás de la teoría de las dos fuentes:

10. Por ejemplo, L. Vaganay, *Le problème synoptique*, 1954 (cf. reseña de P. Vielhauer, ThLZ [80] 1955, 647ss); X. Leon-Dutoit, en A. Robert, A. Feuillet, *Einleitung in die Heilige Schrift II, Neues Testament*, 1964, 233s (reseña de Vielhauer, ThR NF 31 [1966] 266ss); P. Parker, *The Gospel Before Mark*, 1953.

11. *The Originality of St Matthew*, 1951.

12. A propósito de su *Synopse Grecque des Évangiles*, 1959. cf. J. Schmid, BZ NF 5 (1961) 136ss y P. Vielhauer, ZKG (1968) 88s.

la intención histórica y teológica de acercarse lo más posible al Jesús histórico, a su vida y doctrina, pues —de este supuesto se parte— cuanto más cerca se halla un documento de los acontecimientos tanto más fidedigno es. Pero ya sobre el terreno mismo de la teoría de las dos fuentes hicieron que se tambaleara este supuesto W. Wrede<sup>13</sup> y J. Wellhausen<sup>14</sup>.

Su crítica a la concepción dominante de que en Mc, como evangelio más antiguo, contamos con una imagen (relativamente) fiel del transcurso externo de la actividad y de la evolución interna de Jesús, y de que en Q poseemos una reproducción (bastante) fiel de su predicación, ha creado al mismo tiempo los supuestos esenciales del método de la historia de las formas<sup>15</sup>. Wrede ha mostrado que esta idea sobre Mc constituye un error, que el evangelio más antiguo no tiene una orientación biográfica sino teológica, determinada, en efecto, por una cristología dogmática procedente de la teología de la comunidad (la teoría del «secreto mesiánico»). El evangelista ha estampado esta cristología sobre su exposición de Jesús al agrupar, elaborar y configurar en interés de ella los materiales de la tradición con los que creó su evangelio. Wellhausen llegó al mismo resultado: «Marcos no escribe *de vita et moribus Jesu*» (sobre la vida y costumbres de Jesús); no tiene la intención de hacer visible o incluso comprensible su persona. Ésta le ha sido impuesta por su misión divina; Marcos pretende exponer que Jesús es el Cristo»<sup>16</sup>. Wellhausen continuó y concretó además los puntos de vista literarios de Wrede afirmando que en los tres sinópticos hay que distinguir, por una parte, entre el material de la tradición (antiguo, o más reciente) y por la otra, el trabajo redaccional de los evangelistas: «El primero consta esencialmente de fragmentos aislados; la redacción no sólo ha cambiado muchos elementos en particular, sino que ha creado también el conjunto global que produce la impresión de un desarrollo histórico»<sup>17</sup>. Este investigador ha mostrado, finalmente, más allá de Wrede, que también Q contiene materiales secundarios, y que se halla determinada por la teología de la comunidad.

La investigación debe al trabajo de Wrede y Wellhausen dos ideas claves: 1) que los evangelios y sus fuentes están marcados por la fe y la teología de la comunidad. 2) que en principio constan

13. *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* 1901.

14. *Das Evangelium Marci*, 1903, *Das Evangelium Matthaei*, 1904; *Das Evangelium Lucae*, 1904; *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, 1905, 1911.

15. Para lo que sigue Bultmann, *Trad.*, 1ss, Id., *Die Erforschung der synoptischen Evangelien*, 1925, reimpreso en *Glauben und Verstehen IV* 1965, 1s.

16. *Einleitung*, 1911, 44.

17. Bultmann, *Glauben und Verstehen IV*, 7s.

de fragmentos aislados de la tradición, y que el contexto de cada conjunto ha sido creado por la actividad redactora de los evangelistas. De este estado de cosas resulta una doble tarea: 1) descubrir, no mediante nuevas disecciones de fuentes, sino por la división entre redacción y tradición los fragmentos aislados de la tradición (narraciones, parábolas, dichos), y 2) mediante la investigación de la vida y fe de la comunidad, comprender las condiciones en las que la tradición de Jesús adquirió forma, se transmitió y fue redactada, éstos son los puntos esenciales del programa del método de la historia de las formas.

## EL METODO DE LA HISTORIA DE LAS FORMAS

*Informes sobre el estudio de la investigacion*

- M Dibelius, *Zur Formgeschichte der Evangelien* ThR NF I (1929) 185ss  
 G Iber, *Zur Formgeschichte der Evangelien* ThR NF 24 (1957/58) 283ss

*Estudios*

- R Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, <sup>1</sup>1921, <sup>1</sup>1931,  
 M Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, <sup>1</sup>1919, <sup>1</sup>1933 (ed cast 1984),  
 K L Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, <sup>1</sup>1919, <sup>1</sup>1964,  
 — *Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte* en *EYXAPIETHPION* II, FRLANT 36, 1923, 50-134  
 K Grobel, *Formgeschichte und synoptische Quellenanalyse*, FRLANT 53, 1937  
 E Guttgemanns, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums*, 1970,  
 K Koch, *Was ist Formgeschichte?*, <sup>1</sup>1964, <sup>2</sup>1967, <sup>3</sup>1974

La investigación historico-formal sobre los evangelios sinópticos es la continuación metodológica de las consideraciones sobre la historia de los géneros que Hermann Gunkel introdujo y llevó a cabo genialmente en el terreno de la literatura veterotestamentaria<sup>1</sup> Este método recibió su nombre del escrito programático de Martin Dibelius «Die Formgeschichte des Evangeliums» («La historia de la forma del Evangelio», 1919), quien asumió así, con una ligera modificación, un término de Franz Overbeck y Eduard Norden («Historia de las formas»)<sup>2</sup> Los principales trabajos aparecieron unos detrás de otros con

1 Especialmente en sus Comentarios al *Genesis* (1886 y <sup>1</sup>1917) a los Salmos (1926), en su *Einleitung in die Psalmen* (1927/33) además *Die israelitische Literatur* (1906) *Reden und Aufsätze* (1913), *Das Märchen im Alten Testament* (1917) Cf la importante monografía de W Klatt *Hermann Gunkel* (FRLANT 100) 1969

2 Pero Dibelius ya había presentado antes el método de la historia de las formas en algunas publicaciones *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer* (FRLANT 15) 1911 (la primera obra historico-formal de la investigación neotestamentaria) *Herodes und Pilatus* ZNW 16 (1915) 113ss, *Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus und des Johannesevangeliums* BZAW 33 (1918) 125ss, más tarde en *Botschaft und Geschichte* I 1953, 221s

rapidez: en 1919 la obra de K. L. Schmidt; en 1921, la de R. Bultmann, y un pequeño trabajo de M. Albertz, «Die synoptischen Streitgespräche»; en 1922 G. Bertram, «Die Leidensgeschichte und der Christuskult»; en 1923 el gran artículo de K. L. Schmidt sobre la posición de los evangelios en la historia general de la literatura. La investigación histórico-formal de los sinópticos «flotaba en el ambiente», esto es, constituía una necesidad de la investigación histórica, y ello no sólo por la situación de la crítica de los Sinópticos durante los dos primeros decenios del s. XX; el programa de Gunkel de una historia de la literatura bíblica llegaba en verdad mucho más lejos; y P. Wendland había diseñado ya en 1912 el proyecto de una historia de la literatura cristiana primitiva («Die Urchristlichen Literaturformen» («Las formas de la literatura cristiana primitiva»)). El reconocimiento de la necesidad de una consideración histórica de las formas de la literatura se habían alcanzado ya antes de Gunkel, y lo habían expresado básicamente F. Overbeck, y J. Burckhardt, en los que se basan Dibelius y Bultmann respectivamente, y por J. H. Gerder, al que se remiten ambos. Ya en 1925 O. Cullmann reconoció con gran nitidez el carácter fundamental de este método y su importancia para todo el NT más allá de los Sinópticos<sup>3</sup>.

El cometido de la investigación histórico-formal de los evangelios implica según la amplia definición de Bultmann:

«1. Describir el carácter literario de los evangelios como conjunto y determinar su posición dentro de la historia general de la literatura.

2. Describir la historia del material de la tradición elaborado en los evangelios, desde sus orígenes preliterarios hasta su fijación literaria en los distintos evangelios, partiendo de la base de que este material tradicional constaba originalmente de piezas aisladas cuyo surgimiento e historia deberá aclararse mediante la investigación de su forma» (RGG<sup>2</sup> II, 418).

El primer cometido, esto es, la cuestión del carácter literario de los evangelios y su posición en la historia general de la literatura ha de responderse provisionalmente indicando que los evangelios no asumen forma alguna de la antigua literatura contemporánea, ya veterotestamentaria, judía o griega, por lo que representan dentro de ella un caso literario único sin precedentes ni seguidores. Por la índole de su modo de composición literaria no pertenecen a la «gran» literatura, sino a la denominada «literatura menor», al «sustrato inferior que no participa de los medios ni tendencias del escrito artístico literario, que nada tiene que ver con el público de éste; los productos de esta literatura

3. En un artículo de la RHPH 5 (1925) traducido luego al alemán O. Cullmann, *Vorträge und Aufsätze*, 1966, 41ss.



menor encuentran sus lectores más bien en círculos a los que no puede llegar la gran literatura» (Dibelius, *Formgeschichte*, 1). K. L. Schmidt, quien ha estudiado la posición de los evangelios dentro de la historia de la literatura general mediante una amplia investigación fenomenológica, los caracteriza como «libros de culto populares» o como «libros culturales del pueblo». Baste esto como caracterización provisional. No obstante, la cuestión del carácter literario (y teológico) ha de ser planteada por separado en cada evangelio.

La segunda tarea mencionada por Bultmann abarca el complejo programa de la investigación de la historia de las formas en sentido estricto. Los puntos del programa siguen aproximadamente el modo de proceder siguiente: separación entre tradición y redacción; análisis de las formas de cada una de las piezas preliterarias (determinación del género); investigación sobre el origen de cada uno de los géneros; exposición de la historia del material de la tradición desde sus orígenes hasta su fijación en cada uno de los evangelios. Describiremos brevemente el proceso metodológico de estas tareas, siguiendo estrechamente a Bultmann, Dibelius y Schmidt.

La separación de tradición y redacción —comenzada por Wellhausen y llevada a cabo de forma sistemática por K. L. Schmidt— ha puesto de manifiesto dos resultados. El «marco» de la historia de Jesús, es decir, el contexto cronológico y geográfico en el que se sitúa la actividad de Jesús se manifiesta claramente como un producto de los evangelistas. El material de la tradición que ellos asumieron no consta de elementos informes, sino de unidades aisladas y autónomas, cerradas desde el punto de vista formal, que Schmidt llama «perícopas»: «La tradición más antigua sobre Jesús es una tradición de perícopas; por consiguiente, escenas y dichos aislados transmitidos dentro de la comunidad, en su mayoría sin una determinación cronológica ni topográfica clara» (*Rahmen*, V). Generalmente se suele llamar a estas perícopas, utilizando una expresión de Gunkel, «pequeñas unidades». La separación de tradición y redacción muestra: 1. «La falta de importancia del marco para el contenido de la tradición»<sup>4</sup> y 2. Conduce a la constatación de que los evangelios contienen un fondo de «colecciones».

Los evangelios no son, por consiguiente, obras de escritores individuales. Los evangelistas se hallan ligados a su material, previamente formado en verdad, de forma completamente distinta a los antiguos biógrafos. Su participación individual en la configuración literaria y teológica de sus obras se basa en el trabajo redaccional, en seleccionar, reunir, ordenar, ensamblar y enmarcar, así como en bas-

tantes reelaboraciones del texto tradicional. Hoy se resalta con justicia, aunque no por primera vez, la gran aportación que significó esa labor redaccional; esto no cambia para nada el hecho, mostrado con igual acierto por la historia de las formas, de que a diferencia de los antiguos biógrafos los autores evangélicos eran en primer lugar compiladores, transmisores de una tradición y redactores<sup>5</sup>.

¿De qué tipo son esas «pequeñas unidades»? Esta cuestión se intenta resolver —siguiendo de nuevo a Gunkel— mediante un análisis formal de ellas y la investigación de sus condiciones de origen, considerando ambos aspectos conjuntamente. En el análisis formal aparecen unos pocos géneros en los que se puede incardinar la mayoría de estas pequeñas unidades. La existencia de tales géneros muestra que el material transmitido de forma anónima ha sido configurado aún en mucho menor grado que los evangelios por las personalidades concretas de sus redactores; pertenece, pues, a la literatura menor, y su configuración se plasmó en relativamente pocas formas y bastante fijas (géneros), es decir, según leyes supraindividuales como las que rigen la tradición popular<sup>6</sup>. Constitutivo de un género es el estilo; en este contexto hay que entender por tal no la elección de vocabulario y la construcción de las frases, sino «el tipo de representación global»: «El estilo que se trata de observar en estos textos es un “hecho sociológico”»<sup>7</sup>. La determinación del género no constituye una tarea estética —de este malentendido se han puesto a salvo constantemente Bultmann, Dibelius y K. L. Schmidt—, sino que guarda conexión estrecha con la fijación del origen de las formas. Como Gunkel ha mostrado para el AT, se puede llegar por los géneros al «contexto vital» («Sitz im Leben»), es decir, «a la determinación original y aplicación práctica» de las pequeñas unidades, «a la situación histórico-social en la que se configuran precisamente estas formas literarias»<sup>8</sup>. El concepto de «contexto vital» —para Gunkel en principio: contexto en la vida del pueblo— no designa un acontecimiento histórico aislado, sino «una situación típica o un modo de comportamiento en la vida

5 Los intentos recientes de presentar a los evangelistas como «personalidades literarias» se basan en la falta de atención o desconocimiento de la literatura biográfica antigua de Jenofonte, Plutarco o Suetonio

6 Una cosa es que en determinadas épocas se cultiven conscientemente determinados géneros literarios, como el soneto, el epigrama o la fábula —estas son manifestaciones de la moda, pero otra completamente distinta que se emparenten, por razones estéticas, géneros populares e incluso coplas y canciones de romería como ocurre en B. Brecht— esto constituye un refinamiento artístico

7 Dibelius, *Formgeschichte* 7, la cita dentro de la cita procede de K. L. Schmidt, RGG II, 639

8 Dibelius, *o.c.*, 57

de una comunidad»<sup>9</sup>, en el caso de los Sinópticos, de las comunidades cristianas primitivas. La conclusión sobre el «contexto vital» a partir del género, ha de completarse con investigaciones de otro tipo sobre esa situación vital si se quiere llegar a un conocimiento fundado de las condiciones que rodearon el origen de los géneros. «La historia de las formas solo puede llevarse a cabo partiendo del supuesto de que la forma de esas unidades revela algo sobre su procedencia, y que se rige por ciertas leyes inmanentes y no simplemente por las que dependen de las personas que la escriben. La consideración histórico-formal es, pues, conscientemente antiindividualista y sociológica»<sup>1</sup>. K. L. Schmidt designa la labor de la historia de las formas, empleando una expresión de Overbeck como una «paleontología de los evangelios»<sup>11</sup>. Entre ambos estadios de trabajo (deducción del contexto vital a partir del género, investigación de la vida cristiana primitiva) existe una relación cambiante: una «línea circular» como «en todo trabajo histórico... de las formas de la tradición literaria se ha de llegar a los motivos de la vida de la comunidad, y de la vida de comunidad han de hacerse comprensibles las formas»<sup>1</sup>.

En esto coinciden Bultmann y Dibelius. Existe, sin embargo, una diferencia en su proceder metodológico: exactamente en la elección del estadio de trabajo con el que comienzan. Bultmann parte de las concepciones y necesidades de la comunidad. Ambos coinciden en que el método analítico y el constructivo no se contradicen entre sí: antes bien se complementan y corrigen. Están de acuerdo además en que Dibelius no ha llegado a su concepción sin una observación previa de las formas, y que Bultmann en su análisis se ha guiado «por una imagen naturalmente provisional de la comunidad cristiana primitiva» «que irá ganando concreción y estructura precisamente mediante la investigación»<sup>1</sup>. El punto de partida parece, según esto, una cuestión de conveniencia, pero no lo es. Cuando Dibelius considera que el comienzo ha de llevarse a cabo sobre el camino de la elaboración, mientras que Bultmann hace referencia con gran cautela a «una imagen aun provisional» de la comunidad, se pone de manifiesto parte de la problemática del punto de partida en la tarea de la historia de las

9 Bultmann *Trad.* 4

10 Dibelius *ThR* 1 (1929) 188. Igualmente Bultmann *o.c.* 4. Así también el género literario o la forma mediante la cual una obra se encuadra en un género constituyen un concepto sociológico y no estético.

11 RGG II 638, tras los pasos de Fr. Overbeck *Über die Anfänge der patristischen Literatur* 36.

12 Bultmann *o.c.* 5. Igualmente Dibelius *Formgeschichte* 75 y *ThR* 1 (1929) 210ss.

13 Bultmann *o.c.* 6

formas. Una breve caracterización de ambos métodos pondrá esto de relieve.

Bultmann analiza las unidades aisladas de los distintos géneros para conseguir su configuración original y así poder llegar a su origen. Investiga si existe alguna norma fija, y si la respuesta es positiva, cual es ésta en la transformación de una pequeña unidad desde la versión de Marcos, o de la de Q, hasta Mt y Lc, y a menudo también hasta los apócrifos. Bultmann cree que, si se puede encontrar tal principio regulativo habrá que admitir «que éste actuó ya en el material de la tradición antes de su fijación...»; se podría «retroceder así a un estadio anterior de la tradición». En este proceso, «daría igual en principio... que la tradición fuera oral o escrita, puesto que, dado el carácter no literario del material de la tradición, no existe ninguna diferencia sustancial entre ambas»<sup>14</sup>. Bultmann aporta, además, analogías tanto sobre la forma como del proceso de la tradición, especialmente de la literatura antigua comparable, veterotestamentaria, judía y griega, a veces también de cuentos, canciones populares y otras piezas por el estilo. Hablaremos más tarde cómo refiere los géneros a determinados contextos vitales. Mencionaremos en este momento sólo el elemento más importante para esa referencia, la diversidad entre el cristianismo palestino y el helenístico (anterior y coetáneo a Pablo), así como una ulterior diferenciación dentro del cristianismo palestino en el que una capa mantenía desde un principio un estrecho parentesco con la religiosidad helenística (Bultmann tuvo ya muy pronto en cuenta las corrientes sincretistas dentro del judaísmo palestino y su influjo en el judeocristianismo). El punto de vista de la historia de las religiones desempeña un papel importante en el método analítico de Bultmann, especialmente en la cuestión sobre el contexto vital.

Según Dibelius, el método analítico no basta para aclarar el origen e historia de la tradición preliteraria. En efecto, entre la actividad de Jesús y su plasmación por escrito en el evangelio más antiguo (Mc) media una generación; y los evangelios no indican en modo alguno que se retrotraigan a relatos de testigos oculares. Hay que añadir, además, dos momentos de la vida cristiana primitiva que dificultan la

14. *Trad.*, 7. E. Guttgemanns (69-166) protesta contra la «bagatelización» de esta diferencia, sin entrar en todo caso en los argumentos de Bultmann (por ejemplo, en *Glauben und Verstehen* IV, 13ss); en su lugar intenta con todos los medios intelectuales y de la investigación a su alcance agrandar la diferencia entre la tradición oral y la escrita, presentando como ruptura el paso de una a la otra. Pero en la investigación especializada no existe unidad alguna. Contra P. Bogatyrev y R. Jakobson, por ejemplo, en los que se basa Guttgemanns en este contexto, se dirigen R. Wellek y A. Warren expresamente: «existe una continuidad entre la poesía oral y escrita que jamás fue interrumpida» (*Theorie der Literatur*, 1972, 48. ed. 301, n. 6).

comprensión de la historia del origen del material evangélico: la situación social y cultural de los cristianos más antiguos, y su espera de un fin del mundo inminente. Los discípulos y los cristianos más antiguos que habían conocido a Jesús eran iletrados que nada sabían de una actividad literaria y cuyo grado de formación no era adecuado para plasmar sus recuerdos sobre Jesús en una biografía coherente. Aparte de esto, esperaban vivir en su propia generación la parusía de Jesús y el fin del mundo; en tal situación no parecía necesario fijar en forma de libro para un mundo ulterior que no iba a existir recuerdos de algo reciente<sup>15</sup>. Ambos momentos convergen y radicalizan el problema del origen de la tradición evangélica: «No sólo se trata de la cuestión de qué tradiciones podían surgir en aquel entonces, sino de algo mucho más decisivo, a saber, si en aquellos momentos y entre aquellos hombres se podía formar una tradición»<sup>16</sup>. La respuesta que Dibelius ofrece con ayuda del método constructivo es su célebre «teoría de la predicación»: «Creí ver en la predicación la única función esencial de aquellas comunidades escatológicas; con ella debería, pues, quedar de manifiesto el «contexto vital» de los primeros pasajes de la tradición»<sup>17</sup>. Una prueba al respecto la constituye el proemio de Lucas (Lc 1,1-4): la tradición en la que bebieron los autores de los evangelios fue creada por aquellos que «fueron desde un principio testigos oculares y servidores de la palabra» (v. 2); «servidor de la palabra» significa: «Ellos eran los misioneros, predicadores y maestros que llevaron el mensaje de Jesucristo para ganar el mundo.» «La misión constituía el motivo; la predicación, el medio para extender lo que los discípulos de Jesús mantenían como recuerdos»<sup>18</sup>. Dibelius reconstruye primero la predicación, y a partir de ésta «el contexto vital» de los diversos géneros. La reconstrucción de la predicación se basa, por una parte, en los discursos de Hech (2; 3; 10; 13) que contienen elementos estereotipados (Kerygma —mención de la muerte y resurrección de Jesús y de algunos acontecimientos de su vida—; pruebas de la Escritura, exhortación a la penitencia) y por otra en la parádoxis de 1 Cor 15,1ss que narra la muerte y resurrección como acontecimientos salvadores. Dibelius cree que el esquema fijo de los discursos de Hech es muy antiguo y se remonta a los primeros tiempos; que el contenido es característico de las más diversas funciones de la predicación cristiana: la actividad misionera, el culto de la comunidad y la instrucción

15. Güttgemanns incurre en un malentendido al afirmar que Dibelius fundamenta en la esperanza en el fin cercano el carácter no literario de la «literatura menor» (o.c., 95-103).

16. *Formgeschichte*, 9.

17. ThR 1 (1929) 191.

18. *Formgeschichte*, 11.12.

religiosa de los neoconvertos. El concepto de «predicación» no se puede, pues, considerar demasiado reducido en el sentido de Dibelius; abarca la predicación misionera, la del culto y la catequesis. Dibelius se plantea después la cuestión sobre qué elementos de la proclamación evangélica sinóptica se hallan en estrecha relación con la predicación así entendida y encuentra tres: la historia de la pasión y de la pascua; en segundo lugar, narraciones breves que culminan en una palabra de Jesús de significado general («sentencia homilética») que ilustran a modo de ejemplo la actuación de Jesús, tal como se menciona en Hech 2,22; 10,38, y a las que denomina por ello «paradigmas» ('ejemplo' dentro de la predicación); finalmente, palabras de Jesús de contenido «haláknico», es decir, parenético. En los otros tipos de material sinóptico intenta Dibelius responder de forma analítica a la cuestión «sí, y en qué medida, la tradición se halla orientada a la predicación»<sup>19</sup>.

Esta teoría de la predicación ha cosechado un amplio reconocimiento, pero también muchas críticas. Menos importantes son las objeciones de que el concepto de la predicación es demasiado vago o que pertenece a una tipología ideal; o que hasta finales del siglo II no existen testimonios sobre el empleo de historias de Jesús en la predicación, ya que tampoco existen homilías de aquella época. Más importante es la impugnación básica de la teoría de la predicación por U. Wilckens<sup>20</sup>. Este autor muestra que, a partir de los discursos mencionados en Hech y 1 Cor 15,3s, es imposible reconstruir un tipo de predicación unitario y general que pueda retrotraerse hasta la comunidad primitiva desde el punto de vista de la historia de la tradición; en efecto, por una parte esos discursos de Hech se manifiestan como «composición totalmente lucana», y por la otra, no concuerdan con las fórmulas en la concepción de la muerte de Jesús. Cree además que el «kerygma» de esos discursos de Hech representa la caracterización sumaria de la vida de Jesús, no el origen de la tradición sinóptica a la que más bien supone y precisamente en su forma de evangelios<sup>21</sup>.

Estas objeciones son significativas. Pero sólo afectan a la teoría de la predicación en la configuración concreta que Dibelius le otorgó basándose en los discursos de Hech y la deducción directa de determinados géneros. Pero no afectan —y esto hay que señalarlo expresamente— a la teoría de la predicación en su fundamento; esto es, no contradicen la idea básica de que la «predicación», la proclamación en las diversas funciones mencionadas por Dibelius desempeñó el papel decisivo en la formación, configuración y transmisión de la tradición

19 *Ibid*, 34

20 ThLZ 86 (1961) 272ss, la cita siguiente 274

21 *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (WMANT 5) 1961, 1963

de Jesús. Testimonio de ello lo constituye el proemio de Lucas que nos ofrece una información históricamente fidedigna sobre el motivo y la norma de esta tradición<sup>22</sup>. También lo atestiguan algunos géneros sinópticos (cf. cap. 22). Únicamente habrá que establecer diferencias con mayor precisión, para tener en cuenta también con Bultmann la apologética y la polémica, la formación de la comunidad y la disciplina, así como el trabajo erudito sobre la Escritura. Por lo que atañe a la cuestión de método, se desprende de lo dicho que el analítico, tal como Bultmann lo emplea, es el más adecuado, al menos dado el estado actual de nuestros conocimientos sobre el cristianismo primitivo. En el análisis de las formas ambos investigadores coinciden de un modo asombroso; las diferencias se hallan en la denominación de los mismos géneros, y a veces también en la determinación de su función, de su contexto vital. En los próximos párrafos trataremos sobre los géneros elaborados por Bultmann y Dibelius mediante el análisis de formas de las pequeñas unidades.

La última función de la historia de las formas —trazar la historia del material reunido por la tradición hasta su fijación literaria en los distintos evangelios— no sólo abarca las diversas unidades, sino los evangelios como conjunto, es decir, también el «marco» o «marcos», y consiste en la investigación de los medios literarios y motivos teológicos de la redacción, así como en la determinación del contexto vital de cada uno de los evangelios. A esta tarea ha dedicado Bultmann la tercera parte de su obra (347-400)<sup>23</sup>. Dibelius ha puesto de manifiesto la índole diversa de las historias de la pasión de Mc, Mt y Lc y la concepción teológica global de Mc. Desde la segunda guerra mundial el método de la historia de las formas se ha dedicado especialmente al trabajo de redacción de los evangelistas y a la teología de cada uno

22 Guttgemanns afirma tras los pasos de G Klein, que Lc 1.1-4 es un programa teológico (*Zeit und Geschichte, Bultmann-Festschrift*, 1964, 193-216 = G Klein, *Rekonstruktion und Interpretation* 1969, 237-261) «El prólogo lucano no es ninguna fuente histórica sino todo un programa dogmático» (*Offene Fragen* 192), pero este enfrentamiento del término «dogmático» frente a «histórico» constituye un cortocircuito lógico que Klein, por lo demás, no perpetra. Aun cuando Lucas identificara «los testigos oculares» que se han convertido en «servidores de la palabra», con los «doce apóstoles» (cf *infra*, p. 402s), ello no sería más que la interpretación «dogmática» y la reducción de un hecho histórico, pero no su refutación, de otro modo Guttgemanns, empleando la misma lógica, habría de impugnar incluso la existencia histórica de los Apóstoles, ya que el «programa dogmático» de Lucas sólo admite «los doce apóstoles» como tales. Para la fidelidad «histórica del proemio de Lucas» cf H Schurmann, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, 1968, 257-271, Id., *Das Lukasevangelium Erster Teil* 1969 1-17, espec 8s (que presenta también una discusión con G Klein). Fr Mussner, BZ NF 15 [1971] 270s, quien achaca a Guttgemanns no tener en cuenta conscientemente el primer artículo mencionado de Schurmann.

23 *Tradition*, 64

de los evangelios. El «marco» redaccional, que por su carencia de interés para lo histórico y biográfico no había recibido una consideración equivalente a la del material de la tradición, adquirió desde esos momentos importancia como testimonio de la teología de cada uno de los evangelistas o de la comunidad que se hallaba tras ellos. Esta tendencia interpretativa se fue abriendo camino gracias al estudio de E. Lohmeyer *Galilea und Jerusalem* (FRLANT 52, 1936) que señaló la relevancia teológica de los espacios geográficos para cada uno de los evangelios —para Mc es Galilea el lugar de la revelación y Jerusalén el de los enemigos de Jesús, para Lc, por el contrario, Jerusalén es el lugar sagrado— e intentó demostrar que tras este aserto básico se revelaba la existencia de dos comunidades primitivas distintas: una galilea y la otra jerosolimitana, con cristologías diferentes, una la del Hijo del hombre y otra la del Mesías: su tesis sobre la importancia teológica del marco geográfico ha tenido gran influencia en la línea de investigación mencionada (H. Conzelmann<sup>4</sup> W. Marxsen<sup>5</sup>). Utilizando una expresión de W. Marxsen, esta línea investigadora se denomina «historia de la redacción», mediante el estudio del trabajo de redacción de los evangelistas intenta poner de manifiesto la peculiaridad literaria y teológica de cada uno de los evangelios, y en lo posible su lugar dentro de la historia de la teología e incluso su función específica («contexto vital»). La historia de la redacción se distingue de la investigación histórico-formal en que esta —aunque no de forma exclusiva— se ha ocupado en primer lugar del material de la tradición. Marxsen pretende con esta denominación establecer una discontinuidad, o incluso probablemente una antítesis frente al trabajo de Dibelius y Bultmann, ya que a él le interesan sobre todo los logros literarios y teológicos de los evangelistas como «personalidades literarias» individuales. Mas esta pretensión no hace justicia a la historia de la investigación, pues la «historia de la redacción» —que habría sido imposible sin el análisis histórico-formal que le precedió— no representa unos inicios completamente nuevos sino un remate consecuente del programa de conjunto de la historia de las formas.

El método histórico-formal, expuesto con detalle en los informes de M. Dibelius y G. Iber, se ha impuesto ampliamente a pesar de múltiples críticas. No han aparecido puntos de vista esenciales y nuevos desde entonces, dignos de ser tratados en este contexto. Las objeciones críticas aisladas se tendrán en cuenta según vayan apareciendo en cada caso.

74 *Die Mitte der Zeit* (BHT 17) 1954-1964

75 *Der Evangelist Markus* (FRLANT 67) 1956



## LAS FORMAS DEL MATERIAL TRADICIONAL DE LOS SINOPTICOS

### *Bibliografía:*

- D. Esser, *Formgeschichtliche Studien zur hellenistischen und zur frühchristlichen Literatur unter besonderer Berücksichtigung der vita Apollonii des Philostrat und der Evangelien*. Bonn 1969;
- G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten*, StNT 8, 1974.

Las formas de la tradición oral sobre Jesús han sido elaboradas por Dibelius y Bultmann de manera completa, y, como ya se ha indicado, con un amplio acuerdo. No obstante, las diferencias, que no sólo se basan en la nomenclatura, necesitan una comparación de formas y ocasionalmente también una elección o modificación. El material tradicional se suele dividir hoy adecuadamente en tradición de dichos y discursos y narrativa, tal como lo hace también Bultmann en la estructura de su libro. Lo más simple sería asumir este esquema. Pero me parece más exacto tratar después de las palabras del Señor propiamente dichas, las formas que se hallan en la frontera entre la tradición de los discursos y la narrativa, que Bultmann designa como «apotejmas» y que él trata en primer lugar. Por lo demás, lo que sigue se adapta al esquema de Bultmann.

### 1. *Formas de los «dichos» (palabras del Señor)*

La expresión «palabras del Señor» se refiere a pequeñas unidades «que han sido o podrían haber sido pasajes autónomos de la tradición» (*Tradition*, 73).

## 1) *Logia (Bultmann), dichos sapienciales (Dibelius)*

Bultmann no emplea la expresión *logia* en el sentido amplio de «palabras», «sentencias», sino en el reducido de «dichos sapienciales» (Dibelius: «sentencia», *gnomon*) tal como aparecen también en la literatura sapiencial judía y de un modo muy general en el ámbito de los refranes y sentencias<sup>1</sup>. Jesús utilizó abundantemente esta forma tradicional de locución, de tal modo que aparece en una parte de su predicación como «maestro de sabiduría». Bultmann divide los *logia*, según las características formales, en tres grupos:

a) Sentencias (afirmaciones formuladas objetiva o personalmente), por ejemplo: «Bástale a cada día su afán» (Mt 6,34); «Donde esté el cadáver, allí se reunirán los buitres» (Mt 24,28); «El trabajador es digno de su salario» (Lc 10,7).

b) Exhortaciones (con sentido imperativo), por ejemplo: «Médico, cúrate a ti mismo» (Lc 4,23); «Deja que los muertos entierren a sus muertos» (Mt 8,22par).

c) Preguntas, por ejemplo: «¿Puede acaso un ciego conducir a otro ciego? ¿no caerán ambos en la fosa?» (Lc 6,39par).

Tales *logia* aparecen a menudo unidos en composiciones mayores (Mt 5,39b-42par; 5,44-48par). Al igual que la locución es tradicional también lo es a menudo su contenido; de aquí la existencia de numerosos paralelos con los *logia* de Jesús; por ello resulta a menudo difícil responder a la cuestión de la «autenticidad».

## 2) *Palabras proféticas y apocalípticas (Bultmann), llamada profética (Dibelius)*

a) Mensaje de salvación. A este grupo pertenecen ante todo las bienaventuranzas (macarismos)<sup>2</sup>, por ejemplo Mt 11,6par; Lc 6,20-23par.

b) Amenazas, por ejemplo, las maldiciones de Lc 6,24ss.

c) Exhortaciones, por ejemplo, Mc 13,33-37. Bultmann incluye aquí también un número de parábolas, lo que Dibelius (p. 247, n. 1) critica.

d) Profecías apocalípticas, por ejemplo, Mc 13,2; 14,58par; Lc 17,20s.23s. También aquí aparecen composiciones mayores. El empleo de estas formas habladas caracteriza a Jesús como profeta y

1 Cf A Jolles, *Einfache Formen*, 1958, 150s. H Bausinger, *Formen der «Volks-poesie»* 1968, 95ss

2 Cf al respecto. K Koch, *Was ist Formgeschichte?*, 6ss 215s 36s y *passim*

apocalíptico. Ahora bien, el análisis del material de la tradición que se incluye en este apartado muestra que gran parte de él no se retrotrae al mismo Jesús, sino a tradiciones judías y cristianas, así, en Mc 13,5-27 se pone en boca de Jesús un apocalipsis originalmente judío, pero reelaborado por los cristianos

### 3) *Dichos legales y reglas de la comunidad*

a) Entre los dichos legales incluye también Bultmann *logia* que toman postura respecto a la ley o a la piedad judía (por ejemplo, Mc 3,4, 7,15), pero también especialmente otros dos tipos dichos formulados en estilo jurídico, que contienen en la prótasis una condición y en la apódosis un imperativo o una afirmación con el sentido de una determinación legal (Bultmann, 139), por ejemplo, Mc 10,11s, 11,25, o las antítesis Mt 5,21s 27s, etc., además, «dichos que justifican o fundamentan la nueva concepción frente a la antigua mediante un pasaje de la Escritura o la apelación a ésta» (144), por ejemplo, Mc 7,6-8, 10,3-9, 12,29-33

b) Reglas de la comunidad, prescripciones para el grupo cristiano, por ejemplo, Mt 16,18s, 18,17s, 23,8-10, Mc 6,8-11. Jesús aparece en este complejo como *rabí* que interpreta la exigencia de la Ley y la voluntad de Dios para el individuo y la comunidad. Dichos del Señor de este tipo se coleccionaron, desarrollaron y multiplicaron en interés de la parrhesia y de la disciplina de la comunidad, como ejemplo típico de tales colecciones considera Bultmann Mc 9,33-50, Mt 18,1-35 y supone que la base de este pasaje de Marcos era ya «una especie de catecismo de la comunidad» (160)

### 4) *Dichos en primera persona singular (estilo «yo»)*

Jesús habla en ellos en primera persona de su venida (por ejemplo, Mc 2,17, 10,45, Mt 11,18s, Lc 12,49s) o de su propia persona (por ejemplo, Lc 14,26 27par, Mt 11,25-30par, palabras del Resucitado como Mt 28,18-20, Lc 24,49). Bultmann considera la mayor parte de estas expresiones en primera persona como formaciones de la comunidad helenística, pero también asigna algunas al grupo primitivo palestino y otras al mismo Jesús histórico (Lc 11,20par, Mt 11,25spar)

Por lo demás, el mismo autor recalca expresamente que la mayor parte de las «palabras del Señor» «no surgieron en suelo helenístico, sino arameo» (179)

## 5) *Parábolas y similares*<sup>3</sup>

Al igual que los *logia* también las parábolas, o modos de expresión mediante imágenes en el sentido más amplio, constituyen un fenómeno lingüístico general<sup>4</sup>. Estos modos se cultivaron también de manera especial en Israel y en el judaísmo, donde se los incluía en el género «meshalim». Jesús convirtió las parábolas en la forma expresiva más esencial de su predicación; son tan características de ésta que la expresión «parábolas» casi se ha convertido en sinónimo de «parábolas de Jesús». El lenguaje por medio de imágenes intenta ilustrar. Pero en cuanto adquiere expresión fija oral o escrita se transforman seductoramente en interpretaciones que «indican algo distinto» a lo que se decía en principio (alegorías), transformando perversamente una imagen en principio clara en su contraria, en una «expresión enigmática» llena de un sentido profundo y oscuro. Éste fue el destino de las parábolas de Jesús ya en el cristianismo primitivo, en el NT y mucho más en la historia de la interpretación. Sólo con la obra trascendental de A. Jülicher *Die Gleichnisreden Jesu* («Los discursos de Jesús en parábolas») se produjo un giro que liberó a éstas del equívoco de la interpretación alegórica. No es posible deducir del término lo que una parábola es —el vocablo griego παραβολή tiene en el NT siete significados distintos; su equivalente hebreo y arameo *mašal/mathla* no menos de dieciséis—, sino que ha de deducirse de la forma de su estructura. Jülicher ha descubierto tres tipos básicos de parábolas: la parábola en sentido estricto, (*Gleichnis*: lit. «simil»); la narración parabólica (*Parabel*; *Gleichniserzählung*) y la narración por ejemplos (*Beispielierzählung*). Bultmann (al igual que Dibelius) ha aceptado esta clasificación, pero elaborando también con mayor esmero las pequeñas formas del discurso por imágenes, en cierto modo, por tanto, las formas previas de las parábolas (imagen, metáfora, comparación).

a) *Imágenes* son aquellas expresiones en las que «imagen y objeto se sitúan juntos sin conjunción comparativa» (181) (por ejemplo: «Donde no hay pupila falta la luz y donde no existe entendimiento falta la sabiduría», Eclo 3,25). La parte de la imagen puede también

3. Bibliografía A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu* I. 1888, II, 1899, C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, 1935, <sup>14</sup>1956, I. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, <sup>6</sup>1962, E. Fuchs, *Bemerkungen zur Gleichnisauslegung*, en *Aufsätze* II, 1960, 136ss., E. Linnemann, *Gleichnisse Jesu*, 1961, E. Jungel, *Paulus und Jesus* (HUTH 2) 1962 (en las pp 87-139 el análisis más brillante y agudo en la investigación de las parábolas desde Jülicher), A. N. Wilder, *The Language of the Gospel*, 1964, 79s., D. O. Via Jr., *The Parables* 1967

4. Cf. B. Snell, «*Gleichnis, Vergleich, Metapher, Analogie*», en *Die Entdeckung des Geistes* <sup>1</sup>1955, 258ss.

ser transmitida sola, transformandose entonces en un refrán popular (por ejemplo «una ciudad situada sobre la montaña no puede permanecer oculta», Mt 5,14) A la imagen puede añadirse una aplicación estilísticamente adecuada de forma asintética, con el añadido de «y», «así pues», «pero» (por ejemplo «No son los sanos los que necesitan de médico, sino los enfermos. No he venido para llamar a los justos, sino a los pecadores», Mc 2,17)

b) Las *metáforas* son igualmente comparaciones abreviadas sin conjunción comparativa, en las que la imagen sustituye al objeto (por ejemplo, «La puerta estrecha y el camino angosto», Mt 7,13s, «la mano sobre el arado» Lc 9,62, «rey», metáfora frecuente para Dios)

c) Las *comparaciones* aparecen donde la imagen y el objeto se unen correctamente mediante una conjunción comparativa «como-así» (por ejemplo, «como el relampago surge, así será la llegada del Hijo del Hombre», Mt 24,27) Puede también faltar el «así» (por ejemplo «os envío como ovejas en medio de lobos» Mt 10,16) La forma correcta de la comparación no aparece muy a menudo

d) *Parabolas en sentido estricto* denomina Bultmann «en primer lugar aquellas formaciones que solo se distinguen de una comparación o imagen por la amplitud con la que se expresa lo figurativo» (184) De acuerdo con ello, distingue entre las parábolas según su desarrollo a partir de una imagen o de una comparación. Característico de las parábolas es que en la parte de la imagen mencionan algo típico o regular (por ejemplo procesos tales como los que se describen en las parábolas de la oveja perdida y de la dracma, Lc 15,4ss, de la construcción de la torre y de la guerra, Lc 14,28ss, o del grano de mostaza y la levadura, Lc 13,18ss par)

e) Se designa como *narración parabólica* aquella historia en imágenes «que no sitúa dos contenidos uno junto al otro, sino que transforma en narración a aquel que sirve de parábola, es decir, no presenta como imagen una circunstancia típica o un proceso regular, sino un caso aislado que provoca el interés» (188) Este caso es casi siempre singular y llamativo, a veces incluso escandaloso (por ejemplo el hijo prodigo, Lc 15,11ss, el juez incuo, Lc 18,1ss o el mayordomo infiel, Lc 16,1ss)

En ambas formas, parábolas y narraciones parabólicas, lo decisivo es el conocimiento del punto de referencia, del «tertium comparationis» entre la imagen y el objeto

5 Otras formaciones de imágenes por ejemplo Lc 17,7-10 12,39s 42-46 de símiles Mt 11,16-19 13,44-45s 47-50 Mc 13,28s 32-37

f) La *nariacion* por *ejemplos* se distingue de la parábola y de la narración parabólica en que le «falta todo elemento figurativo», aunque mantiene «un fuerte parentesco formal» con la narración parabólica (192) No presenta, pues, una correspondencia entre imagen y cosa, sino que se desenvuelve sólo en un plano, el del objeto, y ofrece sobre éste «ejemplos = modelos para un comportamiento justo» (192, n 1), o bien un «caso modelo» (E Linneman, 14) Siguiendo a Julicher sólo se incluyen aquí cuatro «parábolas» sinópticas el buen samaritano (Lc 10,29ss), la del rico necio (Lc 12,16ss), la del rico epulón y el pobre Lázaro (Lc 16,19ss), la del fariseo y el publicano (Lc 18,9ss), Bultmann añade además la distribución de puestos en el convite (Lc 14,7ss)

g) La «alegoría» ha surgido de la metáfora (al igual que la parábola de la imagen o la comparacion), la alegoría consta, por así decirlo, de metáforas, es una metáfora continua, es decir, «una representación que tiene sentido figurativo en todos sus rasgos»<sup>6</sup> Se halla escasamente representada en el NT Aparece en las «parábolas» sinópticas —prescindiendo de los rasgos alegóricos— sólo en las interpretaciones secundarias de las narraciones parabolicas del sembrador, Mc 4,13-20 y de la cizaña entre el trigo, Mt 13,36-43, así como en la version de Mt de la parábola del banquete (22,2ss), en la que los rasgos alegóricos son claramente secundarios, como lo muestra la comparación con el texto paralelo de Lc (14,16ss) También en la parábola de los viñadores homicidas, Mc 12,1ss, de concepcion alegórica desde un principio, y —aunque a veces se pone en duda— en la de las diez vírgenes, Mt 25,1ss

Esta clasificación recibe hoy algunos ataques esporádicos, aunque sin razón, cuando se intenta eliminar la diferencia entre narración parabólica y alegoría aduciendo la existencia de metáforas en ambas, o cuando se afirma la posición excepcional de la alegoría, pero se suprimen todo tipo de diferencias en favor de un concepto amplio de parábola La clasificación mencionada se ha impuesto ampliamente por su adecuacion al objeto Otras sugerencias de clasificación (parábolas de crecimiento, de contraste y de crisis, así como parábolas trágicas y cómicas) no pueden sustituir la anterior aunque se pueden emplear a veces dentro de aquella

No podemos entrar aquí en cada uno de los elementos estilísticos de las parábolas, así como tampoco puede ser tratada aquí con el debido detalle su técnica narrativa Indiquemos sólo lo más importante Al igual que las parábolas rabínicas, las sinópticas pueden ir provistas de una introducción, por ejemplo, de una pregunta («¿Qué os parece?» Mt 18,12, 21,28, o «¿Con qué compararemos el reino de Dios?» Lc

13,20, o con la correspondiente doble pregunta Mc 4,30, Lc 13,18, cf también Lc 7,31) En tales preguntas «se manifiesta claramente el carácter argumentativo de la parábola» (194) El comienzo de las parábolas consta a menudo de una fórmula de comparación, ὡς οὐ ὡσπερ, ὁμοίος ἐστὶν οἴον ἢ ὁμοία ἐστὶν οἴον —ciertamente solo en Mt— ὁμοιωθήσεται οἴον ὁμοιωθή Estas locuciones se corresponden con la preposición «l<sup>a</sup>» frecuente en las parábolas rabínicas, que a veces precede a una pregunta o a un «mašal» Según J Jeremias el esquema reza «Quiero contarte una parábola ¿Con que se puede comparar esto? sucede como con » y de forma abreviada simplemente «Una parábola A uno , que » (99s) Por este motivo, Jeremias habla también en las parábolas sinópticas de un «comienzo con dativo», de lo narrado ampliamente cuando precede una pregunta, o de su forma breve cuando esta falta El comienzo con dativo —y esto es decisivamente importante para la comprensión de las parábolas— no expresa «Esto se identifica con », sino «Ocurre con esto como con » Respecto a las parábolas que comienzan sin fórmula introductoria, sino simplemente con la narración Jeremias habla de un «comienzo con nominativo» (99)

Al final de las parábolas puede faltar la aplicación práctica (por ejemplo Mc 4,3 9 29 29), o bien puede hallarse en la forma de una pregunta o de una frase con οὕτως en indicativo o imperativo Hemos hablado ya de las interpretaciones (alegorizantes) introducidas secundariamente

Las parábolas han experimentado también algunos cambios en la historia de su tradición, mediante la adición secundaria de introducciones y aplicaciones, por la inclusión en determinados contextos —la misma parábola puede encontrarse en los distintos evangelios en contextos y situaciones completamente diversos—, por medio de ampliaciones correctoras e interpretativas y por la combinación de dos o más parábolas Con el cambio de la situación y del auditorio (de los destinatarios originales, discípulos, pueblo o adversarios) se ha trasmutado también a menudo su finalidad original J Jeremias ha tratado y aclarado sistemáticamente estos contextos (19-144) En muchos casos se puede reconstruir lo original utilizando los medios de la crítica literaria de la historia de las formas y de la tradición (por ejemplo, recurriendo a los paralelos del Ev de Tomás), y también mediante la observación de las necesidades de la iglesia primitiva, pero a menudo el sentido primigenio de una parábola permanece oscuro o ambiguo porque no se puede averiguar en que situación y a que destinatarios iba dirigida

J Jeremias, junto con T A Cadoux y C H Dodd, ha intentado situar con gran agudeza y energía las parábolas en su lugar primitivo

dentro de la vida de Jesús (17ss) Muchos investigadores han seguido sus pasos Pero es evidente que semejante empresa que inevitablemente pone en juego mucha fantasía productiva conduce en el mejor de los casos a resultados de carácter hipotético Es cierto sin duda como Jülicher opinaba que las parábolas de Jesús no expresan verdades morales de tipo general sino que han de entenderse en y desde el contexto de la predicación escatológica de Jesús Pero este punto de vista no ayuda en todos los casos a recuperar con seguridad la situación histórica

## 2 *Formas intermedias apotegmas (Bultmann) paradigmas (Dibelius)*

Dibelius incluye este género en el material narrativo Bultmann en la tradición oral aunque ambos coinciden ampliamente en la caracterización formal estos pasajes de la tradición se caracterizan por la brevedad rotundidad laconismo de la descripción ausencia de retratos de personajes estilo edificante y especialmente por alcanzar su punto álgido en una sentencia de Jesús de significado general Dibelius descubrió este género y lo incluyó en la predicación (paradigma = historia ejemplarizante con máximas empleables en la predicación) Bultmann admite que «se podría sentir uno tentado de incluir (estos pasajes de la tradición) en las historias» (8) La razón fundamental para un ordenamiento distinto es que en algunos pasajes el marco aparece como secundario pudiendo reducirse a «palabras del Señor» (9) Estas piezas de la tradición se hallan realmente en la frontera entre la tradición de los dichos y la narrativa En algunos se logra la reducción a palabras del Señor en otros permanece esta hipotética y en algunos otros no parece posible escena y acción se hallan en estos casos originariamente unidas a las palabras de Jesús y los pasajes correspondientes de la tradición han sido transmitidos desde un principio como «historias» Este es también el caso según Bultmann (25) por ejemplo en el diálogo sobre el denario del tributo (Mc 12 13ss) La primera posibilidad aparece claramente en la escena del rechazo (Mc 6 1s) esta escena podría haberse desarrollado a partir del *logion* de tradición apócrifa

Un profeta no es aceptado en su pueblo  
No cura un médico a aquellos que lo conocen  
(Ev Tom 31 cf Pap OA I 6)



En efecto, frente a el Mc 6,4s es secundario

«Y Jesús les dijo En ninguna parte es menospreciado un profeta sino en su ciudad natal entre sus parientes y en su casa Y no pudo hacer allí ningún milagro a excepción de algunos pocos a quienes curó mediante la imposición de las manos»<sup>7</sup>

En este texto se puede observar por lo demás la reelaboración ulterior, muy instructiva desde el punto de vista de la historia de la tradición la remodelación del paradigma/apotegma, Mc 6,1ss que se convierte en la leyenda de la predicación de Jesús cuando entra en Nazaret, Lc 4,16ss<sup>8</sup> Con otras palabras las formaciones consideradas como paradigmas/apotegmas no poseen un origen unitario El desarrollo dentro de la historia de la tradición sentencia aislada del Señor, creación del marco, apotegma escenicamente estructurado, es muy exacto en algunos casos, pero difícilmente constituye la genealogía de este género Resulta, pues, problemático incluirlos en la tradición de los dichos Los recopiladores cristianos primitivos los consideraron en todo caso como «historias» en efecto, en Q la gran colección de dichos de Jesús, no aparece ningún paradigma dibeliano, y de los numerosos pasajes que Bultmann incluye entre los apotegmas solo aparecen tres en esa fuente (Mt 11,2-29/Lc 7,18-35, Mt 12,22-37/Lc 11,14-23, Lc 9,57-62/Mt 8,19-22) En cualquier caso no se puede incluir este grupo en su conjunto en la tradición narrativa, puesto que —independientemente de las razones arriba aducidas— existen muchos pasajes en el material incluido en este apartado por Bultmann que no pueden considerarse como historias, pero sí designarse justamente como apotegmas Parece recomendable una división de este grupo desde puntos de vista de la historia de la tradición, pero no es posible dado que todas estas tradicionales piezas en cuestión tienen su punto algido en una sentencia de Jesús y muestran formalmente la misma estructura básica

Las denominaciones «paradigma» y «apotegma» han sido criticadas como inadecuadas por hallarse lastradas con concepciones de la retórica y la historia de la literatura griegas<sup>9</sup> pero dado que Dibelius y Bultmann no asumen los correspondientes esquemas griegos la nomenclatura es una cuestión convencional Contrapropuestas como la de V Taylor «Pronouncement Stories» tam poco resultan más esclarecedoras Los términos «paradigma» y «apotegma» dado que designan ampliamente el mismo grupo parecen intercambiables

7 Cf Bultmann 30s Dibelius opina evidentemente de otro modo 106s

8 Cf Dibelius 107s

9 Cf Iber ThR NF 24 (1957/58) 287ss

Existen, no obstante, notables diferencias Dibelius une con el paradigma su teoría de la predicación, mientras que Bultmann emplea expresamente apotegma en sentido «neutro» (8) Este último, además, ha caracterizado una parte de los apotegmas como «diálogos polémicos», cuya existencia es negada por Dibelius sin razón (64s) En vista de esta situación habrá que dar preferencia al término introducido por Bultmann

Este autor subdivide los apotegmas en «diálogos polémicos», «diálogos didácticos» y «apotegmas biográficos»

#### a) *Diálogos polémicos*

Estos diálogos son confrontaciones de Jesús con sus enemigos El motivo viene ocasionado por una actuación de Jesús (por ejemplo, una curación), o también un comportamiento de sus discípulos (por ejemplo, arrancar espigas en sábado) A ello sigue por parte de los enemigos lo que se puede llamar un ataque en forma de reproche o de pregunta El conjunto culmina con la respuesta de Jesús, a menudo como contrapregunta, a veces como símil y en ocasiones también como cita de la Escritura Un diálogo polémico consta generalmente de un solo proceso dialógico El reproche o pregunta de los enemigos puede quedar implícito, como ocurre en Mc 3,1ss, de forma que sólo se oye a uno de los participantes del diálogo

*Ejemplos* Lc 14,1-6, Mc 3,22-30, Mc 2,15-17 18-20

#### b) *Diálogos didácticos*

Los participantes son los discípulos de Jesús o los deseosos de saber La estructura es similar a la de los diálogos polémicos pregunta y respuesta de Jesús que puede constar igualmente de una contrapregunta

*Ejemplos* Mc 9,38-40, 10,35-45, 12 28-34, Lc 12,13s, 13,1-5

#### c) *Apotegmas biográficos*

Estos son igualmente conversaciones o diálogos cuyo punto álgido es un dicho de Jesús, pero no se trata de debates sobre cuestiones de la Ley ni de la comunidad, como en los diálogos polémicos y didácticos, sino de escenas de «carácter biográfico» en las que se trata de

la persona de Jesús y el comportamiento frente a ella (seguimiento o rechazo). Estos pasajes no están propiamente interesados en lo biográfico, sino que pretenden «poner de relieve en una escena plástica una verdad que trasciende la situación, adquiriendo así un carácter simbólico» (59).

*Ejemplos:* Mc 1,16-20; 2,14; 3,20s.31-35; Lc 9,57-62/Mt 8,19-22; Lc 11,27s; Mc 6,1-6.

Bultmann designa el marco narrativo de estos apotegmas como «escena ideal», entendiendo por tal aquella «que no tiene su origen en un acontecimiento histórico, sino en una idea que ha de expresarse de forma gráfica» (48, n.3). Dado que en los diálogos polémicos se trata de escenas ideales «que ponen de relieve en un caso concreto una sentencia que la comunidad refiere a Jesús» (40s, la cita, 41), Bultmann acepta como contexto vital la apologética y la actividad polémica de la comunidad palestina; también la forma y el estilo, por su parentesco con los diálogos polémicos y didácticos de los rabinos, hacen referencia al origen palestino.

### 3. *Formas del material narrativo*

Dibelius distingue en este apartado, además del paradigma, otros tres géneros: novelas, leyenda y mito; Bultmann distribuye el material en «historias de milagros», «historias» y «leyendas».

Pero claramente delimitable desde el punto de vista formal sólo es el género que Dibelius designa como «novela» y Bultmann como «historia de milagros».

#### a) *Historias de milagros/«novelas»*

Las «novelas» sinópticas son por su contenido historias de milagros, pero no toda narración en la que aparece un prodigio es una historia de milagros; en ello coinciden Dibelius y Bultmann. Sólo tendremos una historia de milagros cuando se describe el proceso milagroso y éste constituye el contenido de la narración, pero no cuando una curación de Jesús aporta, por ejemplo, el motivo para un diálogo polémico. La diferencia se puede aclarar comparando Mc 3,1-5 y 7,32-35.

Mc 3,1-5: «Entró (Jesús) de nuevo en la sinagoga, donde había un hombre con una mano seca. Ellos le observaban para ver si le curaba en sábado, ya que querían acusarle. Entonces dijo al hombre de la mano seca: 'Levántate y

ponte en medio', y les preguntó: 'Es lícito hacer bien o mal en sábado, salvar una vida o destruirla', pero ellos permanecían en silencio. Entonces les miro de forma airada pues le entristecía la dureza de su corazón. Dijo entonces al hombre: 'Extiende tu mano'. La extendió y le quedo nuevamente curada».

Mc 7,32-35 «Le llevaron un sordomudo rogándole que le impusiera las manos. Lo tomo a un lado separándolo del pueblo, metiéndole los dedos en los oídos, tocó su lengua con saliva y mirando al cielo, suspiro y le dijo 'Efeta', que quiere decir 'Abrete', y se abrieron sus oídos y se le solto la lengua y pudo hablar correctamente».

Ambas historias relatan un milagro, pero de un modo completamente distinto y con diversos intereses: en la primera importa la postura de Jesús frente al precepto del sábado; en la segunda, la realización de la curación. En una, la palabra guía de Jesús se halla en el v. 3s; en la otra, es la prueba de su poder milagroso la que constituye la finalidad de la narración. Bultmann reserva la expresión «historias de milagros» para las narraciones del segundo tipo (Mc 7,32ss); Dibelius las designa como «novelas» para evitar incluso desde el punto de vista terminológico una denominación referida al contenido y los malentendidos de ella derivados, y para señalar el carácter estilístico de estas narraciones.

Seguendo a Bultmann se pueden clasificar estas narraciones en «milagros de curación» y «de la naturaleza». Éstos últimos son mucho menos numerosos que los primeros. Ambos se distinguen por la abundancia de detalles de la descripción, por un estilo «profano», no edificante, y por la poca relevancia en ellos de las palabras de Jesús de significado general. La atmósfera dominante en este grupo es distinta a la de los apotegmas. Los milagros de curación muestran un gran parentesco en su estructura y motivación:

1. En una exposición se pide ayuda a Jesús para el enfermo y se describe la enfermedad. Esta descripción puede abarcar un amplio espacio (Mt 5,3-5); a veces se pone de relieve la gravedad (Mc 9,18) o la duración del sufrimiento (Mc 5,25s; Lc 13,11), la incapacidad de los médicos (Mc 5,26) o de los discípulos (Mc 9,18.28). A veces aparece también el escepticismo despectivo frente al poder del taumaturgo (Mc 5,40), motivos todos que intentan poner de relieve la dificultad de la curación.

2. A continuación se describe el acontecimiento de la curación milagrosa. Acciones extrañas de Jesús juegan a menudo un papel, por ejemplo, contactos corporales como imposición de manos, tomar éstas, tocar el miembro enfermo o manipulaciones mágicas con saliva (Mc 7,33; 8,23), y también la palabra milagrosa que se reproduce dos veces en arameo y no en la lengua griega de la narración: «Talitha kum» (Mc 5,41) y «Ephatha» (Mc 7,34); para el lector helénico, pues, en un idioma extranjero y con la traducción consiguiente. La curación puede tener lugar

en publico o tambien expresamente en privado (Mc 7,33, 8,23, solo en circulo reducido 5,37) En la expulsion de demonios (curaciones de «poseos») la descripcion muestra rasgos especiales el diablo reconoce al que es superior a el y se resiste, a veces comienza a disputar La curacion tiene lugar siempre mediante una orden amenazadora de salida, nunca por contacto, a continuacion el demonio demostrando su fuerza, abandona al enfermo (cf Mc 5,1-20, 1,23 28, tambien 9,14-27)

3 En el apartado final se constata el exito de la curacion, bien porque los presentes lo atestiguan, o mediante «una aclamacion coral al taumaturgo» (Mc 1,27 Lc 5,26, 7,16, etc) o de forma que mediante el curado mismo se demuestre la realidad de la curacion (Mc 1,31, 2,12 5,42) Un esquema fijo semejante no se advierte en los «milagros de la naturaleza» En todo caso el apaciguamiento de la tempestad, Mc 4 37ss y las dos multiplicaciones de los panes, Mc 6 34ss 8,1ss muestran el esquema exposicion ayuda, constatacion del milagro (multiplicacion milagrosa) y su impresion (pacificacion de la tempestad)

La estructura y especialmente los motivos del denominado «topico de los milagros» tienen numerosos paralelos en los antiguos relatos milagrosos mas que en los judios veterotestamentarios en los griegos y helenisticos Puesto que aqui no podemos aducir ejemplos, remitimos al lector a la exposicion de conjunto de Bultmann<sup>10</sup>

Los relatos sinopticos son mucho mas retraidos que los griegos helenisticos al describir el proceso de curacion y especialmente las manipulaciones magicas Pero la fijeza de los medios estilisticos situa las historias de milagros evangelicas en la tradicion de estos ultimos La mayor parte de las «novelas» han adquirido pues su forma en suelo linguistico griego aun cuando algunas hayan surgido tambien en comunidades primitivas palestinas<sup>1</sup> No obstante este genero es mas reciente en la tradicion de Jesus que los apotegmas procedentes de la comunidad primitiva palestina que a veces tambien relatan milagros En todo caso el interes en el milagro es radicalmente distinto en ambos generos como quedo indicado al comparar Mc 3 1ss y 7 32ss En los apotegmas el prodigio es solo el motivo para un dialogo polemico mientras que en las historias milagrosas constituye el tema propiamente dicho En estas ultimas el acento no recae en la salvacion que Jesus aporta al enfermo o al que se halla en peligro de algun modo —generalmente no se dice nada sobre su ulterior destino— sino —como lo demuestran especialmente las aclamaciones corales— en la manifestacion del poder divino de Jesus las historias de milagros son epifanias Detras de la tematica del prodigio se halla una determinada cristologia Jesus como taumaturgo como θείος ανήρ

10 *Tradition* 233 260 Ademas Dibelius *Formgeschichte* 142ss 164ss O Wem reich *Antike Heilungswunder* 1909 1969 R Herzog *Die Wunderheilungen von Epidauros* (Philologus suppl 22 3) 1931

11 Como la curacion del paralitico Mc 1 40ss la tempestad calmada Mc 4 35s y la multiplicacion de los panes y peces Mc 6 34ss 8 1ss cf Bultmann *o.c.* 255s

en cuya acción se revela el poder divino. La fuerza de este interés cristológico se desprende del hecho de que ya antes de Mc se habían aplicado a Jesús historias milagrosas ajenas (Mc 5,1s), y que se observa, desde el punto de vista de la historia de la tradición, una tendencia creciente a aumentar los milagros de Mc a Mt y Lc, y también a Jn y a los evangelios apócrifos.

Al asumir y desarrollar el género de las historias de milagros, es decir, al describir a Jesús cada vez en mayor grado como θεῖος ἀνὴρ, la comunidad primitiva lo situaba en competencia con otros «hombres divinos», «hijos de dios» y divindades salvadoras de aquella época. Con ello queda de manifiesto el contexto vital de este género la propaganda misionera que se adapta a las concepciones religiosas del entorno. A esta propaganda podría estar ligado otro motivo dar instrucciones a los taumaturgos cristianos (cf Mc 9,29) Tampoco hay que despreciar el afán de fabular que sin duda alguna imperó también aquí<sup>17</sup>

Es tema controvertido si existían o no ya antes de Mc pequeñas colecciones de historias de milagros, y no se puede decidir sobre ello con seguridad. Así pues, el ciclo de milagros Mc 4,35-5,43 se puede considerar una composición marciana (originaria) lo mismo que como una colección anterior a Marcos. Pero el hecho de que el evangelista Juan haya utilizado una colección de historias de milagros, la denominada «fuente de los signos» o «fuente-*semeia*» debería prevenimos para no negar sin más la existencia de colecciones semejantes anteriores a Mc. Los presupuestos para ello, como la cristología del θεῖος ἀνὴρ y la propaganda misionera existían en todo caso ya antes de Mc.

Es evidente que en las historias de milagros al igual que en los apotegmas existen formas mixtas no siempre acordes con el estilo. A estas pertenece, por ejemplo, la curación de Bartimeo, Mc 10,46ss. para Dibelius un paradigma «de tipo menos puro» y para Bultmann una historia de milagros no acorde en el estilo; una forma mixta encontramos en la curación del paralítico (Mc 2,1-12): en la historia de milagros se incluye un diálogo polémico (vv. 5b-10).

## b) *Historias y leyendas*

Bajo esta denominación incluye Bultmann todo el material narrativo sinóptico a excepción de las historias de milagros. Los términos «leyenda» y «mito» de Dibelius no concuerdan con estos géneros en la amplitud y medida que con los nombrados hasta el momento. El mito (como género) no tiene correspondencia alguna en Bultmann; y las historias tampoco la tienen en Dibelius. Sólo existe un mayor acuerdo respecto a la leyenda.

Bultmann entiende las historias y las leyendas como contrapuestas. Este autor pretende distinguirlas conceptualmente, pero no considera posible una división de ambas a la hora de exponer el estado de cosas sinópticas. «dado que algunos pasajes son ciertamente de carácter puramente legendario, pero las historias se hallan en tal grado bajo el dominio de la leyenda que sólo pueden ser tratadas al unísono con ésta» (261) En su concepto de leyenda el momento de la no historicidad es determinante (aunque no niega naturalmente que pueda existir en ella un núcleo histórico) Bultmann designa como leyendas «los pasajes narrativos de la tradición que no son propiamente historias de milagros, pero que tampoco tienen un carácter histórico, sino de edificación religiosa» (260) La mayoría de las veces, aunque no siempre ni necesariamente, contienen elementos maravillosos y «se diferencian de las historias milagrosas especialmente por no formar una unidad en el sentido de aquellas, sino que adquieren su efecto clave mediante la referencia a un contexto», a saber, la vida del héroe religioso (leyendas biográficas) o la fe y culto de la comunidad (leyenda de fe o cultural) (260) La frontera con la historia de milagros e incluso con el apotegma biográfico no siempre queda clara, lo decisivo es la determinación de los motivos que afectan a la narración religiosa

Dibelius no emplea el término «leyenda» en el sentido amplio e histórico de Bultmann<sup>13</sup>, sino en el más reducido y original del término («la historia, para leer en la fiesta de un santo, de la vida y muerte de los confesores», *Formgeschichte*, 101) Según esto la leyenda designa «un género de narraciones que aparece en los evangelios al igual que en la literatura popular del entorno y cuya forma expositiva no es en modo alguno profana, sino claramente edificante. Se trata pues de “historias” piadosas» (101) Las guía un interés biográfico o etiológico y pueden, según esto, distinguirse en leyendas de culto personales y etiológicas. Aún cuando aquí coincide Dibelius con Bultmann, no por ello deja de resaltar con mayor fuerza la diferencia respecto a la historia de milagros o «novela» el estilo, la dicción «piadosa», y la exposición edificante distinguen la leyenda fundamentalmente del modo narrativo «profano» y mundano de la «novela» Esta diferencia de estilo ha de tenerse tanto más en cuenta cuanto que la leyenda no es un «género formal» que resulta reconocible por su estructura y otras características externas, sino un «género de motivación» o «de interés»<sup>14</sup> Para el empleo del término «leyenda» dentro de la historia de las formas resulta más adecuado el uso de Dibelius (exclusión del sentido crítico-histórico, el tipo narrativo como criterio)

13 «El concepto de leyenda no implica la medida de la historicidad o no historicidad» (Dibelius ThR 1 [1929] 204)

14 K. Grobel habla de género de interés G. Iber de género de motivación

Como ejemplos de leyenda cultural etiológica cabe mencionar: la preparación de la Cena y la historia de la pasión; como ejemplos de leyenda personal: las «historias de la infancia», Lc 1,2, la vocación de Pedro, Lc 5,1ss, la búsqueda del pollino, Mc 11,1ss, y la de la sala, Mc 14,12ss.

El «mito» tampoco es un género formal, sino de interés. El interés principal de estas narraciones consiste en hablar de Jesús como de un ser divino. Una concepción cristológica semejante aparece con claridad en el mito de Cristo, Flp 2,6ss, ligada al material de la vida de Jesús en Jn y en diversas tradiciones apócrifas. Dibelius designa como «mito» aquellas narraciones que representan realmente un proceso mítico, una acción rica en relaciones entre personajes «míticos», no humanos (*Formgeschichte*, 270). En la tradición sinóptica sólo encuentra Dibelius tres de estos mitos: el bautismo de Jesús (¡pero sólo según Mc!), la tentación y la transfiguración. A esto hay que añadir los dichos correspondientes, las palabras de la revelación, Mt 11,25-30, el mandato misionero, Mt 28,18ss, a medias, Mt 18,20, y algunas otras sentencias en las que Jesús habla como persona «mítica»<sup>15</sup>. Bultmann caracteriza el bautismo y la transfiguración como leyendas de fe, la tentación (según Q) como *haggadah* escriturística, el mandato misionero como leyenda cultural, sin poner en duda ciertamente el interés cristológico que Dibelius resalta en estos pasajes. En relación con la escasa representación del «mito» en la tradición sinóptica, podría prescindirse tal vez de este género y consignar en otro lugar las peculiaridades de los pasajes correspondientes; pero teniendo en cuenta la tradición apócrifa es recomendable mantenerlo.

### c) *La historia de la pasión*<sup>16</sup>

La historia de la pasión —tratada por Bultmann en el contexto de las historias y leyendas (282ss), y por Dibelius en un capítulo especial (178ss)— no pertenece a las narraciones tratadas hasta ahora que se

15 Tampoco aquí pretende Dibelius con la expresión «mito» emitir un juicio sobre la historicidad «Si el mito es una narración que informa sobre una actuación relacionada de los dioses, también se podrán componer narraciones en forma mítica de un hombre venerado como Dios, sin negar por ello la historicidad de esta persona. Incluso el procedimiento mismo, míticamente adornado, no tiene por que dejar de ser en todo histórico (pensemos en el relato del bautismo del *Evangelio de los ebionitas*). Admitimos que la acción, cuanto más se desarrolla en la esfera mítica, tanto más se aleja de lo humano». Pero el mismo Dibelius sostiene firmemente «que el mito designa en primer lugar el género» (ThR I [1929] 205, n. 1)

16 Cf. G. Bertoni *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult* (FRI ANT NF 15) 1922; J. Finegan, *Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu* BZNW 15 (1934); Ed. Lohse *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi* 1964; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus* (NTD 1), 1967, 163ss, mas bibliografía en Bultmann *Tradition*. Cuadernillo complementario, 101s.



presentan como pequeñas unidades. Encierra, en efecto, un gran número de estas unidades originariamente autónomas, pero tampoco se compone de estas en su totalidad (como los ciclos de los diálogos polémicos Mc 2,1-3,5 y de las historias de milagros 4,35-5,43). El análisis de la narración sinóptica más antigua de la pasión — la de Marcos, muestra que este tenía a su alcance un relato coherente de la pasión. A este relato premarciano de la pasión es al que hacemos referencia aquí al hablar de «historia de la pasión». Esto se pone de manifiesto por cuanto el relato marciano de la pasión contiene pasajes que no pueden haber existido como unidades autónomas ni tampoco se pueden entender como formaciones redaccionales de Mc, pues están orientadas desde un principio a la continuación y solo tienen sentido en un contexto mayor — por ejemplo, la conspiración para dar muerte a Jesús, 14,1s y la traición de Judas, 14,10s. Estos pasajes no solo preparan escenas aisladas y motivos (descripción del traidor en la última cena, el sigilo del prendimiento de Jesús y el arrepentimiento de Judas), sino que sirven de introducción efectiva al antiguo relato de la pasión. El empleo de esta narración anterior se muestra también en las diversas fechas de la muerte de Jesús, según 14,2 no tiene lugar «en la fiesta», pero según el tenor de la narración marciana, especialmente 14,12-16, la última comida de Jesús era un banquete pascual, teniendo lugar «en la fiesta» el arresto y el ajusticiamiento. Este pasaje procede, pues de Mc, al igual que la historia de la unción 14,3-9 que rompe el contexto. Es cuestión discutida la extensión de la historia de la pasión premarciana. Es cuestionable, por ejemplo, que el relato de la institución de la eucaristía, 14,22-25, y las deliberaciones del sanedrín 14,55ss hayan pertenecido a ella. La escena de Getsemani 14,32ss y el relato de la crucifixión 15,20s parecen haber sufrido una reelaboración. Bultmann supone que el núcleo más antiguo era un breve relato que narraba la captura, condena por las autoridades judías y romanas, conducción al patíbulo, crucifixión y muerte, Mc encontró esta narración ya engrosada con algunas historias más. La reconstrucción de Dibelius es distinta<sup>17</sup>. Nuestra tarea no puede consistir en presentar aquí una sinopsis de los intentos de reconstrucción, ni declarar que es lo común a ellas como testimonio seguro de la historia premarciana de la pasión. Para el objetivo de esta obra es más importante saber que ya antes de Mc se narró de forma coherente la historia de la pasión<sup>18</sup>, que los intentos concretos de reconstruirla

17 Mc 14,1-2,10-11,17,31,43,54,66,72,15,1,15,21,39

18 Esta idea no tiene por que aparecer como refutada por los argumentos en sí muy dignos de tener en cuenta de J. Schreibeis *Die Markuspassion* 1969 y E. Linnemanns *Studien ur Passionsgeschichte* (FRLANT 102) 1970

Existía evidentemente una necesidad al respecto. También el evangelista Juan utilizó y elaboró una historia de la pasión cuyas perícopas más importantes aparecen en la misma secuencia que en Mc. Las profecías de la pasión Mc 8,31; 9,31; 10,33s, aunque no constituyen el germen de la historia de la pasión premarcina, muestran como sumarios la necesidad mencionada de las comunidades. «La historia de la pasión puede considerarse, pues, como el único pasaje evangélico de la tradición que presentó, ya en una época temprana, acontecimientos en un contexto mayor»<sup>19</sup>.

#### 4. *Observaciones sobre la terminología*

En la descripción de los géneros me he limitado conscientemente a las terminologías introducidas por Bultmann y Dibelius, pero he de referirme también a modo de apéndice a algunas designaciones de género propuestas recientemente.

Partiendo de Hech, G. Schille ha intentado demostrar la existencia también en los evangelios sinópticos del género «leyenda misional», con su subdivisión «leyenda fundacional de la comunidad»<sup>20</sup>; las narraciones, especialmente las historias de milagros, con indicación de lugar serían relatos etiológicos, que intentaban retrotraer a Jesús la fundación de las comunidades en el lugar o territorio correspondiente. Pero esta tesis resulta insostenible. Las indicaciones de lugar proceden en gran parte del evangelista redactor, las narraciones como tales no muestran en modo alguno intenciones etiológicas y pertenecen a los géneros ya conocidos.

G. Bornkamm ha aportado dos nuevos géneros a discusión: dichos de Cristo e historias de Cristo. Entiende por dichos de Cristo «las palabras de Jesús que hablan de su misión, soberanía y destino»<sup>21</sup>. Se trata, pues, del grupo que Bultmann designa como palabras en primera persona (estilo «yo»). Cabe preguntarse si la nueva denominación resulta adecuada. No me parece que sea éste el caso. Dado que ninguna de estas palabras emplea el término «Cristo», la denominación sugiere algo inadecuado por lo que ha de preferirse la designación formal «dichos en primera persona», pues resulta más neutra. Las «historias de Cristo» no son definidas por Bornkamm, sino que las caracteriza por contraposición con las «historias de Jesús» y las narraciones de milagros. Ambos grupos debían

19 Dibelius, *Formgeschichte*, 180

20 *Anfänge der Kirche*, 1966, 64ss

21 RGG<sup>3</sup> II, 1001, cf 752

despertar la fe y el conocimiento, las historias de Cristo, por el contrario y a diferencia de las historias de Jesús vienen ya «desde un principio y en su totalidad impregnadas de esta fe» Esta división poco afortunada no cumple su cometido También las historias de milagros y la de la pasión se hallan impregnadas por la fe<sup>3</sup> Y los pasajes que Bornkamm incluye en las historias de Cristo (bautismo, tentación, confesión de Pedro, transfiguración, entrada triunfal, cena, narraciones de la infancia, historias de pascua) son de un carácter literario diverso tampoco mantienen una unidad teológica o cristológica y su procedencia dentro de la historia de las ideas religiosas es diversa Es recomendable, pues, prescindir de la designación «historias de Cristo» y mantener la nomenclatura más precisa de la historia de las formas

En la investigación histórico-formal no han aparecido puntos de vista que desvelen nuevos géneros o hagan necesaria una nueva denominación de los ya conocidos Por razones de economía de trabajo y claridad se debería prescindir de la incorporación de nuevas designaciones e intentar valerse de las introducidas por Bultmann y Dibelius Dado que estos dos investigadores han analizado con especial precisión la tradición de los dichos el primero y la narrativa, el segundo sería conveniente emplear para esta última la terminología de Dibelius y para la primera la de Bultmann Solo se debería eliminar ciertamente el «paradigma», por su significado «ejemplo para ser usado en la predicación» en favor del apotegma bultmaniano y sus derivados

Basándose en R. Reitzenstein<sup>4</sup> se designan a veces las historias de milagros y colecciones aisladas como «aretalogías» De hecho *αρετή*, el milagro, puede significar la demostración de la fuerza divina de un *θεῖος ἄνθρωπος*, de un hombre divino, o de un dios La recopilación de tales actos servía para alabanza del autor del milagro y a menudo también para la propaganda de su culto En este aspecto existe un parentesco de las aretalogías griegas y romanas con las colecciones y relatos de milagros cristianos primitivos No obstante el empleo de esa expresión resulta problemático para estos fenómenos cristianos de los primeros tiempos<sup>5</sup> En efecto, la «aretalogía» no es ningún género literario Lo que en la filología clásica se designa como aretología abarca géneros literarios completamente distintos himnos,

22 *O c* 1001

23 Así también H. Zimmermann *Neutestamentliche Methodenlehre* 1967 152

24 *Hellenistische Wundererzählungen* 1906 reimpr. 1963

25 Cf. D. Esser *o c* 98ss

inscripciones votivas, cartas, sátiras, novelas<sup>26</sup>. El término «aretología» no designa la forma, sino el contenido y objetivo de géneros literarios muy diversos. Por ello, y frente al ulterior uso que Reitzenstein ha dado al término, es recomendable ejercitar la prudencia y hablar más bien de elementos y motivos aretalógicos<sup>27</sup>.

26 Cf. A. Kieffer, *Aretalogische Studien* (tesis doct.), Freiburg, 1929, 1-40 (espec. la visión de conjunto, 37ss).

27 Para el conjunto cf. M. Smith, *Prolegomena to a Discussion of Aretologies Divine Men: the Gospels on Jesus* (IBL 90) (1971) 174s.

## LA FUENTE DE LOS DICHOS (Q)

*Bibliografía:* cf. cap. 20; además:

- M. Dibelius, *Botschaft und Geschichte I*, 1953. 79ss; 293ss;  
 A. Harnack, *Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas*, en *Beiträge zur Einleitung in das NT*, II, 1907;  
 P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle*: NTA NF 8 (1972);  
 H. Köster y J. M. Robinson, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, 1971;  
 D. Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle*, WMANT 33, 1969;  
 T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, 1949, °1964;  
 S. Petrie, *Q'Is Only What You Make It*: NovT 3 (1959) 28ss;  
 A. P. Polag, *Zu den Stufen der Christologie in Q*: StEv IV (TU 102) 1968, 72ss,  
 S. Schulz, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, 1972;  
 — *Griechisch-deutsche Synopse der Q-Überlieferung*. 1972;  
 H. Schürmann, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, 1968, 39-156;  
 V. Taylor, *The Order of Q*: JTS NS 4 (1953) 27ss;  
 — *The Original Order of Q*, en *NT Essays. Studies in Memory of T. W. Manson*, 1957. 246ss;  
 H. E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, 1957;  
 U. Wilckens, *Jesusüberlieferung und Christuskerygma - zwei Wege urchristlicher Überlieferungsgeschichte*: ThV (1965/1966) 310ss.

### 1. *El problema del carácter escrito de Q*

En los comienzos y con el triunfo de la teoría de las dos fuentes, la fuente de los dichos era considerada con toda naturalidad como un documento escrito (que habían utilizado en diversas recensiones los autores de Mt y Lc). Cuando se reconoció la importancia de la tradición oral ya no se consideró tan lógico el carácter escrito de Q. En la investigación de lengua alemana aumenta la tendencia a considerar Q sólo como un conjunto de tradición oral<sup>1</sup>. No obstante, se trata más

1. Es sintomático, por ejemplo, G. Bornkamm, RGG<sup>3</sup> II, 756.

bien de una tendencia general que de una tesis con fundamento científico. Es verdad que en 1930 J. Jeremias intentó aportar esta base partiendo del hecho de que los dichos y complejos de estos van a menudo unidos en Mt y Lc por palabras clave lo que constituye una característica típica de la tradición oral deduce que en el material de discursos que les es común en exclusiva, Mt y Lc se han servido de la tradición oral<sup>2</sup>. Su discípulo H. T. Wrege ha intentado — si bien insatisfactoriamente — fortalecer esta tesis<sup>3</sup>. Esta argumentación no convence. En efecto, las huellas de efectos mnemotécnicos solo demuestran que el material de los dichos se transmitió en principio de forma oral pero no que haya llegado en tal estado a Mt y Lc. El escepticismo frente al carácter escrito de Q no se basa tampoco en la tesis de Jeremias sino por una parte en la dificultad de reconstruir Q desde el punto de vista de la crítica literaria y por la otra en la opinión frecuentemente citada de M. Dibelius de que la investigación de Q nos faculta más bien «para hablar de un extracto más que de algo escrito»<sup>4</sup>. Pero esta frase degradada por desgracia en lema se refiere al crecimiento paulatino de Q y a la dificultad de determinar su amplitud, orden y género pero no pone en duda en absoluto su carácter escrito. Dibelius supone más bien tal carácter y habla poco antes del griego como «la lengua en la que esta fuente» utilizada por Mt y Lc «fue escrita».

A pesar de todo la cuestión sobre el carácter escrito de Q. Los argumentos aportados al respecto — las coincidencias en el vocabulario, el amplio paralelismo en la secuencia y no menos los dobletes — solo expresan una alta probabilidad pero no seguridad. La seguridad solo puede obtenerse mediante la prueba de que las diferencias existentes en la versión griega del mismo dicho de Q en Mt y Lc deben basarse en un error óptico, esto es, en una falsa lectura del mismo vocablo arameo, con lo que se demuestra la existencia de una base escrita. Esto es lo que ocurre de hecho.

J. Wellhausen adujo ya en 1911 tres ejemplos al respecto (Mt 10 12/Lc 10 5; Mt 23 25/Lc 11 39; Mt 23 26/Lc 11 41) de los que el tercero es especialmente evidente. Respecto a las variantes  $\chi\alpha\theta\alpha\rho\iota\sigma\omicron\nu\nu$  (Mt 23 26) y  $\delta\omicron\tau\epsilon\ \epsilon\lambda\epsilon\eta\mu\omicron\sigma\upsilon\nu\eta\nu$  señala este investigador que (Lc 11 41) «dad limosnas» en vez de «purifícaos» es naturalmente un puro contrasentido. La variante griega totalmente inconcebible se reduce en arameo a *dakkau* (purifícaos) y *ʿakkau* (dad limosna). Ambos verbos divergen poco gráficamente y originalmente

2 ZNW 29 1930 147s — Abba 1966 90s

3 *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt* (WUNT 9) 1968

4 *Formgeschichte* 67 236

5 *Formgeschichte* 234

eran incluso idénticos. Lucas se ha equivocado, pues y ciertamente leyendo. Es evidente en este texto que el error parte de una base escrita por lo que es probable que esto ocurra en otros casos»<sup>6</sup>. El que Wellhausen achaque a Lucas el error no tiene gran importancia en este contexto. Lo decisivo es constatar que existe un error de lectura (entre t y z). M. Black confirma expresamente la conclusión de Wellhausen como acertada. Otra de las variantes se puede explicar también del mismo modo: la lectura  $\pi\eta\lambda\alpha\nu\nu$  (tuda) (Lc 11 42) en lugar de  $\alpha\nu\eta\theta\nu$  (aneto) (Mt 23 23) se debe a haber leído *shabbata* en lugar del correcto *shebcta* es decir a un error de lectura entre las letras t y r de grafía similar así lo confirma Black siguiendo a E. Nestlé<sup>8</sup>. M. Black ha explicado toda una serie de lecturas sinópticas como variantes y errores de traducción del arameo, gran número de las cuales solo son explicables partiendo de una fuente escrita previa. No es necesario aducirlas por separado. Basten las dos presentadas más arriba por su especial evidencia. Estas muestran 1) que las palabras de Jesús ya fueron fijadas por escrito en ámbito lingüístico arameo y 2) que han existido diversas traducciones griegas de estas palabras.<sup>7</sup>

Con ello no pretendemos afirmar que la fuente de los dichos en su conjunto tuviera ya carácter escrito en arameo. No podemos determinar la extensión de esta fuente aramea. Es probable en principio que en su versión al griego fuera ampliada en comunidades bilingües con materiales de la tradición oral. También es probable que esto no fuera un proceso único, sino progresivo.

En el presente contexto lo importante es la constatación de que los argumentos en favor del carácter escrito de Q han quedado decisivamente afirmados por las observaciones de Wellhausen y Black: dado que ha existido una colección escrita de palabras del Señor, es decir, una forma previa de Q en lengua aramea, habrá que responder afirmativamente a la cuestión sobre el carácter escrito de las versión(es) griega(s) de Q. Es cierto que la tradición oral de dichos del Señor continuó existiendo, y que esta fue tenida en cuenta al incluir Q en los evangelios de Mt y Lc es más que probable. La existencia de colecciones de palabras del Señor se puede observar en los Padres apostólicos y en los «herejes»<sup>10</sup>.

6 *Einleitung in die drei ersten Evangelien* 1911 27 cf 26ss.

7 *Approach* 1967 2 no obstante lee *dakko* en lugar de *dakkau*. De un modo similar T. W. Manson *Sayings* 269. Desgraciadamente J. Jeremias no considera nunca estas variantes ni las consecuencias extraídas por Wellhausen y Black.

8 *Approach* 194.

9 *O c* 186ss.

10 Cf. H. Koster *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern* 1957 la utilización de palabras del Señor por los herejes se ve confirmada por la polémica de Policarpo (Polic 7 1).

La fuente de los dichos es solo un ente obtenido por deducción los intentos de reconstrucción han de permanecer, pues, hipotéticos. Aun así ha surgido un cierto consenso metodológico entre los defensores de la teoría de las dos fuentes que ha llevado también a un cierto consenso objetivo, de modo que podemos afirmar algunas cosas como probables sobre Q. Respecto a la determinación de su contenido se ha impuesto la norma estricta de incluir solo entre los componentes de Q lo común a Mt y Lc que no se halla en Mc, y mostrarse reservados en la atribución a ella del material especial (S). Además, la observación de como Mt y Lc tratan la materia de Mc ha confirmado la antigua suposición de que Lc cambia mucho menos la secuencia de sus fuentes que Mt por consiguiente el orden lucano se halla mucho más cercano al original de Q que el de Mt. V. Taylor ha señalado que a pesar de la distinta disposición del material de Q —Mt en las grandes composiciones orales y en Lc en ambas «intercalaciones» 6,20-8,3 9,51 18 14— se pueden observar dentro de los paralelos de Q en Mt y Lc un gran número de «secuencias» o secciones con el mismo orden de dichos. Se puede pues, conocer con aproximación la secuencia del material en Q y con ello también su estructura. Sobre la difícil cuestión del tenor original no existe respuesta general alguna. Tan pronto aparece en Mt como en Lc, o es solo deducible de ambos, y en otros casos no se puede fijar en modo alguno, es decir en cada pasaje aislado ha de plantearse nuevamente la cuestión del tenor original.

No es necesario entrar en los diversos intentos de reconstrucción de Vernle, Harnack, Streeter, Bussmann y Manson. Todos difieren. Pero en cuanto a la extensión de Q las diferencias se limitan a cuestiones marginales. T. W. Manson ha puesto de relieve impresionantemente el consenso general al recoger el material que Harnack, Streeter y Bussmann incluyen unánimemente en Q<sup>11</sup>. La determinación del contenido por parte de Manson no difiere considerablemente de lo anterior, por lo que vamos a presentarlo aquí como algo a tener especialmente en cuenta. Manson aduce los textos según Lc sin mencionar los paralelos y coloca entre parentesis los pasajes que incluye Q con reservas. Lc 3,7-9 16 17, 4,1-13, 6 20 49, 7 (1 6a)6b 9(10) 18 35, 9 57 62, 10,2 3 8 16 21 24 11,9-26 (27 28) 29 36 (37-41) 42 52 12 (1) 2 12 22 34 (35 38) 39 46 (47 50) 51 59 13 18-30 34 35,



14, 15 24 26 27 (34 35), 16 13 16-18, 17, 1-6 23 37<sup>1</sup> Naturalmente otros investigadores fijan en cada caso los límites de forma distinta —por ejemplo excluyen de Q las imprecaciones del principio, y al final incluyen en la fuente la parábola de los talentos de Lc 19 11-28— pero en su conjunto la reconstrucción de Manson podría considerarse como representativa

La secuencia del material de Q permite reconocer conexiones de palabras claves y agrupaciones temáticas, y muestra así que Q no fue ninguna colección informe de dichos. Evidentemente la estructura solo puede conocerse a grandes rasgos. Después de la predicación escatológica del Bautista y la historia de las tentaciones, Q aporta en una composición más amplia un resumen de la predicación escatológica y ética de Jesús («discurso del llano») y en el diálogo del centurión de Cafarnaún con aquel se caracteriza la fe ejemplar en el poder de Jesús. Sigue un texto bautismal más amplio —la pregunta de Juan a Jesús, si él es «el que ha de venir» y la respuesta indirecta de este y su testimonio sobre el Bautista— en sí muy complejo— y que culmina en la afirmación de que ni a Juan ni a Jesús le concedieron crédito sus contemporáneos. Las siguientes secciones —dichos sobre el seguimiento de Jesús y el discurso de envío de los discípulos, imprecaciones y expresión de júbilo, el Padre Nuestro y las palabras sobre la oración— tienen como tema el discipulado mientras que el asunto de los textos siguientes —la autodefensa de Jesús frente a la acusación de su pacto con el diablo y su polémica contra el ansia de milagros, su ataque a los fariseos, la exigencia de confesarle y su advertencia sobre la propia seguridad— se centra en la enemistad hacia Jesús y los peligros de sus discípulos. Los textos restantes — desde la exhortación a la vigilancia hasta el «discurso» sobre la parusía del Hijo del Hombre y la parábola de los talentos— tratan de la esperanza escatológica. Se pueden caracterizar las tres últimas partes, con Manson, como «Jesús y sus discípulos. Jesús y sus enemigos, sobre el futuro». Pero lo que precede no se puede incluir en un tema unitario. Las pericopas del comienzo y del final muestran un gran interés en el Bautista pero difícilmente se podrá incluir esta parte con Manson, bajo el título «Juan el Bautista y Jesús» dado que «el discurso del llano» posee por su extensión un peso mayor. Esta primera parte de la fuente de los dichos puede considerarse guiada por un interés cristológico, esto es intenta mostrar a los lectores u oyentes bajo diversos aspectos quien es Jesús.

### 3. Género y contexto vital

Puesto que la fuente de los dichos no contiene la historia de la pasión ni narraciones, no pertenece al género denominado posteriormente como «evangelio». Desde el punto de vista de la historia de los géneros tampoco es un «evangelio a medias»<sup>13</sup>, o un «estadio previo» a los evangelios<sup>14</sup>, aun cuando literariamente sirviera de fuente para Mt y Lc. Según la distinción de los primitivos cristianos entre lo que «Jesús hacía y enseñaba» (Hech 1,1) que corresponde a la de Papías τὰ ὑπὸ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα, cabría entender a Q como una colección de palabras de Jesús sin relatos de sus hechos, o como un resumen de su doctrina. Bultmann y otros han señalado hacia el *Eclesiástico* (Jesús Sirach) como analogía literaria<sup>15</sup>. J. M. Robinson ha demostrado que la colección de dichos es un género literario en el judaísmo y en el cristianismo primitivo, otorgándole por razón de indicaciones internas el nombre de λόγοι σοφῶν y ha esbozado la historia del género, al que pertenece también Q, hasta el Evangelio de Tomás y otros escritos copto-gnósticos, advirtiendo cierta preferencia de los gnósticos por este género<sup>16</sup>.

Las colecciones de sentencias cristianas se distinguen de las judías porque no contienen palabras de unos «sabios» cualesquiera, sino de una figura única de autoridad definitiva («palabras del Señor»). Puede sernos de utilidad para la comprensión de Q dirigir una mirada a un caso análogo aparentemente lejano. Se trata de la colección de sentencias de Epicuro llamada κύριαι δόξαι (según Cicerón: *Ratae sententiae*), es decir, «proposiciones fundamentales» o «frases auténticas», «garantizadas», que resumen la doctrina de Epicuro<sup>17</sup>.

La colección ha sido transmitida en dos versiones —una de Diógenes Laercio (X 139-154), la otra en el *Gnomologium Vaticanum*— emparentadas entre sí, pero no idénticas, que contienen dobles, y que además de dichos auténticos añaden también otros de los discípulos. Esta colección de dichos tenía, según H. Dorrie, una doble función. por una parte, ofrecer a los principiantes lo esencial de la doctrina de Epicuro en un breve resumen, y por otra, aportar resultados fijos y bien formulados para el diálogo filosófico, ya no sometidos a discusión<sup>18</sup>. W. Schmid denomina los κύριαι δοξαι una colección de «pa-

13 Julicher, *Einleitung*, 347

14 Harnack, *Sprüche und Reden Jesu*, 159

15 Bultmann, *Tradition*, 93-104, K. Koch, *o c*, 64

16 Λογοὶ σοφῶν *Zeit und Geschichte* (Homenaje a R. Bultmann), 1964, 77s, añadido en *Entwicklungslinien*, 1971, 67ss, cf. *ibid*, 40ss

17 Cf. H. Dorrie, *Der Kleine Pauly* II, 1967, 314ss, y especialmente el espléndido artículo sobre Epicuro de W. Schmid en RAC V, 1961, 681-819, espec. 695ss

18 *O c* 316

labras del Señor» en forma de «breviario» o «catecismo» e indica —como corresponde al género— que habian de hacerse propias mediante memorización<sup>19</sup>. Sin duda alguna, la colección de sentencias se basaba no sólo en la doctrina oral, sino en las obras escritas del maestro, y se supone que, aunque no procedan directamente de él, han sido elaboradas con su estímulo y bajo su vigilancia. La fijación por escrito tuvo lugar al principio, no al final. Esto hace que su origen sea distinto al de Q. Pero por lo demás las analogías formales son claras: memorización y transmisión oral, estructura laxa, ampliaciones mediante los discípulos, diversas recensiones, dobles, también el carácter vinculante como resumen de la doctrina y en ocasiones la polémica con las posiciones adversarias. Evidentemente, poner de relieve estas analogías formales no significa que se establezca una relación dentro de la historia de los géneros entre las *κρίται δοξαί* de Epicuro y las «palabras del Señor» de Q. Pero ambos fenómenos muestran que en el grupo del Jardín al igual que en las comunidades cristianas primitivas se sentía la necesidad de resumir, conservar y transmitir la doctrina del maestro en forma de «colección de sus palabras».

¿Qué función tenía la fuente de los dichos en su conjunto? ¿Cuál era el objetivo de una colección que sólo contenía «lo que Jesús enseñaba» y no «lo que hacía» (Hch 1,1)? Esta cuestión sobre el contexto vital no se puede responder basándose en analogías con las colecciones de dichos judíos o con la recopilación de las sentencias de Epicuro, sino sólo partiendo de la misma Q, en tanto se puedan fijar los intereses principales de la colección. Al parecer Q iba destinada al uso interno de la comunidad y se dirigía a cristianos, no a aquéllos que primero habían de convertirse; esto se ve claro en el discurso misional, que es precisamente una instrucción para misioneros cristianos. El interés doctrinal es evidente. T. Wernle consideró que Q era un catecismo para miembros de la comunidad recién ingresados (*o.c.*, 228,253). M. Dibelius interpretó en principio Q como documento destinado a la parrésia, al culto catecumenal de la comunidad, pero observó que algunas materias como las escatológicas y los dichos en primera persona no se integraban bien en la tendencia parrenética y que existían intereses de tipo cristológico<sup>20</sup>; por ello pensó después que Q procedía de la necesidad de las comunidades cristianas de un «resumen de la doctrina del Señor» «para contar con una ley para su conducta»<sup>21</sup>. Bultmann aceptó como causa del origen de Q desde un principio diversos motivos —edificación, parrésia, disciplina de la comunidad, la vitalidad del espíritu profético— que habrían conducido al principio a diversas colecciones especiales y posteriormente se habrían fundido en Q. T. W. Manson consideró también diversos mo-

19 *O.c.* 695 y 743ss.

20 *Formgeschichte*, 259.

21 *Botschaft und Geschichte* I, 97.

tivos, y como el más importante de ellos «el cuidado pastoral de las iglesias» (o c. 10s). Pero ¿cuál fue el interés principal que condujo a la fusión de las pequeñas colecciones en esta mayor? Los investigadores mencionados han resaltado expresamente que la instrucción moral por sí sola no pudo haber sido el interés principal, aunque caracterizaciones como «ley para su conducta» (Dibelius) o «norma y pauta del comportamiento cristiano» (Manson, 9) sitúan el interés ético demasiado en primer plano. El contenido de Q es mucho más amplio, además de parénesis contiene mucho material de carácter doctrinal especialmente en los pasajes escatológicos apologeticos y cristológicos, y el discurso de envío de los discípulos pertenece más bien a la escatología que a la parénesis.

La fuente de los dichos es un «resumen», también se la puede denominar, considerando su carácter vinculante, como una codificación de la doctrina general de Jesús. Esta sirve a la instrucción de los cristianos. Como su contexto vital se podría postular la actividad doctrinal interna de la comunidad responsable de la doctrina y vida, de la misión y de la polémica con el entorno. El material narrativo tenía un contexto vital distinto.

Dada la ausencia de toda referencia al sufrimiento y resurrección de Jesús, H. E. Todt ha defendido la tesis de que Q era el documento de una comunidad primitiva completamente autónoma teológicamente que considero como su tarea exclusiva la transmisión del mensaje del Jesús terreno, distinguiéndose radicalmente de la otra comunidad primitiva para la que «el kerygma de la pasión» constituía el contenido de la predicación. Esta tesis ha tenido gran eco, por ejemplo, en G. Bornkamm.<sup>3</sup> Pero solo podremos pasar a discutirla cuando hayamos investigado las concepciones teológicas de Q.

#### 4 *Motivos teológicos*

Resultaría atrevido pretender exponer la teología de Q sin aportar fundamentos detallados de la crítica literaria de la historia de las formas y de la tradición. Dado que ello no es posible aquí, me limito a señalar «los motivos teológicos» en tanto estos son reconocibles en el material de Q por su selección y disposición. Renuncio a una división básica entre palabras auténticas de Jesús y formaciones de la comunidad ya que en este contexto nos interesa la comprensión de Q por parte de sus usuarios.

22 O c. 212-245

23 RGG II 758ss.

La ausencia de las historias de la pasión y de la pascua no significa en modo alguno que estos acontecimientos fueran accidentales para los recopiladores de Q. En todas partes de Q se supone la identidad del Jesús terreno con el glorificado. Esto se desprende del hecho de que el terrenal tiene el mismo título de soberanía que el «que ha de venir»: Hijo del Hombre<sup>24</sup>. La resurrección, es decir, la exaltación del crucificado por Dios se presupone también aun cuando no se mencionen tales acontecimientos. Las tradiciones de Jesús se recopilaron y transmitieron sólo porque eran la tradición de aquel en quien había creído la comunidad como ensalzado, y del que esperaba que habría de venir de nuevo. Partiendo de esta identidad adquirieron las palabras del Jesús terrenal —pero también las del glorificado, impartidas a la comunidad por boca de los profetas cristianos primitivos— su carácter final vinculante.

El interés por el resumen del material de Q se basa claramente en el elemento escatológico de la doctrina de Jesús; ello se muestra por la disposición del conjunto. Q comienza con la predicación del Bautista que anuncia la venida inminente del juez escatológico y el juicio (Lc 3,7-9. 16s par), y finaliza con el discurso sobre la parusía de Jesús y la parábola de los talentos (Lc 17,22-37; 19,11-27par). Análogo encuadre encontramos en la gran alocución programática de Jesús, el «discurso del llano» como aparece en Q, al igual que en el sermón de la montaña: aquel comienza con los macarismos escatológicos y finaliza con una parábola también escatológica (Lc 6,20-23par; 6,47-49par). Gracias a la anteposición del mensaje del Bautista, queda caracterizada la predicación de Jesús en su conjunto —incluida la doctrina parenética y la sapiencial— como la predicación del juez escatológico preconizado por Juan. El acento recae en este texto sobre la idea del juicio<sup>25</sup>; sólo están libres de ella las bienaventuranzas y las dos parábolas del reino de Dios (Lc 13,18-21 par), mientras que otros dichos sobre el reino de Dios la mantienen gracias a su contexto (por ejemplo, Lc 11,20par; Mt 11,12par). Por lo demás, la predicación de Jesús sobre el reino de Dios así como la proclama del Hijo del hombre son en primer lugar predicación del juicio, prevención contra la propia seguridad y amenaza con la rapidez e inevitabilidad del final (Lc 17,29-37par). La idea de juicio en Q no se halla permanentemente ligada a la espera del fin próximo; en Q aparecen huellas de un retraso de la parusía (por ejemplo, Lc 12,39s par: 12, 22par)<sup>26</sup>.

La predicación de Jesús, no sólo en las partes escatológicas, es una llamada a la decisión: «El que no está conmigo, está contra mí,

24. Cf. Lc 7,34/Mt 11,19; Lc 9,58/Mt 8,20 con Lc 17,24.26/Mt 24,27.37.

25. Así acertadamente, Lührmann.

26. Así últimamente, Lührmann, *o.c.*, 69ss.

y quien no recoge conmigo, desparrama» (Lc 11,23par) Su efecto es, pues, la division solo existe el seguimiento o la desobediencia, el discipulado o la enemistad. Las parabolas finales del discurso del llano escenifican el caracter escatologico decisivo de «estas palabras suyas» (Mt 7,24-27par)

El motivo de la «enemistad» atraviesa (desde la cuarta bienvenida Lc 6,22s) toda la fuente de los dichos y se constituye en tema propiamente de tres pasajes. Los enemigos en la disputa sobre Beelzebub (Lc 11,14-23par) sospechan que Jesus ha establecido un pacto con el demonio, los adversarios que le «piden una señal» (Lc 11,29-32par) exigen un milagro legitimador y fundamentan asi su rechazo del mensaje y exigencias de Jesus. En el discurso contra los fariseos y legisperitos (Lc 11,39-52par) no aparecen hostilidades directas contra Jesus, pero si la actitud de la cual estas se derivan: la propia justificacion, el autoengaño y la propia contradiccion por parte de estos representantes ejemplares de la piedad judia. La alocucion culmina en el reproche de que ellos continuan asi la tradicion de sus padres quienes habian rechazado, perseguido y dado muerte a los profetas y enviados de Dios. Los fariseos y legisperitos, al igual que los enemigos anónimos en el texto original de Q, son considerados como representantes «de esta generacion» (Lc 11,29-32-50par). Esta expresion, que aparece a menudo en Q, designa al Israel increyente en su conjunto que ha rechazado la doctrina y obras de Jesus<sup>27</sup>. Dos rasgos cabe destacar en este contexto: Q establece un paralelismo expreso entre el rechazo de Jesus y del Bautista por «esta generacion»<sup>28</sup>, y con ello iguala el destino de ambos al de los profetas del AT. Q contrapone ademas repetidas veces el Israel impio a los paganos creyentes<sup>29</sup> y promete a estos la entrada en el reino de Dios (Lc 13,28s par), es pues marcadamente favorable a los paganos. Los textos sobre la «enemistad» tienen un objetivo actual: los enemigos de Jesus lo son tambien de sus discipulos.

Con esto tocamos el motivo principal del tema «discipulado», el paralelismo entre el destino y la tarea de Jesus y el destino y la tarea de sus seguidores. Los dichos sobre el seguimiento (Lc 9,57-60par) exigen de un modo radical la aceptacion de esta comunidad con Jesus. El discurso del envio de los discipulos propone como obligatoria para los seguidores una actividad misionera analoga a la de su maestro y formula su tarea segun el modelo de la labor de Jesus: «Curad a los enfermos... y decidles: el reino de Dios esta cerca de vosotros» (Lc

27 Cf. Lc 10,13-15par; 13,24s par.

28 Lc 7,31-35par.

29 Como coetaneo de Jesus: el centurion de Cafarnaun (Lc 7,9par) tipologicamente la reina del sur y los ninivitas (Lc 11,30-32par) e hipoteticamente Tiro y Sidon (Lc 10,13-15par).

10, 9par). Mediante la predicación de la proximidad del reino de Dios y por las curaciones como símbolo de su poder, los seguidores de Jesús han de continuar su labor. El discurso sobre el envío no dice más sobre el contenido de la labor misional, aunque aporta instrucciones detalladas sobre el comportamiento de los misioneros<sup>30</sup>. En esta actividad se pone especialmente de actualidad la comunidad de destino con Jesús («Id, mirad, yo os envío como corderos en medio de lobos», Lc 10,3par), que se actualiza, sin embargo, en odio y persecución. El hostigamiento a los seguidores de Jesús es tan inherente al seguimiento que el macarismo de Lc 6,22s par sitúa este hecho al comienzo del discurso programático y equipara la persecución «por causa del Hijo del Hombre» al destino de los profetas. De la fidelidad absoluta a Jesús depende la salvación; así lo expresan los términos confesar y negar (Lc 12,8s par). Pero los seguidores también obtienen promesas consoladoras (Lc 12,4-7par). Y al igual que Jesús llama a su padre Dios, así han de hacerlo los discípulos en la seguridad de ser escuchados por El como niños (Lc 11, 2-4; 9-13par), quedando libres de cuidado (Lc 12,22-34par).

En los términos confesión y negación se pone especialmente de manifiesto un último rasgo fundamental de Q: la predicación de Jesús no es una doctrina separable de él, su transmisión y aceptación significan un conocimiento de su persona como salvador, esto es, implican una cristología. Ciertamente, la tan reiterada afirmación de que Q se halla más orientada en sentido soteriológico que cristológico es exacta y significa un avance respecto al antiguo aserto de que Q sólo contenía la ética de Jesús; pero la primera aseveración no nos lleva más lejos y sólo sirve para ocultar la multiplicidad de las concepciones cristológicas de Q que no son menos numerosas que las de Mc, aunque sí más difíciles de captar, ya que aquí no se puede emplear el cómodo hilo conductor de los títulos cristológicos por falta de textos de amplia extensión<sup>31</sup>.

30 Tampoco dice nada sobre el territorio misional a no ser que el dicho sobre la limitación de la actividad misionera a Israel, con exclusión de los samaritanos y paganos (Mt 10,5s, cf 10,23) pertenezca originalmente a Q y haya sido eliminada por Lc. En este caso se reflejaría incluso en Q, en estas dos sentencias, el rechazo particular de la misión a los paganos por parte de los judeocristianos palestinos. Pero incluso el dicho sobre la abundante mies y los pocos trabajadores (Lc 10,2par), que pertenece con seguridad a Q, no encaja con una limitación tal de la misión. Ciertamente, hubo semejantes tendencias particularizantes en el cristianismo primitivo palestino, pero para la fuente de los dichos, Q, este horizonte limitado se había convertido hacia mucho en obsoleto y no constituía ya un elemento en su programa. Esta fuente se muestra bien dispuesta hacia los paganos, como lo muestran los pasajes indicados arriba, y no supone la actividad misionera para con ellos. Cf Luhrmann, *o c.*, 59ss, 86ss.

31 «Hijo del Hombre» aparece con relativa frecuencia, «Hijo de Dios», dos veces (Mt 4 3 6par), «el Hijo» (de modo absoluto) igualmente dos veces (Mt 11,27par)

La identidad antes mencionada del Jesús terrenal con el ensalzado, es una concepción general dentro del cristianismo primitivo —aunque sus acentos son muy diversos—, pero no constituye algo específico de Q. Tampoco lo es la identificación del Hijo del Hombre venidero con el Hijo del Hombre que está ya sobre la tierra; ésta se había llevado ya a cabo antes de Q, como lo muestran pasajes completamente independientes de Q en Mc (2,10.27)<sup>32</sup>. Q no dice nada sobre cómo el Jesús terrenal se convirtió en el glorioso; además de la historia de la pasión y de la pascua faltan también en esta fuente los dichos que se refieren al sufrimiento, muerte y resurrección del Hijo del Hombre, que juegan un papel tan importante en Mc y que podrían establecer una especie de conexión. Concuera con la orientación escatológica de Q que ésta prefiera este título procedente de la apocalíptica. Con él caracteriza Q a Jesús como el juez escatológico (Lc 12,8s.40; 17,24.26.30par). Con las palabras sobre el Hijo del Hombre que actúa en la tierra Q acentúa la humildad de Jesús en marcada diferencia con Mc, en el cual esas mismas resaltan su poderío. Él no tiene dónde reclinar su cabeza (Lc 9,58par), él es desechado y despreciado por «esta generación» (Lc 7,34par; sin duda también Lc 12,10par). No obstante, la cristología del Hijo del Hombre no se puede considerar como la más propia o la única concepción cristológica de Q

Jesús es considerado también en Q como el «Mesías», aunque este título no aparece nunca. En efecto, la interpretación del Bautista, con ayuda del teologumena judío de Elías redivivo, como el precursor escatológico anunciado en Mal 3,1.24 (Mt 11,10par) intenta mostrar a Juan como el precursor del mesías Jesús y por ende a éste como el mismo mesías<sup>33</sup>. Esta argumentación procede de los debates de los cristianos con los judíos y los discípulos del Bautista sobre la mesianidad de Jesús<sup>34</sup>, pero en el contexto de las palabras sobre Juan Mt

32 Considero que la división de Bultmann en tres grupos de los dichos sobre el Hijo del Hombre (1 del que ha de venir, 2 del que sufre muerte y resucita, 3 del Hijo del Hombre actuando sobre la tierra) esta de acuerdo con la historia de la tradición y pienso que el primer grupo es el más antiguo. Esta de más en este contexto entrar en la cuestión de la autenticidad y los problemas con ella relacionados, así como discutir si en los dichos del tercer grupo ha de entenderse «Hijo del Hombre» genericamente como «hombre» (así, de nuevo, C Colpe, en ThW VIII 405 a 408). De cualquier forma que se responda a esta cuestión para Q «Hijo del Hombre» es siempre un título, y se refiere siempre a Jesús.

33 Cf P Volz *Die Eschatologie der Jüdischen Gemeinde* 1934 y J Jeremias en ThW II 930ss.

34 El discurso sobre el Bautista complejo en sí, refleja diversas actitudes frente a Juan: reconocimiento Mt 11 7-9 11a par; rechazo equivalente 11b par, y la interpretación conciliadora v 10 que se adapta tanto a los discípulos del Bautista como a los judíos. Cf también Mc 1,2. 9 1 13par. Para un análisis de Mt 11,7-19par, cf M Dibelius *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer* 1911, 6ss y Bultmann *Tradition* 177s.



11,7-19par no sirven ya a su objetivo primario —la mesianidad de Jesús es más bien algo ya supuesto—, sino al paralelismo de Jesús y del Bautista respecto a su rechazo por «esta generación». Q atribuye a Juan una función escatológica —aun cuando resulta difícil de determinar— (Lc 16,16; Mt 11,12s) que lo une a Jesús. Se trata de una concepción cristiana primitiva ampliamente difundida, ya que no sólo en Q, sino también en los evangelios de Mc y Jn aparece el Bautista al principio.

Junto al elemento apocalíptico y con mayor fuerza que el mesiánológico, influyó en las concepciones de Q el ideario sapiencial, y ello no por los dichos mismos sapienciales, sino por el mito de la Sabiduría divina personificada, de gran transcendencia para la cristología cristiana primitiva<sup>35</sup>. Jesús y el Bautista aparecen en conexión con la σοφία divina (Lc 7,35par), claramente como sus representantes o enviados. La reflexión histórica que aparece en la alocución contra los fariseos es citada por Jesús como palabra de la σοφία, sin duda de un escrito sapiencial judío:<sup>36</sup> «Por esto dice la Sabiduría de Dios: yo os envío profetas...» (Lc 11,49); Mt ha eliminado la fórmula de citación y ha convertido las palabras de la σοφία divina en un dicho en primera persona de Jesús: «Por esto os envío yo profetas, sabios y legisperitos» (Mt 23,34), sin pretender ciertamente identificar a Jesús con la σοφία. Al parecer, también la otra reflexión histórica (Lc 13,34spar) se encuadra en este contexto. De procedencia sapiencial es también la primera parte del «grito de júbilo» (Mt 11,28-30), cuya pertenencia a Q resulta en cambio dudosa<sup>37</sup>. Pero la segunda parte del «grito de júbilo» —«Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo, sino el Padre, y nadie conoce al Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiera revelárselo» (Mt 11,27par)— parece de distinta procedencia y estilo que su entorno «sapiencial». Jesús no aparece en este pasaje, en todo caso, como el representante de la Sofía, sino como el delegado plenipotenciario de Dios, y como «el Hijo» que se halla en relación de mutuo conocimiento con «el Padre», por lo que es el revelador con una singularidad exclusiva. Esta sentencia, emparentada por su estilo y contenido a los dichos proféticos joánicos, aparece en la tradición sinóptica como un pasaje errático. Su relación interna con los textos sapienciales ya mencionados de Q sólo puede establecerse a través de rodeos muy artificiales. No obstante, el «grito»

35. R. Bultmann lo ha reconstruido: *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Johannesprologs*, reimpresso en *Exegetica*, 1967, 10s. Para lo que sigue Bultmann, *Tradition*, 119ss.

36. Bultmann, *o.c.*, 120.

37. Bultmann, *o.c.*, 171s; además, cuadernillo complementario<sup>4</sup> (1971), elaborado por G. Theissen, 63s; Dibelius, *Formgeschichte*<sup>7</sup>, 279s.

muestra que Q ha asumido una idea esencial de la cristología joánica. Los textos sapienciales sitúan a Jesús (y al Bautista) en una relación estrecha con la Sofía divina, pero no son suficientes para asignar a la fuente de los dichos una «cristología de la Sofía»<sup>38</sup>. Incluso me parece cuestionable que constituyan los fundamentos de determinadas concepciones cristológicas que han de retrotraerse al mito de Sofía y que puede designarse por consiguiente como cristología de la Sofía (preexistencia, mediación de la creación). Estas concepciones y aquellas reflexiones históricas se pusieron al parecer en conexión con Jesús independientemente las unas de las otras.

Finalmente, Jesús como taumaturgo desempeña un papel importante y considerable en las concepciones cristológicas de Q teniendo en cuenta la ausencia de relatos en ella. La actividad taumatúrgica de Jesús aparece como el primer tema de su doctrina mediante la perícopa de las tentaciones (Mt 4,2-11par), más tarde se convierte en el tema del diálogo polemico sobre Belzebú (Lc 11,14-23par) destacándose también expresamente en pasajes importantes (Lc 7,22s par, 10,13 hasta 15par, 11,29par) o simplemente se supone (Mt 8,5s par). De estos textos se desprenden dos realidades. Q conoce y asume una tradición —por lo demás no completamente verificable en los sinópticos— de milagros de Jesús juntamente con la cristología del θεῖος-άνθρωπος («hombre divino») correspondiente<sup>39</sup>. Q delimita además los milagros de Jesús ante dos falsas interpretaciones: frente a la afirmación de los enemigos de que Jesús obtiene su poder de exorcizar de Belzebú, el príncipe de los demonios (Lc 11,14s par), pero también —y aquí radica el interés propiamente dicho— frente a una falsa comprensión cristiana de los milagros de Jesús. Cuando éste rechaza como contraria a la voluntad de Dios la propuesta del diablo de convertir las piedras en pan, y la de arrojar desde el pináculo del templo, no lo hace porque fueran dos milagros desorbitantes —por su «magnitud» los mencionados en Q podrían muy bien competir con ellos, por ejemplo, la curación a distancia del siervo del centurión de Cafarnaún, Mt 8,5ss par, y la curación del enfermo sordomudo y poseso, Lc 11,14par—, sino porque se trataba de una autoayuda y de un milagro ostentoso. Ambos tipos pertenecen al repertorio del θεῖος-άνθρωπος profesional y aparecen también en la tradición apócrifa posterior de Jesús y los discípulos, pero no en la antigua tradición de los milagros de Jesús. Ambos contradicen la propia comprensión de Jesús de sus obras como signo del cercano poder de Dios («Pero si expulso a los demonios por el dedo de Dios, sin duda que el remo de Dios ha llegado

38 Contra U. Wilckens, ThW VII 1964, 465ss.

39 El término técnico «Hijo de Dios» falta ya en Mt 4,3,6par.

a vosotros» Lc 12,20par; cf. también Lc 7,22s par). También rechaza Cristo estrictamente la «petición de señal», es decir, la exigencia a legitimarse mediante un milagro espectacular (Lc 11,29s par) y ello no sólo según Q, sino también según los sinópticos y Jn. Esta delimitación frente a la concepción contemporánea del θεῖος-άνθρωπος es ciertamente histórica. Q asume esta delimitación y la sitúa al comienzo de la predicación de Jesús porque ésta era también la concepción difundida entre los cristianos y había encontrado su expresión en las historias de milagros independientes («novelas»), en sus colecciones (como la —¿posterior?— «fuente-semeia»), en una cristología sólida del θεῖος-άνθρωπος y en la práctica misionera correspondiente. La fuente de los dichos no niega en modo alguno la cristología del θεῖος-άνθρωπος, sino que la asume críticamente —al igual que los evangelistas cada uno a su modo— al situarla en una relación inseparable con la predicación de Jesús, esto es, restableciendo el contexto original entre milagro y poder de Dios en la predicación de Jesús y en la de sus seguidores.

En la fuente de los dichos aparece un gran número de concepciones cristológicas —no se puede hablar de una cristología exclusiva o dominante del Hijo del Hombre— y ello se corresponde con la diversidad y variedad de su contenido. Éste tampoco se deja encuadrar en un tema unitario, sino que refleja la multiplicidad de los temas de la «doctrina de Jesús que la comunidad cristiana necesitaba para su instrucción.

## 5. Sobre la situación histórica

Consideraremos finalmente la tesis mencionada antes de H. E. Tödt, que ve en Q el documento de una comunidad que solamente «consideraba como su tarea fundamental la transmisión del mensaje de Jesús» (226), pero que permaneció ajena al kerygma de la pasión. El fundamento de la antítesis «transmisión del mensaje de Jesús-kerygma de la pasión» me parece tan poco convincente como su elaboración respecto al contenido de la tradición evangélica.

Tödt impugna la anterioridad objetiva e incluso temporal del kerygma de la pasión, es decir, de la «predicación de la muerte y resurrección del Señor», frente a la transmisión del mensaje del Jesús terreno<sup>40</sup> Pero, al menos cro-

40 No solo discute que «el Kerygma de la pasión, esto es, la anunciación de la muerte y resurrección del Señor, haya de considerarse como la base más antigua del material de la fuente de los dichos» (223), sino también que «el kerygma de la pasión haya sido únicamente el tema más antiguo y central de la predicación» (226) (subrayado mío)

nologicamente no se puede sostener esta afirmación ya que la fórmula «Dios lo ha resucitado de entre los muertos» (Rom 10 9) sin duda la formulación más antigua del kerygma de la pasión es tan vetusta como los mismos acontecimientos pascales. Y lo que Todt resalta como importante objetivamente entre los acontecimientos de la pasión y de la pascua que la comunidad había entendido las apariciones del resucitado en «el sentido de un renovado acercamiento del Señor a los suyos como una restauración de la comunidad con ellos» (218s) entendiendo esta comunidad como «el bien salvífico propiamente dicho» (229) y que por ello no elaboró el contenido de su predicación a partir de la muerte y resurrección sino de la predicación de Jesús todo esto no puede sustentarse en modo alguno con testimonios de Q y solo se puede construir con cierto esfuerzo a partir de los textos aducidos (Jn 20 1 18 21 1 23 Lc 24 13 53 *ibid*) y habría que prescindir además por completo de que estos textos tardíos y legendarios son poco productivos como fuentes para acontecimientos históricos antiguos. Tampoco convence la elaboración de la antítesis es decir la línea divisoria trazada por Todt con ayuda del «kerygma de la pasión» en sentido estricto como indicación de las fórmulas de fe que designan la muerte y resurrección de Jesús como acontecimientos salvadores y como contenido de la fe y que resaltan especialmente la importancia salvadora de su muerte entonces nos hallamos frente al conocido hecho de que este kerygma de la pasión —globalmente hablando— representa para la literatura epistolar del NT el fundamento de la teología (sin todas las demás referencias a la vida de Jesús) mas por el contrario para los evangelios es poco menos que un motivo secundario en Mc por ejemplo solo aparece en el dicho sobre el «rescate» (10 45) y en las palabras sobre el cáliz de la última cena (14 24) falta en cambio curiosamente en la historia de la pasión y en las predicciones sobre ella. El kerygma de la pasión en este sentido estricto no resulta pues apropiado para caracterizar una división entre el material de Q y el del resto de los evangelios. Pero si se entiende en un sentido más amplio es decir como tradición de la pasión de cualquier tipo habrá de constatarse el hecho de que aparte de la misma historia de la pasión de la narración de la última cena y quizá del relato de la unción el material narrativo conjunto de los Sinópticos se halla tan poco impregnado por el kerygma de la pasión como el material de Q solo la labor redactora de los evangelistas lo han puesto en conexión con la pasión. En consecuencia habría que juzgarlo de un modo análogo al material de Q es decir sería necesario postular una comunidad primitiva que por razones aun desconocidas solo estuviera interesada en la transmisión de los hechos de Jesús y finalmente otra comunidad que se dedicara solo al cuidado de las tradiciones de la pasión aunque en un sentido distinto a Pablo y sus seguidores. Pero también en la versión más amplia falla eso del «kerygma de la pasión» precisamente por la ausencia de este ambos el material de Q y el narrativo se hallan unidos. Con otras palabras la no aparición del kerygma de la pasión resulta demasiado débil como base para sustentar la suposición de Todt a partir de Q de la existencia de una comunidad primitiva especial.

Naturalmente, el rechazo de estas ideas no pretende favorecer la armonización entre la «literatura epistolar» y los evangelios, ni aun

dentro del material de la tradición sinóptica. Tampoco se impugna la antigua tesis de la historia de las formas de que el material hablado y el narrativo se someten a leyes diversas de la tradición. Sólo se pretende evitar el trazado de fronteras históricamente inexactas. El material hablado de Q es tan plurivalente como el narrativo. Diferentes cristologías en ambos campos hacen referencia a intereses diversos y diversa procedencia. No obstante, entre Q y la tradición narrativa existen, como ya hemos indicado, múltiples contactos (milagros), a parte de que en las múltiples menciones del final trágico de los profetas se ha visto con razón una referencia clara a la muerte de Jesús<sup>41</sup>. Por ello no es justo aislar la fuente de los dichos, por su contenido y como recopilación, del material narrativo sinóptico y adscribirla a una comunidad primitiva distinta. La aceptación de un contexto sociológico («Sitz im Leben») especial y la labor docente interna de la comunidad explican suficientemente la peculiaridad literaria y teológica de la fuente de los dichos, así como su relación con el restante material de la tradición sinóptica. Si Q hubiera sido un resumen de la doctrina de Jesús y no una exposición de su vida y muerte, no existiría razón alguna para que ella hubiera incorporado las predicciones de la Pasión; su ausencia llama menos la atención que la de los dichos sobre el sábado<sup>42</sup>.

La fuente de los dichos, en cuanto podemos saber, surgió progresivamente mediante la fusión de pequeñas colecciones de sentencias. Los estadios de este proceso de surgimiento en cuanto a su extensión, tiempo y lugar, resultan incontrolables. Lo único cierto es que la fuente de los dichos se retrotrae hasta la primitiva comunidad palestina, que se hallaba ya en parte fijada por escrito en lengua aramea, y que Mt y Lc la utilizaron en traducciones griegas; todo lo demás es suposición. Incluso la fecha exacta, que se ha pretendido deducir de la mención de la muerte violenta de un tal Zacarías (Mt 23,35; Lc 11,50s), se ha revelado como insostenible; en efecto, la identificación de «Zacarías, hijo de Baraquías» (Mt 23,35) con el «Zacarías, hijo de Barisqueo» (Josefo, *Bell.* IV, 335) asesinado en el año 67 o 68 es más dudosa<sup>43</sup>.

41 O H Steck *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (WMANT 23) 1967 286ss

42 No se debería por razones de método, utilizar abusivamente el *argumentum a silentio* la suposición de que los autores cristianos primitivos habrían de hablar de todo en cualquier ocasión sería poco juicioso

43 Esta identificación y datación ha sido llevada a cabo por J Wellhausen, *Einleitung* 1911, 118ss En contra T W Manson, *Savings*, 103ss, Kummel, *Einleitung* 44 y O H Steck, *o.c.*, 33ss Steck argumenta, a mi entender con razón la denominación «hijo de Berequías» ha sido introducida por Mt y no excluida por Lc En Q Zacarías indicaba el profeta que, según 2 Cron 24,20ss, había sido ajusticiado en el templo, con la locución «desde la sangre de Abel a la de Zacarías» pretendía Q mencionar el primero y el último de los ajusticiados de quienes habla el canon hebreo

Los comienzos de la colección aramea deben fijarse por los años 30, la redacción final griega de la fuente de los dichos —según la versión que se deduce de Mt y Lc— no se puede situar tan tempranamente, ya que muestra huellas del retraso de la parusía. La «codificación de la doctrina de Jesús», esto es, la recopilación de las pequeñas colecciones en el todo que llamamos «fuente de los dichos» debió llevarse a cabo también en un ámbito lingüístico arameo. El prestigio de que gozaba Q fue grande; de otro modo no se les hubiera ocurrido a Mateo y a Lucas, independientemente el uno del otro, unir Q con Mc formando una unidad. Esta aceptación significó el final de la fuente de los dichos o casi su final; ésta tuvo una historia posterior tan oscura como su prehistoria: huellas débiles de Q aparecen en los Padres apostólicos, algo más fuertes en el *Evangelio de Tomás*<sup>44</sup> y como género influyó en los gnósticos cristianos<sup>45</sup>.

44 H. Koster, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, 1957, Id., *Entwicklungslinien*, 126ss, 155ss, 168ss

45 J. M. Robinson, *Entwicklungslinien*, 67ss

## EL EVANGELIO DE MARCOS

## Comentarios

- HNT E Klostermann, <sup>4</sup>1950, KNT G Wohlenberg, <sup>3</sup>1930,  
 MeyerK E Lohmeyer, <sup>10</sup>1937, NTD E Schweizer, <sup>11</sup>1967, ThHK W Grund  
 mann, <sup>5</sup>1971. BNTC S E Johnson, 1960, ICC E P Gould, <sup>2</sup>1969,  
 Moffatt, NTC B H Branscomb, 1937, EtB M J Lagrange, <sup>4</sup>1929,  
 E Haenchen, *Der Weg Jesu*, 1966,  
 A Loisy, *Les Evangiles synoptiques* I II, 1907/8,  
 C G Montefiore, *The Synoptic Gospels* I, <sup>7</sup>1927,  
 A Schlatter, *Markus der Evangelist für die Griechen*, 1935,  
 V Taylor, 1952, J Wellhausen, <sup>7</sup>1909

## Estudios

- K Aland, *Der Schluss des Markusevangeliums* Bibbl EphLov 24 (1974)  
 435ss,  
 R S Barbour, *Recent Study of the Gospel According to St Mark* Exp 79  
 (1967/1968) 324ss,  
 T A Burkill, *Mysterious Revelation An Examination of the Philosophy of St  
 Mark's Gospel*, 1963,  
 — *New Light on the Earliest Gospel*, 1972,  
 H -W Kuhn, *Altere Sammlungen im Mk*, StUNT 8 1971,  
 E Linnemann, *Studien zur Passionsgeschichte* FRLANT 102, 1970,  
 U Luz, *Das Geheimismotiv und die markinische Christologie* ZNW 56 (1965)  
 9ss,  
 W Marxsen, *El evangelista Marcos*, Salamanca 1981,  
 C Maurer, *Das Messiasgeheimnis des Mk* NTS 14 (1967/1968) 515ss  
 N Perrin, *The Literary Gattung «Gospel» Some Observations* Exp 82  
 (1970/71) 4ss,  
 H Riesenfeld, *Tradition und Redaktion im Mk* BZNW 21 (1954) 157ss,  
 J M Robinson, *Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums*,  
 AThANT 30, 1956,  
 — *On the Gattung of Mark (and John)*, en *Jesus and Man's hope A Perspective  
 Book I*, 1970, 99ss,  
 J Roloff, *Das Mk als Geschichtsdarstellung* EvTh 27 (1969) 73ss,  
 J Schreiber, *Die Christologie des Mk* ZThK 58 (1961) 154ss,

- *Theologie des Vertrauens Eine redaktion geschichtliche Untersuchung des Mk* 1967
- *Die Markuspassion* 1969
- S Schulz *Die Bedeutung des Mk für die Theologiegeschichte des Urchristentums* TU 87 1964 135ss
- *Die Stunde der Botschaft* 1967 9ss
- E Schweizer *Anmerkungen zur Theologie des Mk* en id *Neotestamentica* 1963 93ss
- E Trocme *La formation de l'Evangile selon Marc* EHPR 57 1963
- Ph Vielhauer *Erwägungen zur Christologie des Mk* en id *Aufsätze zum NT* ThB 31 1965 199ss
- H Weinacht *Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Markusevangelium* HUTH 13 1972

El libro de Marcos presenta una exposicion conjunta de la actividad de Jesus desde su bautismo por Juan hasta su muerte junto con la historia del sepulcro vacio y es la primera manifestacion de este tipo que conocemos. Marcos tuvo imitadores literarios, convirtiendose así —sin quererlo— en el creador de un genero literario que se designa como «evangelio» desde mediados del siglo II. Una empresa extraña narrar un fragmento de la vida terrenal de aquel que, como Hijo de Dios en el cielo es el Señor de la comunidad en el que ella cree y cuya parusia espera. ¿Que relacion guarda la actividad terrenal y la vida de Jesus con su existencia celestial? ¿Que significado tiene para la fe en el glorificado? ¿Que motivo obliga a Marcos a narrar esta actividad terrena? Intentaremos en lo sucesivo acercarnos a las respuestas de estas preguntas.

## 1 Estructura

Si lanzamos una mirada general al libro, se impone en primer lugar una division en dos partes cuantitativamente desproporcionadas. La exposicion de los dias en Jerusalem (11-16) se destaca de la epoca precedente como un complejo geografico y cronologicamente cerrado. Desde el punto de vista geografico los caps. 1-10 se pueden estructurar en tres o cuatro partes. Las transiciones son fluidas como ocurre en los peregrinajes y la historia de Jesus 1-10 es exactamente eso. Si no se pregunta por donde camina Jesus, sino lo que ocurre en este peregrinaje veremos que la confesion de Pedro 8,27ss significa un profundo corte, a partir de ese momento tiene lugar la instruccion de los discipulos sobre la pasion de Jesus que se avecina y sus propios sufrimientos como discipulos. tematica esta completamente nueva. Los milagros y la instruccion publica del pueblo algo constitutivo de 1-8,26 pasan a un segundo plano. Una division tripartita de la exposicion parece corresponderse con las intenciones del autor.



A *Primera Parte:* Actividad de Jesús dentro y fuera de Galilea 1,1-8,26

- I Comienzo del evangelio 1,1-13
- II. Comienzo del misterio de Jesús. 1,14-45
- III. Escenas de conflictos 2,1-3,6
- IV. Jesús, los discípulos y el pueblo. 3,7-4,34
- V Cuatro historias de milagros 4,35-5,43
- VI Peregrinaje de Jesús. 6,1-8,26

B *Segunda Parte.* El camino de Jesús hacia la pasión y sufrimientos propios del discipulado 8,27-10,52

- I Confesión de Pedro, la primera predicción de la pasión, sufrimientos de los discípulos de Jesús, dichos escatológicos 8,27-9,1
- II La transfiguración, curación del muchacho epiléptico, segunda profecía de la pasión, instrucción a los discípulos 9,2-50
- III. Palabras de Jesús sobre el matrimonio, bendición de los niños, sobre los ricos, tercera predicción de su muerte. petición de los hijos de Zebedeo, curación del ciego de Jericó 10

C *Tercera Parte:* Jesús en Jerusalén 11-16

- I Entrada en Jerusalén, purificación del templo 11,1-25
- II Diálogos polémicos y doctrinales 11,27-12,44
- III Alocución sobre las postrimerías 13
- IV La pasión 14-15
- V El sepulcro vacío 16,1-8
- VI Final secundario 16,9-20

## 2. *El material*

Para su labor de presentar la actividad de Jesús, incluida su muerte y resurrección, disponía el autor de Mc de una tradición rica y múltiple, pero también de difícil manejo con vistas a su objetivo. Difícil puesto que no se componía de fuentes escritas amplias o seguidas que informaran sobre el transcurso de los acontecimientos y ante las que sólo habría necesitado combinarlas técnicamente, sino en esencia, aunque no de un modo exclusivo, de «pequeñas unidades», esto es, piezas aisladas, completas en sí mismas y autónomas. Aún cuando el material de los discursos de Jesús existía ya antes de Mc en colecciones pequeñas y mayores, resultaba «biográficamente» improductivo, puesto que apenas contenía datos sobre situaciones de las que se pudiera desprender cuándo, dónde y a quién había dicho Jesús esto o aquello. Tampoco era mucho mejor la situación respecto a los pasajes narrativos transmitidos por la tradición; no estaban pensados como un relato concatenado, no encerraban referencias a sus presupuestos, y gene-

ralmente faltaba la indicación de lugar, quedando así muchas veces en el aire la cuestión sobre el cuándo y el dónde. Esta peculiaridad de la tradición obligaba a quien pretendiera elaborar un todo partiendo de los pasajes aislados a crear el conjunto basándose en la propia responsabilidad. Antes de considerar los medios literarios y teológicos con cuya ayuda Marcos superó esta tarea, demos un vistazo a su material.

Entre los elementos narrativos había al menos un conjunto que ya había sido narrado concatenadamente con anterioridad a Mc, la historia de la pasión; aún cuando existen inseguridades sobre la delimitación de este relato premarciano de la pasión, no por ello se puede negar su existencia. Se trataba del gran fragmento final en torno al cual habían de ordenarse los pasajes restantes de la tradición de Jesús. Trataremos aquí brevemente la tan debatida cuestión de si han existido además colecciones premarcianas (¡no fuentes!), recopilaciones de pasajes aislados unidos bajo puntos de vista temáticos dentro de los cuales cada pasaje aislado mantuviera su configuración original y su peculiaridad. En este ámbito no se llega más allá del campo de las posibilidades. Se considera bastante seguro que la curación de la hemorroisa (Mc 5,25-34) había sido introducida en la historia de Jairo con anterioridad a Mc (5,22-43) como un motivo para retardar el desenlace. Todo el ciclo de milagros Mc 4,35-5,42 podría ser premarciano. La secuencia paralela, a grandes rasgos, de los acontecimientos Mc 6,34-56 y 8,1-30 que se corresponde con Jn 6, permite suponer la existencia de un conjunto tradicional anterior a Marcos —milagro de los panes, pasos sobre las aguas, confesión de Pedro—, que Marcos lo encontró en dos variantes y que lo incluyó dos veces<sup>1</sup>. Con frecuencia se consideran también las escenas de conflictos Mc 2,1-3,5 como una colección premarciana; pero la clara progresión de las disputas y la noticia final sobre la conspiración de los fariseos y herodianos para acabar con Jesús, 3,6, muestran que la secuencia de las escenas intenta preparar la historia de la pasión, por lo que su composición se retrotrae con toda probabilidad a Mc.

El material de discursos empleado por Mc era al parecer menos fragmentario que el fondo narrativo; procede en parte, como ya se ha dicho (20), de una entidad que Marcos denomina la «enseñanza» de Jesús y de la que él efectúa una selección (4,1; 12,38; cf 12,1), de una tradición por tanto que contenía una colección de dichos y parábolas de Jesús. No tuvo, pues, que recoger por sí mismo el material

1 Así A Meyer, *Der Aufbau des Markusevangeliums Festgabe für A. Julicher*, 1927, 38, J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, <sup>3</sup>1960 y E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus* (NTD 1), <sup>11</sup>1967, 76s

de discursos o al menos una parte de éste. Naturalmente, la «Doctrina» no se puede determinar con mayor precisión en cuanto a su amplitud y contenido. Existen puntos de contacto entre el material hablado de Marcos y Q, a los que ya nos hemos referido, pero éstos no permiten identificar sin más la «Doctrina» con Q. Una gran parte del material discursivo de Mc parece que no tiene que ver nada con Q. A pasajes heredados ya dentro de un contexto pertenecen por ejemplo las parábolas del sembrador y su interpretación (Mc 4,3-9; 14-20), la del grano de mostaza (4,30-32) y quizá también la de la semilla que crece por sí sola (4,26-29). También se puede observar que las sentencias del capítulo 9 se hallaban ya combinadas con anterioridad a Mc. Debemos mencionar aquí especialmente un pasaje de la tradición que por su ámbito y peculiaridad se diferencia de los otros de la tradición de los dichos, que fue incorporado en conjunto al evangelio y constituye ahora la parte principal del discurso de Mc 13<sup>2</sup>. Este pasaje de la tradición abarca los vv. 5-27 y ha sido dotado por el evangelista de una introducción (vv. 3s), un apéndice exhortativo (vv. 28-37) y algunas pequeñas pero importantes interpolaciones (v. 7 final, v. 8 final, v. 10). Esta pieza tradicional pertenece por su género a los apocalipsis. Se trata de una formación no unitaria, desde los puntos de vista de la historia de la tradición y de las ideas religiosas, en la que aparecen unidos elementos judíos y cristianos con múltiples tensiones entre sí<sup>3</sup>. Se trata, como ha mostrado el análisis, de un apocalipsis originariamente judío, en opinión de muchos investigadores: una octavilla apocalíptica de la época de Calígula reelaborada por los cristianos. Este proceso es algo típico en la historia de la literatura, y se repite a menudo: los apocalipsis cristianos no sólo se conforman a base de material judío, sino también mediante la elaboración de antecedentes literarios judíos. Para nuestro interés actual es importante notar que el evangelista, dentro del material hablado de la tradición de Jesús, ha encontrado previamente e incorporado a su obra una larga composición que a pesar de la falta de unidad mencionada —¿pero cuándo un apocalipsis es algo unitario?— formaba un todo conexo y cerrado, de forma similar al material narrativo de la historia de la pasión.

2 La bibliografía sobre el análisis del evangelio es inmensa. Cf. Bultmann, *Trad.*, 129s y el ensayo de Theissen en el *Cuadernillo complementario*, 48s. Como aportaciones especialmente importantes para nuestro contexto mencionaremos G. Holscher, *ThBl* 12 (1933) 193ss, W. G. Kummel, *Verheissung und Erfüllung*, <sup>2</sup>1953, 88ss, W. Marxsen, *El evangelista Marcos* Salamanca, 1981, 145ss, H. Conzelmann, *ZNW* 50 (1959) 210ss.

3 Elementos judíos vv. 7s 12 14-20 24 27, fragmentos cristianos que reflejan la situación de la comunidad cristiana vv. 5s 9 11 13 21-23.

Cuando Marcos escribió su libro, el material de la tradición de Jesús había pasado del ámbito lingüístico arameo al griego. Es decir, había sido traducido, pero en parte también conformado por vez primera en lengua griega. La base aramea se puede reconocer con frecuencia especialmente en las palabras de Jesús. Pero el evangelio de Mc no ha sido redactado en arameo y después traducido. Su autor, como hoy se acepta generalmente, tampoco tradujo por sí mismo el material, sino que lo encontró ya en griego.

Surge aquí la pregunta sobre si el agregado de materiales era exclusivamente oral o también escrito, al menos en parte. Esta cuestión se impone teniendo en cuenta la traducción. Dado que entre las fuentes que aparecen en Mc no se pueden advertir con seguridad colecciones de historias dignas de mención, habrá que tender a admitir una tradición oral para el material narrativo premarciano, si bien, por los conjuntos fijos de tradición que acabamos de mencionar, se consideraba como probable la existencia anterior de documentos escritos. Parece muy probable que el relato de la pasión premarciano estuviera fijado por escrito, en favor de ello se pronuncia el modo cómo las intercalaciones de Marcos rompen el contexto. En cuanto al material de los dichos, sólo en un único caso se puede sobrepasar el campo de las suposiciones. El apocalipsis judeo-cristiano de Mc 13,5-27 estuvo a disposición del evangelista en forma escrita. Se delata a sí mismo como documento escrito al dirigirse por sorpresa al lector, «Entiéndalo el lector» (13,14), aun cuando según los vv 3-5a había de ser una alocución de Jesús, indicio evidente de que el pasaje de la tradición fue elaborado originariamente en forma «escrita» y no como «alocución»<sup>4</sup>. Las conexiones de cierto material hablado con Q permiten suponer que Mc lo tomó de una forma anterior o paralela a aquella, lo que permite que no se excluya la posibilidad de que este material se hallara ya fijado por escrito. En todo caso, las invectivas contra los fariseos Mc 12,38-40 están ligadas a la locución contra los fariseos de Q (Lc 13,39-52par), lo que supone un indicio claro de su fijación por escrito ya en arameo<sup>5</sup>. Se puede afirmar, en resumen, que Mc, dentro del material recibido de la tradición, encontró en forma escrita el pequeño apocalipsis Mc 13,5-27. Otros textos (como 12,35s o la historia premarciana de la pasión) habían sido fijados posible o probablemente también por escrito con anterioridad a él, aunque no se pueda demostrar con todo rigor. Pero —y esto hay que recalcarlo— con ello no se ha

4 Mateo ha hecho de esta exhortación escrita para los lectores una advertencia oral de Jesús a sus oyentes para una lectura atenta del profeta Daniel (Mt 24 15). El evangelista ha observado la dificultad de que Jesús se dirige a sus oyentes como a lectores y la ha superado elegantemente.

5 Cf *supra* 332.

demostrado que esta o aquella pieza de la tradición sólo fuera transmitida oralmente antes de Mc. La falta de demostración no implica ninguna refutación y mucho menos la prueba de lo contrario. Respecto a la tradición premarciana (al igual que respecto a Q) deberían también evitarse opciones unilaterales en favor de la oralidad, y guardarse de levantar construcciones históricas sobre la base de una opción semejante<sup>6</sup>.

La tradición de Jesús incluida en el evangelio de Marcos contenía todos los géneros del material de la tradición sinóptica. En los discursos aparece un grupo de dichos en primera persona que faltan en Q, las predicciones de la pasión que hablan del sufrimiento, muerte y resurrección del Hijo del Hombre (Mc 8,31; 9,31; 10,33s; 9,9.12b; 14,21,41par). El material narrativo consta fundamentalmente de diálogos polémicos y didácticos, apotegmas biográficos e historias de milagros que constituyen los pilares fundamentales de la narración marciana. También aparecen leyendas (en sentido estricto), aunque solamente algunas. No hace falta recalcar particularmente otra vez que cada uno de los géneros, de acuerdo con su contexto vital y procedencia, se halla orientado de forma diversa y representa concepciones cristológicas bastante dispares que no pueden incluirse bajo una misma denominación (tres concepciones distintas del Hijo del Hombre, correspondientes a tres grupos; la cristología del θεῖος-άνθρωπος; diversas concepciones sobre la filiación divina de Jesús, por mencionar sólo algunas). Naturalmente, este material heterogéneo y en muchos aspectos divergente se mantuvo unido por su referencia a la persona de Jesús, por la convicción de la identidad del Jesús terrenal con el glorioso. Pero la cristología del θεῖος-άνθρωπος, como lo indica su evolución hasta los evangelios (y Hechos de los Apóstoles) apócrifos, tendía cada vez en mayor grado a la producción de nuevas y más abundantes historias de milagros y a una independencia que se asemejaba a una paganización. De un modo aún más claro que Q muestra Mc la tendencia a inhibir este desarrollo y dar a los milagros su valoración teológica exacta dentro del conjunto de la actividad de Jesús. En todo caso, el plan de configurar un todo relacionado y coherente a partir de este material de la tradición enfrentó a Marcos no sólo a una tarea de técnica literaria, sino especialmente teológica.

6 Semejante parcialidad constituye la base de una de las tesis fundamentales de E. Guttgemanns. Su afirmación de que la plasmación por escrito de la tradición y la formación de los evangelios fue un hecho simultáneo no es más que una hipótesis que naufraga ante el hecho de que partes de Q y el apocalipsis Mc 13,5-27 se hallaban ya fijadas por escrito antes de Marcos.

Mc configura la imagen de conjunto de la actividad de Jesus esencialmente por medio de narraciones de sus obras, en especial historias de milagros y apotegmas, y solo de un modo selectivo y ejemplarizante con pasajes de su doctrina. Esta seleccion literaria constituye ya un acto teologico, aunque por lo demas la redaccion literaria y teologica del material de la tradicion no se pueden separar y han de ser presentadas conjuntamente. Si la primer funcion del evangelista consiste en la conexion de cada una de las tradiciones aisladas, lo que el conecta y el modo en que lo hace tienen ya una orientacion teologica, estando asi teologicamente determinadas la agrupacion de las piezas aisladas y la composicion del conjunto. Aun cuando no de forma completa, las observaciones redaccionales de Marcos nos ofrecen la mejor pauta sobre su intencion teologica asi como un complemento interpretativo y correctivo a lo que por la composicion del libro parece darse a entender como objetivo teologico. Pero esta finalidad no esta tan clara como para que exista unanimidad en torno a ella, aunque los conocimientos esenciales se han impuesto, en efecto, Mc ha tratado la tradicion de forma relativamente indulgente y esta ha mantenido asi su propio peso. No existe unidad, sin embargo, sobre los medios puramente tecnicos de la redaccion, estos han sufrido frecuentes investigaciones y los expondremos brevemente de forma esquematica.

La conexion de cada uno de los pasajes ocurre frecuentemente por la simple adiccion de *kai* (y), *kai eũthys* («y enseguida» 41 veces<sup>1</sup>) o *παλιν* («de nuevo»). Las conexiones mas estrechas se establecen mediante relaciones locales o temporales. Jesus viene «de alli», del escenario de lo que se acaba de mencionar hacia el lugar de la proxima historia produciendose asi la impresion de relacion y movimiento. El mismo efecto logran locuciones como «en aquellos dias», «en aquel dia» que acentuan la secuencia temporal. Marcos aumenta las indicaciones de lugar, no muy numerosas en los pasajes de la tradicion, mediante otras de tipo redaccional para otorgar a la actividad de Jesus un marco geografico. No intenta, por el contrario, conseguir un encuadre cronologico determinado, es decir, la incardinacion en un tiempo determinado mediante la enumeracion de acontecimientos historicos, como lo hara mas tarde Lucas. No obstante, se halla muy interesado en el contexto, en la interrelacion e influjo de los aconte-

7 Del modo mas exhaustivo por Bultmann *Trad.* 362ss. cf. ademas en el *Cua del millo complementario* 116ss. el ensayo de Theissen sobre los trabajos mas recientes en cuanto a este aspecto de la redaccion marciana.

cimientos; de otro modo no podría surgir de las imágenes aisladas un cuadro de conjunto.

Para crear este cuadro se vale de dos medios literarios, observaciones pragmáticas que preparan los acontecimientos o situaciones futuras, y sumarios que generalizan lo narrado de forma aislada. Un ejemplo especialmente claro sobre lo primero: el bote al que Jesús sube en 4,1 para narrar desde él las parábolas es preparado con antelación por orden suya en 3,9; en principio no pertenece al discurso de las parábolas, sino a la historia de la tempestad calmada; pero al pasarlo Marcos desde aquí a la escena de las parábolas y mencionarlo ya en 3,9, creó un contexto más amplio en un espacio temporal mayor (hasta el ciclo de los milagros 5,21). La escena 3,31-35 viene preparada en espacios temporales más reducidos mediante la noticia de 3,21<sup>8</sup>. Mas importantes son las referencias a la pasión, la primera de las cuales aparece ya muy pronto (3,6), que se acumulan en la parte central del libro.

Si las indicaciones pragmáticas acentúan la interrelación de los acontecimientos que se suceden temporalmente, los sumarios o relatos globales aportan las pertinentes descripciones transversales. Estos intentan mostrar que las acciones aisladas de Jesús no constituyen más que ejemplos de una actividad mucho más amplia (1,32-34; 3,10-12; 6,54-56), que la fama de Jesús se extendió atrayendo desde distintos lugares a muchos necesitados de ayuda (1,28; 3,7s), y pretenden ante todo describir el amplio efecto de la actividad milagrosa de Jesús. A los sumarios se pueden añadir también observaciones que mencionan la actividad doctrinal de Jesús como una costumbre, pero sin mencionar ejemplos concretos (1,22-39; 2,13; 10,1b, etc)<sup>9</sup>. Con un sumario de la predicación de Jesús comienza 1,14s la descripción de su actividad pública. El evangelista muestra claramente tanto interés en la des-

8 Bultmann, *Trad*, 365 habla aquí de un «enmarañamiento de narraciones aisladas». Esto ocurre por ejemplo en la historia de la hija de Jairo y la curación de la hemorroisa 5,22-43 (premarcana), la maldición de la higuera y la purificación del templo 11,12-20, la negación de Pedro y las sesiones del sanedrín 14,53-72. En estos casos se trata de la mezcla de dos pasajes tradicionales que han de poner de manifiesto la estrecha relación de dos acciones, pero las cosas cambian cuando Marcos introduce la historia de la decapitación del Bautista entre el envío de los Doce 6,12s y su vuelta 6,30, aquella es temporalmente anterior a la situación de 6,12s, constituye, pues, una mirada retrospectiva. El envío y vuelta de los Doce no son pasajes autónomos de la tradición, sino formaciones redaccionales de Marcos. Lo que él pretendía al recurrir a la retrospectiva no puede tener lugar a dudas, quería suscitar la impresión de que la misión de los Doce había exigido mucho tiempo, y puesto que no tenía detalles de ella a su disposición, introdujo el amplio relato de la muerte de Juan que, aunque no aportaba nada sobre la duración de la misión, entretenía al lector durante largo tiempo, de este modo, al recobrar el hilo en 6,30 tendría la impresión de que los Doce habían estado bastante tiempo ausentes.

9 Cf. Bultmann, *o c*, 365s.

cripción generalizadora de las circunstancias como en la coherencia en la sucesión de los acontecimientos

No obstante, como ya hemos indicado, falta en él un interés real cronológico. Sólo la semana de Jerusalén tiene una estructuración temporal; el resto de los datos cronológicos de 1-10 son tan escasos e inconcretos que no permiten deducir ni la distancia temporal entre cada uno de los acontecimientos ni la duración de la actividad pública de Jesús, por lo que debemos concluir que estas cuestiones carecían de interés para Mc<sup>10</sup>. Tampoco en los datos locales y geográficos, en los que el evangelista pone gran interés, pretende exhaustividad ni precisión; algunos datos locales no tienen significado concreto, sino típico (por ejemplo, la montaña como lugar de revelaciones ocultas 9,2; 13,3; la casa como lugar de instrucción secreta a los discípulos)<sup>11</sup>. Otros datos geográficos son tan irreales<sup>12</sup> que debemos concluir que Marcos no se hallaba especialmente familiarizado con la geografía de Palestina<sup>13</sup>. El evangelista concibe «Galilea» en sentido muy amplio, geográficamente hablando: ésta es para él, al igual que «Jerusalén», un concepto más teológico que geográfico, como ha visto bien E. Lohmeyer<sup>14</sup>. Con el orden geográfico y cronológico se cruza a menudo un orden objetivo: las escenas de conflicto 2,1-3,6, el ciclo de milagros 4,35-5,42 y los diálogos polémicos 11,27-12,40 han sido agrupados primariamente bajo puntos de vista objetivos; lo mismo ocurre con el material de dichos en los conjuntos 3,20-30; 7,1-23; 10,2-45. Por ello sería mejor no hablar de una cronologización y disposición geográfica por parte de Marcos en el material de la tradición<sup>15</sup>. Lo que él pretende con el encuadre de la tradición es, por una parte, la conexión y un transcurso rápido de los acontecimientos, y después el contraste teológico Galilea-Jerusalén.

Con esto hemos tocado ya puntos de vista teológicos que determinan la composición literaria. Puede ser históricamente cierto que Jesús ejerció su ministerio fundamentalmente en Galilea y que incluso

10 El conjunto 3,1-6,13 encierra, por ejemplo, dos indicaciones de tiempo «en aquel día, cuando había llegado la tarde» 4,35 y «cuando había llegado el sábado» 6,2, el autor intenta con estos datos esbozar un marco cronológico

11 Cf Bultmann, *o c*, 366s y el *Cuadernillo complementario* 117

12 «La tierra de los gerasenos» 5,1, las rutas 7,31 y 10,1, la secuencia de Betfage, Betania, Jerusalén 11,1

13 Así, ultimamente, E Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, 4 y otros

14 *Galilea y Jerusalem*, 1936 W Marxsen, *El evangelista Marcos*, ha modificado y desarrollado esta tesis, lo importante en su demostración es que Galilea —independientemente de 6,21— solo se menciona en pasajes redaccionales de Mc Mas bibliografía en el *Cuadernillo complementario* a Bultmann *Trad*, 119

15 Contra S Schulz, TU 87 (1964) 135ss



—en contraposición a Jn y Q<sup>16</sup>— solo actúa en Jerusalén con motivo de la pascua de su muerte. Marcos ha interpretado estos escenarios de un modo teológico. Galilea es el lugar de la revelación, Jesús desarrolla allí su predicación, consigue discípulos, realiza sus milagros —en Jerusalén solo obra uno, la maldición de la higuera, símbolo de la condenación de Israel—, en Galilea se manifestará el resucitado (14,28, 16,7) y de allí parte la misión de los gentiles (7,24ss). Jerusalén, ciudad del templo y del sanedrín, la ciudad santa del pueblo elegido a la que van ligadas desde antiguo grandes esperanzas escatológicas, es el lugar de la enemistad contra Jesús. De Jerusalén van sus enemigos a Galilea (3,22, 7,1), en Jerusalén se planifica y lleva a cabo el ajusticiamiento de Jesús (11,18, 12,12s, 14,1s, 15,1). Si Mc hace de la despreciada Galilea el lugar de la revelación escatológica, y de la santa Jerusalén, por el contrario, el escenario del crudo rechazo de la revelación, este cambio en las concepciones judías manifiesta también un sentido actual: expresa «el pensamiento teológico del paso de la salvación de los judíos incredulos a los paganos creyentes»<sup>17</sup>.

Valiéndose de las técnicas de composición, Mc resalta también la importancia teológica de la Pasión. La caracterización de Kahler de los evangelios en general como «historias de la pasión con una introducción detallada» se puede aplicar al libro de Mc de forma ilimitada y no solo en sentido cuantitativo. Al estructurar el evangelista temporalmente los días de Jerusalén, y solo estos los caracteriza como una unidad cerrada, con ello amplía la historia de la pasión más allá de su ámbito propiamente dicho aumentando el peso que esta tenía ya de por sí. Hay que mencionar especialmente las referencias, ya aducidas, a la Pasión: la decisión de matarlo por parte de los enemigos 3,6, 11,18, 12,12s, y las tres predicciones de Jesús sobre su pasión 8,31, 9,31, 10,32ss —«los tres golpes de la campana de la Pasión» (Wellhausen)— que mantienen temáticamente unida la parte central de Mc (8,27-10,52) y que se fortalecen mediante 9,9-12, 10,45, la predicación similar 14,21 y el anuncio de la traición de Judas 14,18, del escándalo general 14,27 y de la negación de Pedro 14,30. Estas referencias no solo sirven de preparación. Mediante ellas se caracteriza la pasión como la pieza más importante de la historia de Jesús, hacia la cual tienden los acontecimientos ya desde un principio. Los anuncios solemnes de la pasión muestran además el destino de Jesús. Se trata de sumarios de la pasión que Mc resalta con energía mediante el encuadre redaccional a los que caracteriza expresamente como «enseñanzas» de Jesús (8,31, 9,31) y que se han de entender como «doc

16 Lc 13,34s Mt 23,37ss

17 Kummel *Eml.* 61

trina (*didaché*) de la pasión»<sup>18</sup>. No sólo «enseñan» que Jesús conoce de antemano su destino, sino que el sufrimiento, muerte y resurrección del Hijo del Hombre constituyen una «necesidad» divina (δεῖ 8,31), esto es, se hallan determinados por el plan salvador de Dios. Esta idea de la «doctrina de la pasión» tiene su correspondencia en el relato de la pasión, que ya — antes de Mc — había narrado el suceso con palabras de los salmos veterotestamentarios, de modo que también los acontecimientos ignominiosos y criminales fueron entendidos como «de acuerdo con la Escritura», como cumplimiento de viejas profecías, y con ello la pasión y resurrección se comprendía como un acto salvador escatológico<sup>19</sup>.

Valiéndose de recursos redaccionales, Mc estampó sobre su exposición uno de los pensamientos teológicos más importantes, el llamado «secreto mesiánico» o dicho de forma más neutra: la «teoría del secreto». Se trata de lo que nos dicen los textos, a saber, que Jesús, aunque revela de hecho su dignidad y poder (su «mesianidad»), quiere mantenerlos ocultos durante su vida ordenando su publicidad sólo para la época después de su resurrección (9,9); un fenómeno que W. Wrede supo ver bien y que elaboró caracterizándolo como teoría dogmática que determina la cristología de Mc, y sobre cuyo sentido y procedencia se ha investigado reiteradamente desde entonces<sup>20</sup>. Sobre su importancia para el evangelio de Mc no existe duda alguna; es algo generalmente admitido que «Marcos fue compuesto como libro de las epifanías ocultas», como bien ha formulado M. Dibelius (*Formg.*, 232). Hay que observar a este propósito que el término «mesías», en el conjunto de la teoría del «secreto», aparece sólo una vez (8,29), que no fue utilizado por Wrede expresamente en el sentido pregnante judío, sino como clave para designar el ser sobrenatural de Jesús, y que sólo en este sentido figurado es justificable. Si no se tiene esto en cuenta, se llega a falsas interpretaciones históricas y teológicas, dadas las implicaciones del término en la historia de las ideas religiosas.

La teoría del «secreto» se expresa en las órdenes de silencio a los poseos (1,25.34; 3,12), a los ya curados (1,44; 5,43; 7,36; 8,26) y a los discípulos (8,30; 9,9); además, en la tesis de que las parábolas

18 No como «kerygma de la pasión» Esta diferenciación correcta procede de E Schweizer *Neotestamentica*, (1963) 96, cf 93-97

19 Dibelius, *Formg.*, 184ss

20 Una visión panorámica de los trabajos hasta los años 30 aparece en H J Ebeling, *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus Evangelisten* (BZNW 19) 1939, una perspectiva hasta el final de los años 60 se halla en el *Cuadernillo complementario a la Triad* de Bultmann. 118 La monografía más importante sobre el tema desde Wrede la constituye el libro de T A Burkill, *Mysterious Revelation*

servian para la obstinacion (4,10ss 34), y finalmente en la incompreension de los discipulos (7,13s, 8,17s, 9,30s, 10,10) Es verdad que el mandato de guardar silencio se halla dos veces bien conformado en pasajes de la tradicion, el leproso debe callar hasta que las autoridades sanitarias hayan confirmado oficialmente su curacion (1 44) y la orden de silencio al demonio (1,25) pertenece al estilo de estas historias de expulsion pero Mc los ha interpretado en el sentido de la teoria del «secreto» (1,34, 3,12) Que se trata de una teoria y no de una reproduccion de la realidad se desprende del hecho de que el mantenimiento del silencio en la curacion del ciego (7,36) y en la resurreccion de muertos (5,43) es algo imposible, tambien se desprende el hecho de que el objetivo del empleo de parabras es la aclaracion, no el ocultamiento, del mensaje, la comprension de los oyentes no su obstinacion La idea del secreto ha sido impuesta, pues, artificialmente al texto Tampoco se lleva a cabo con todo rigor —al poseso curado 5 1ss y a la sirofenicia 7,25ss no se les impone silencio alguno— por lo que aparecen irregularidades dificiles de compensar Sobre el sentido de la teoria del secreto divergen tambien las opiniones La explicacion de Wrede, de que Mc ha pretendido nivelar el material «no mesianico» de la tradicion de Jesus con la fe postpascual de los cristianos en el «mesias», fracasa ante lo que ya sabemos por la historia de las formas, a saber que el material de la tradicion solo fue transmitido a causa de la fe pascual en la identidad del Mesias glorioso con el terrenal y que se hallaba ampliamente configurado por aquella, esto es, conformado por determinadas concepciones cristologicas La aclaracion de M Dibelius de que Marcos pretende ofrecer una razon de por que Jesus a pesar de ser el Mesias no fue reconocido como tal, sino condenado y crucificado es demasiado reducida y no considera la incompreension de los discipulos Las ordenes a los curados de mantener silencio, como se desprende claramente de los sumarios 1,34, 3,11s, contienen un cierto punto polemico contra la deducccion directa de la esencia de la persona de Jesus a partir de sus milagros, polemica pues, contra la interpretacion de la revelacion por parte de la cristologia del θεϊος-άνθρωπος La incompreension de los discipulos frente a la doctrina de Jesus y su necesario sufrimiento, así como su idea «exacta» sobre el mismo Jesus (8,29, 9,2ss), que solo pueden manifestar despues de la resurreccion, muestran que solo despues o a raiz de ella es posible el conocimiento verdadero de Jesus La teoria del secreto no se esfuerza por lograr una explicacion historica o apologetica del pasado, no pretende rebajar del presente la actividad de Jesus mediante «historizaciones», sino actualizarla para el presente de los lectores, la Iglesia H Conzelmann tiene a mi entender toda la razon

«Se trata de la auténtica dialéctica de la retrospectiva. Gracias a ésta comprende la fe que ella misma sólo es posible mediante la revelación que incluye el acontecimiento pascual, pero también al mismo tiempo que la increencia fue siempre un acto culpable, y que surgió de la dureza de corazón. Así pues, si la concepción dominante es que la recta comprensión de Jesús se fue preparando durante su vida, y que quedó totalmente de manifiesto por medio de la resurrección, el «secreto» representa la exposición marciana de la continuidad entre ambas épocas, surgida de una comprensión global de la revelación por parte de Jesús siempre fue «revelación», pero incluso este adelanto sólo se nos manifiesta claramente mediante la Pascua. La recta comprensión actual en el caso de Marcos vuelve sobre sí misma considerando retrospectivamente a Jesús, pero —de un modo distinto a Lucas— de forma que la distancia histórica se concibe inmediatamente como ya salvada desde aquella misma lejanía»<sup>21</sup>.

Esto significa en la práctica que el verdadero conocimiento sólo es posible en el seguimiento que acepta la cruz<sup>22</sup>.

También aquí surge la cuestión sobre qué importancia se atribuye a la tradición conjunta de Jesús en estas ideas, es decir, al influjo de Jesús con su palabra y obra. Un aspecto muy importante ha sido señalado por J. M. Robinson: la lucha de Jesús contra Satanás, que comienza en la historia de las tentaciones, continúa en las expulsiones de demonios y en otras curaciones —incluso en los diálogos polémicos— y finaliza en la cruz. La actividad terrenal de Jesús tiene dimensiones cósmicas y un significado escatológico.

A mi entender se puede determinar aún con mayor precisión la importancia que Mc otorgó a la «historia» terrena de Jesús. He intentado en otro lugar plantear y fundamentar la hipótesis de que Marcos interpreta la historia de Jesús desde el bautismo hasta la crucifixión como un proceso de entronización, su coronación como «hijo de Dios» y rey escatológico en el cielo. Tres veces se afirma solemnemente que Jesús es hijo de Dios: en el bautismo, en la transfiguración y en la crucifixión; dos de estas por Dios mismo, la tercera por el centurión bajo la cruz. Esta triple afirmación se distingue radicalmente de las correspondientes aseveraciones de los demonios por su peso y función. En el bautismo Jesús es adoptado como «hijo de Dios», es decir, entronizado como rey de la época escatológica de salvación (Mc 1,9-11)<sup>23</sup>. Este es el sentido que tiene la narración del Bautista como texto

21 ZThK 54 (1957) 295

22 F. Schweizer ZNW 56 (1965) 1s

23 El rasgarse los cielos, el descenso del espíritu y el sonido de la voz celeste son signos del final de los tiempos. La frase del v. 11 es una fórmula de adopción («tu eres» = tu has de ser) del antiguo ceremonial regio oriental del hijo de Dios. Del mismo modo, Jesús en Rom 1,3s, es «entronizado» como Hijo de Dios, pero en su resurrección. Esta es la versión más antigua. Posteriormente esta «entronización» se retrotrae a la vida de Jesús en el bautismo.

aislado y podria tenerlo tambien en el contexto de Marcos, Jesus seria desde el bautismo hijo de Dios y se manifestaria como tal en la transfiguracion a los discipulos de mayor confianza y en la crucifixion seria reconocido por un pagano. Pero esta interpretacion no se ajustaria al contexto interno ni a la progresion intencionada y clara de los tres pasajes ni tampoco a la estructura formal de las tres frases a las que anteriormente hemos aludido.

1 11 Tu eres mi hijo querido en ti tengo mi complacencia

9 7 Este es mi hijo querido escuchadle

15 39 Verdaderamente este hombre era hijo de Dios

La primera frase es una formula de adopcion, la segunda, una proclamacion, la tercera, una aclamacion. El orden de las tres escenas y la forma de las tres frases se corresponden con los tres actos de un ritual de entronizacion egipcio antiguo que como esquema literario se hallaba vivo en el entorno del cristianismo primitivo y que dejo tambien huellas en el NT<sup>4</sup> apoteosis, presentacion y entronizacion propia mente dicha. Partiendo de este esquema se pone de manifiesto la ligazon conjunta de las tres escenas al comienzo en el medio y al final de la actividad terrena de Jesus: este es declarado en el bautismo hijo adoptivo de Dios. En la transfiguracion es proclamado y presentado en su dignidad como un ser terreno y celestial, al crucificado se le entrega el dominio del mundo como lo manifiestan los milagros cosmicos en la crucifixion y la aclamacion del pagano en representacion del mundo. «Hijo de Dios» en sentido pleno —εν δυνάμει tal como se dice en Rom 1,4— no es Jesus ya en el bautismo, sino por primera vez en la crucifixion, es decir se necesita para ello toda su actividad terrenal. Resumiendo y dividiendo toda la tradicion recibida de Jesus con ayuda del esquema de la entronizacion Marcos interpreta la historia de Jesus desde el bautismo hasta la crucifixion como entronizacion del rey escatologico, y pone de manifiesto la relevancia de esta historia como acontecimiento salvador «de manifiesto» bajo el velo del secreto, en el sentido indicado antes de la «teoria del secreto».

Puesto que Mc entiende la historia de Jesus como un acontecimiento salvador, no considera su exposicion como un relato historico o historicamente, sino como un anuncio de la salvacion. Esto lo manifiesta claramente en 1 1 ἀρχῆ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. No pretende ilustrar el «evangelio de Jesucristo» con su narracion, sino ofrecerlo. El contenido del «evangelio de Jesucristo» no es solo la muerte y resurreccion como ocurría antes que el sino la «historia»

24 E. Norden *Die Geburt des Kindes* 1924 116ss. El texto correspondiente en la literatura profana es Vir. illo IV Fgl. 64. En el NT 1 Tim 3 16 Hcbi 1 5 13 Apc 5

de Jesús. Esta tiene como conjunto, al igual que sus partes aisladas (historias, dichos), carácter de alocución. El «libro de las epifanías ocultas» es εὐαγγέλιον.

#### 4. *Posición dentro de la historia de la teología*

Se ha caracterizado la posición de Mc dentro de la historia de la teología como tendente a fundir el kerygma helenístico de Cristo (representado, por ejemplo, mediante el mito de Cristo) (Flp 2,6ss; Rom 3,24) con la tradición sobre la historia de Jesús<sup>25</sup>. Esta concepción queda acentuada en algunos autores de una manera completamente helenística, explicando Mc como el desarrollo del mito de Cristo<sup>26</sup>, o como la transformación del mensaje de los himnos en relato<sup>27</sup>. Queda fuera de duda que Mc redactó su libro para lectores cristianos procedentes del paganismo de origen helenístico. Así explica costumbres y usos judíos y traduce vocablos arameos<sup>28</sup>. Pero resulta cuestionable que por estos detalles se le pueda acercar tanto a la teología helenística. En todo caso, en Mc no se halla huella alguna de la idea de la pre-existencia. Tampoco se puede demostrar, mediante 1 Cor 2,8 y pasajes similares, que la teoría del secreto haya sido determinada por el mito del salvador oculto; al contrario: en esos textos el salvador queda oculto a las potencias demoníacas, en Mc el ser real de Jesús se manifiesta precisamente a los demonios. Finalmente, la idea de la entronización no constituye una expresión genuina y por ello tampoco indicio del mito del salvador, sino que, como ha demostrado E. Norden, ha podido ser aceptada en ámbitos completamente diversos<sup>29</sup>. Aparte de esto, no se debería pasar por alto la fuerte impronta judeocristiana precisamente en la cristología de Mc, especialmente el que un elemento importante de la mesianología judía, la idea de Elías redivivo como precursor del Mesías, fue tomada de la tradición cristiano primitiva y referida al Bautista<sup>30</sup>. En este caso, así como también en otros pasajes (por ejemplo, 14,61s) aparece claramente su intención de ligar su cristología a la mesianología y a la escatología judías; esta intención ha de ser respetada con tanto más cuidado por cuanto Mc interpretó las correspondientes esperanzas judías de un modo radicalmente distinto. No se logrará, en mi opinión, situar convincentemente el evangelio de Mar-

25 Por ejemplo, Bultmann, *11ad*, 372s, J Schreiber ZThK 58 (1961) 166ss

26 G Schille NTS 4 (1957/1958) 1ss

27 E Kasemann *Der Ruf der Freiheit*, <sup>3</sup>1968, 72ss

28 Por ejemplo, 7,2ss, 5 41 7,34

29 Contra Schreiber, *Theologie des Vertrauens*, 1967, 223s

30 Mc 1,2-8, 9 11-13 Este teologúmena aparece también en Q (Mt 11,10 14par)

cos dentro de la historia de la teología, en el ámbito de los himnos y del mito de Cristo. Por el contrario, Mc muestra pequeños contactos con la idea de expiación de las fórmulas de fe (Mc 10,45, 14,24), por tanto, con la tradición del kerygma. El evangelio de Mc pertenece por su contenido y objetivo completamente al ámbito de la tradición de Jesús y representa a esta en un estadio helenizado, o mejor judeo cristiano helenista, pero en un estadio orientado por completo a los cristianos procedentes del paganismo.

## 5 Autor, lugar y fecha de composición

No sabemos quien fue el autor del evangelio de Mc. La noticia de Papias de la que ya hemos hablado, y la tradición eclesial ven en el a Juan Marcos, el sobrino de Bernabé. Pero las concepciones geográficas inexactas, que se pueden percibir reiteradamente en su obra, excluyen a un palestino y con ello también a Juan Marcos. Aun así, el nombre de Marcos se mantuvo ligado a este libro en la tradición oral, de otro modo se hubiese elegido, como se solía hacer, un nombre más prominente como autor para poner el libro bajo la autoridad apostólica.

Tampoco sobre el lugar de la redacción se puede afirmar nada con seguridad. Desde Clemente de Alejandría se menciona constantemente, incluso hoy, a Roma, pero aunque esta localización coincide o está de acuerdo con la noticia de Papias sobre Marcos como intérprete de Pedro, no puede sostenerse por los latinismos que aparecen en Mc. Mucho más probable es la suposición de que el libro ha sido escrito en una ciudad o región donde se encontraba viva la tradición palestina de Jesús, la Siria griega ofrecía estas condiciones en una medida muy superior a Roma.

La fecha de composición no puede determinarse en cuanto al año y se disputa solamente si ha de situarse antes o después de la destrucción de Jerusalén 70 d. C. La datación temprana se suele justificar con la referencia a la falta de indicios claros sobre la caída de Jerusalén<sup>31</sup>. Pero al menos dos pasajes suponen la destrucción de esta ciudad: la leyenda sobre la rotura del velo del templo 15,38 difícilmente

31 Se argumenta con frecuencia haciendo referencia a la reelaboración contemporánea de Mc 13 14 20 en Lc 21 20 24 que el evangelista no podía dejar mencionar en el c. 13 la destrucción de Jerusalén y del templo. Pero al razonar así se ignoran dos aspectos: por una parte la tendencia historicizante específicamente lucana que no se puede suponer en Mc y por otra parte el hecho de que también Mt evita las referencias a la caída de Jerusalén en su reproducción del apocalipsis sinóptico (Mt 24 15 22) colocándola en otro lugar (22 7 en la parábola de los invitados).

pudo configurarse en Jerusalem en una epoca «en la que el templo permanecia aun incolume exponiendose con ello a una critica peli grosa»<sup>32</sup>, y tambien la parabola de los inicuos viñadores 12,1-12, que en el v. 9 apostrofa a los malvados amenazando con la catastrofe del año 70. Por ello habra que fijar la epoca de redaccion de Mc despues del año 70.

## 6 Integridad

En los mejores manuscritos aparece como conclusion de Marcos la frase «Y a nadie decian nada, pues tenian miedo» (16,8), asi en el Vaticano, Sinaitico y en la version siriacica sinaitica. En el resto de la tradicion manuscrita aparecen dos conclusiones: una larga (16,9-20) (C, Koine, D, W, etc.), y otra breve (Ψ 099 0112), a veces aparecen ambas una a continuacion de la otra (L 579). Desde el punto de vista de la critica textual la situacion esta clara: los finales largo y corto son secundarios: fueron introducidos porque la frase citada se considero insuficiente como final del libro.

Con menor claridad se puede responder la pregunta de si el autor cerro realmente su libro con 16,8, o si aportaba ademas un relato sobre las apariciones del Resucitado en Galilea anunciadas en 16,7 y 14,28 y que se perdio por alguna razon.

Las opiniones divergen. El argumento estilistico de que εφοβουντο γαρ no es posible como final del libro no es irrefutable. W. Bauer ha senalado un gran numero de frases breves con verbo mas γαρ entre ellas un final de carta<sup>33</sup> de modo que tampoco se puede excluir una terminacion analoga en un libro. Las explicaciones de por que 16,8 es el final original del evangelio que Mc lo quiso asi (Wellhausen) o que el evangelista habia planeado un final distinto pero no lo escribio (Zahn) son hipoteticas y la otra explicacion de que 16,7 se refiere a la parusia que por su naturaleza no podia ser narrada (Lohmeyer, Marxsen) es citonea. Tambien son hipoteticas las explicaciones opuestas de que el final original que relatava las apariciones del Resucitado se perdio por casualidad<sup>34</sup> o que fue eliminado intencionadamente porque se desviaba de mastado de las formas narrativas preferidas despues en las narraciones de cristofanias pascales. En favor de lo ultimo podria pronunciarse el que las apariciones a las que se refiere 1 Cor 15,3-7 no fueron narradas ni en los evangelios ni en Hech. sino que han sido sustituidas por otros relatos<sup>35</sup>.

32. Julicher *Iml.* 304.

33. *Wb.* 274.

34. W. Bauer aporta igualmente un ejemplo al respecto *Wb.* 1565 v. *Rechtgläubigkeit U. Key.erei* 161.

35. El refinado intento de reconstruir el final perdido de Mc enseguida encontro oposicion. F. Innemann *ZThK* 66 (1969) 255ss. en contra K. Aland *ZThK* 67 (1970) 35s.



Por razones de contenido —16,7s exigen una continuacion— el libro no puede haber concluido a mi entender con 16,8 y considerando la supresion del final originario me parece mas probable que se debiera a la intencion que al azar

## 7 La forma del «evangelio»

Dado que Mc constituye la primera y posiblemente tambien la manifestacion mas antigua de lo que, desde mediados del siglo II se designa en sentido literario como «evangelio», resulta oportuno realizar aqui una consideracion sobre la forma literaria del «evangelio» y su origen. Se admite generalmente que Mc no ha sido traducido del arameo, sino que fue concebido originalmente en griego, que surgió en la comunidad helenística y que se dirige a los cristianos procedentes de la gentilidad. Tambien se acepta que Mc ha incorporado a su obra la tradicion palestina de Jesus pero tambien la helenística. Finalmente, se reconoce que la recopilacion y fijacion por escrito de esta tradicion se hizo necesaria con el tiempo, habia que asegurarla dado que los testigos oculares fallecian y la parusia no llegaba.

«Parece muy natural que se concibiera la tradicion en cuyo punto central figuraba una persona historica en la forma de una narracion historico biografica coherente»<sup>36</sup>

Las opiniones divergen naturalmente al considerar las fuerzas con figuradoras que han llevado a la forma especial de Mc o de los evangelios sinopticos. G. Theissen ha distinguido en su vision de conjunto cuatro teorias sobre el origen muy discutidas hoy: el evangelio es una formacion analoga a las «vidas» helenísticas, es la configuracion de un marco existente de antemano, el resultado de un desarrollo inmanente al material sinoptico, o una creacion literaria nueva<sup>37</sup>.

La teoria del desarrollo parece imponerse. Pero en cuanto podemos saber la evolucion inmanente del material ha conducido siempre a colecciones aisladas (de dichos, dialogos polemicos milagros o leyendas) que nosotros podemos descubrir, o —posteriormente— ha llevado a libros autonomos (*Evangelio de Tomas*, *Evangelios de la infancia*), pero nunca a una exposicion que abarque el conjunto de la actividad de Jesus. Por cuanto podemos apreciar en Mc, el engarce literario de todo el conjunto no viene dado como algo inmanente a la materia, sino producido por medios tecnicos y redaccionales.

36 Bultmann *Tradition* 395

37 *Cuadernillo complementario* 124s

Las teorías del marco previo respecto a la formación de los evangelios se basan en las concepciones de la predicación de M. Dibelius y en la tesis emparentada de Bultmann sobre la importancia del kerygma (esto es, de las fórmulas y de los sumarios biográficos de los discursos de Hech). Estas tesis, ya tratadas, se combinan con la teoría de C. H. Dodd<sup>38</sup> de que aquellos sumarios y los de Mc constituyeran el «entramado» (framework) de los evangelios que fue rellenado con los materiales aislados utilizándolos como pruebas para los temas de los sumarios. En todas las versiones de la teoría del marco previo, cada uno de los pasajes aislados tiene la función de complementar, expresar gráficamente y concretizar. Pero la prioridad literaria y en la historia de la tradición de los sumarios es más que problemática. Tampoco la tesis de Bultmann —que no se puede considerar propiamente desde luego como teoría del marco previo— de que los materiales aislados se habían estructurado en torno a la predicación de la muerte y resurrección de Jesús (NT 88s), puede verificarse como proceso literario. No obstante, es indudablemente cierto: 1. que el kerygma de la muerte y resurrección de Jesús representa el «punto germinante» para la formación de los evangelios, y 2. que ciertas necesidades escriturarias, culturales, apologeticas, parenéticas y dogmáticas de las comunidades determinaron e influyeron considerablemente en la inclusión de ciertas materias en el «evangelio», y en la configuración de éstas.

Con la teoría de las «vidas» renueva S. Schulz el viejo intento de demostrar que la antigua biografía, ciertamente la biografía de un θεῖος-ἄνθρωπος, fue el modelo de los evangelios:

«La compulsiva necesidad (1) de Marcos de aceptar tradiciones narrativas palestinas y helenísticas y, ante todo, concebir una historia de Jesús continuada y coherente no procede, a diferencia de Lucas, de la historiografía romano-helenística, sino de la tradición popular (1) de las vidas de los θεῖοι ἄνδρες, como por ejemplo Apolonio de Tiana, Alejandro de Abonutico y Peregrino Proteo»<sup>39</sup>

Desgraciadamente Schulz no fundamenta esta tesis. Es cierto que existen parentescos en el contenido de estas obras, pero lo que aquí importa es la forma del conjunto. Con respecto a ésta, las mencionadas «vidas» no pueden, simplemente por razones cronológicas<sup>40</sup>, haber sido modelo y «necesidad» para Mc:

38 *The Apostolic Preaching and its Developments* 41950

39 TU 87 (1964) 143s

40 Sobre Filostrato y Luciano A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur*

La biografía de Apolonio de Filóstrato surgió aproximadamente unos 150 años después de Mc, y nada sabemos sobre la forma de sus fuentes, como por ejemplo, los documentos de Damis. Luciano nació hacia el 120 d.C., y aun cuando parodia en sus obras más tardías las biografías correspondientes de Peregrino y Alejandro, la forma literaria de éstas nos es completamente desconocida. Incluso por motivos literarios no se debería mencionar a Filóstrato ni a Luciano en relación con el origen de la forma de los evangelios, el nivel literario es completamente distinto. Cito aquí, para mayor aclaración, un breve pasaje de la obra de Luciano *Cómo se ha de escribir historia*, un pequeño pasaje que recomiendo también para una conveniente reflexión a los representantes de la teoría de que los evangelistas son verdaderos autores:

«El núcleo propiamente dicho en la obra histórica lo constituye simplemente la narración detallada. Se caracteriza también por todas las ventajas de una narración en prosa, que ha de discurrir fácil y uniformemente como de un chorro, no mostrando ni lagunas ni excesos. La claridad hará valer también sus efectos que, como ya dije, se dejan sentir mediante el (λεξει) uso del lenguaje y también por la disposición del material (τῆ συμπεριπλοκῆ τῶν πραγμάτων). El autor elaborará primero cada una de las partes por separado hasta dejarlas bien terminadas, cuando haya concluido la primera parte añadirá la segunda, ésta se ha de conectar y adaptar como el eslabón de una cadena al siguiente, *de modo que el conjunto no quede desligado y como compuesto de muchas narraciones aisladas, la parte precedente no solo ha de ser próxima a la que le sigue, sino también pertenecer a ella e incorporarse sin fisuras*»<sup>41</sup>

Es evidente que ni Mc ni los demás sinópticos satisfacen estas exigencias, ni en relación con el «lenguaje, ni con la técnica de la composición. La problemática conjunta ha sido tan ampliamente tratada en el artículo de K. L. Schmidt «La posición de los evangelios en la historia general de la literatura» (1923) («Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte») que no deberíamos quedarnos más cortos que sus resultados.

La teoría de los evangelistas como verdaderos autores en su versión más reciente ha surgido juntamente con el denominado método de la «historia de la redacción» que valora la actividad redactora de cada uno de los evangelistas como labor de «autores» teológicos: destaca al respecto W. Marxsen. Según él la creación del evangelio más antiguo va ligada a entidades previas, especialmente a la historia de la pasión y determinadas colecciones. E. Güttgemanns niega tal ligazón llevando al extremo la teoría de los autores: la forma del evangelio (Mc) sería

41 *Hist. conscr.* 55 = H. Homeyer, *Lukian. Wie man Geschichte schreiben soll* 1965, 158s.

«Una forma lingüística autosemántica, es decir, una forma lingüística cuyo 'sentido' sólo se puede explicar por y en sí misma, porque tiene en sí y por sí su 'sentido' lingüístico sin venir semánticamente 'derivado' o prestado» (*Offene Fragen*, 197).

Esta tesis, que simplemente afirma que Marcos elaboró su evangelio como creación libre no explica nada, ni tampoco se aclara la introducción de una misteriosa «teoría de la forma» («Gestalt») que debe dar nombre al principio organizador<sup>42</sup>. Por lo demás, se basa en afirmaciones en parte indemostrables y en parte fácilmente refutables. Especialmente una de sus tesis principales que afirma que la creación de la forma de los evangelios y la fijación por escrito de la tradición de Jesús coincidieron en el tiempo, es demostrablemente falsa.

La forma del evangelio, tal y como aparece en Mc, no se puede explicar ciertamente por la adición de materiales de la tradición, pero tampoco por el acto de creación libre de un autor. En efecto, el evangelista más antiguo no sólo contaba con el material tradicional, sino también con sus limitaciones hacia atrás y hacia adelante. Hacia adelante, mediante el punto final de la muerte y resurrección de Jesús. G. Theissen afirma con razón: «Tan pronto como una narración de la muerte de Jesús, por fragmentaria que fuera, ocupa su lugar en el evangelio, tenemos un momento cronológico fijo: la muerte constituye el final de la vida y pertenece, incluso literariamente hablando, al final» (125). Ciertamente en muchas biografías antiguas puede dominar un principio distinto mucho más artístico que el del orden cronológico<sup>43</sup>; pero éste último es el más sencillo y el más inmediato. A esto hay que añadir en la tradición de Jesús que la muerte y resurrección fueron entendidas como el acontecimiento salvador propiamente dicho, aun cuando interpretadas de forma diversa, que ocasionaron la transmisión del material de la vida de Jesús y determinaron su posterior exposición conjunta, ordenada necesariamente en torno a ellos. Pero también el comienzo venía ya dado. No sólo Mc, sino

42 Cf Theissen 13s 125

43 F. Leo, *Die griechisch-romische Biographie*, 1901, ha mostrado que existían dos tipos de biografías antiguas: uno que procedía cronológicamente (Plutarco como principal representante), y otro, según categorías objetivas (representante principal, Suetonio). La interpretación de Leo de este hecho —el primer tipo se basa en los peripatéticos, y el segundo en los gramáticos alejandrinos, el primero se ocupa de personalidades públicas, y el segundo originalmente de personalidades de la vida literaria, pero Suetonio lo traspasa a los Cesares, el primero no es artístico, pero el segundo se halla rebosante de arte etc.— ha recibido duras críticas que no necesitamos reproducir aquí, aunque J. Weiss ha establecido una relación entre los evangelios y la biografía «peripatética» (*Das alteste Evangelium* 1903, 11s). La crítica a Leo no cambia nada respecto a la existencia de ambos tipos biográficos. Cf A. Dihle, *Studien zur griechischen Biographie*, AAG III 37 (1958) 8ss y D. Esser, *Formgeschichtliche Studien*, 108ss, 168s.

tambien Q y despues Jn comienzan su exposicion de Jesus con la tradicion sobre Juan el Bautista y no por el recuerdo historico —exacto— de que el movimiento de Jesus habia partido del de Juan, sino por una determinada interpretacion teologica del Bautista, segun la version cristiana primitiva, ampliamente difundida, la «historia» de Jesus tuvo su «principio» con el Bautista y su bautismo. Esto aparece confirmado tambien por las llamadas «prehistorias» de Mt y Lc que solo relatan el nacimiento de Jesus y su infancia, la epoca hasta la aparicion publica no ofrecia interes para la tradicion mas antigua. La transmision de las historias de la pasion y del Bautista dibujan los limites naturales de la tradicion de Jesus, las dos piezas claves del «marco» para una exposicion conjunta de la actividad de Jesus se hallaban, pues, fijadas desde el punto de vista de la historia de la tradicion. Ya hemos hablado de los posibles y probables conjuntos premarcanos entre estos dos puntos fijos (cf par 2). Sin duda alguna, las composiciones de parabolos y sentencias constituan un «conjunto tradicional», desde la multiplicacion de los panes hasta la confesion de Pedro, ademas del nucleo (escrito) del apocalipsis sinoptico, y probablemente tambien habia colecciones de dialogos polemicos y milagros. En que medida es licito afirmar lo mismo para el esquema geografico y cronologico (Galilea-Jerusalen solo una pascua), para la teoria del secreto y el supuesto esquema de entronizacion, es algo que apenas se puede saber. Ni siquiera se puede responder con seguridad a la cuestion sobre la participacion individual del evangelista Mc en la configuracion de su obra por falta de criterios exactos. Esta participacion que sobrepasa el ambito tecnico de la redaccion, me parece considerable (cf par 3), pero no lo es todo.

Debemos tratar ahora nuevamente la importancia de la muerte y resurreccion de Jesus en el nacimiento de la forma de los evangelios. Cada uno de los generos del material de la vida de Jesus se halla impregnado de diversas concepciones cristologicas, no reducibles a un comun denominador que remiten a diversas comunidades o grupos. El pluralismo de cristologias, que compiten, en parte, entre si, encerraba tendencias centrifugas y podria haber llevado en teoria a una completa deformacion y division de la tradicion de Jesus, motivos al respecto existen bastantes, el que no se llegara a esto no se debe a Marcos, el evangelio de este suigio mas bien porque las fuerzas centripetas eran mas fuertes que las centrifugas. Es decir la conciencia de la identidad del Jesus terreno y del glorioso, y con ello de la importancia de su muerte y resurreccion, que subyacian en principio a la formacion y transmision de cada uno de los pasajes de la tradicion de Jesus, se llego a mantener o imponer. El evangelista ha explicitado este «contexto» en el que originalmente cada pasaje aislado tenia su

sede implícita, al disponer el material de la vida de Jesús en torno al acontecimiento salvador de la muerte y resurrección, o lo que es lo mismo, estructuró su exposición conjunta a partir de este acontecimiento. De aquí se desprenden dos realidades: 1. que la composición de los evangelios «no aporta nada nuevo en principio, sino que completa tan sólo lo que ya había empezado con la primera tradición oral»<sup>44</sup>; 2. que el evangelio es, formalmente y por su contenido, una historia de la pasión «con una introducción detallada» (M. Kähler)<sup>45</sup>. La fuerza estructural de la tradición sobre la muerte y resurrección de Jesús constituye el «lazo espiritual» que mantiene unido el material dispar de la vida de aquél; con otras palabras, es la que constituye la forma del evangelio, (o la que forma la llamada por Güttgemanns «supracongregatividad» (*Übersummativität*)).

No hace falta insistir en que Mc, a pesar del encuadre «biográfico», no es una biografía real. Para serlo le falta el interés por lo propiamente biográfico, por la procedencia de Jesús, formación y desarrollo interno, por su retrato literario y en definitiva por su «personalidad». Este defecto no sólo radica en las lagunas de la tradición disponible, sino que se basa en el carácter de proclamación del evangelio.

Por ello se explica el hecho de que los pasajes aislados de la tradición de Jesús fueran configurados y transmitidos según los géneros de su época, pero que la exposición conjunta de la actividad de Jesús no tenga precedente en la historia de la literatura.

M. Dibelius<sup>46</sup>:

«Como género constituyen los evangelios algo nuevo y autónomo en la historia de la literatura. su material sólo tiene paralelos en la tradición religiosa de diversas épocas y lugares, en la que se han agrupado y conservado las palabras y acciones de hombres santos dentro del círculo de sus seguidores»

44 Bultmann, *Tradition* 347, de un modo similar Dibelius *Geschichte der urchristlichen Literatur* I, 41

45 En su conferencia «Der sogenannte historische Jesus, und der geschichtliche, biblische Jesus» de 1892 ThB 2 (1953) 59s, n 1 De un modo muy similar, Fr Overbeck llama al evangelio de Juan «una historia de la pasión ampliada» (*Das Johannesevangelium*, ed por C A Bernoulli, 1911, 340) No puedo asegurar que Overbeck haya llegado a esta afirmación independientemente de Kähler, sin echar una ojeada al manuscrito de este autor, conservado en el *Overbeck-Nachlas* en la biblioteca de la Universidad de Basilea

46 *Geschichte der urchristlichen Literatur* I, 41, cf también Bultmann, *Tradition* 399s,

## EL EVANGELIO DE MATEO

*Comentarios*

- HNT E Klostermann, <sup>1</sup>1927, KNF Th Zahn, <sup>4</sup>1922, MeyerK B Weiss, <sup>1</sup>1910 E Lohmeyer, 1956, NTD J Schniewind, 1937, BNTC F V Filson, 1960, ICC W C Allen, <sup>3</sup>1912, Moffatt NTC T H Robinson, 1928, EtB M -J Lagrange, <sup>4</sup>1927, ThHK W Grundmann, <sup>1</sup>1971,  
 A Loisy, *Les Evangiles synoptiques* I, II, 1907, 1908,  
 J Wellhausen, *Das Evangelium Matthaei* <sup>1</sup>1914,  
 C G Montefiore, *The Synoptic Gospel* II, <sup>2</sup>1927,  
 A Schlatter, *Der Evangelist Matthaus*, 1929

*Estudios*

- G Bornkamm-G Barth-H J Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, WMANT 1, 1960,  
 E von Dobschütz, *Matthaus als Rabbi und Katechet* ZNW 27 (1928) 338ss  
 R Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* BEvTh 33 <sup>1</sup>1966  
 G D Kilpatrick, *The Origins of the Gospel According to St Matthew* <sup>1</sup>1950,  
 T W Manson, *Studies in the Gospels and Epistles*, 1962, 68ss,  
 G Schille, *Bemerkungen zur Formgeschichte des Evangeliums II Das Evangelium des Matthaus als Katechismus* NTS 4 (1957/1958) 101ss,  
 K Stendahl, *The School of St Matthew* ASNU 20, 1954,  
 G Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit Untersuchung zur Theologie des Matthaus* FRLANT 82, <sup>1</sup>1966,  
 S Schulz *Die Stunde der Botschaft*, 1967, 157ss,  
 W Trilling, *El verdadero Israel* Madrid 1974,  
 A Vogtle, *Das Evangelium und die Evangelien* 1971,  
 — *Messias und Gottessohn*, 1971,  
 R Walker, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium*, FRLANT 91, 1967

A Mateo se le ocurrió la idea —al igual que, independientemente de él, a Lucas— de reelaborar en una unidad nueva los documentos ya existentes en las comunidades, Mc y Q, y la llevó a cabo introduciendo los elementos de Q en el evangelio de Mc. Al hacerlo au-

mento con otras tradiciones el material de los dichos y el narrativo y amplio el esquema de Mc introduciendo al principio la «historia de la infancia» («prehistoria»), y al final las narraciones de las apariciones del Resucitado

## 1 *Estructura*

### A Los comienzos 1 4

- I La historia de la infancia ( prehistoria ) 1 2
- II La preparacion 3 4

### B Jesus en Galilea 5 20

- I El Sermon de la montana 5 7
- II Las grandes obras de Jesus 8 9
- III Instruccion misional a los discipulos 10
- IV Jesus y sus enemigos 11 12
- V Las siete parabolos del reino de los cielos 13 1 53
- VII El camino hacia la pasion 16 13 20 34  
(Instruccion a los discipulos 18)

### C Jesus en Jerusalem 21 27

- I Ultima actividad de Jesus 21 22
- II Ultimos discursos 23 25
- III La Pasion 26 27

### D Historias pascuales 28

## 2 *Utilizacion de las fuentes y elaboracion de la tradicion*

Que Mateo ha utilizado el esquema de Mc a partir de 14 1 es algo evidente ya que la secuencia de los pasajes comunes a ambos es aqui la misma. Aun cuando en Mt 3-13 aparecen desviaciones del orden de Mc estas admiten una explicacion clara. Mt ha extraido de su contexto cuatro historias de milagros de Mc (Mc 1,40-45, 4,35-41, 5,1 20 21-43) uniendolas con otras narraciones en un ciclo de grandes hazañas de Jesus (Mt 8 9), ha establecido, pues, un orden sistematico. Tambien ha unido dos pericopas de Mc que se refieren a los doce discipulos, la eleccion de los apóstoles Mc 3,13-19 y la instruccion misionera 6,7 11, convirtiendolas en el discurso de envio de los discipulos mediante la adiccion de otras palabras del Señor Mt 10. Finalmente, ha colocado al final del Sermon de la montaña la noticia



de Mc 1,22 = Mt 7,28s (asombro del pueblo ante la doctrina de Jesus), pero adjudicandole la misma funcion que tenia en Mc en ambos lugares aparece despues de la primera predicacion de Jesus. Queda claro, pues, que tambien en Mt 3-13 subyace el esquema de Mc

Mt ha eliminado algunas pericopas de Mc: la curacion del poseso en la sinagoga Mc 1,23ss, la del sordomudo Mc 7,32ss y del ciego de Betsaida 8,22ss, el exorcista desconocido 9,38ss y el obolo de la viuda 12,41ss

El material de los discursos fue ordenado sistemáticamente por Mt e introducido en el lugar adecuado dentro del esquema de Mc. Mt ha configurado con los dichos de Q y su propio material especial cinco grandes «discursos». El mismo caracteriza estos conjuntos de discursos mediante una formula final estereotipada: «Y sucedio, cuando Jesus habia terminado estos discursos...» (7,28, 11,1, 13,53, 19,1, 26,1). Igualmente, encontramos abundante material hablado de Mc, Q y del acervo especial de Mt en composiciones que podriamos designar tambien como discursos (por ejemplo: la alocucion sobre el Bautista 11 sobre el divorcio 19,1ss, la pureza exterior 15,1ss, los dialogos polemicos 21-22). Pero Mt no caracteriza estos pasajes como *logoi* sino solo los cinco anteriores.

Mt ha dispuesto a cuatro de ellos en situaciones que ya le venian previamente configurados por Mc: asi el discurso en parabolos, 13, es una ampliacion de Mc 4, la alocucion contra los fariseos y el discurso escatologico que en Mt se incluyen en un gran *logos*, los ha dejado en las situaciones de Mc 12,38ss y 13,1ss, la predicacion sobre el envio de los discipulos 10, la ha trasladado a la situacion de la eleccion de los apóstoles Mc 3,13ss, y las instrucciones a los discipulos, 18, al final de la disputa entre sus seguidores por el primer puesto Mc 9,33ss. Algo distinto ocurre con el sermón de la montaña 5-7, Mt lo ha colocado en el lugar en que Mc menciona la primera predicacion sinagogal de Jesus, entre Mc 1,21 y 22, ha cambiado, pues, una situacion adecuada en Mc.

El material especial de Mt constaba, aparte de dichos y parabolos, ante todo de elementos legendarios. Se ha señalado a menudo<sup>1</sup> que Mt ha introducido estas piezas esencialmente antes y despues del *corpus* marciano, incorporando solo dos pasajes de este tipo dentro de el, la historia de Pedro hundiendo en el mar 14,28-31 y la del estater en la boca del pez 17,24-27. En el relato de la pasion ha incluido solo tres rasgos legendarios: las noticias sobre la mujer de Pilatos 27,19 el lavatorio de este 27,24s y especialmente la historia del final de Judas 27,3-10. Por el contrario, se acumulan materiales legendarios

en la llamada «prehistoria» o historia de la infancia y en los relatos de Pascua, así pues, en partes aún no elaboradas por Mc.

La técnica literaria en la reelaboración del material de la tradición ha avanzado respecto a Mc, como muestran las conexiones temporales y locales más adecuadas. En el esfuerzo por trabar lo mejor posible el contexto de lo narrado se ha escapado a veces algún error al evangelista. Mt incluye la historia de la decapitación del Bautista en el mismo lugar que Mc, y al igual que éste la presenta también como recuerdo, pero relaciona el final de esta narración con el relato interrumpido sobre Jesús: «Cuando Jesús oyó esto, se retiró de allí» (14,13), de modo que la decapitación del Bautista aparece como el motivo para la retirada de Jesús; Mateo ha olvidado, pues, el carácter retrospectivo de esta narración.

Muy característico en Mt es la reelaboración literaria de las historias de milagros de Mc. Mt las ha abreviado drásticamente, proveyéndolas a menudo con palabras de Jesús, convirtiéndolas así en instrucciones doctrinales; ha reducido, pues, el carácter novelístico de estas narraciones reestructurándolas en la forma de apotegmas<sup>2</sup>. Esta modificación no obedecía a una actitud escéptica frente a los relatos de milagros; Mt ha aumentado éstos en cuanto al número y a veces incluso, obedeciendo a una ley narrativa popular, ha duplicado el número de curados (de un poseso en Mc 5,1ss y de un ciego de Mc 10,46ss ha hecho en cada caso dos Mt 8,28ss; 20,29ss; también empleó las dos últimas claramente en 9,27ss)<sup>3</sup>. Pero al resaltar lo doctrinal, especialmente la relación entre fe y milagro, Mt ha puesto de manifiesto la importancia actual de las historias de milagros para los lectores y oyentes de su libro. En ocasiones Mt consigue también este mismo objetivo mediante cambios en la composición; así ha variado la historia de la tempestad calmada mediante su contexto transformándola en un modelo del seguimiento a su persona<sup>4</sup>.

Más característico aún que este tratamiento de cada una de las historias de milagros es para Mt el ordenamiento del material en la composición. En Mc habíamos observado ya el principio de la disposición objetiva; Mt por su parte ha implantado este principio frente a lo cronológico y geográfico en los capítulos 5-13, indicio de cuán poco vinculante consideraba el marco geográfico y temporal de su modelo. La distancia temporal entre cada uno de los acontecimientos es aún más difícil de fijar en Mt que en Mc. Especialmente instructivo

2 Cf Bultmann, *o c* 378, H J Held. *Matthaus als Interpret der Wundergeschichten* en G Bornkamm, G Barth, H J Held, *Überlieferung und Auslegung*, 155ss

3 Al respecto Bultmann, *o c* , 343ss

4 Cf Bornkamm, *o c* , 48ss

se revela el esfuerzo por una elaboración sistemática del material en los capítulos 5-9. Ya hemos dicho que en este pasaje, en el sermón de la montaña y en el ciclo de las grandes obras de Jesús, subyacen dos grandes composiciones. Pero Mt ha emparentado estrechamente ambos conjuntos mediante dos sumarios casi idénticos, 4,23 y 9,35, de forma que queda claro que pretende caracterizarlos como paradigmáticos de la actividad de Jesús, a saber, de su enseñanza y de su poder de curación. Jesús es para él, según una expresión de Schneewind, como el Mesías de la palabra y el Mesías de la acción. Mt no ha pretendido una disposición sistemática continua respecto al marco literario que ha asumido, era suficiente con hacerla valer al principio. Logró así que la amplia masa del material adquiriera una estructura clara y se configurara conforme al contenido, mediante la disposición sistemática de la primera parte, la obra de Mt obtiene el carácter de un manual docente. Esta peculiaridad lo distingue de Mc, pero no llega a sobrepasar la forma de evangelio.

### 3 *Carácter teológico*

Para comprender el carácter teológico de Mt se hace necesaria la distinción crítica entre tradición y redacción. Pero incluso después de realizarla tampoco se obtiene una imagen clara. En efecto, el material de la tradición que Mt ha recibido posee su propio peso, de modo que las opiniones de los investigadores sobre la prevalencia del material judeo o paganocristiano divergen considerablemente. No obstante, se pueden elaborar algunos rasgos teológicos fundamentales mediante la comparación de Q y Mc. Dado que el autor, aunque muy bien pudiera haberlo hecho, no tomó como fundamento a Q rellenándola con datos biográficos de Mc, sino que incorporó el material de Q a la estructura de Mc, es decir, la introdujo en cierto modo dentro de una vida de Jesús, para resaltar la peculiaridad teológica de Mt se ha de llevar a cabo en primer lugar una comparación con Mc. Especial atención exige aquí lo que Mt ha tomado o excluido en cuanto a ideas teológicas de Mc, y lo que él consigue mediante la incorporación de la historia de la infancia y el apéndice de los relatos pascuales.

Mt ha tomado de Mc, reforzándola, la valoración teológica de Galilea como el lugar de la salvación. Caracteriza la aparición de Jesús en Galilea mediante una introducción detallada 4,12-16 y una cita del AT, vv 15ss, que interpreta esta aparición de Jesús como cumplimiento de la profecía de Isaías (8,23, 9,1). Con este introito se corresponde la última escena del libro que tiene lugar en una montaña de Galilea y en la que el Resucitado dirige sus últimas palabras a los

discípulos (28,16-20). Con esta escena galilaica Mt hace que se cumpla la promesa de Galilea de Mc 14,28; 16,7. Por el contrario, no ha asumido el esquema de entronización de Mc, ya que Jesús es para él, por su milagrosa concepción, desde un principio Hijo de Dios. Reduce considerablemente la «teoría del secreto», suavizando especialmente la incompreensión de los discípulos. Éstos son para él los representantes de la comunidad que Jesús ha admitido. Ya muy pronto reconocen a Jesús como Hijo de Dios (14,33), de modo que la confesión de Pedro 16,16ss no tiene en Mt la trascendental importancia de Mc<sup>5</sup>, aun cuando esta escena ha sido reelaborada teológicamente con mayor intensidad que en el modelo. Al igual que Mc, también Mt acentúa el paralelismo de enseñanza y curación, pero con una importante variación en el acento. Si para Mc es decisiva la actividad de instrucción, aunque aporta relativamente pocos ejemplos concretos al respecto, para Mt lo es el contenido de la doctrina<sup>6</sup>.

De la historia de la infancia y los relatos pascuales hemos de resaltar lo que sigue. Se ha visto con toda razón en el final del evangelio la clave para su entendimiento, y en concreto para su eclesiología, cristología y escatología. Es significativo que el libro no alcance su final con una observación del autor al respecto sino con un dicho de revelación del Resucitado:

«Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado. Mirad yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo» (Mt 28,18-20).

El Resucitado es el pantocrátor, pero hasta el final del mundo ejercita su poder convirtiendo a los hombres en discípulos mediante sus apóstoles, quienes les enseñan y bautizan, así pues, mediante la misión universal del mundo; él promete a su comunidad su continua presencia hasta el final de los tiempos. Estos tres motivos: el poder absoluto del Resucitado, el encargo misionero universal y la presencia de Cristo han de considerarse como el pensamiento guía para la comprensión de Mt, aun cuando no puedan seguirse como un hilo conductor a través de todo el libro.

Para la cristología de Mt tiene un significado especial la historia de la infancia de Jesús, Mt 1 y 2. En estos capítulos se entrecruzan concepciones judías y helenísticas, o judeo-helenísticas, que el autor ha encontrado en su tradición y reelaborado después. Jesús es el «Me-

5 Bultmann, *o c*, 379

6 Cf E. Schweizer, *Beiträge zur Theologie des NT* 1970, 25s

sías», el «Hijo de David». con árbol genealógico legítimo hasta Abraham (1.1-17), y por ello el legítimo «Rey de los judíos» (2,2) Pero es también «Hijo de Dios» y ello no sólo por adopción sino por su concepción y nacimiento maravillosos (1,18-25) La filiación divina se entiende en este evangelio en sentido físico como ocurre frecuentemente en el entorno helenístico El autor acepta en estos capítulos motivos muy queridos en el ideario del θεϊος-άνηρ como la concepción milagrosa, referencias a la futura importancia del aún no nacido y del neonato, peligros y salvación de éste<sup>7</sup> Cuando los magos paganos se postran ante el Niño Jesús como el «Rey de los judíos», ello constituye un presagio a las palabras de revelación del Resucitado El Mesías del pueblo de Dios es el salvador del mundo, los magos representan a «todos los pueblos», que se convierten en discípulos del Pantocrator

De acuerdo con esta historia de la infancia, Mt resalta fuertemente en la exposición de la actividad de Jesús sus rasgos soberanos Lo hace especialmente allí donde la «humillación» de Jesús aparece más clara, en la pasión Cuando Mt transforma la referencia de Mc 14,1 («faltaban dos días para la fiesta de Pascua y los Acimos y buscaban los príncipes de los sacerdotes y los escribas cómo apoderarse de él con engaño y darle muerte») en palabra del Señor «Sabéis que dentro de dos días es la Pascua y el Hijo del Hombre será entregado para que le crucifiquen» (26,2), pone de manifiesto con extrema claridad, gracias a este comienzo de la historia de la pasión, que Jesús es quien toma la iniciativa Constantemente muestra que él es señor de su destino Mediante retoques en la redacción, transforma la pasión en una revelación cristológica<sup>8</sup> Otro ejemplo que muestra cómo Mt resalta los rasgos soberanos es que los discípulos nunca llaman a Jesús *rabbi* sino κυριε («señor»), que Jesús ya antes de la confesión de Pedro es reconocido como Hijo de David (9,27, 15,22) y como Hijo de Dios (14,33), y que se le concede a menudo la proskínēsis (προσκυνεῖν diez veces en Mt frente a una vez en Mc)

Estrechamente unido a la cristología se halla en Mt el uso del AT El evangelista asume y aumenta las citas del AT de Mc, conecta la figura de Jesús y su historia con las promesas del AT mediante la idea de cumplimiento Indudablemente, el cumplimiento de las profecías veterotestamentarias no es como en Mc señal de la llegada del final de los tiempos, el retraso de la parusía ha modificado también la idea del cumplimiento de forma múltiple —así ha de decirse— se ha cumplido en Jesús y en la Iglesia, pero la consumación final aún no ha llegado Una posición especial adquieren las llamadas «citas de

7 Sobre cada uno de los motivos L Bieler ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ 1967 I 22ss 34ss

8 Cf especialmente Dibelius *Formg* 197ss

reflexion»<sup>9</sup> Estas se caracterizan por dos rasgos. Por una parte, por la formula reflexiva de citacion «Todo esto ocurrio para que se cumpliera » En segundo lugar, por el tipo textual, no se trata del texto de la LXX, ni tampoco de una traduccion griega exacta del texto masoretico, aunque se halla mas cerca de este que del de los LXX. La formula de citacion es analoga, segun Stendahl, al *pešer* (interpretacion) del *Comentario a Habacuc* de Qumran (*pišro al* = «su interpretacion, —a saber la del texto— se refiere a ») y segun Strecker, ha sido creada por el evangelista. Las citas de reflexion como tal proceden, segun Strecker, de una fuente escrita, segun Stendahl, por el contrario, de la «escuela de Mateo», en todo caso fueron aportadas al evangelista por su tipo textual. Mas importante que la cuestion de la procedencia es el modo como Mt emplea estas citas. No se trata para el de que la Escritura en general se haya cumplido en Jesus, sino del cumplimiento de pasajes aislados en detalles de la vida de Jesus. Con esta aplicacion del AT, especialmente con la idea de los cumplimientos aislados, construye Mt la imagen de una historia de salvacion que abarca a Israel, a Jesus y a la epoca de la Iglesia.

A diferencia de Q y Mc, Mt resalta tematicamente la cristologia. La idea del discipulado y del seguimiento, en especial en el sufrimiento, ha sido asumida y desarrollada por el evangelista. Dentro de los sinopticos, solo en Mt aparece el termino ἐκκλησία (16,18, 18,17). El cap. 18 presenta una especie de ordenamiento eclesiastico. La Iglesia tiene que cumplir la tarea que se formula en Mt 28,19s, dentro de esta labor le compete tambien el poder de atar y desatar (16,18s, 18,18). Aunque con debiles rasgos se aprecian tambien las funciones de la comunidad (legisperitos, profetas, maestros). La Iglesia es una entidad entre Jesus y el reino de Dios que aun no ha llegado. Los discipulos aun no pertenecen al reino de Dios, sino a la Iglesia. Mt distingue rigurosamente entre ambas entidades, como lo indican especialmente las interpretaciones de las parabras del sembrador y la cizaña en el trigo, asi como la de la red (13,18-23, 24-30, 47-50). La Iglesia es el «reino del Hijo del Hombre», un cuerpo mixto, la division solo tiene lugar en la parusia y no se puede anticipar, esta idea es consecuencia del retraso de la parusia. A pesar de todo, la Iglesia tiene como punto de referencia el final de los tiempos, esto se muestra especialmente en las instrucciones misioneras a los discipulos<sup>10</sup>. La esperanza en el fin proximo solo aparece en tres dichos tradicionales (10,23, 16,28, 24,34). Por el contrario, el texto reflexiona claramente

9 Cf. K. Stendahl, *The School of St. Matthew* (1954) 39ss. y G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit* (1966) 49ss.

10 E. Schweizer, *Neotestamentica* (1963) 399ss.

sobre el problema del retraso de la parusia (25,1ss) Mt entiende a la Iglesia como el verdadero Israel siguiendo plenamente la tradicion de la comunidad cristiana, pero no logra establecer la relacion con el Israel desde el punto de vista de la historia de la salvacion. El rechazo del Mesias Jesus y la autocondenacion de Israel (27,25) han roto la continuidad. Las persecuciones que, segun Mt ha de sufrir la Iglesia son infligidas por los judios el Israel empirico. Aun asi parece claro que Mt quiere mantener para su Iglesia la conexcion con este Israel y ello como yo creo, de un modo muy concreto en su situacion historica y no solo teoricamente mediante la aceptacion del AT y de la Ley.

Esta aceptacion es algo constitutivo de la teologia de Mt. La ley del AT posee validez indestructible (5,17-20). Las referencias de Mt sobre la Ley y su obligatoriedad parecen tan judias que se ha hablado a menudo de un nomismo judeocristiano de Mt. Y su concepto teologico central, la δικαιοσυνη («justicia»), le unen realmente mas al legalismo judio que a la predicacion de Jesus. Pero si Mt repite expresamente —y esto en pasajes redaccionales— que en el mandamiento del amor se cumple toda la ley, que de el depende toda la Ley y los profetas, y si Jesus como portador de este mandamiento aparece en primer plano, queda claro que no se puede hablar en Mt de un legalismo judeocristiano. Tambien queda claro que el evangelista no asume las exigencias radicales de Jesus en todo su rigor, sino que las debilita casuisticamente (por ejemplo 5,32-19,9) y en otros casos las suaviza (por ejemplo, de la primera antitesis 5,21s que exige la existencia escatologica crea una exhortacion a las buenas relaciones mediante la inclusion de otros dos dichos). En otros pasajes se muestra tambien su esfuerzo por dar un sentido etico al mensaje escatologico y a las exigencias de Jesus para transformarlos en una etica adaptada a un mundo que continua existiendo. En este esfuerzo la ley del AT supuso para el una ayuda indispensable, al igual que para otros posteriores.

Para finalizar conviene que efectuemos una precision: el concepto de la historia de la salvacion no ha sido elaborado del mismo modo por Mt que por Lc. El tiempo de Jesus no constituye una epoca delimitada sino que, como muestran las palabras finales del Resucitado 28,18ss, trasciende a la epoca de la Iglesia. Si se pretende ver completado ya en Mt el proceso de historizacion de la tradicion evangelica y si se otorga solo importancia de actualidad a las exigencias de Jesus, al «camino de la justicia», como lo hace Strecker, se incide en un partidismo que no se ajusta a la complejidad del fenomeno ni a la intencion de la teologia de Mt. Las exigencias de Jesus solo constituyen una parte de la interpretacion conjunta de Mt sobre la vida de Aquel. Las citas de reflexion apuntan de hecho «a la realidad historico bio-

grafica»<sup>11</sup>, pero no en el sentido de una historización y/o relativización, sino de un cercioramiento y/o exaltación de su validez. Toda la historia de Jesús narrada por Mt tiene una importancia actual para la Iglesia «hasta el final del mundo». Las exigencias éticas se hallan implicadas en la cristología, no a la inversa. El Cristo presente es la última palabra del evangelio de Mt.

#### 4 *Contexto vital*

La cuestión sobre el contexto vital se ha planteado con frecuencia ultimamente obteniendo respuestas de tipo diverso. Kilpatrick intenta explicar la peculiaridad de Mt partiendo del uso litúrgico y ve en él un libro de pericopas cultuales, Stendahl lo considera como un «manual y recopilación de materiales para la doctrina, predicación y dirección de la Iglesia»<sup>12</sup>. Strecker muestra con razón, por el contrario, que ambos puntos de vista no son más que aspectos y que los elementos catequético y litúrgico nacen conjuntamente de la interpretación del *γραμματεὺς* («legisperito») en Mt. «El evangelio podía tener aplicación en cualquier parte que lo exigiera el «culto» en el sentido más amplio tanto en las asambleas litúrgicas como en la instrucción para uso de maestros (5,19, 23,8-12) y catecúmenos (por ejemplo, 8,18s). Su objetivo no es otro que el cumplimiento de la tarea kerigmática del maestro cristiano»<sup>13</sup>. Esto encaja perfectamente con el hecho de que Mateo ha combinado Mc y Q.

#### 5 *Sobre la situación histórica*

La comunidad de la cual y en la cual ha surgido el evangelio de Mt produce la impresión de ser un grupo mixto, en la que la parte judeocristiana no se ha separado completamente de la sinagoga y se encuentra en una fuerte tensión con el judaísmo. De hecho parece ocurrir lo que Kilpatrick ha intentado demostrar, que este judaísmo no es ya la entidad polivalente que encontramos en Mc, sino el judaísmo consolidado de la Mishna. Algunos indicios muestran que una parte de esa comunidad, quizás la paganocristiana, tenía una idea más liberal respecto a la obligatoriedad de la ley. Pero difícilmente se puede hablar de un antinomismo considerando Mt 5,17-20, 7,15ss, 24,10ss.

11 Strecker *o.c.* 85

12 *O.c.* 126

13 *O.c.* 41



El autor es desconocido, pero su libro lo muestra como un γραμματεὺς («legisperito») cristiano, es decir, como maestro. Que fuera de procedencia judeocristiana, como se admite generalmente, o un cristiano procedente del paganismo, como Strecker<sup>14</sup> intenta demostrar con importantes argumentos, apenas se puede dilucidar y carece por lo demás de interés. El lugar de composición no se puede fijar. Puesto que Mt 17,24ss equipara el valor de un estáter con dos didracmas y la primera moneda sólo parece haber tenido ese valor en Antioquía y Damasco, se puede pensar en una de estas ciudades como lugar donde se compuso, pero la procedencia de ese pasaje tradicional, Mt 17,24-27, no indica nada sobre el lugar de origen del libro. Tampoco sobre la fecha de composición se pueden aportar más que datos aproximados. La destrucción de Jerusalén se presupone ya (22,7, 23,38), pero no se puede fijar un *terminus ad quem*. Se puede aceptar con Strecker<sup>15</sup> los años entre el 90 y el 95, o de forma menos precisa los dos últimos decenios del primer siglo.

14 Cf. B. H. Streeter, *The Four Gospels* (1956) 504 y Strecker, *o.c.* 37.

15 *O.c.* 35s.

# LA DOBLE OBRA LUCANA

## PRIMER LIBRO: EL EVANGELIO DE LUCAS

### *Comentarios*

- HNT E Klostermann, <sup>1</sup>1929, HThK H Schurmann I (Kap 1-9), 1969,  
 KNT Th Zahn, <sup>3</sup><sup>4</sup>1920, MeyerK B Weiss, <sup>9</sup>1901, NTD K H Rengstorf,  
<sup>9</sup>1962, ThHK W Grundmann, <sup>2</sup>1961, BNTC A R C Leaney, 1958,  
 ICC A Plummer, <sup>5</sup>1922, Moffatt, NTC W Manson, 1930, EtB M-J  
 Lagrange, <sup>4</sup>1927,  
 A Loisy, *Les Evangiles synoptiques* I II, 1907/8,  
 C G Montefiore, *The Synoptic Gospels* II, <sup>2</sup>1927,  
 A Schlatter, *Das Evangelium des Lukas*, 1931,  
 J Wellhausen, 1904

### *Estudios*

- C K Barrett *Luke the Historian in Recent Study*, 1961,  
 H J Cadbury, *The Making of Luke-Acts*, 1927,  
 H Conzelmann, *Die Mitte der Zeit Studien zur Theologie des Lukas*, BHTR  
 17, <sup>3</sup>1960  
 H Flender, Heil und Geschichte in der Theologie des Lk, BEvTh 41, 1965  
 S M Gilmour, *A Critical Re examination of Proto-Luke* JBL 67 (1948) 143ss,  
 E Grasser, *Das Problem der Parusteverzögerung in den synopt Evl und in  
 der Apg*, BZNW 22, <sup>7</sup>1960,  
 A Harnack, *Lukas der Arzt, Beitrage zur Einl in das NT* I, 1907,  
 L E Keck - J L Martyn (ed ), *Studies in Luke-Acts, Festschr fur P Schu-  
 bert*, 1966,  
 W G Kummel, *Luc en accusation dans la theologie contemporaine* EThL  
 46 (1970) 250ss,  
 E Lohse, *Lukas als Theologe der Heilsgeschichte* EvTh 14 (1954) 256ss  
 U Luck, *Kerygma, Tradition und Geschichte Jesu bei Lukas* ZThK 57 (1960)  
 51ss,  
 R Morgenthaler, *Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis* I II,  
 AThANT 14 15, 1948,  
 F Rehkopf, *Die lukanische Sonderquelle*, WUNT 5, 1959,  
 M Rese, *At Motive in der Christologie des Lk*, StNT 1, 1969,

- W C. Robinson, *Der Weg des Herrn Studie zur Geschichte und Eschatologie im Lk*, ThF 36, 1964,
- H Schurmann, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, 1968, 159-309;
- S Schulz, *Gottes Vorsehung bei Lk*. ZNW 54 (1963) 104ss,  
— *Die Stunde der Botschaft*, 1967, 235ss,
- E Schweizer, *Eine hebraisierende Sonderquelle des Lukas*. ThZ 6 (1950) 161ss,
- H F D Sparks, *St Luke's Transpositions* NTS 3 (1956/1957) 219ss,
- A Strobel, *Lukas der Antiochener* ZNW 49 (1958) 131ss;
- V Taylor, *Behind the Third Gospel*, 1926.
- A. Vogtle, «Hochverehrter Theophilus», *Tätigkeit im rechten Sinne, Festschr H Rombach*, 1967, 29ss,  
— *Das Evangelium und die Evangelien*, 1971, 31-56,
- P Winter, *The Treatment of His Sources by the Third Evangelist in Luke XXI-XXIV* StTh 8 (1955) 138ss,  
— *The Proto-Source of Luke 1* Nov Test 1 (1956) 184ss,  
— *On Luke and Lucan Sources* ZNW 47 (1956) 217ss.

### *Observaciones previas*

Viniendo de Mc y Mt, entramos con el evangelio de Lucas en un mundo distinto literaria y teológicamente. Éste se caracteriza por el brillante estilo, fría objetividad, amabilidad distante y plena literariedad del proemio<sup>1</sup>. Se manifiesta también en el hecho de que Lc tiene su continuación en Hech, de modo que el «evangelio» es el «primer libro» (el πρώτος λόγος Hech 1,1) de una doble obra. Este hecho no sólo constituye algo nuevo en la tradición evangélica precedente, sino que es también singular en la literatura cristiana primitiva siguiente. El proemio, que obedece a la convención literaria de la historiografía helenística, somete al parecer toda la doble obra, o al menos —y esto es decisivo— el evangelio, a un determinado lema:

«Puesto que muchos han intentado componer un relato ordenado de los acontecimientos cumplidos entre nosotros, según nos han transmitido los que desde el principio fueron testigos oculares, y luego ministros de la palabra, me ha parecido también a mí, después de informarme de todo desde los orígenes, escribirlo ordenadamente, illustre Teófilo, para que conozcas la firmeza de las enseñanzas que has recibido» (1,1-4)

El que un evangelista se exprese sobre el objetivo de su libro tiene paralelos en Jn 20,31; pero este pasaje pone también de manifiesto la diferencia básica:

1 Cf al respecto, H J Cadbury en *Beginnings* I 2, 489ss (Bib ), G Klein, *Rekonstruktion und Interpretation*, 237ss (Bib ), H Schurmann, *Das Lukasevangelium* 1969, 1ss, sobre los proemios antiguos (Bib ), G Avenarius, *Lukians Schrift zur Geschichtsschreibung*, 1956, 113ss

Estas (senales) fueron escritas para que creais que Jesus el Mesias es el Hijo de Dios y para que creyendo tengais vida en su nombre

El objetivo del libro es en Jn despertar la fe en Lc la prueba de la fidelidad historica Resulta singular que un evangelista aporte informacion sobre sus fuentes su valor y su propio proceder pero ello pone de manifiesto que Lc se considera a si mismo y quiere ser comprendido como historiador que pretende tratar su objeto con tecnica historiografica irreprochable para ofrecer una narracion historica fidedigna Lo haya conseguido o no segun las normas de los historiadores de su epoca de lo que se trata es de que el tiene esta intencion Lucas quiere describir la vida, la historia de Jesus como un fenomeno historico

La dedicacion al ilustre Teofilo quien dificilmente puede considerarse simbolo de «la persona religiosa» sino que fue un hombre concreto —aun cuando represente a los lectores imaginarios— pone de manifiesto que Lc dirige su obra a un publico mas amplio que este sea el de la Iglesia o el literario en general es algo que habra que investigar

## 1 Estructura

- A Historias de la infancia del Precursor y del Mesias 1 2
- B El comienzo 3 1 4 13
  - I Actividad del Precursor 3
  - II Preparacion del Mesias 4 1 13
- C Actividad de Jesus en Galilea 4 14 9 50
- D Viaje de Jesus a Jerusalem 9 51 19 27
- F Inlujo de Jesus en Jerusalem 19 28 21 38
- F Pasion y relatos pascuales 22 24

## 2 Empleo de fuentes

Lc anuncia en el proemio como historiador, la seriedad de sus conocimientos sobre los hechos que intenta narrar Al contrario que Josefo al comienzo de su *Guerra Judia*, no puede recurrir al testimonio ocular propio Por ello se ampara en la fidelidad de sus fuentes Tampoco estas fueron en verdad testigos oculares, como Lc mismo confiesa, pero se basan en ellos El evangelista acentua la confianza de los testigos oculares mediante la observacion de que fueron «ser vidores de la palabra» Lo que el resalta como su propia intencion la integridad exactitud y el orden exacto en la exposicion indica al mismo tiempo un defecto en las obras de sus predecesores Al destacar en el

v 3 su propia actividad investigadora pretende crear una imagen exacta y elaborada personalmente de los acontecimientos y sustituir así las obras de sus antecesores<sup>2</sup>

Su afirmación de que había habido «muchos» es un tópico convencional y no se ha de tomar demasiado al pie de la letra. Dos de sus fuentes nos resultan conocidas, Mc y Q. A estas hay que añadir el material especial que constituye casi la mitad del libro. Es demasiado heterogéneo como para que se haya podido encontrar en una sola fuente escrita, en todo caso la historia de la infancia de Juan Bautista es de origen baptista, no cristiano, la anunciación de María 1,26ss y la historia del nacimiento de Jesús 2,1ss tampoco tienen el mismo origen. Resulta casi imposible asegurar si Lc recibió el material propio suyo solamente de la tradición oral o también, al menos en parte, fijado por escrito. Debio contar con algo escrito puesto que Lc habla de muchas διηγήσεις. A menudo se acepta una fuente especial para la historia de la pasión de Lucas que muestra similitudes con la de Juan, pero las peculiaridades se pueden explicar también sin aceptar semejante fuente escrita.

Lc ha utilizado sus fuentes de un modo completamente distinto a Mt, mientras que éste las ha entrelazado, Lc las ha dispuesto de forma sucesiva. Esta utilización de las fuentes ha tenido diversas explicaciones. Una, que ha gozado de especial popularidad en el mundo anglosajón, es la hipótesis del «Protolucas». Esta ha tenido diversas configuraciones. La clásica es la de B. H. Streeter<sup>3</sup> a partir de Q y su material especial (L), el «Protolucas», Lc 3-24 (sin elementos de Mc), la indicación temporal en 3,1ss es para Streeter un claro comienzo del libro. El autor en principio no publicó el Protolucas, cuando conoció el evangelio de Mc introdujo su material en dos bloques en el Protolucas. Cuando elaboro Hech antepuso también las historias de la infancia Lc 1-2 a su evangelio. Esta hipótesis no es sostenible a mi entender, como ha señalado especialmente K. Grobel<sup>4</sup>. La hipótesis parte de la suposición de que el autor ha expuesto sus fuentes de un modo mecánico e irreflexivo, unas junto a otras, e ignora la capacidad y actividad redaccional del autor. Más bien se puede mostrar exegeticamente que ha utilizado sus fuentes de un modo muy reflexivo y planificado.

La otra explicación corresponde a la teoría de las dos fuentes. Lc ha asumido a Mc como esquema, ha introducido antes y después de los componentes de este su material especial de las historias de la infancia y los relatos pascuales, y ha colocado los elementos de Q y el resto de su material especial en dos inserciones en el esquema de

2 Cf Klein

3 *The Four Gospels*

4 *Formgeschichte und synoptische Quellenanalyse* 1937 84ss

Mc la «pequeña» 6,20-8,3, y la «gran intercalacion», el denominado relato del viaje 9,51-18,14. Indudablemente, tambien despues de retomar el hilo de Mc aparece material de Q y suyo propio en 19,1-28. Lc reproduce el material de Mc de forma bastante completa, no obstante, entre Lc 9,17 y 18 falta todo el pasaje de Mc 6,45-8,26 (la denominada laguna lucana). Tambien ha llevado a cabo algunos cambios en el material de Mc, ciertamente por intereses historiograficos y teologicos. Asi ha eliminado el gran relato («novela») del final del Bautista Mc 6,14ss y sustituido por una noticia sumaria 3,19s al comienzo de su exposicion. Con este cambio consigue, por una parte, que el final del Bautista aparezca en el lugar historico «preciso» pero, por otra —y aqui actua un interes teologico—, que la actividad de Juan quede en un claro segundo plano frente a la de Jesus: el bautismo de este se relata despues de la muerte del Bautista aligerando considerablemente la relacion de Jesus con Juan tan acentuada en Mc y Mt. Lc ha antepuesto ademas el rechazo de Jesus en su tierra Mc 6,1ss, reelaborandolo en una gran escena programatica (la predicacion de entrada en Nazaret Lc 4,16-30). Ha sustituido la vocacion de los discipulos por la de Pedro, pero relatandola no antes, sino despues de los acontecimientos de Mc 1,21ss (Lc 5,1ss), dado que Jesus es ya conocido como taumaturgo: el seguimiento de Pedro es psicologicamente mas claro que en Mc. Mediante otro cambio —a saber, el del sumario Mc 3,7-12 detras de la eleccion de los apóstoles Mc 3,13-19— consigue Lucas 6,17-19 que exista un gran auditorio ante el discurso del llano de Jesus (Lc 6,20ss). Finalmente, Lc situa la historia de los parientes de Jesus, que en Mc aparece antes del discurso en parabras (Mc 3,31-35) detras de la parabola del sembrador y los dichos siguientes con el fin de aportar una ilustracion sobre la vida de Jesus a los «oyentes de la palabra» (Lc 8,4-18,19-21). Gracias al hecho de no mezclar sus fuentes, como hace Mt, sino de situarlas de forma correlativa, aporta Lucas una imagen distinta del transcurso de la vida de Jesus de la que aparece en Mc y Mt, aun cuando asuma el esquema de Mc. Algunos eventos los incluye dos veces siguiendo la correspondiente fuente en cada caso, por ejemplo, el discurso misional y el pronunciado contra los fariseos. La gran intercalacion, el denominado relato del viaje 9,51-18,14, produce ante todo la impresion de que en ella se narra un capitulo de la vida de Jesus que falta en el resto de los sinopticos. Pero el analisis de este conjunto muestra que la situacion de viaje solo es constitutiva en un pasaje de la tradicion, a saber, 9,51-56, y que siempre aparece, por lo demas, en observaciones redaccionales (9,57, 10,1-38, 14,25, 17,11). Con otras palabras: el viaje es solo el marco redaccional en el que Lucas introduce material de Q y

suyo propio por tanto, una ficción literaria e histórica. Pero esta ficción tiene una determinada importancia teológica dentro del conjunto del libro que habremos de tratar a continuación.

### 3 *Carácter literario y tendencias teológicas*

Lucas pretende como historiador elaborar una διηγησις, una *narración histórica* a partir de las tradiciones sobre Jesús y la iglesia primitiva, una *narración histórica* como lo muestra la expresión técnica *πραγματα* v 1, no solo una biografía en sentido estricto. A tal efecto hubo de situar cada una de las tradiciones de sus fuentes en un contexto coherente y mostrar además una relación de estos relatos con la historia del mundo. «Pues estas cosas no han ocurrido en un rincón» (Hech 26,26). Ciertamente su material le ofrecía escasa oportunidad para lo último pero por ello habrá que valorar con mayor exactitud las referencias ocasionales, especialmente en el primer libro. Lucas fecha en 3,1s la aparición del Bautista con ayuda de un sincronismo sextuple, y mediante la mención del censo de Quirino establece en 2,1ss una relación entre la historia de la natividad y la de César Augusto. Independientemente de que las fechas sean exactas<sup>5</sup>, la intención de Lc está clara: pretende encuadrar históricamente los relatos sobre Jesús.

En la elaboración de contextos coherentes dentro de la tradición de Jesús muestra Lucas una técnica avanzada frente a Mc y Mt. A este apartado pertenecen en parte los cambios mencionados antes pero también las indicaciones «historizantes» sobre las situaciones que intentan aclarar, motivar y concretar. Por mencionar solo dos ejemplos de Mc y Q. Mc había entendido la llamada predicación mesiánica del Bautista Mc 1,7s por su contexto como un sumario, es decir, una predicación que se repite constantemente. Lc provee estas palabras del Bautista con una introducción («como el pueblo se hallaba en ansiosa expectación y pensaban todos entre sí de Juan si sería el Mesías, Juan respondió a todos diciendo...» 3,15s) caracterizándola así como una respuesta única en una situación determinada. De un modo similar procede con el pasaje tradicional transmitido en Q sobre la respuesta de Jesús a la pregunta del Bautista, si él era el que había de venir (Lc 7,20-23 Mt 11,2-6). Lucas la completa con una introducción detallada vv 18-20 y ante todo introduce entre la pregunta y la respuesta un dato referencial: Jesús había curado en aquella hora

5. Al respecto H. U. Instinsky *Das Jahr der Geburt Christi* 1957. H. Braunert *Historia* VI 1957-192ss y Schumann *Ad loca*.

6. Cf. Bultmann *Trad.* 384ss.

muchos enfermos v. 21, otorgando así a la respuesta de Jesús un fondo concreto y una situación determinada. En ésta y otras historizaciones se pone de manifiesto el interés biográfico de Lc.

Ciertamente, el intento de *biografiar el material* estaba sujeto a ciertos límites, ya que la materia aparecía en un contexto fijo desde la predicación del Bautista hasta la muerte de Jesús. Pero donde Lc podía configurar libremente se convierte en un completo biógrafo, como ocurre en las historias de la infancia<sup>7</sup>. Su composición es obra suya. El evangelista forma con las narraciones tradicionales sobre la anunciación y el nacimiento del Bautista y de Jesús un contexto artísticamente ensamblado, en el que cada uno de los acontecimientos paralelos se corresponden en la justa proporción: en el encuentro de las madres se entrecruzan ambas líneas, que al continuarse resaltan la superioridad de Jesús, el Mesías, sobre Juan, su predecesor. Se ha querido demostrar que en esta técnica de composición Lc emplea medios estilísticos literarios contemporáneos correspondientes a las *Parallelae* y al principio de la «*sýnkrisis* encomiástica»<sup>8</sup>.

La historización y la remodelación biográfica de la tradición de Jesús se halla en Lc determinada por una tradición teológico-ecclesial, por una visión de la historia de Jesús como un período de la historia universal de la salvación<sup>9</sup>. La concepción de conjunto sólo puede ser tratada en relación con Hech. Pero el motivo para estas ideas sobre la historia de la salvación puede mencionarse ya ahora: el retraso de la parusía, la ampliación del tiempo. La historia de Jesús como conjunto cerrado se aleja cada vez más, distanciándose con mayor fuerza de la actualidad de la Iglesia. La relación de ésta con la época de Jesús se convierte cada vez más en problema. Lc intenta resolverlo con su concepción de la historia de la salvación.

Este concepto se muestra en primer lugar en su elaboración de la tradición del Bautista partiendo de Mc y Q. En estos textos se presentaba al Bautista como figura escatológica con cuya aparición comienza el final de los tiempos, como el Elías redivivo y precursor del Mesías, pero Lc ha modificado enérgicamente esta concepción. Como ya se ha indicado, el evangelista separa mediante la nota de 3,19s, ya desde un punto de vista puramente compositivo, la actividad del Bautista de la de Jesús, y elimina el pasaje de Elías Mc 9,9-13 y la cita

7 M Dibelius, *Jungfrauensohn und Krippenkind*, en *Botschaft und Geschichte* I, 1ss, id *Formg*, 119ss

8 G Erdmann, *Die Vorgeschichten des Lukas- und Matthäusevangeliums* (FRLANT 18) 1932, 9ss, Fr Dornseiff ZNW 35 (1936) 129s

9 Esta visión ha sido elaborada por H Conzelmann (*Die Mitte der Zeit*)



de Malaquías de Q (Mt 11,10.14)<sup>10</sup>. Aun cuando Juan es ciertamente el precursor y Jesús el Mesías, ninguno de los dos son ya figuras escatológicas, sino de la historia de la salvación. Ambos pertenecen a distintos períodos —«La Ley y los profetas llegan hasta Juan; desde entonces se anuncia el reino de Dios, y cada cual ha de esforzarse por entrar en él» (Lc 16,16)—, Juan a la época de la Ley y los profetas, es decir, a la de Israel; Jesús, a una nueva época que comienza con Él. La observación de Lc 16,16 parece sugerir una división en dos de la historia de la salvación. Pero la época de Jesús se distancia tanto de la siguiente que aparece como un período propio dentro del tiempo (como «centro del tiempo»); por consiguiente Lc lleva a cabo una división en tres de la historia de la salvación. La época de Jesús adquiere, según Lc, un carácter especial por el hecho de que Satanás no tiene poder alguno: éste abandona a Jesús después de las tentaciones «hasta un tiempo determinado» (4,13), y aparece nuevamente en acción al entrar en Judas el traidor (22,3); en medio de estos acontecimientos se encuentra la época de Jesús propiamente dicha que no es simplemente idéntica a la vida de Jesús. La historia de la pasión ya no pertenece a ella, sino a la época de la Iglesia. La «vida de Jesús» sobrepasa, pues, por delante y por atrás, al «centro del tiempo».

Que este concepto de la historia de la salvación viene determinado por el retraso de la parusía aparece claro además en la elaboración lucana del apocalipsis sinóptico. Lucas sustituye la «abominación de la desolación» de sentido escatológico en Mc 13,14 por el asedio de Jerusalén Lc 21,20, e introduce entre la profecía de guerras y epidemias, por una parte, y la persecución de los cristianos, por la otra, la observación «pero antes de todas estas cosas. . .» 21,12; invierte, pues, la secuencia marciana consiguiendo así que los disturbios políticos del presente no puedan ser entendidos por sus lectores como indicios del fin. A la advertencia de Marcos sobre los seductores que llegarán en nombre de Jesús diciendo «yo soy» (Mc 13,6) añade Lc: «El tiempo está cerca» (21,8) y desacredita así la proximidad de la parusía como doctrina errónea. Lc hace retroceder ampliamente el final. Escribe para una cristiandad que ha de situarse en un mundo que continúa existiendo. Así, el tiempo de Jesús, entendido originalmente de un modo escatológico, se convierte en el «centro del tiempo». Y éste en un paradigma del reino de Dios. Pero al igual que aquel se halla en el paréntesis que media entre la historia de Israel hacia atrás y la de

10 Yo opino, en cualquier caso a diferencia de Conzelmann, que Lc no pretendía con estas supresiones eliminar la concepción del precursor, sino separar, por razones históricas y teológicas, la esperanza de la «restauración» escatológica, unida tradicionalmente al teologumena del Elías redivivo, del Bautista, el evangelista ha traspasado el motivo de la «restauración de todas las cosas» (Mc 9,12) al Mesías que ha de venir de nuevo (Hech 3,21)

la Iglesia hacia adelante, así Lc, mediante su trabajo histórico, pretende establecer la continuidad entre su presente eclesial y la época de Jesús «cerciorando» a sus lectores de aquellos acontecimientos (1,4)

La historia de Jesús queda dividida en tres partes mediante la gran inserción (9,51-18,14) los *espacios geográficos* de Galilea, los viajes y Jerusalén. Esta ciudad tiene para Lc un significado completamente distinto que para Mc y Mt, se trata de la ciudad santa del pueblo de Dios. En ella y en torno a ella ocurren las apariciones del Resucitado. Galilea queda eliminada como lugar de estas apariciones mediante acertadas operaciones literarias en el texto de Mc (contrastese Mc 16,7 con Lc 24,6). Al igual que Jerusalén, más exactamente el templo jerosolimitano, desempeña ya en las historias de la infancia un papel importante (1,5,23, 1,22,38,41-51), así la entrada de Jesús en Jerusalén se representa como la entrada en el templo (19,37-46). El santuario de Jerusalén continúa siendo el punto de reunión de la comunidad más antigua (Lc 24,53, Hech 2,46, 3,1,11, 5,20s) y el lugar en el que Pablo recibe el mandato para la misión de los paganos (Hech 22,17-21), él es el punto de partida del nuevo Israel, la Iglesia. Como ha intentado mostrar H. Conzelmann los tres lugares geográficos parecen realmente corresponder a tres niveles cristológicos: la conciencia del Mesías, la conciencia de la pasión y el ejercicio del reino cultural sobre Israel en el templo. W. C. Robinson ha precisado esta concepción en el sentido de que «el significado especial de la geografía lucana no se basa en el sentido fijo de localidades delimitadas, sino más bien en el orden de una secuencia local como medio para mostrar el crecimiento «de la palabra», es decir, la penetración del mensaje cristiano en el mundo. Lucas veía la importancia de lo geográfico en unir espacio y tiempo para representar el camino de la expansión del cristianismo —«el camino del Señor»— como un viaje» (8). Esta precisión evidencia la hilazón interna de Lc con Hech (Hech 1,8).

Pero más allá del amplio ámbito de la historia de la salvación que no parece resaltar demasiado en la exposición lucana, no se puede pasar por alto la *imagen de Jesús* que Lucas presenta ante sus lectores. Esta se diferencia de un modo peculiar de la de Mc y Mt. Jesús es en efecto el Mesías profetizado del AT: en esto pone Lc al menos tanto énfasis como Mt. Él es el Hijo de Dios, concebido de un modo milagroso al igual que en Mt, es un encumbrado θεῖος ἄνθρωπος, portador además del Espíritu (1,35, 3,22, 4,1,14,18, 10,21). Sus milagros han aumentado (7,11,17). Con estos rasgos soberanos se corresponde el que Jesús no solo es llamado κύριε, sino que obtiene también en la narración el título de ὁ κύριος. A pesar de todo —y en esto se distingue la imagen de Jesús de Lc de la de Mc y Mt— Lc resalta de un modo especial los rasgos humanos y delicados de Jesús. Lo describe como

el salvador compasivo, que dotado de espíritu y poder «pasó haciendo el bien (εὐεργετῶν) y curando a todos los oprimidos por el diablo» (Hech 10,38). Lucas acentúa el amor de Jesús por los pecadores, los pobres, los enfermos, los discriminados, a los que también pertenecen las mujeres. Estos rasgos se corresponden verosímilmente con la denominada «piedad de los pobres», que ha dejado también sus huellas en Santiago y que quizás aparecían ya en el material de la tradición<sup>11</sup>. Pero el hecho de que Lc asuma precisamente estos elementos muestra que comparte también estas concepciones. Sin duda alguna provienen de él los rasgos que describen a Jesús como piadoso. Al igual que Lucas resalta la piedad de sus padres (Lc 2,22s.41ss), también acentúa a menudo la oración de Jesús, y siempre en adiciones redaccionales (3,21s; 9,18.28s). Lc describe a Jesús como santo. Con ello se corresponde también la reelaboración de la historia de la pasión<sup>12</sup>. Ésta no aparece descrita en Lc como en Mc —como un acontecimiento salvífico— o en Mt —como revelación cristológica—, sino como martirio. «El salvador sufriente es para Lucas el hombre de Dios, quien acosado por las potencias malignas se convierte por su paciencia y perdón en un modelo de sufrimiento inocente.» En este carácter ejemplar radica el significado práctico de la imagen de Jesús para los cristianos de la época de Lc. Éste describe la historia de Jesús —sin perjuicio de sus connotaciones dentro de la historia de la salvación— como la vida de un santo coronada por el martirio; un motivo que reaparece constantemente con variaciones en Hech<sup>13</sup>.

#### 4. Observaciones finales

Aun cuando sólo en relación con Hech se podría hablar sobre la concepción de conjunto, la persona del autor, época y lugar de composición, se pueden adelantar aquí algunas observaciones referentes al «primer libro», a saber sobre la relación del proemio y el libro, y la del programa con su elaboración. No se trata de indagar si el autor llevó a cabo con éxito la elaboración de su programa según los criterios de la historiografía antigua o moderna. Comparándolo con las biografías de Plutarco o Suetonio, o con alguna de las obras históricas de Josefo, y teniendo en cuenta las normas que Luciano había for-

11. Bultmann, *Trad.*, 392. Sobre la piedad para con los padres: M. Dibelius-H. Greeven, *Der Brief des Jakobus*, <sup>11</sup>1964, 58ss.

12. Cf. al respecto, especialmente Dibelius, *Formg.*, 200ss; la siguiente cita, *ibid.* 202.

13. Contrástese el martirio de Esteban con la pasión de Jesús, la afirmación de Hech 14,22 con Lc 24,26, además las afirmaciones de Hech sobre la alegría en el sufrimiento.

mulado para los relatos históricos<sup>14</sup>, habría que responder de forma negativa. Partiendo de los puntos de vista histórico-críticos de la actualidad, habría que sentenciar que en todas partes se descubre una tendencia a la historización y reelaboración biográfica de la tradición de Jesús, pero ésta no se lleva a cabo de forma consecuente; habría que añadir además que Lc, de acuerdo con el proemio, pretende acceder directamente a los acontecimientos y describirlos καθεξῆς (por su orden) en la secuencia exacta, es decir, histórica; de hecho, sin embargo, como muestra la comparación entre los Sinópticos, admite la disposición de sus fuentes con algunos cambios; cabría sólo añadir que Lc acepta incluso esta secuencia como histórica.

Pero no se trata aquí simplemente de constatar esto, sino —con independencia de la comparación con el resto de los sinópticos y las obras antiguas— de ver si *la relación del proemio con el primer libro* representa de algún modo «facetas immanentes a la obra». A este respecto hay que constatar una ruptura absoluta que se manifiesta ya en la diversidad entre el estilo «mundano» de 1,1-4 y el «piadoso» de 1,5ss. El proemio pretende exponer de forma neutra y objetiva los acontecimientos de un modo exhaustivo, preciso y en una sucesión correcta dentro de una narración histórica fiel. Pero lo que sigue es una biografía de Jesús en el ámbito de la historia de la salvación. El lector encuentra en el libro algo distinto de lo que espera y ha de esperar por la introducción. El cariz totalmente «profano» del proemio no permite entrever nada de la concepción de la historia de la salvación. Pero, según Lc, el proyecto salvador en la historia parece compaginarse con esos signos previos de la historiografía profana. Se ha intentado dar a las palabras del proemio un doble sentido oculto —ver en el πληροφοροῦσθαι la idea de cumplimiento, en los testigos oculares y servidores de la palabra, el círculo lucano exclusivo de los doce apóstoles, y en los datos sobre el procedimiento, un reflejo del problema de la tradición lucana encontrando así en el proemio «precisamente la teología lucana representada en su núcleo»<sup>15</sup>. No obstante, me resulta dudoso que Lc haya incluido de forma oculta toda su teología en el proemio. En todo caso, ésta sólo podría descubrirse a base de laboriosas combinaciones y conclusiones exegéticas que abarcasen toda la doble obra, y resulta igualmente dudoso que Lc suponga en sus lectores semejantes esfuerzos. A mi entender elaboró el proemio conscientemente «de un modo profano» y en modo alguno intentó que fuera entendido de otra forma. Esta «profanidad» es precisamente una parte integrante de su teología, no su encubrimiento.

14 Luciano, *Hist. conscr.* 9, 39; 49-56.

15 G. Klein (la cita, p. 258) y H. Schürmann.

## LA DOBLE OBRA LUCANA SEGUNDO LIBRO: LOS HECHOS DE LOS APOSTOLES

### *Comentarios*

- HNT H Conzelmann 1972, KNT Th Zahn I II, 341922/1927, MeyerK E Haenchen 141965, NTD G Stahlin, 1962, ThHK O Bauernfeind, 1939, BNTC C S C Williams, 1957, Moffatt, NTC, F J Foakes-Jackson, 1932,  
 EtB E Jacquer, 1926,  
 W M de Wette F Overbeck, 1870, A Loisy, 1920,  
 F J F Jackson K Lake, *The Beginnings of Christianity* I Vol 1 5 1920-1933

### *Informe sobre el estado de la investigacion*

- W G Kummel ThR NF 14, 1942, 162ss, 18, 1950 16ss, 22, 1954, 194ss,  
 E Grasser, ThR, NF 26 (1960) 93ss,  
 A J y M B Mattill *A Classified Bibliography of Literature on the Acts of the Apostles* NTS 7 (1966).  
 I H Marshall, *Recent Study of the Acts of the Apostles* Exp 80 (1968/1969) 292ss

### *Estudios*

- R Bultmann, *Zur Frage nach den Quellen der Apg*, en *Exegetica* 1967, 412ss,  
 Ch Burchard, *Der dreizehnte Zeuge Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Fruhzzeit des Paulus*, FRLANT 103, 1970,  
 H J Cadbury, *The Making of Luke-Acts*, 1927  
*The Book of Acts in History*, 1955,  
 «We» and «I» Passages in Luke Acts NTS 3 (1956/1957) 128ss,  
 M Dibelius, *Aufsätze zur Apg*, FRLANT 60, 1951,  
 I Dupont, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, *Lectio Divina* 45, 1967,  
 W Eltester, *Lukas und Paulus*, *Erantion, Festschr H Hommel*, 1961, 1ss,  
 I Haenchen, RGG<sup>3</sup> I, 1957, 501ss,  
*Gott und Mensch*, 1965, 157-264,  
*Die Bibel und Wir*, 1968, 156-181, 312-374,

- P. Weigandt, *The Original Text of Acts?*: NTS 14 (1967/8) 469ss;  
 A. Harnack, *Die Apg. Beiträge zur Einl. in das NT III*, 1908;  
 E. Käsemann, *La llamada de la libertad*, Salamanca <sup>2</sup>1985;  
 L. E. Keck - J. L. Martyn (ed.), *Studies in Luke-Acts, Festschr. für P. Schubert*, 1966;  
 G. Klein, *Die Zwölf Apostel*. FRLANT 77, 1961, 115ss;  
 I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, 1970;  
 J. C. O'Neill, *The Theology of Acts in its Historical Settings*, <sup>2</sup>1970;  
 G. Schille, *Die Fragwürdigkeit eines Itinerars der Paulusreisen*: ThLZ 84 (1959) 165ss;  
 P. Schubert, *The Final Cycle of Speeches in the Book of Acts*: JBL 87 (1968) 1ss;  
 G. Strecker, *Die sogenannte zweite Jerusalemreise des Paulus*: ZNW 53 (1962) 67ss;  
 E. Trocmé, *Le «Livre des Actes» et l'histoire*. EHPR 45, 1957;  
 W. C. van Unnik, *The «Book of Acts» the Confirmation of the Gospel*: NovTest 4 (1960) 26ss;  
 U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apg. Form.- und traditions-geschichtliche Untersuchungen*, WMANT 5. 1961.

### *Observaciones previas*

Los denominados *Hechos de los Apóstoles* son una obra singular no sólo como continuación de un evangelio, sino también como fenómeno literario. Resulta extraño que esta continuación que comienza con el relato sobre la ascensión concluya con una noticia sobre la prisión de Pablo en Roma. El origen del libro presenta, respecto al material y a su composición, cuestiones completamente distintas a las de los Sinópticos. A esto hay que añadir que la transmisión de su texto es la menos unitaria de todos los libros del NT. Después de una mirada global a la estructura de la obra, partiremos del problema del texto para dirigirnos a continuación a las cuestiones histórico-literarias y teológicas de especial interés.

Trataré sólo marginalmente la *historia de la investigación de los Hech*, en parte por razones de espacio y, en parte, porque no tiene la misma importancia para la comprensión de la obra que la historia de la cuestión sinóptica para los tres primeros evangelios. En el comentario de E. Haenchen, fácilmente accesible, aparece una exposición detallada y brillante de esta historia<sup>1</sup>. Mencionemos aquí sólo las etapas más importantes. Desde la perspectiva de la crítica de las tendencias de la escuela de Tubinga, se consideró Hech, por su «tendencia conciliadora», como un documento posterior de reconciliación entre el judeo y el paganocristianismo. Después dominó el campo la crítica

1. Pp. 13ss; cf., además, los estudios de Kümmel y Grässer mencionados en la lista bibliográfica

literaria, que ya habia comenzado antes sus trabajos con el objetivo de entresacar fuentes antiguas —y por ende, como se pensaba— historicamente fidedignas, labor esta que aun hoy se continua en algunos casos, aun cuando ya J. Wellhausen en 1907 mostro la esterilidad de este procedimiento. Un cambio decisivo al respecto lo aportó M. Dibelius en 1923, quien en su contribucion al homenaje a H. Gunkel introdujo por primera vez el metodo historico formal en la investigacion de Hech, mostrando posteriormente con numerosos articulos la riqueza de este metodo tambien para la comprension de esta obra. En su trabajo se basan los comentarios cientificos mas recientes, asi como numerosos estudios de E. Haenchen y H. Conzelmann sobre Hech. Junto a estos hay que mencionar la obra fundamental en cinco tomos editada por F. J. F. Jackson y K. Lake, *The Beginnings of Christianity* («Los comienzos del cristianismo») (1920-1933) que resulta indispensable por su riqueza en material filologico y arqueologico y por sus aportaciones monograficas para el trabajo cientifico de Hech.

## 1 Estructura

*Primera parte* La epoca de la iglesia primitiva 1-12

A La comunidad primitiva 1-5

- 1 El tiempo hasta Pentecostes 1  
(Proemio ascension la primera comunidad eleccion de Matias)
- 2 Pentecostes 2
- 3 La curacion del paralitico y sus consecuencias 3-4  
(Curacion Predicacion de Pedro Primer encarcelamiento y liberacion Oracion de la comunidad)
- 4 Ananias y Safira 5:1-11
- 5 Exitos y oposiciones 5:12-42  
(Propagacion Segunda prision Gamaliel Liberacion,

B La mision prepaulina 6-12

- 1 Los helenistas Esteban y la persecucion 6:1-8:3
- 2 La mision de Felipe 8:4-40
- 3 La conversion del perseguidor Saulo 9:1-31
- 4 La mision de Pedro 9:39-11:18
  - a) Curacion de Eneas en Lida 9:32-35
  - b) Resurreccion de Tabita en Jope 9:36-43
  - c) La conversion de Cornelio en Cesarea 10:1-11:18
- 5 La comunidad de Antioquia 11:19-30
- 6 Persecucion de la comunidad primitiva por Agripa 12

A El primer viaje misionero 13 14

- 1 Eleccion de Bernabe y Saulo 13,1-3
- 2 Chipre (Elimas) 13,4-12
- 3 Antioquía de Pisidia (discurso) 13,13-52
- 4 Icomo 14,1-5
- 5 Licaonia, Listra y Derbe 14,6-20  
(Curacion y discurso en Listra, vv 8-18)
- 6 Retorno 14, 21-28

B El concilio de los Apostoles 15,1-35

C El segundo viaje misionero 15,36-18,22

- 1 Separacion de Bernabe 15,36-39
- 2 Viaje con Silas y Timoteo hasta Troade 15,40 16,10
- 3 Filipos 16,11-40
- 4 Tesalonica 17,1 9
- 5 Berea y viaje a Atenas 17,10-15
- 6 Pablo en Atenas 17,16 34 (Discurso del Areopago 17,22-31)
- 7 Corinto 18,1-17
- 8 Retorno 18,18-22

D El tercer viaje misionero 18,23-21,16

- 1 Galacia y Frigia 18,23
- 2 Apolo en Efeso 18,24-28
- 3 Pablo en Efeso 19
- 4 Viaje a Macedonia, Grecia y vuelta a Troade 20,1-6
- 5 Troade 20,7-12
- 6 De Troade a Mileto 20,13-16
- 7 Discurso de despedida 20,17-38
- 8 De Mileto a Jerusalem 21,1-16

E Apresamiento y proceso 21,17-28,31

- 1 Pablo en Jerusalem 21,17-26
- 2 Encarcelamiento 21,27-40
- 3 Discurso de Pablo 22,1-21
- 4 Interrogatorio 22,22-29
- 5 Pablo ante el Sanedrin 22,30-23,11
- 6 Ataque judío Traslado a Cesarea 23,12-35
- 7 Prision en Cesarea 24-26
  - a) Acusacion y defensa ante Felix 24
  - b) Festo 25,1-12
  - c) Agripa con Festo 25,13 27
  - d) Discurso de Pablo ante Festo y Agripa 26



- 8 Transporte a Roma 27,1-28,16
  - a) Viaje marítimo y naufragio 27
  - b) Estancia en Malta 28,1-10
  - c) Viaje a Roma 28,11-16
- 9 Pablo en Roma 28,17-31

## 2. *El texto*

El texto de Hech ha sido transmitido en dos versiones diversas, *una* en la de los testigos «egipcios», representada por los códices Vaticano, Sinaítico, Alejandrino, el palimpsesto de S. Efrén, los papiros 45 y 74 y las citas de los Padres de la iglesia alejandrinos, versión con la que coinciden en lo fundamental los testigos de la Koiné. Y la *otra*, la del denominado texto «occidental», representada por el código Cantabricense, los papiros 38 y 48, antiguos latinos, las glosas marginales de la versión siríaca Charclense y los Padres de la iglesia latinos. El texto de la versión occidental es más largo, posee lecturas peculiares y muestra a veces un carácter arcaico. Desde el punto de vista meramente de la historia del texto no se puede explicar la relación de ambas versiones; el testimonio manuscrito aparece ya en el siglo III gracias a los papiros 38, 45 y 48. Ambos tipos textuales se retrotraen, según algunos, hasta Lucas, el texto occidental como su borrador, y el egipcio como la redacción definitiva de Hech. También se ha intentado explicar ambos como desarrollos secundarios de un arquetipo; algunos han visto a éste en la forma primitiva del texto occidental, que se procuraba reconstruir con ayuda de los testigos occidentales aunque no fueran unitarios entre sí, o bien, otros han considerado el texto occidental como secundario frente al egipcio.

Esta última interpretación podría considerarse correcta. En todo caso —y esto lo ha señalado acertadamente W. G. Kümmel<sup>2</sup>— el carácter secundario no radica en una degradación, sino que se muestra en muchos casos en una corrección planificada y coherente del texto egipcio. El texto occidental elimina contradicciones<sup>3</sup> y otras tensiones<sup>4</sup>,

2 *Einleitung*, 154s, además, M. Dibelius, *Aufs. zur Apg*, 76ss

3 La contradicción entre el relato de 15,32s según el cual Judas y Silas habían vuelto de Antioquía a Jerusalén, y el 15,40 donde se afirma que Pablo había llevado a Silas como acompañante desde Antioquía en el nuevo viaje misionero, queda eliminada en el texto occidental, en 15,34 Silas se había quedado en Antioquía

4 La narración 14,8ss tiene lugar en Listra, aun cuando los misioneros según 14,6s habían dejado esta ciudad y actuaban en Derbe y sus entornos, el texto occidental nivela las diferencias mediante la introducción de algunas palabras entre los vv 7 y 8

une elementos desligados<sup>5</sup>, corrige datos geograficos<sup>6</sup> y refuerza el interes edificante<sup>7</sup> Incluso se debe a el una correccion teologica importante la transformacion del decreto apostolico, entendido en sentido ritual (15 29), en prescripciones morales Aun cuando no es imposible que el texto occidental haya mantenido a veces lecturas originales, sus peculiaridades casi siempre se muestran como secundarias

Las fuertes diferencias en la tradicion textual de Hech se deben como Dibelius ha indicado claramente, al destino del libro dentro de la historia del canon<sup>8</sup> Hech no fue durante mucho tiempo Escritura eclesiastica, al contrario que Lc, su canonizacion fue posterior y por ello su tenor literal se vio mucho menos protegido A pesar de todo, tambien el texto egipcio muestra corrupciones en algunos pasajes de Hech, como ha señalado Dibelius y otros antes y despues de el, en ocasiones ha de ser reconstruido mediante conjeturas, metodo bastante mal visto por lo demas dentro de la ciencia neotestamentaria<sup>9</sup>

### 3 *La relacion entre Lc y Hech*

Hech comienza con un proemio que presenta una estrecha relacion con Lc mediante la dedicacion al mismo Teofilo por la mencion del «primer libro» y por la indicacion sumaria de su contenido (1 1s), pasa despues a la narracion y relata nuevamente la despedida de Jesus y su ascension (1,3-14) Este texto suscita dudas por razones formales y de contenido El proemio se halla incompleto despues del  $\tau\omicron\nu\ \mu\epsilon\nu\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu\ \lambda\omicron\gamma\omicron\nu\ \epsilon\pi\omicron\upsilon\eta\sigma\alpha\mu\eta\nu$  («mi primer libro lo escribí») con la recapitulacion se espera un  $\acute{o}\ \delta\epsilon\ \delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\varsigma\ \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  («el segundo libro») un programa del nuevo volumen, pero no sigue nada similar Existen ademas contradicciones objetivas segun Lc 24 50s, la ascension tuvo lugar el domingo de pascua y desde Betania segun Hech 1,3 12, cuarenta dias mas tarde y partiendo del Monte de los Olivos Se intenta eliminar estas diferencias mediante la hipotesis de una interpolacion La dificultad formal no tiene por que conllevar un peso excesivo, ya que en la literatura antigua existen ejemplos en los que falta la segunda mitad del proemio<sup>10</sup> Pero sigue en pie la contradiccion objetiva Segun

5 16 35 la liberacion de los misioneros y la escena de prision precedente mediante la observacion de que las autoridades habrian tenido miedo a causa del terremoto

6 3 11

7 Por ejemplo mediante una adiccion al final de 14 25

8 *Aufs* 79ss

9 Ejemplos en Dibelius *Aufs* 81ss

10 *Josefo Ant VIII 1s XIII 1 cf Conzelmann *Apq* 25s*

una hipótesis<sup>11</sup>, Lc y Hech constituirían un único libro en el que Hech 1,6ss conectaba directamente con Lc 24,49. El libro habría sido dividido en dos partes al ser incluido en el canon: la primera tenía como final Lc 24,50-53 y la segunda Hech 1,1-5 como comienzo. Pero esta hipótesis no explica nada. Deja sin esclarecer por qué un único y mismo interpolador introdujo ambos datos temporales contradictorios por primera vez en el texto: tampoco elimina la contradicción de los datos locales: la escena de Lc 24,33-49 tiene lugar en una casa de Jerusalén, la de Hech 1,6-12 en el Monte de los Olivos; ésta no puede ser, pues, la continuación original de aquélla. La hipótesis se basa por lo demás en la falsa suposición de la canonización simultánea de Lc y Hech. Según otra hipótesis<sup>12</sup>, Hech 1,3-14 fue interpolado en todo o en parte para introducir el dato temporal de los cuarenta días, es decir, para corregir la fecha de la ascensión de Lc 24. Pero también en contra de esta solución existen reparos, especialmente el que 1,3ss muestre peculiaridades lucanas en el lenguaje y estilo<sup>13</sup>. A esto hay que añadir que el autor, según Hech 13,31, muestra interés en un contacto más prolongado del Resucitado con sus discípulos. Ambas observaciones sólo permiten la conclusión de que el texto de Hech 1 y por ello la datación temporal y localización contradictorios de la ascensión se deben al mismo autor de la doble obra. La contradicción no se puede explicar simplemente con la tesis de que la narración de la ascensión en Lc 24 intentaba describir el final de la vida de Jesús y en Hech 1, por el contrario, el comienzo de la Iglesia<sup>14</sup>. Más bien se trata de un descuido por parte del autor que también se puede descubrir en otras partes. En la conversión de Pablo, por ejemplo, sus acompañantes, según Hech 9,7, oyeron la voz celestial pero no vieron la luz; según Hech 22,9, fue a la inversa; las palabras del Bautista sobre un bautismo de agua y espíritu, Lc 3,16 es, según Hech 11,16, un «dicho del Señor»; según Lc 23,50ss, José de Arimatea sepultó a Jesús; según Hech 13,29, lo hicieron los judíos que habían llevado a cabo su ajusticiamiento. En vista de tales inexactitudes que el autor propone a sus lectores uno se inclina por adjudicarle también las contradicciones del relato de la ascensión, sin preocuparse de la existencia de interpolador alguno. Posiblemente el autor ni siquiera percibió esta contradicción sino que puso, o quiso, considerar la ascensión de Lc 24 como meramente provisional y la de Hech 1 como definitiva.

11. Defendidas por K. Lake, *Beginnings* V, 1ss; Trocmé, 30ss.

12. Defendida por E. Norden, *Agnostos Theos*, 311ss.

13. Pruebas en Haenchen y Conzelmann, *ad locum*.

14. Así Haenchen, *App*, 114s y Kümmel, *Einleitung*, 126s. La tesis en sí es, naturalmente, exacta. Pero el hecho de que un mismo acontecimiento sea descrito bajo dos aspectos no es motivo suficiente para fecharlo y localizarlo de forma distinta.

En Hech 1,1ss el autor presenta la exposicion que sigue como continuacion del  $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\varsigma$   $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ . Respecto a esta no podia referirse, como en Lc 1,1, a «muchos» predecesores, ni en cuanto al contenido y ambito, ni en lo tocante a la funcion del libro como continuacion de lo que poco mas tarde se designo como «evangelio». El punto final del evangelio, la pascua y las apariciones del Resucitado era algo fijo, las apariciones podian aumentar en numero, pero no por ello el evangelio mismo iba a continuarse en una nueva historia. A nadie se le habia ocurrido aun la idea de semejante continuacion. El autor de Hech parece consciente de lo inusual de su empresa. En efecto, el mismo pretende ligar lo mas estrechamente posible estos dos libros tan dispares. Algunas de estas presillas de union (dedicacion, recapitulacion de Lc nueva narracion de la ascension) ya han sido mencionados. El autor dispuso ya el final de Lc para la continuacion. Cuando relata que el Resucitado en su ultima instruccion (Lc 24,44-49) habia prometido el Espiritu a sus discipulos, que les capacitaria como testigos y evangelizadores entre todos los pueblos, y les mando que permanecieran en Jerusalem hasta su recibimiento (v 49 cf v 47), cuando continua informando que los discipulos habian observado este mandato (v 53), el lector espera una continuacion en la que se narre todo esto. El pasaje de Hech 1,4-8, un paralelo a esta instruccion de los discipulos, repite tomandolos de esta los motivos de la permanencia en Jerusalem, la promesa del Espiritu y el testimonio que han de dar aquellos (vv 4-8), y mediante este recurso hace referencia a lo siguiente. A tal efecto, el v 8 «Recibireis el poder del Espiritu santo, que vendra sobre vosotros, y sereis mis testigos en Jerusalem, en toda Judea, en Samaria y hasta los confines de la tierra», aporta el contenido aproximado y la estructura del libro, aunque no se perciba a primera vista. En este pasaje se logra al acoplamiento del modo mas perfecto el autor formula el contenido de la obra que sigue no como una afirmacion propia —por ejemplo, como la segunda parte del proemio— sino que la pone en boca del Resucitado legitimando asi su extraordinario proposito de un modo tan ocasional como efectivo.

El establecimiento de la relacion entre Lc y Hech es algo logrado por el autor en gran medida teniendo en cuenta las dificultades. Este exito no queda empequeñecido por las deficiencias formales y desequilibrios objetivos de Hech 1. Si se considera la novedad absoluta y los profundos problemas de la empresa, añadir a la historia de Jesus un relato de la actividad misionera y expansion del cristianismo, solo cabe constatar que el autor logra que su  $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\alpha\sigma\iota\varsigma$   $\epsilon\iota\varsigma$   $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron$   $\gamma\epsilon\nu\omicron\varsigma$  («cambio a otro genero») aparezca con una destreza notable como algo completamente obvio.

#### 4. *La cuestión de las fuentes*

El autor no inventó libremente el contenido de Hech sino que lo elaboró en gran parte partiendo de materiales de la tradición. Estos elementos son los que nos interesan al preguntarnos por las «fuentes». Que éstas han sido empleadas en Hech es algo generalmente reconocido; lo que resulta discutible es el tipo de fuentes (escritos más o menos hilados, pasajes aislados, tradiciones orales fijas) y la posibilidad metódica de su reconstrucción. La *reconstrucción* es en los *Hechos* más difícil que en Lc dado que no existen versiones paralelas. Dependemos, en este caso, de indicios internos, diferencias de estilo, cambio de terminología, contradicciones, dobles y otros. Pero sabiendo cómo el autor trabaja sus fuentes en el evangelio, uno permanece escéptico frente a semejantes criterios. No es de extrañar que las disecciones de fuentes llevadas a cabo con semejantes criterios difieran de forma irreconciliable. La crítica de fuentes del viejo estilo ha descubierto tan pronto una como dos, tres o más fuentes escritas; a veces ha encontrado también su conexión con Lc 24 o Mc 16, o las ha reconocido incluso como traducción de un original arameo. Esta crítica de las fuentes, que pretendía extraer de Hech relatos históricos fidedignos, ha agotado sus posibilidades e incluso en sus versiones más modernas tampoco sobrepasa las variaciones en torno a las viejas hipótesis. Por el contrario, el método de la historia de las formas, aplicado por M. Dibelius a Hech, permite reconocer con mucha mayor claridad el material elaborado en este libro así como su carácter literario y valor histórico.

El problema de las fuentes adquiere dimensiones distintas en las dos partes de Hech. En la *primera* (Hech 1-12) sólo se pueden reconocer como tradición previa narraciones aisladas, o en todo caso ciclos de narraciones, pero en ningún modo escritos más amplios<sup>15</sup>. Esto ha quedado, a mi entender, evidenciado por Dibelius. A las tradiciones recogidas pertenecen también, sin duda, las listas de nombres (1,13; 6,5; 3,1s). Resulta difícil decidir si el autor contaba con cada una de las tradiciones en forma oral o escrita. Es muy probable

<sup>15</sup> Es digna de mención la teoría de las tres fuentes de Harnack, dado que constantemente se revive una parte de ella. Este autor distingue A = una fuente cesareense-jerosolimitana 3,1-5,16, 8,5-40, 9,31-11,18, 12,1 23, B = una fuente de menos valor de origen desconocido 2, 5,17-42, C = una fuente antioquena-jerosolimitana 6,1-8,4, 11,19-30, 12,24-15,35 J Jeremias ZNW 36 (1937) 205ss = Abba, 1966, 238ss ha demostrado contundentemente la insostenibilidad de esta teoría, pero ha propuesto al mismo tiempo otra, igualmente insostenible, sobre la existencia de una fuente antioquena 6,1-8,4, 9,1 30, 11,19-30, 12,25-14,28, 15,35ss hasta el final del libro, cf la crítica de Kummel ThR (1942) 168ss

que el martirio de Esteban (6,8ss; 7,54ss) se hallara ya fijado por escrito. En efecto, la doble mención del apedreamiento 7,58.59a sólo se explica admitiendo que en un texto ya fijado previamente por escrito se llevó a cabo una adición posterior, a saber, la de Saulo. Si eliminamos los datos sobre este personaje (7,58b.59a; 8,1.3) se obtiene un texto llano, el final del martirio<sup>16</sup>.

En la *parte de Hech correspondiente a Pablo* la situación de las fuentes es mucho más complicada. Se ha intentado resolver partiendo de dos datos. El primero es la existencia de los llamados «relatos nosotros», en primera persona del plural, esto es, pasajes narrados en esta persona y no en la tercera como es costumbre: 16,10-17 (viaje de Tróade a Filipos); 20,5-15 (de Filipos a Mileto); 21,1-18 (de Mileto a Jerusalén); 27,1-28,16 (de Cesarea a Roma); a esto hay que añadir el «nosotros» del texto occidental de 11,28: se supone a menudo que el autor pretende con el «nosotros» indicar su presencia en los acontecimientos de un modo discreto. Basándose en este tipo de pasajes, en primera persona plural, ya desde la antigua iglesia se creó la opinión de que el autor de Hech habría sido un compañero de viaje de Pablo —algo de lo que no nos ocuparemos de momento—, a saber, Lucas el médico (Col 4,14; Flm 24)<sup>17</sup>. Al cuestionar la crítica histórica esta opinión se intentó en algunos casos considerar estos pasajes como partes de una fuente («fuente-nosotros»), procedentes de un acompañante de Pablo e incorporados por el autor de Hech a su libro. Pero resulta imposible separar esta fuente «nosotros» del contexto. En efecto, el «nosotros» aparece y desaparece sin más, no supone ninguna cesura, el texto continúa simplemente. Y como han mostrado claramente las investigaciones lexicológicas de Harnack<sup>18</sup>, estos pasajes en primera persona no se distinguen en su uso lingüístico del entorno y secciones similares. Por consiguiente, también pueden proceder del autor de Hech. Dado que a pesar de esta prueba muchos investigadores, basándose en la utilización de fuentes por Lc, pretenden mantener la existencia de esta fuente en primera persona del plural, contamos hoy con tres explicaciones antagónicas para aclarar el «nosotros»: 1. El autor ha incluido en su libro un relato de testigos oculares («fuente-nosotros»); 2. Él mismo estuvo en ocasiones con Pablo, y 3. El autor finge su presencia ocasional. Para la primera tesis habría que aportar argumentos completamente nuevos que faltan hasta ahora; en

16. Conzelmann cree que también las historias de Ananías y Safra 5,1-11, de la liberación de Pedro 12,3ss y las listas de 6,5; 13,1-3 habían llegado por escrito al autor.

17. Se llegó a él porque el relato en primera persona del plural abarca hasta Roma (Hech 28,14-16) y el Pablo preso en Roma escribe en 2 Tim 4,11; «Sólo Lucas está conmigo».

18. *Lukas der Arzt*, 1906. 19s; Dibelius, *Aufs.*, 12; 14. n. 2 y *passim*.

efecto, Harnack ha demostrado claramente que el «nosotros» por sí solo no constituye indicio, ni tiene valor alguno para la suposición de una fuente escrita. Dibelius resume:

«Si para la fuente de los viajes misionales queremos limitarnos a los pasajes en primera persona del plural, resulta un producto dudoso de 37 versículos. Pero si, por otra parte, el «yo» que subyace al «nosotros» resulta ser el autor de otros o de todos los datos sobre viajes o incluso de todo el libro, el «nosotros» habra perdido todo su valor para el descubrimiento de la fuente» (*Aufs.* 167)

Las analogías en la literatura antigua en las que la narración en tercera persona se combina con la primera de singular o plural tampoco nos sirve de ayuda. Dibelius las ha estudiado obteniendo el resultado de que «un 'yo' o 'nosotros'... puede referirse tanto a una fuente antigua como a un trabajo literario reciente»<sup>19</sup>. El significado del «nosotros» en Hech sólo puede descubrirse basándose en criterios internos.

El mismo Dibelius partió de otro supuesto, de una diferencia considerable de estilo dentro de las secciones narrativas de la segunda parte, entendiendo el «estilo» como modo de narrar: entre las historias edificantes y coloristas resaltan algunos datos sobrios sobre estaciones de viaje, anfitriones, éxito misional y similares. «Estas noticias, por su brevedad y actitud neutral, superan la sospecha de poder considerarse como fabulación edificante o de entretenimiento. Por otra parte, tampoco tienen el suficiente colorido para poder ser consideradas como tradiciones locales de comunidades aisladas»<sup>20</sup>. Dibelius ha supuesto la pertenencia de estos datos a una fuente escrita, a una «relación que se puede designar como itinerario»<sup>21</sup>. En este «itinerario» no incluye Dibelius el viaje por mar del cap. 27 para el que admite, de acuerdo con E. Norden, un modelo literario en el que el autor de Hech ha introducido algunos datos sobre Pablo, fácilmente reconocibles. El itinerario sirve de base a la descripción de los viajes de Pablo 13,4-21,16 (sin 15,1-34). Tampoco incluye en él los cuatro discursos de Pablo<sup>22</sup> ni cinco narraciones aisladas de esta parte<sup>23</sup>. Como prueba para la existencia de semejantes notas apunta Dibelius dos factores:

19 *Aufs* 172

20 Dibelius, *Aufs* 64

21 *Ibid* Dibelius ha desarrollado esta hipótesis en varios artículos desde 1923 a 1947

22 Hech 13,16-41 (Antioquia), 14,15-17 (Listra), 17,22-31 (Areopago), 20,18-35 (discurso de despedida en Mileto)

23 Hech 13,8-12 (Elimas), 14,8-18 (curación del paralítico en Listra), 16,25-34 (conversión del carcelero en Filipos), 19,14-16 (los hijos de Esceva), 20 7-12 (Eutico)

por una parte, la mención de estaciones en las que no ocurre nada y que son indiferentes para el objetivo del libro, como Atalía 14,25, Samotracia y Neápolis 16,11, Anfípolis y Apolonia 17,1, Cesarea y Jerusalén 18,22, la noticia sobre la marcha a pie de Pablo de Tróade a Asos 20,13s y la mención del «antiguo discípulo» Mnason 21,16, por otra, diversas tensiones en el texto que reflejan el haber estado incluidas en un contexto previo esto resulta especialmente evidente en la historia de Listra 14,8-18 que se narra después de que los misioneros ya habían llegado «a Listra y Derbe y alrededores» y habían predicado allí 14,6s, tensión esta que elimina el «texto occidental». La no mención del terremoto muestra igualmente en 16,35 que la narración de 16,25-34 es un añadido, también los discursos se señalan como inserciones, por lo que se explica la doble mención del final del culto en la sinagoga 13,42-43 y la noticia posterior sobre las conversiones 17,34, después de que Pablo «había partido ya de en medio de ellos» 17,33

Aun cuando se puede seguir el «itinerario», no es posible en cambio delimitarlo con exactitud. El autor de Hech lo ha reducido a veces (16,6-8, 20,1-4, nombres de regiones en lugar de ciudades) o completado sus datos (por ejemplo, en la caracterización de Filipos 16,12a). Como muestran las reducciones, no se puede suponer que el autor de Hech haya incluido el itinerario en bloque dentro de su obra. Mas bien parece haber tomado lo que le parecía útil para la exposición de los viajes de Pablo.

La hipótesis del itinerario se ha impuesto ampliamente, pero también ha sido impugnada por G. Schille, E. Haenchen y H. Conzelmann, en todo caso sin argumentos convincentes<sup>24</sup>. Las dificultades básicas alegadas por Schille no tienen objeto alguno: su afirmación de que el itinerario no existía como género en época de Pablo ha sido refutada por Nock (499ss), y la otra suposición de que Pablo, por la proximidad de la parusía, no habría permitido elaborar tales descripciones, no precisa refutación alguna. El argumento de Conzelmann de que un itinerario debería haber incluido datos sobre experiencias de Pablo (como 2 Cor 11,26ss) y sobre su correspondencia con las comunidades, y que al faltar estos en Hech no puede haber itinerario, supone una petición de principio. La misma impresión produce también la argumentación respecto a los textos aislados incluidos por Dibelius en el itinerario, el autor habría interrogado y viajado a las comunidades, habría estudiado mapas, combinado rutas con datos aislados o imaginado por sí mismo, etc., etc., pero no habría utilizado un itinerario.

24 Cf. Grasser, ThR (1960) 124-127; Kummel, *Einleitung* 144s; Vielhauer, GGA 221 (1969) 4ss.



Ahora bien, el caracter estilistico de los pasajes correspondientes que llevo a Dibelius a su hipotesis sigue sin esclarecerse. La critica convence tanto menos cuanto que Conzelmann admite incluso un modelo escrito para Hech 18,18ss

El autor de Hech, segun esto, habria utilizado descripciones sobre los viajes de Pablo. Que estas procedan de un acompaÑante o de varios, que se trate de un unico documento o de varios, no importa nada al respecto

Si cabe suponer un «itinerario» como fuente escrita para Hech 13-21, se plantea de nuevo la cuestion *como debe juzgarse el «nosotros»*. Entre los pasajes que segun Dibelius hacen referencia a un documento como el «itinerario», cabe distinguir una mitad que podriamos denominar «pasajes nosotros» (16,11, 20,13s, 21,16) y otra que incluye textos narrados en tercera persona (14,25, 17,1, 18,22) es decir, el «nosotros» aparece en una parte del itinerario pero no es algo caracteristico de este. No se puede, pues, aducir, esa forma, ni siquiera bajo el punto de vista de un itinerario, como indicio de una fuente, ni tampoco bajo el aspecto lexicologico y estilistico. Jamas ha existido una fuente en primera persona del plural. El «nosotros» solo puede entenderse admitiendo que el autor de Hech lo ha introducido en los relatos pretendiendo con ello indicar —con razon o sin ella— su participacion temporal en los viajes de Pablo. El «yo» que se oculta tras el «nosotros» no es el del redactor del itinerario, sino el «yo» del autor de Hech.

Tampoco se pronuncia en contra de esta argumentacion el que el «nosotros resulte inexplicable para el lector»<sup>5</sup>, pues no necesitaba ser explicado. Cualquier lector sin prejuicios —y con tales cuenta el autor— habia de entenderlo como que el narrador se encontraba entonces presente, sin llamarle en modo alguno la atencion el que no supiera en que circunstancias —por ejemplo, entre 16,9 y 10— se habia unido a Pablo en Troade y por que despues de 16,17 habia desaparecido nuevamente de su entorno. Por otra parte, tampoco era recomendable para el narrador explicar su aparicion mediante tales relatos, de hacerlo asi, hubiera otorgado a los pasajes en primera persona del plural un peso tal como narraciones de un testigo ocular que la autenticidad de las otras secciones hubiera sufrido por ello y esto no podia interesarle lo mas minimo.

Cabe preguntarse ahora si el autor de Hech era un *acompañante de Pablo* —algo asi como pretende la tradicion, Lucas el medico (Col 4 14 Flm 24)— y como muchos investigadores, incluso M. Dibelius y A. D. Nock suponen. Pero esto queda excluido como lo ha de

mostrado especialmente Kummel<sup>26</sup> El autor sostiene tantos y tan graves errores históricos sobre la vida de Pablo que no son admisibles en ningún acompañante, a éstos pertenecen la afirmación de un segundo viaje a Jerusalén antes del concilio de los Apóstoles 11,29s, 12,25, que contradice a Gál 1,17-2,1, el relato del concilio de los Apóstoles, según el cual Pedro y Santiago defienden la misión a los paganos libre de la Ley 15,7-21, mientras que según Gál 2,15ss es Pablo el que la defiende y consigue su reconocimiento por parte de las «columnas», finalmente, el «decreto apostólico» 15,23-29 que se halla en contradicción con Gál 2,6-9 A esto hay que añadir las diferencias teológicas, prescindiendo de todas las demás un hombre que reserva el título y dignidad de apóstol exclusivamente para los doce negándolos consecuentemente a Pablo, aun cuando este exigió y defendió para sí el apostolado, no puede haber sido un acompañante de Pablo<sup>27</sup>

Según lo expuesto, el autor de Hech ha empleado el medio literario de la información propia para fingir el testimonio ocular en algunos apartados de la vida de Pablo A este respecto surge la pregunta por que no hizo esto más a menudo, o bien por que no se propuso este objetivo en acontecimientos más importantes Pero los casos análogos antiguos muestran que la introducción de la primera persona no suele coincidir con la descripción de los aspectos más esenciales, así pues, queda sin objeto la cuestión mencionada Para la descripción del prendimiento, prisión y proceso de Pablo, Hech 21,27-26,32 no se pueden fijar fuentes ni modelos

En resumen, cabe afirmar lo siguiente sobre el problema de las fuentes

1 Como fuente escrita sólo aparece de algún modo el «itinerario», no está incluido en el libro en su conjunto sino que representa el hilo conductor para 13,4-21

2 Una fuente de origen no cristiano, que no tiene en principio nada que ver con Pablo, sirve de base al relato del viaje de 27,1-28,2

3 El resto del material considerable como fuente consta de narraciones aisladas, autónomas en principio, alguna de las cuales pudo haber tenido carácter escrito, a esto hay que añadir listas de nombres y otras tradiciones que no se pueden determinar exactamente como modelos Llama la atención el que el autor no utilizara las cartas de Pablo

Dibelius ha puesto de manifiesto en su aportación al Homenaje a Gunkel la índole de los materiales aislados, esas pequeñas unidades

26 *Einleitung* 146-153

27 Si 14,14 designa a Bernabé que no era apóstol y a Pablo como apóstoles esta situación pertenecería probablemente a la historia de Listra (14,8-18) incorporada por el autor de Hech y de ella pasó también a 14,4

transmitidas por la tradición. Aparece así una diferencia fundamental respecto a la tradición de Jesús, al estar ausente por completo un género determinado: los «paradigmas» o «apoteogmas», en contraposición aparece con mucha más fuerza la leyenda. También se halla la «novela». Gran parte de las narraciones constan de historias de milagros, curaciones, liberaciones y milagros de castigo, pero precisamente en Hech se puede afirmar que los milagros aparecen en diversos géneros. Una historia milagrosa («novela») aparece en 3 1 10 (curación del paralítico). Otros milagros —la resurrección de Tabita 9 36 42, la curación en Listra 14 8 18, la liberación de Pedro 12,3 17 y la de Pablo y Silas 16 25 34, pero también el castigo de Ananías y Safira 5,1-11— pertenecen por su estilo edificante y por su interés en personas piadosas al género de la leyenda. También otros, en los que faltan los rasgos novelísticos y legendarios pero muestran un carácter profano, han de clasificarse como «anecdotas»: el episodio de Malta 28 1-6, el castigo de los hijos de Esceva 19 14 16 y la resurrección de Eutico 20 7 12. Algunas narraciones han sido tan fuertemente elaboradas por el autor de Hech que no resulta posible reconstruir su forma original ni determinar su género: tales como las dos historias de magos de Simón 8,9 24 y Elimas 13,8 12 (¿novelas o leyendas?), la historia de Pentecostes 2 15s y la curación de Eneas 9 32 35. Un lugar especial ocupa el martirio de Esteban 6s. La leyenda, especialmente la de personas, a la que pertenecen también la conversión del eunuco 8 26 39, la de Cornelio 10s así como la de Saulo (aunque fuertemente retocada) 9,1 19 constituye el género más representado en Hech.

El predominio de las leyendas en torno a personas y el interés por lo milagroso caracterizan la tradición con la que las comunidades más antiguas guardaban los recuerdos de la época primitiva del cristianismo. Estos recuerdos no se referían a contextos históricos, sino que se concentraban en personas importantes aisladas, sus hazañas y destinos, que para los cristianos eran relevantes. Semejantes narraciones —al contrario que la tradición de las palabras y hechos de Jesús— no tenían relación alguna con la doctrina, el culto y la predicación. Muchas de ellas podían tener puntos locales de referencia y reflejar de algún modo la fundación de la comunidad correspondiente (Samaría 8,5ss, Listra 14,8ss). Pero en su mayoría servían «al objetivo del entretenimiento edificante»<sup>8</sup>. De aquí también la preferencia por lo milagroso. La tradición presenta a las grandes figuras de la época primitiva como

28 Dibelius *Geschichte der unchristlichen Literatur* II 93. Su carácter edificante no se halla ni en el contenido religioso y doctrinal ni en una relación con el destino del Hijo del Hombre, sino en la exposición de lo que han experimentado hombres especialmente piadosos y santos, gracias a la acción y disposición de las fuerzas divinas. (*Ibid.* 95s)

θεῖοι ἄνδρες Estos rasgos como Dibelius ha señalado, no son muestras de una hipertrofia posterior sino signos de venerable antigüedad. Pero al faltarles la relación protectora con la «predicación» (en el sentido más amplio) pudieron degenerar en lo fantástico y novelesco como ocurrió después en los Hechos apócrifos de los Apóstoles.

La búsqueda de «fuentes» o materiales de la tradición en Hech no ha conducido a ningún resultado especialmente rico, ni cuantitativa ni cualitativamente (prescindiendo del «itinerario»). Tanto más impresionante resulta así el hecho de como el autor, partiendo de este material ha elaborado un libro de similares dimensiones al tercer evangelio y —lo que pesa más— en un tono uniforme y manteniendo una cierta unidad.

## 5 *Método de composición y carácter literario*

### a) *El método*

La idea de presentar coherentemente una historia de la misión y expansión del cristianismo (Hech 1,8) resultaba nueva y extraordinaria —aun cuando esta historia no se hubiera concebido como una continuación del evangelio—. No podía surgir en una cristiandad que esperaba el inminente final del mundo o se hallaba influida por el entusiasmo helenístico, tampoco era algo que cayera sin más por su peso después que se amortiguó la espera en un próximo fin y esto se desprende especialmente del hecho de que la exposición histórica de Hech quedó sin imitadores. La joven cristiandad no mostró necesidad alguna de redactar su propia historia. ¿Por qué razón o para qué fin escribió el autor de Hech semejante exposición? ¿Por qué la concluyó con la prisión de Pablo en Roma, y no antes o después? Estas preguntas han de posponerse de momento. En primer lugar hay que aceptar el hecho de tal descripción, y preguntarse como el autor ha logrado llevar a cabo la tarea que se había impuesto.

La *parquedad de la tradición* y la ausencia de un modelo dificultaron terriblemente la elaboración de la tarea, pero, por otra parte, ofrecieron al autor la posibilidad de desarrollar libremente sus capacidades literarias, posibilidad que él aprovechó. La nueva obra era en ambos sentidos distinta a la del «primer libro». Naturalmente, tuvo que recopilar también material para este segundo volumen, y con un mayor esfuerzo. Pero tuvo además que elaborar un conjunto coherente es decir, crear relaciones, partiendo de las tradiciones ya reunidas y otras noticias que habían llegado hasta él y ante todo «poner de

manifiesto el sentido de los acontecimientos»<sup>29</sup> de lo contrario solo habria surgido un conglomerado de cosas. Desde estos dos puntos de vista ha de caracterizarse el proceso literario<sup>30</sup>

La *creacion* de un conjunto relacionado era para la primera parte mucho mas dificil que para la de Pablo en la que este venia ya dado a grandes rasgos por el itinerario. Para Hech 1-12 contaba el autor con poco mas de una docena de historias aisladas. No bastaba — como en la tradicion de los evangelios — unir las con locuciones como «y», «entonces», «en seguida» etc., ya que en tal caso se habria agotado el material en unas pocas paginas sin haber logrado causar la impresion de espacios de tiempo mas amplios y de la creciente expansion del cristianismo. Para suscitar tal impresion el autor se vale de los sumarios (como ya lo hiciera en Lc, tras los pasos de Mc). Estos relatos colectivos generalizan lo que narran los aislados. Asi la noticia aislada y concreta de 4,36s de que Bernabe habia vendido su terreno poniendo el producto a disposicion de los apóstoles se generaliza mediante el sumario de 4,32-35 en la tesis de la libre comunidad de bienes («comunismo de amor») del grupo primitivo de Jerusalem de modo que el comportamiento de Bernabe aparece solo como ejemplo de una actitud del conjunto. Mediante tres grandes sumarios, 2,42-47, 5,12-16 y el que acabamos de mencionar el autor apoya distanciandolas cuidadosamente amplias descripciones del estado de la comunidad jerosolimitana: su vida religiosa, su unidad interna y su comunidad externa de bienes, su consideracion en el pueblo por los milagros apostolicos y su crecimiento bajo la direccion de «los apóstoles». Otros sumarios describen el crecimiento y expansion de la comunidad (6,8-9,31; 12,24) y producen la impresion de que existen espacios mas amplios entre los acontecimientos aislados que se narran. Tambien en la forma de un sumario indica rapidamente el autor la fundacion de la comunidad en Antioquia (11,19-21) y describe la labor de Pablo en Efeso (19,8-12; 17-20).

Crea ademas conjuntos mediante conexiones redaccionales. Asi prepara acontecimientos posteriores mediante la inclusion de dos frases sobre Saulo en el martirio de Esteban, la conversion del perseguidor y todo el apartado de Pablo, o mediante la observacion redaccional de 8,4 la mision de Felipe 8,5ss y de los helenistas 11,19ss, en ocasiones vuelve hacia atras sobre Esteban en 22,20, sobre la conversion de Cornelio en 15,7, o el decreto apostolico en 21,25. Con los medios mas simples no solo consigue literariamente un fragil material, sino

29 Dibelius Aufs 110

30 Cf Dibelius Aufs 108ss

que en ocasiones produce también la impresión de crear un conjunto objetivo e «histórico» de los acontecimientos

Pero más importante para la consecución de su tarea era el *mostrar el «sentido de la marcha»* esto es, la interpretación de lo ocurrido. Para ello emplea el autor diversos medios. Uno de ellos es la configuración literaria de episodios aislados de la tradición que le parecen adecuados para composiciones más amplias. El programa de 1,8 aporta el sentido del acontecimiento: dar testimonio del evangelio desde Jerusalén «hasta los confines del mundo», pero esta frase sobrepasa el libro que acaba en Roma y describe solo el curso del cristianismo hacia occidente ignorando por el contrario el curso hacia el norte, hacia el sur (¡Egipto!) y hacia el este de la «oikumene». Debase esto a una carencia de material o a economía literaria, en todo caso la ambición universal significaba para el autor más que una cuestión geográfica — la expansión del cristianismo desde Jerusalén a los cuatro puntos cardinales — un problema histórico y teológico: es decir, de historia de la salvación: el paso de la salvación de los judíos a los paganos. El autor trató ambas cuestiones con los medios de composición mencionados. Convirtió la historia de Pentecostes en una gran narración, proveyéndola de un largo discurso de Pedro que interpreta la venida del Espíritu Santo como cumplimiento de la profecía de Joel e incluye ante todo el catálogo de los pueblos 2,9-11 así esta historia se convierte en el prototipo de la misión de la Iglesia universal. Otorgo también una importancia fundamental a la historia de Cornelio: originalmente un simple relato de la conversión de un pagano, mediante la visión precedente (10,9ss) y la justificación añadida de Pedro ante las autoridades jerosolimitanas (11,1-18) constituye así un paradigma válido que indica que la misión de los paganos sin la carga de la ley judía es voluntad de Dios. Finalmente defendió la misma idea en la gran composición del concilio apostólico 15,1-29, que constituye el centro del libro, mediante el apóstol Pedro y el hermano del Señor, Santiago, permitiendo su reconocimiento por parte de la comunidad de Jerusalén. También hace valer este sentido mediante otro medio: el triple rechazo solemne de Pablo ante los judíos en Antioquía 13,46 en Corinto 18,16 y en Roma 28,25-28. El evangelio, el cumplimiento de la promesa divina, pasa de largo ante la dureza de corazón judía tornándose a los paganos<sup>31</sup>. La abreviación del itinerario tiene también por objetivo mostrar el sesgo de los acontecimientos, así en 16,6-12 donde el sentido de la abreviación se pone de manifiesto mediante la referencia a la triple intervención de la fuerza divina. Pablo se halla

31 Sobre el carácter redaccional de estos textos cf. Dibelius *Aufs.* 129-168 n. 5 Haenchen y Conzelmann *Ad locum*

impedido en su plan de misionar en Asia Menor y es directamente impulsado a Europa para la predicación del Evangelio. La abreviación 20,1-3 viene determinada por la idea de que Pablo se enfrenta a su sufrimiento.

Junto a los tres medios de composición mencionados al principio, un cuarto, la *inclusión de discursos*, es el más importante, especialmente un determinado grupo de ellos<sup>32</sup>. Se trata de aquellos «cuya presencia no viene dada sin más por la situación»<sup>33</sup>, que no tienen importancia alguna para el transcurso del acontecimiento en cuestión, pero son de gran valor en el conjunto del libro, es decir, que se dirigen menos a los oyentes de la situación que se presenta en ese momento que a los lectores del libro. Se trata de los siguientes: el ya mencionado discurso de Pedro ante los judeocristianos de Jerusalén en defensa de la conversión del centurión pagano Cornelio (11,5-17; del discurso del Areópago (17,22-31) que el autor aduce aun cuando sólo podía reseñarse un reducido éxito misional en Atenas, mientras que no aporta ningún discurso de Pablo en las ciudades de gran éxito como Corinto o Filipos; de la alocución de despedida de Pablo a los presbíteros de Éfeso en Mileto (20,18-35) equiparable a un rendimiento de cuentas y testamento de Pablo; del discurso del prisionero Pablo sobre la escalera de la fortaleza Antonia al pueblo amotinado (22,1-21), alegato éste casi imposible en aquella situación y que no encierra referencia alguna a la causa del alboroto popular (21,27-40), pero sí un relato biográfico sobre su conversión y su vocación en el templo para la misión de los paganos. También el discurso de Esteban (7,2-53) pertenece parcialmente a este apartado. Dibelius ha señalado que todos estos discursos han sido dispuestos por el autor en momentos cruciales de la historia que se narra y tienen como función el explicar lo que acontece:

«Ayudan por su parte a hacer comprensible por qué el cristianismo se desvía del judaísmo (Esteban) y defienden el derecho de la mision hacia los paganos (discurso de Pablo ante el pueblo), muestran cómo el mismo Dios propicia la conversión de los gentiles (Cornelio), dónde asume la predicación cristiana ideas del espíritu griego (discurso del Areópago) y ponen de relieve los destinos pasado y futuro de las comunidades (Mileto)» (*Aufs.*, 151)

Dibelius ha puesto de relieve sobre todo que, al incluir tales discursos en lugares importantes para la interpretación de lo ocurrido, el autor de Hech emplea una técnica de la historiografía antigua que en

32 Cf al respecto especialmente Dibelius, *Aufs.*, 120-168, además 28-75

33 Dibelius, *o c.*, 131

ninguna parte se halla mas cerca de la tradicion propia de ese arte, y que con tales discursos intenta asumir la funcion de historiador

Como historiador con una considerable destreza literaria, el autor elabora a base de un material tradicional relativamente escaso y bastante arido, mas algunos otros de propia cosecha, una exposicion coherente, logica y de claros objetivos sobre la marcha del evangelio desde Jerusalem a la capital del mundo. Pero el objetivo del libro no se agota con la exposicion historica. El autor quiere ademas ejercer con el un influjo misionero, es decir, hacer proselitismo para la fe cristiana a traves de la literatura. Para ello se vale de un metodo indirecto. No predica por si mismo, sino que hace que otros lo hagan, Pedro (Hech 2,3,5,10) y Pablo (13). Estos discursos (predicas misioneras), que constituyen un grupo compacto por su estructura y contenido, son tambien composiciones del autor. Son todas variaciones sobre un mismo esquema, ya antes mencionado kerygma en la forma de una «vida breve de Jesus», prueba de la Escritura y exhortacion a la penitencia<sup>34</sup>. Su funcion consiste en aleccionar al lector mediante la repeticion de determinadas ideas. Discursos con este cometido resultan ajenos a la historiografia antigua. Pero es improbable que el esquema de estas predicas misionales proceda de la tradicion de la comunidad primitiva, es inseguro que provenga de la iglesia de la epoca del autor, y dudoso que reproduzca el modelo de predicacion misional de la epoca de Hech, en tal caso habria que preguntarse por que el autor no ha otorgado mayor resalte a la «pura» predicacion misional a los paganos como se ejemplifica en los discursos de Listra y del Areopago, y que ciertamente sirven tambien al objetivo doctrinal del libro. Pero es claro que el autor no persigue objetivos tan concretos y actuales. Pretende mas bien mostrar con los discursos en Listra y en el Areopago que la fe cristiana puede competir muy bien con la filosofia y solucionar sus problemas mejor incluso que esta, y que le es posible ademas aceptar el conocimiento natural de Dios, explicarlo y conducirlo a la verdad aun no alcanzada. Mediante los otros discursos misionales que pronuncian Pedro y Pablo, que no solo se dirigen a los judios sino tambien a los paganos (Cornelio), quiere presentar ante los ojos del lector la predicacion cristiana en su unidad y validez universal, e inculcarle lo mas profundamente posible su idea fundamental, la actividad, muerte y resurreccion de Jesus, los pre requisitos de este acontecimiento en el plan de Dios y la penitencia como consecuencia de ambos. Naturalmente, tambien la exposicion historica, de la que se puede deducir con toda claridad la voluntad de Dios, ha de cooperar tambien a la promocion del cristianismo.



b) *El caracter literario*

Tanto por su contenido como por su forma literaria Hech no tiene rival en la literatura cristiana primitiva. El título (*inscriptio*) *πραξεις ο πραξεις (των) αποστολων* los incluye en la literatura antigua de los «hechos», gr *praxeis* pero no procede del autor. En efecto, al final del siglo II aun no tenía el libro título unitario alguno. El testimonio más antiguo de su encabezamiento actual aparece en el Canon Muratori *acta aute omniu apostolorum sub uno libro scribta sunt* (l. 34s). Ireneo por el contrario llama al libro *Lucae de apostolis testificatio* y Tertuliano *Commentarius Lucae*. Estas divergencias permiten suponer que la obra ni siquiera venia provista de título por parte de su autor.

Con los generos comparables de la literatura antigua Hech solo muestra rasgos aislados, no un *parentesco global*. Esto es valido en primer lugar respecto a la literatura de «hechos» o *praxeis*<sup>35</sup> en la que cabe pensar por el título, y que no describe la vida y el caracter del «heroe» correspondiente, sino que narra sus «hazañas» como prueba de su mision divina, aunque en verdad se trata siempre de un heroe, no de varios como en Hech. Tambien se ha intentado relacionar Hech con las aretalogias, especialmente las misioneras, que resaltan los hechos o hazañas victoriosas de una divinidad, pero Hech no describen a Jesus de ese modo, independientemente de la constatacion de que «las aretalogias no constituyen un genero fijo»<sup>36</sup>. Los milagros no predominan en Hech aun cuando son numerosos. Tampoco los *περιοδοι* («periodos», «viajes») y los *υπομνηματα* («memoriales») constituyen autenticos paralelos, dado que Hech no relatan aventuras de viajes por si mismas ni consta tampoco de «hechos memorables» o «descripciones». A las novelas de viaje y a la literatura de «hechos» (*praxeis*) si pertenecen los Hechos apocrifos<sup>3</sup>.

El autor de los *Hechos* canonicos quiere ser un historiador, escribir historia y dispone de bastantes medios tecnicos y literarios de la historiografia. Sabe como presentar conjuntos, interpretar el sentido de los acontecimientos (discursos), alternar la amplia descripcion con la perspectiva rapida, acentuar y describir con pocos rasgos imagenes expresivas (cf. la descripcion de Atenas 17,16ss). Su libro ha de ser entendido necesariamente segun su intencion, como una exposicion historica, aun cuando presente una historia religiosa. Los componentes

35 U von Wilamowitz Moellendorf en *Die griechische und lateinische Literatur* 1912 262ss

36 Sobre la aretalogia cf. D. Esser *Formg Studien* 98ss

37 A ellas hace referencia E. Norden *o.c.* 313s

biograficos —en forma de discursos y sin pretender ser exhaustivos (22-26)— encajan bien dentro de una obra historica. Pero lo que separa de Hech a los relatos historicos antiguos y tambien a la «monografia historica» —a la que Conzelmann los quiere adscribir (pp. 6s)— es la ausencia del interes cronologico y el objetivo del libro.

El libro de los *Hechos* no pertenece a ningun genero literario antiguo como tampoco los evangelios, ni ha creado ninguno especificamente cristiano. Es una obra singular y no representa genero alguno. Pero esta posicion especial tampoco ha de maravillarnos excesivamente: los filologos clasicos tampoco estan de acuerdo, por razones similares, en cuanto al caracter literario —por ejemplo— de la *Vita Apolloni* y no existe acuerdo sobre si ha de considerarse una biografia, novela de viajes o una aretalogia<sup>38</sup>.

## 6 *Tendencia teologica y eclesial*

Trataremos aqui en primer lugar del idealismo teologico de Hech que se pueda designar con Conzelmann<sup>39</sup> como «una corrupcion de la teoria» para pasar a tratar despues —de un modo especial— la concepcion que condujo a la creacion de la doble obra lucana.

### a) *Concepcion de la historia*

Al resumir el autor en una unidad literaria los acontecimientos aislados desde la ascension y pentecostes hasta la actividad de Pablo en Roma —caracteriza esta epoca como un conjunto cerrado, y al situarlo bajo el punto de vista de 1.8 —marcha del evangelio desde Jerusalem hasta el fin del mundo— considera este periodo como una *epoca especial de la historia de la salvacion*. El autor la conecta constantemente en los discursos con las otras dos epocas —la de Jesus y la de Israel, señala reiteradamente que se han cumplido y se cumplen las profecias en la historia de Jesus y de la Iglesia, y que Dios lleva a cabo su plan salvador. El autor conecta constantemente esta epoca salvifica con la historia del mundo, no solo por el hecho de mencionar personas de la vida politica de entonces, sino al caracterizar al cristianismo como una entidad historica que encuentra eco en el mundo

38 Cf. G. Petzke, *Die Traditionen über Apollonius von Tyana*, 50ss. y Esser, *o.c.* 58ss-98ss.

39 *ApG*, 9.

de entonces<sup>40</sup>. La época de la Iglesia comienza —después del tiempo de preparación de Hech 1— con la venida del Espíritu santo y culmina con la parusía (1,11;3,21, *passim*). El período de tiempo descrito en Hech, ¿tiene acaso una importancia salvífica especial dentro de esta época? ¿señala el final de Pablo un corte en él, o posee sólo, frente a las épocas siguientes, el carácter de lo antiguo, de modo que la exposición podía haber terminado en cualquier otro momento?<sup>41</sup>.

Está claro que al autor le interesa la *continuidad de la historia de la salvación*, pero a la vez pretende mostrar la existencia de cesuras en su transcurso terrenal e intenta distinguir lo perenne de lo pasado. Al igual que la época de Jesús, también el autor ha estructurado el tiempo relatado en Hech. Mediante la división de la obra en dos, muestra dos períodos<sup>42</sup>: el de la comunidad primitiva y el de la misión universal. El primero se distingue del segundo mediante características irrepetibles e históricamente únicas: por los testigos oculares de la actividad y resurrección de Jesús, el apostolado de los doce, la vinculación con la ley judía y la comunidad de bienes. Este período fue sustituido por el segundo, caracterizado por la misión universal y la libertad respecto a la ley de los cristianos procedentes del paganismo. Y no obstante, ambos períodos se hallan unidos entre sí; en ambos impera el Espíritu, el segundo no sólo está preparado por el primero —predicación misionera en Samaría, conversión pagana paradigmática (Cornelio), misión a los paganos (11,19s)— sino legitimado propiamente por una decisión de la comunidad primitiva: concilio de los apóstoles y decreto apostólico<sup>43</sup>. El viaje de Pablo Hech 13s, con el que comienza la misión universal, no constituye el acontecimiento que cierra el primer período e inaugura simultáneamente el segundo, sino el concilio de los apóstoles mediante sus actores principales, Pedro y Santiago, representantes de la comunidad primitiva. «De este modo se mantiene la continuidad dentro de la historia de la salvación entre

40 «Pues esto no es algo que haya ocurrido en un rincón» (Hech 26,26) El cristianismo es «una secta de la que sólo se sabe que se la contradice por todas partes» (Hech 28,22, cf también 17,6).

41 Literariamente hablando, Hech es, naturalmente, algo completo en sí, no existe motivo alguno para la suposición de que el autor hubiera planeado aún un tercer libro (sobre la misión en España y el martirio de Pablo) El que Hech no informe sobre el martirio de Pablo no tiene nada de extraño, sino que radica en la economía literaria del libro El autor pretendía cerrar su obra con la frase «trunfal» de que Pablo había predicado el evangelio «públicamente sin impedimento alguno» Para ello había anunciado ya el martirio a los lectores en el contexto adecuado 20,22ss, y por ello no necesita narrarlo nuevamente. «No sentimos que nuestra Iliada se halle incompleta porque no describe la muerte de Aquiles» (Nock, *o.c.* 499)

42 Para lo siguiente, cf Conzelmann, 7s, 10s

43 Cf Haenchen y Conzelmann, *ad locum*

la Iglesia e Israel, incluida la promesa, a la vez que se manifiesta la continuidad interna de la Iglesia como proceso histórico»<sup>44</sup>

*El portador de esta continuidad es Pablo* Pero lo es como transmisor de la predicación cristiana (13,16-41, 17,3, 20,21 y otros) de lo que en 2,42 se llama «la doctrina de los apóstoles», y como delegado de la comunidad primitiva. Según Hech, Pablo no es apóstol por sí mismo —el apostolado está reservado a los Doce— sino subordinado a los apóstoles: tiene que ser aceptado por ellos (9,26-30) y solo puede decirse que se le permite, llevar a cabo su primera misión a los paganos como enviado de la comunidad de Antioquia bajo la férula de Jerusalén y como acompañante del hombre de confianza jerosolimitano Bernabé (13,1-3, cf 11,22-24). En el segundo viaje misional actúa como delegado de la comunidad primitiva, el promulga el decreto de los apóstoles (16,4). No se debería poner en duda que en Hech aparece la idea de la sucesión apostólica<sup>45</sup>. Ciertamente no se halla tan compactamente elaborada como en las Pastorales —el autor no escribe un manual de disciplina eclesial sino una historia de la misión cristiana— pero determina la relación de Pablo, por una parte, con los «apóstoles» y por otra, con los ancianos. La designación de presbíteros solo se menciona una vez (Hech 14,23), es verdad pero se supone ya claramente en otros lugares ya que Pablo llama «a los presbíteros de la comunidad» de Efeso a Mileto (Hech 20,17). Su gran discurso de despedida en esa ciudad (20,18-35) es el testamento mediante el cual señala a los presbíteros como sus representantes y continuadores en la predicación, cuidado pastoral y dirección de la Iglesia, al igual que el mismo había sido representante y seguidor de los apóstoles nombrados por el Señor. La época de la misión universal sigue a la de la comunidad primitiva<sup>46</sup>, pero con igual valor.

El autor ve garantizada la continuidad no tanto mediante la institución de cargos como por la *tradición de la doctrina apostólica* —el «no conoce evolución alguna de la doctrina»<sup>47</sup>. Su interés teológico se basa en la prueba de que esta tradición ha llegado hasta el presente sin alteración alguna desde Jesús, a través de los apóstoles, hasta el misionero Pablo y los presbíteros de la comunidad, y que existe una firme conexión, por vía de tradición, entre la Iglesia actual y Jesús. Por ello no conoce la idea de una aniquilación de la Iglesia, sino solo la de su amenaza por falsos maestros venidos de fuera, contra los que la Iglesia se ha de asegurar manteniéndose firme en la doctrina apostólica.

44 Conzelmann *Apg* 8

45 Frente a Conzelmann *Apg* 11 cf G. Klein *Die wölf Apostel Ursprung und Gehalt einer Idee* (FRLANT 17) 1961 E. Kasemann *Der Ruf der Freiheit* 1968 163

46 Conzelmann 8s

47 Conzelmann 11

Considerando la cerrada rotundidad de la época de la Iglesia primitiva se podría establecer una correspondencia entre este período y la época de Israel, y consiguientemente una correlatividad entre el período de la misión universal que comienza con el concilio apostólico y la época de la creación hasta Israel, en la que Dios tampoco dejó de manifestarse (14,14-18, 17,23ss) Pero más importante que este pensamiento es la afirmación de que Pablo tiende un puente con el presente<sup>48</sup>, de que el período que sigue al concilio apostólico desemboca sin cesura alguna dentro de la historia de la salvación en el presente de la Iglesia

## b) *Lc y Hech como unidad*

De lo dicho se infiere con nitidez en que se basa la unidad de la doble obra lucana. Se ha intentado precisar la relación de ambos libros aduciendo que en Lc se describe la historia del Jesús terrenal y en Hech la del Jesús glorioso. Pero este esquema apenas se corresponde con lo que encontramos en Hech. En esta obra no aparece idea alguna del Cristo presente, como se vislumbra al final de Mt o incluso en la teología de Pablo. Las pocas intervenciones del Cristo glorificado mediante sueños u otras apariciones sobrenaturales (9,4ss, 16,7, 18,9s, 22,18ss, 23,11) no parecen justificar la mencionada caracterización de Hech. Mas bien podría aceptarse la tesis de H. Von Baers<sup>49</sup> de que Lucas narra la historia de Jesús y Hechos la del Espíritu. Este aparece efectivamente en Hech como la fuerza dominadora. Pero esta interpretación nivela la diferencia real entre ambas obras en la medida en que Jesús es también receptor y portador del Espíritu al igual que sus discípulos en Pentecostes, el misionero universal Pablo y los conversos (8,15ss, 10,44ss, 19,2ss), por esa razón no es exacta esa determinación de la relación entre ambas obras pretendida por Baers.

Pero precisamente este hecho podría ser significativo. Considerando el gran número de evangelios y Hechos cristianos primitivos que en ningún caso van unidos entre sí como continuación unos de otros, se pone de manifiesto que relativismo tan enorme supone equiparar el «evangelio» como *πρῶτος λόγος* con una historia misionera como *δευτερος λόγος*. Nadie ha puesto de manifiesto este relativismo con mayor claridad que Fr. Overbeck: «Nada hay más característico de la concepción lucana de la historia evangelica —en cuanto considerada por él como objeto de una obra histórica—, que su idea de

48 Conzelmann 8s

49 *Der Heilige Geist in den Lukasschriften* 1926

aportar al evangelio una historia de los apóstoles como continuación. Esto supone una falta de tacto de grandes dimensiones que ha afectado a la historia universal supone el máximo exceso en cuanto a una posición errónea, la que Lucas se propone a sí mismo como objeto»<sup>50</sup> Esta coordinación de ambas obras solo se puede entender desde el trasfondo de la concepción de la historia de la salvación del autor, y muestra que la segunda obra no tiene como función subordinada el explicar la primera. E. Kasemann deduce de ello la conclusión acertada, a saber, que la predicación lucana «no se limita exclusivamente al evangelio de Jesús»<sup>51</sup>. Me parece que Kasemann ha puesto de relieve con precisión la esencia de la concepción lucana.

En ella se contempla (a Jesús) como el comienzo de la historia de la salvación en su última fase pero al mismo tiempo se le incardina dentro de ella — la Iglesia ha incorporado a su Señor. Este permanece como su Señor pero integrado en ella de tal modo que ya no será más su juez permanente. Como glorificado se sienta a la derecha del Padre y espera la culminación de los suyos. No obstante queda representado en la tierra por la Iglesia mediante el Espíritu y los dones a aquella otorgados »<sup>5</sup>

Desde el punto de vista de la historia de la teología se aprecia realmente en Hech una analogía con la epístola a los *Efesios*<sup>53</sup>, con una concepción que culminó después en la teoría del *Cristus prologatus*. La empresa de Lucas supone un intento de superar el problema de la relación del cristianismo como entidad histórica con su comienzo cada vez más lejano.

### c) *Objetivo de la doble obra*

Con lo dicho hasta ahora quedan perfilados ya el fundamento y objetivo de la obra en lo esencial. Esta muestra, no obstante, que su autor persigue dos objetivos diversos, uno intraeclesial y otro *externo a la Iglesia*. Por una parte, como señalan ambos proemios, el redactor quiere trabajar para la causa del cristianismo y así se dirige a gentes de fuera, pero no a los completamente ignorantes —pues sus libros no serían comprensibles sin un previo conocimiento del judaísmo y el cristianismo—, sino a simpatizantes y a no cristianos interesados. Su exposición histórica, que satisface las exigencias de los literariamente

50 *Christentum und Kultur* 1919 78

51 *O c* 167

52 *Ibid* 168 exposición de conjunto 155 173

53 Kasemann *o c* 168

educados, pretende demostrar la verdad del cristianismo. En este contexto se incardina también la apología política observada frecuentemente en Lc y Hech. En la exposición del proceso de Jesús y del de Pablo (Hech 22ss) los romanos son exonerados de culpa al contrario que los judíos. Resalta en Hech el comportamiento generalmente correcto de las autoridades romanas, a la vez que se acentua la inocuidad política y la lealtad de los cristianos respecto al Estado.

El *objetivo intraeclesial* radica en otorgar a la Iglesia de su tiempo una comprensión clara y estable de sí misma. Ha de ser consciente de que en el marco de la historia de la salvación dirigida por Dios ella es el verdadero pueblo de Dios, esto es, la heredera legítima del judaísmo, que está ligada a él por la esperanza de la resurrección, que constituye el núcleo propiamente dicho de la fe cristiana, pero separada de él por el conocimiento del verdadero Mesías. La Iglesia posee el AT como el libro de las promesas divinas cuya comprensión cristológica y salvífica ha sido descubierta por el mismo Resucitado (Lc 24,25ss 44s). Ha de reconocer que tiene como misión llevar el testimonio de Jesús «hasta los confines de la tierra» (Hech 1,8), afrontar los peligros internos y externos profetizados en el testamento de Pablo (Hech 20,18ss) y permanecer consciente de la decisión salvífica divina de que como iglesia que lucha y sufre será la triunfante. Ha de saber finalmente que, gracias a la tradición y sucesión apostólicas, es la representante de su Señor celestial sobre la tierra. Con otras palabras, la doble obra lucana aporta a la Iglesia, bajo la forma de una historia de su pasado, el mito de su autoridad.

La Iglesia solo ha aceptado en parte el proyecto de Lc. En primer lugar, separó el evangelio de los *Hechos*, canonizando sólo el primero. Al declarar canónico posteriormente también a Hech, no unió a éstos nunca más con el *πρῶτος λογος*, sino que los enlazó casi siempre con la literatura apostólica (*ὁ ἀποστολος*) en la tradición manuscrita, y la mayoría de las veces con las cartas católicas. Este hecho documentado en las historias del texto y del canon pone de manifiesto que la Iglesia niega la coordinación lucana de la historia de Jesús con la de la actividad misionera reestableciendo la diferencia cualitativa de ambos. Pero la canonización de Hech muestra también que la concepción sobre el apostolado que en este libro se desarrolla representaba un apoyo insustituible para la propia comprensión, la conciencia histórica y la autoafirmación de la Iglesia.

## 7 Autor, tiempo y lugar de la redacción

Ya hemos visto que el autor de Hech y de Lc no puede haber sido ningún compañero de viaje de Pablo (cf pp 409s). No puede, pues, haber sido tampoco Lucas el médico (Col 4,14). M. Dibelius ha ex-

presado reiteradamente la opinión «de que un libro que contenía un determinado nombre como dedicatoria no puede haber aparecido sin nombre de autor; hay que tomar, pues, en serio la tradición que habla de Lucas como autor»<sup>54</sup>. Pero este argumento seductor en principio no se sostiene; A. D. Nock y E. Haenchen han mostrado que la dedicación de un libro sólo significaba un ruego al honrado de este modo para que publicara la obra, y que han existido además libros antiguos que llevaban dedicatoria pero no el nombre del autor<sup>55</sup>. Por consiguiente tampoco se puede identificar el autor de Lc y Hech partiendo de las costumbres antiguas en cuanto a los libros; permanece pues, anónimo.

La fecha de composición de Hech sólo se puede determinar con aproximación. El *terminus a quo* es el evangelio de Lc (después del 70), el *terminus ad quem* el primer testimonio externo del libro en la *Epistula Apostolorum*, de fecha incierta (hacia primera mitad del s. II). Se ha querido precisar el *terminus a quo* hacia el 95 d.C. aportando como prueba que Hech 5,36s depende de F. Josefo, *Antiq* XX 97ss), pero no existe tal dependencia<sup>56</sup>. De la no utilización de las cartas de Pablo se han extraído conclusiones opuestas: o bien que aún no existía una colección de las cartas de Pablo, en tal caso Hech habría sido escrito antes del final del s. I; o que el autor ignoró las cartas conscientemente con lo que es posible una datación más tardía, entre 115 y 130. Pero la segunda concepción supone en el autor la tendencia a minusvalorar las cartas de Pablo en pro de una glorificación del mismo, interés éste tan falto de perspectiva como improbable. La primera concepción parece más verosímil. Si se sitúa Lc hacia el 80 se puede fechar Hech hacia el 90; pero no se puede sobrepasar el campo de las suposiciones.

Lo mismo ocurre en la cuestión sobre el lugar de redacción. Para ninguna de las respuestas sugeridas —Roma, o una fundación paulina en Asia Menor, Macedonia o Grecia— se pueden aducir razones plausibles. Contra Roma se hace valer que el autor no conoce nada sobre la estancia de Pedro allí. La región sirio-palestina parece también excluida, dado que el autor tiene concepciones inexactas sobre la geografía de Palestina. Se debería admitir tranquilamente la insolubilidad de la cuestión, por lo demás sin transcendencia, del lugar de composición.

54 *Aufs*, 85, n 2, además *ibid*, 60, n 6, 79ss, 118s, 126s y *passim* *Geschichte der wchristlichen Literatur* I, 47, II, 101

55 Así la *Epistola de Diogneto* y los cuatro *Libros ad Heerenium* sobre la retórica

56 Dibelius, *Aufs.*, 159s



### *Conclusion de la parte III*

Para concluir, algunas observaciones sobre la historia de la forma evangelica. Lo dicho hasta ahora sobre las peculiaridades literarias y teologicas de cada uno de los sinopticos no necesita ser repetido, bastara resaltar lo siguiente. La inclusion de Q y del material especial en el esquema de Mc por parte de Mt y Lc no ha supuesto un desbordamiento del marco de este. Tampoco lo supuso el incremento de la historia pascual que satisfizo mas bien una necesidad suscitada por Mc 16 1-8. Tampoco la incorporacion al principio de las historias de la infancia en Mt y Lc ha sobrepasado el ambito o cambiado fundamentalmente el modelo representado por Mc. Por consiguiente se podrian vislumbrar en Mt y Lc solo ligeras desviaciones de la forma literaria del «evangelio» aparecida por primera vez en Mc.

Pero Lc, como ya se ha dicho, ha de ser juzgado de forma distinta. Este libro, como *πρῶτος λόγος* («primer tratado») de una doble obra historica, representa algo completamente distinto. Su autor, siguiendo desde luego una nueva tendencia, ha cambiado el legado de Mc en una biografia de Jesus. Y a este respecto no son tanto los cambios de tendencia historica y de tono biografico en el modelo previo las que originan este cambio, pues en Mc existian indicios de ello. La mutacion se basa mas bien en tres factores: en el proemio que dota a la narracion siguiente de rasgos historiograficos; en la inclusion de rasgos de continuidad (Lc 24), y en el añadido de esa continuacion. De este modo se pivota «al evangelio» de su autonomia y se abandono el modelo de evangelio representado por Mc.

Con esta afirmacion no se pretende facilitar el camino a la reduccion numerica de evangelios (a Mc y Jn, o a Mc solo), propagada hoy en algunos lugares, o incluso a la disolucion del concepto «sinoptico». En efecto, tambien Lc, por su contenido, estructura y forma, pertenece a Mc y a Mt, y, a no ser por la existencia de los tres factores mencionados, esto es, si Lc no estuviera en ese «contexto» anterior al proemio y Hech, podria ser considerado como un evangelio. Naturalmente, no se han de minimizar ni armonizar las diferencias teologicas entre las distintas obras. Pero tampoco se han de convertir en criterios decisivos en las cuestiones sobre la forma literaria. En efecto, tales diferencias no pueden eliminar dos realidades: 1) que las tres obras constan ampliamente del mismo material; y 2) que Mt y Lc introdujeron este material en el esquema de Mc, lo cual significa que aceptaron la forma previa de este. Teniendo en cuenta estos hechos, las desviaciones de teologumenas especificamente marcianas no justifican la pretension de desposeer a las obras correspondientes de la pertenencia a una misma forma literaria. Finalmente, no ha sido la

moderna investigación sino la antigua iglesia quien creó el concepto literario de «evangelio», orientándose no precisamente por Mc (cf. cap. 17).

Estas evidencias han de acentuarse con miras a las excéntricas tesis de W. Marxsen, S. Schulz, E. Güttgemanns y otros. Este último formula su posición del modo siguiente:

«Dado que el contenido narrativo teológico de los tres Sinópticos, a pesar de su parentesco en cuanto al material y composición (!), difiere notablemente entre sí, surge incluso la cuestión de si se puede suponer todavía la existencia de una forma de evangelio común a los Sinópticos. Esto significaría en definitiva que los tres Sinópticos, a causa de sus grandes diferencias teológicas, serían en parte comparables por su material común, pero no respecto a su forma común, porque ésta no existe. Marcos sería en estas circunstancias el único ejemplar de esa forma del evangelio. Los 'Sinópticos' sólo aportan información sobre la historia de la tradición de la forma de evangelio» (*Offene Fragen*, 179)

Ahora bien, con la misma lógica y respecto a la *Electra* de Sófocles y la de Eurípides —puesto que su «contenido expresivo» «difiere» del de las *Coéforas* de Esquilo— podría afirmarse: 1) que no son tragedias, 2) que no son tragedias del ciclo de *Electra*. «En tales circunstancias» sólo se podría aplicar a las *Coéforas* tal calificativo.

La forma de los evangelios no ha experimentado, desde el punto de vista de historia de la literatura, desarrollo especial alguno de Mc a Mt. Solo en el evangelio de Juan aparece por primera vez una configuración totalmente nueva.

**IV**

**El círculo joánico**

## EL EVANGELIO DE JUAN

*Comentarios*

- HNT W Bauer, <sup>1</sup>1933, HThK R Schnackenburg I, II (cap 1-12), 1965/71,  
 KNT Th Zahn, <sup>6</sup>1921, MeyerK R Bultmann, <sup>11</sup>1950, NTD S Schulz,  
 1972, EtB M -J Lagrange, <sup>5</sup>1936,  
 E C Hoskyns, 1947 A Loisy, <sup>7</sup>1921, H Odeberg, 1929,  
 A Schlatter, *Der Evangelist Johannes*, 1930, J Wellhausen, 1908

*Informes sobre el estado de la investigación*

- W Bauer ThR NF 1 (1929) 135ss, E Haenchen, *ibid*, 23 (1955) 295ss, R  
 Schnackenburg, *Nt Theologie Der Stand der Forschung en Biblische  
 Handbibliothek I*, 1963, 107ss,  
 E Malatesta, *St John s Gospel 1920 1965*, AnBibl 32, 1965  
 H-O Metzger, *Neuere Johannes Forschung* VF 12 (1967) 12ss

*Estudios*

- H Becker, *Die Reden des Joh und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede*,  
 ed por R Bultmann, FRLANT 68, 1956,  
 J Becker, *Aufbau Schichtung und theologiegeschichtliche Stellung des Gebetes  
 in Joh 17* ZNW 60 (1969) 56ss,  
 — *Wunder und Christologie Zum literarkritischen und christologischen Pro  
 blem der Wunder im Joh* NTS 16 (1969/1970) 130ss,  
 — *Die Abschiedsreden Jesu im Joh* ZNW 61 (1970) 215ss,  
 R Bultmann RGG<sup>3</sup> III, 1959, 840ss (bibl ),  
 — *Exegetica*, 1967, 10ss, 55ss, 124ss, 230s,  
 O Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, AThANT 3, <sup>7</sup>1950,  
 — *Vortrage und Aufsätze*, 1966, 169-191, 232ss, 260ss,  
 C H Dodd, *Interpretacion del cuarto evangelio*, Madrid 1978,  
 — *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, 1963,  
 R Fortna, *The Gospel of Signs a Reconstruction of the Narrative Source  
 Underlying the Fourth Gospel* SNTSMS 11, 1970,  
 E Grasser, *Die antijudische Polemik im Joh* NTS 11 (1964/1965) 74ss,  
 R Gyllenberg, *Die Anfänge der joh Tradition* BZNW 21 (1954) 144ss,

- E. Kasemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, 1964, 131s, 155s (ed. parcial castellana *Ensayos exegeticos*, Salamanca 1978),  
 — *El testamento de Jesús*, Salamanca 1983,  
 K. G. Kuhn, *Joh und Qumrantexte* Suppl. Nov. Test. 6 (1962) 111ss,  
 B. Noack, *Zur Joh. Tradition*, Série de Théologie 3, 1954  
 E. Percy, *Untersuchungen über den Ursprung der Joh. Theologie*, 1939,  
 J. M. Robinson, *Die johanneische Entwicklungslinie*, en H. Koster - J. M. Robinson, *Entwicklungslinien durch die Welt des fruhen Christentums*, 1971, 216ss.  
 E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Joh.*, Studia Friburgensia, NF 1, 1951,  
 L. Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Joh.*, WMANT 37, 1970,  
 R. Schulz, *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Joh.*, 1957,  
 — *Komposition und Herkunft der Joh. Reden*, BWANT 5, 1960,  
 — *Die Stunde der Botschaft*, 1967, 297ss.  
 E. Schweizer, *Ego eimi*, FRLANT, NF 38, 1965,  
 H. M. Teeple, *Qumran and the Fourth Gospel* NT 4 (1960) 6s,  
 W. Wilkens, *Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums*, 1958,  
 P. Winter, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, 1963

## 1. *Historia de la investigación*

«El cuarto evangelio se presenta claramente como la clave de una bóveda que en la actualidad no puede tenerse en pie. Si logramos percibir, entender cómo se produjo esa situación y qué es lo que pretende el cuarto evangelio, sabremos lo que fue realmente el cristianismo primitivo; y sólo concibiendo de alguna manera el Nuevo Testamento como un todo seremos capaces de resolver el enigma joánico». Esta constatación que C. Dodds imprimió en 1936<sup>1</sup> y que denota una actitud resignada más que confiada, viene a resumir los resultados de una labor investigadora que ha durado más de un siglo; el evangelio de Juan se ha ido revelando, cada vez más, como el verdadero *enigma* del cristianismo primitivo. La investigación en torno a Jn no ha conducido a unos resultados como el estudio de los Sinópticos, al menos en forma de hipótesis de trabajo acreditadas y ampliamente aceptadas; por eso no es necesario detenerse en su historia, aunque sea interesante en el aspecto metodológico. Nos limitaremos a caracterizar brevemente los temas más importantes que siguen debatiéndose en nuestros días.

El más antiguo de dichos temas es la mal llamada *cuestión de la autenticidad*, es decir, el problema de si el autor del cuarto evangelio

es o no Juan, el hijo de Zebedeo, esta cuestion se debatio durante gran parte de los siglos XIX y XX —bajo el titulo inadecuado de cuestion joanica— pero remonta al siglo II d C Jn fue aceptado en el canon biblico como obra de Juan, el hijo de Zebedeo como procedente por tanto de un «apostol» El libro no abona en absoluto esta pretension ni siquiera leyendo entre lineas Se ignora cual fue el origen de esta tesis sobre la paternidad apostolica del libro Aparece por primera vez en Ireneo (cap 180), que la considera como un legado tradicional y la defiende con ardor El origen joanico del libro fue un tema debatido en su tiempo e incluso posteriormente, a principios del siglo III en ciertos medios eclesiasticos La ocasion del debate fue la gran estima y el uso que los montanistas y algunos circulos gnosticos hicieron del cuarto evangelio, pero su base real fue el hecho de que la tesis de la composicion apostolica de Jn era dudosa y de fecha reciente La tesis se impuso, sin embargo, y desde mediados del siglo III hasta finales del XVIII y comienzos del XIX no fue ya objeto de discusion Se reconocio en verdad la singularidad de Jn frente a los otros tres evangelios, pero esta diferencia se valoro en sentido positivo Jn era superior al resto de los evangelistas por su caracter de «evangelio pneumatico» (Origenes) o del «unico y principal evangelio» (Lutero) Cuando la investigacion historica empezo en los siglos XVIII y XIX a examinar criticamente los evangelios como fuentes para la reconstruccion de la vida de Jesus, la diferencia entre Jn y los Sinopticos dio pie a la pregunta sobre cual de ellos poseia mas valor como fuente historica La cuestion se planteo en un principio como problema sobre la autoria Si el autor de Jn era el hijo de Zebedeo y un «apostol», el libro debia considerarse como relato de un testigo presencial, seguro y «autentico» Pero tal argumento no aclaraba nada puesto que tambien Mt era segun la tradicion eclesiastica el relato de un testigo presencial, seguro y «autentico» La fascinacion que Jn ejercio siempre, le granjeo, sin embargo una preponderancia sobre Mt y sobre la superioridad numerica del resto de los Sinopticos en este sentido se pronunciaron tanto Schleiermacher como los teologos conservadores de ambas confesiones y esto explica la pasion con que se defendio la autoria del hijo de Zebedeo cuando fue cuestionada Tras algunos antecedentes la primera critica con serios argumentos contra la autoria del cuarto evangelio se produjo el año 1820 por obra de K G Brietschneider Este autor señalo la incompatibilidad de la exposicion joanica de la doctrina de Jesus con la sinoptica la ausencia de elementos judios en Jn y lo tardio de los testimonios sobre su autor<sup>3</sup> En 1844 y 1847 F

2 *Probabilia de evangelii et epistolarum Iohannis apostoli indole et origine*

3 Cf Kummel *Einleitung*, 163 Id *Das NT Geschichte der Erforschung seiner Probleme* Orbis academicus III 3 1970 101s

C Baur<sup>4</sup> continuo esta critica en una linea radical, pero la situo en un plano superior indagando la orientacion espiritual de Jn y su influencia en la historia del cristianismo primitivo Baur llego a la conclusion de que Jn «no pretende ser un evangelio historico en sentido estricto, sino que subordina su contenido historico a una idea general»<sup>5</sup> y que el escrito ha de situarse historicamente en la fase final de la dialectica entre el judeo y el paganocristianismo (segunda mitad del siglo II) Baur ofrecio con este planteamiento —no con sus soluciones— una alternativa positiva a la cuestion de la «autenticidad» y señalo el camino a la investigacion historica del cuarto evangelio Pero esta investigacion avanzo poco durante los primeros decenios, porque los defensores a ultranza de la tradicion la encauzaron por la via superflua y esteril, aunque voluminosa respecto a la masa del papel impreso del «debate sobre la autenticidad» Solo cuando se fue abriendo camino la teoria de las dos fuentes y, sobre todo, al reconocerse la prioridad de Mc fue posible relanzar la investigacion historica de Jn en la linea iniciada por Baur El estudioso que actualmente, por las razones que sean se cree en la obligacion de salvar la autoria del hijo de Zebedeo lo hace sin el apasionamiento de otros tiempos y con mucha mayor cautela, limitandose a afirmar que el texto de Jn conserva algunos recuerdos que ofrecen mayor garantia que los Sinopticos (postura que no requiere la reivindicacion de la autoria del hijo de Zebedeo sino simplemente un metodo historico riguroso)

El segundo tema de la investigacion joanica es la *critica literaria* Esta surgio al hilo de la cuestion de la autenticidad pero se fue desprendiendo e independizando gradualmente de ella Se intento distinguir entre lo autentico y lo inautentico en el evangelio mediante la critica de las fuentes<sup>6</sup> Asi algunos atribuyeron al hijo de Zebedeo los discursos<sup>7</sup>, otros, los relatos<sup>8</sup> un esquema que se mantuvo con ciertas modificaciones hasta principios del siglo XX<sup>9</sup> O bien se partio de las anomalias y contradicciones que presenta la composicion de Jn intentando descubrir un «escrito originario» separandolo del material redaccional para distinguir de ese modo no tanto lo autentico (=apostolico) de lo que no lo es, sino el evangelio originario y las adiciones

4 *Ueber die Composition und den Charakter des johanneischen Evangeliums* 1844  
*Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien ihr Verhältnis u. einander ihren Charakter und Ursprung* 1847

5 *Kritische Untersuchungen* 108 citado por Kummel *Das NT* 170

6 Cf J Jeremias *ThBl* 20 (1941) 33ss

7 Cf H Weisse *Die evangelische Geschichte* I 1838 96ss

8 F Renan *Das Leben Jesu* <sup>4</sup>1880 29ss

9 Cf Jeremias *o.c.* 34

posteriores<sup>11</sup>. Otros intentaron reconstruir el evangelio originario efectuando desplazamientos en el texto. Los estudios de crítica estilística representaron un método más refinado y sirvieron al mismo tiempo de correctivo a la disección de fuentes, que utiliza con preferencia criterios lógicos y de contenido. Este método utiliza comparaciones estadísticas del vocabulario de Jn con los otros escritos del NT para determinar las peculiaridades estilísticas del primero y su distribución en el texto del cuarto evangelio. Cuando tales peculiaridades faltan en Jn se trata de material añadido, ajeno a la redacción del evangelista o bien un fragmento de alguna fuente o de la tradición. Pero la crítica estilística tampoco llegó a unas conclusiones unánimes<sup>11</sup>. Y no faltan autores que rechazan la labor de crítica literaria aplicada a Jn como algo inútil y afirman su plena unidad estilística.

El tercer tema es la cuestión del *origen y situación de Jn dentro de la historia de las religiones*. Dieron lugar a esta problemática las diferencias de Jn respecto a los Sinópticos: su lenguaje, sus conceptos y su simbolismo. Para los defensores de la autoría del hijo de Zebedeo no existe tal problema. Realzan el colorido semítico de su lenguaje e intentan explicar sus peculiaridades apelando al AT y al judaísmo rabínico, apocalíptico y finalmente qumranico<sup>12</sup>. El concepto de *logos* parecía apuntar en otra dirección: Filón y el judaísmo helenístico. Otros autores encontraron afinidades con el sincretismo helenístico y oriental, subrayándose primero el elemento helenístico y posteriormente el oriental al ampliarse el conocimiento de este fenómeno en los años 20 gracias al descubrimiento de fuentes originales mandeas y maniqueas: el interés de los investigadores se orientó preferentemente hacia el sincretismo oriental. La gnosis, tal como se expresa en los escritos mandeos, reveló los más estrechos paralelismos con las concepciones, ideas y expresiones joánicas. Pero la incardinación de Jn en el ambiente gnóstico (especialmente en el gnosticismo «mandeo») encontró histórica y literariamente mayores dificultades de lo que se supuso en un principio. En cualquier caso, solo las personas ignorantes niegan la existencia de un gnosticismo precristiano: es más, los especialistas admiten hoy casi unánimemente, frente a la disparidad de opiniones de tiempos anteriores, la complicada relación de Jn con los textos mandeos, relación negada en general fuera de los círculos especializados.

10 J. Wellhausen *Erweiterungen und Änderungen im 4. Evangelium* 1907. Id. *Das Evangelium Johannis* 1908. E. Schwartz *Aporien im 4. Evangelium* NGG 1907 342-372 1908 496-560.

11 E. Schweizer *Fgo cumi* 1965. R. Bultmann *Ioh* contra Bultmann. E. Ruckstuhl.

12 A. Schlatter, E. Stauffer, K. G. Kuhn.

13 R. Bultmann, W. Bauer *Das Johannesevangelium*. M. Dibelius, RGG III 357ss. F. Schweizer *o c*.



El cuarto tema, la cuestión de la teología o del mensaje de Jn, ha cobrado una creciente actualidad en los últimos años, pero las respuestas difieren mucho entre sí. Pero esto es natural, ya que no basta con un análisis de las estructuras del evangelio. Según sea el juicio sobre el material que maneja el evangelista (cuestión de las fuentes) y sobre su medio ambiente (encuadramiento en la historia de las religiones), así serán también las diferentes respuestas a las preguntas contra que ideas polemiza y en que grado reelabora sus materiales, y por consiguiente, la respuesta a la cuestión de la intención teológica y del puesto de Jn en la historia de la teología.

## 2 Estructura

Prologo 1,1 18

1ª Parte la manifestacion de Jesus al mundo 1 19 12 50

- Cap 1 El testimonio del Bautista 19 34  
 Los primeros discipulos 35 51
- Cap 2 Las bodas de Cana 1 12  
 Expulsion de los mercaderes del templo 13 25
- Cap 3 Jesus y Nicodemo 1 21  
 Jesus y el Bautista 22 30  
 El testimonio del Revelador 31 36
- Cap 4 Jesus y la samaritana 1 42  
 La curacion del hijo del funcionario real 43 54
- Cap 5 Curacion en la piscina 1 18  
 Discurso de Jesus sobre el Revelador como juez 19 47
- Cap 6 Jesus da de comer a cinco mil personas Camina sobre el agua  
 1 21  
 Peticion de signos 22 31  
 Discurso de Jesus sobre el pan de vida 32 65  
 Confesion de Pedro 66 71
- Cap 7 Jesus en la fiesta de las chozas  
 (Jesus y la adúltera 7 53 8 11)
- Cap 8 Disputa de Jesus con los judios
- Cap 9 Curacion del ciego de nacimiento
- Cap 10 Discurso de Jesus sobre el buen pastor 1 30  
 Intento de lapidacion y huida de Jesus 31 42
- Cap 11 Resurreccion de Lazaro 1 44  
 Complot para matar a Jesus 45 53  
 Huida de Jesus 54  
 Reflexiones de los peregrinos 55 57
- Cap 12 La uncion en Betania 1 11  
 Entrada en Jerusalem 12 19  
 Los griegos 20 23

2ª Parte. La manifestación de Jesús a los suyos 13-20

A. *La última cena*: 13-17

Cap. 13. Lavatorio de los pies. 1-20

Anuncio de la traición y alejamiento del traidor 21-30

Transición a los discursos de despedida 31-38

Caps. 14-16 Discursos de despedida

Cap 17 La oración sacerdotal

B. *Pasion y Pascua*. 18-20

Cap 18,1-27 Arresto de Jesús 1-12

Juicio ante el sumo sacerdote y negaciones de Pedro 13-27

Caps 18,28-19,16a Jesús ante Pilato

Cap 19,16b-37 Crucifixión

Cap 19,38-42 Sepultura

Cap 20 Relatos de Pascua

Pedro y el discípulo amado en el sepulcro 1-10

Aparición de Jesús a María Magdalena 11-18

Aparición de Jesús a los discípulos 19-23

Jesús y Tomás 24-29

Conclusión del libro 20,30s

*Apéndice*: El Resucitado en Galilea 21

Aparición de Jesús junto al mar de Tiberíades 1-14

Jesús, Pedro y el discípulo amado 15-23

Segunda conclusión del libro 24,25.

3. *La relación con los Sinópticos*

Esta breve panorámica muestra ya que Jn difiere notablemente de los Sinópticos, y una comparación más detenida con éstos pone de manifiesto que a la diversidad en los detalles y en el conjunto corresponde una diferencia absoluta en el clima espiritual. Es verdad que Jn relata, como los Sinópticos, la historia de Jesús desde la actividad del Bautista hasta la muerte y resurrección, y que contiene relatos y palabras de Jesús que tienen sus lugares paralelos en los Sinópticos. Pero la diferencia es tal que lleva a preguntar si Jn conoció y utilizó a los tres primeros evangelistas; en caso afirmativo, cabe preguntar qué fin perseguía Jn con la modificación del tipo de «evangelio» que aparecía en los Sinópticos (complementación, superación, corrección, suplantación); en caso negativo, hay que reconocer que Jn elaboró independientemente un tipo análogo de «evangelio».

Llama la atención, en primer lugar, la diferencia en el *marco* geográfico y cronológico de la vida de Jesús. Según los Sinópticos, Jesús desplegó su actividad principalmente en Galilea y al norte y al este de la región, solo una vez en Jerusalén. Según Juan, Jesús actuó tanto en Galilea como en Jerusalén y en Judea (tres viajes a Jerusalén 2,13, 5,1, 7,10). Mientras que los tres primeros evangelios mencionan solo una Pascua —en la que Jesús murió— Jn hace referencia además de esta (11,55, 12,1, 18,28) a otras dos fiestas de Pascua (2,13, 6,4). La duración temporal de la actividad de Jesús alcanza según los Sinópticos un año, según Jn, algo más de dos años: la última estancia en Judea y en Jerusalén dura según los otros tres evangelios una semana, según Jn, desde la fiesta de las chozas (7,2-10) hasta la Pascua (11,55, etc.) alrededor de medio año. A esto se añade una fecha diferente del día de la muerte de Jesús: según los Sinópticos, Jesús fue crucificado el primer día de Pascua, el 15 de Nisan, según Jn, el día anterior: 14 de Nisan.

Además del marco, la imagen de la actividad de Jesús es diferente. La mayor diversidad reside en los *discursos de Jesús*. Estos constan en los Sinópticos de sentencias y grupos de dichos juxtapuestos, en Jn, de «meditaciones» de amplios vuelos ligadas por su contenido, a veces aparecen en forma de diálogo, pero falta la forma de los diálogos polémicos y didácticos de los tres primeros evangelios, al igual que su temática. Algo parecido cabe decir de las parábolas, en lugar de estas se encuentran ‘discursos simbólicos’ de un género muy diferente, compárese por ejemplo la parábola de la oveja perdida (Mt 18,12-14 / Lc 15,4-7) con el discurso del buen pastor (Jn 10), o la parábola del viñador (Mc 12,1-12par) con el discurso simbólico de la vid y los sarmientos (Jn 15,1ss). Si el tema central de los discursos sinópticos es el reino de Dios y los mandatos de Dios (Ley y amor), el tema del discurso joánico es la persona de Jesús. El relato de sus hechos no suele consistir en una serie de narraciones normalmente breves y con su propio sentido cada una —aunque tampoco faltan—, sino en episodios extensos con diálogos y discursos. Jn relata solo siete *milagros*, pero su magnitud, aparte la multiplicación de los panes y peces para cinco mil personas y el caminar sobre el agua, queda muy resaltada, así, el milagro de Cana 2,1ss y la curación a distancia 4,46ss, el enfermo de 5,1ss que lleva treinta y ocho años inválido, el ciego de nacimiento de 9,1ss, Lázaro, cuatro días enterrado 11,39. Si observamos la progresión de lo milagroso en el relato sobre la hija de Jairo desde Mc a Mt y a Lc, y desde este episodio al de la viuda de Nain en Lc 7, se constata que los relatos joánicos de milagros representan un estadio avanzado de la tradición. Sorprende la total ausencia en Jn de las expulsiones de demonios, tan importantes en los Sinópticos.

También en Jn aparece Jesús enseñando y curando, pero sin las características sinópticas del rabino, del maestro de la sabiduría, del profeta o del exorcista. Lo que une ambas exposiciones es la presentación de Jesús como taumaturgo.

En muchos pasajes Jn muestra una *afinidad con materiales sinópticos*. De modo un tanto impreciso en el episodio sobre el Bautista 1,19-34, con más claridad por el contrario en seis relatos que tienen sus lugares paralelos en los otros evangelios: la expulsión de los mercaderes del templo 2,13-22 (Mc 11,15-18par), la curación a distancia 4,46-53 (Mt 8,5-12 / Lc 7,1-10), la multiplicación de los panes 6,1-13 (Mc 6,32-44par), el caminar sobre las aguas 6,16-21 (Mc 6,45-53par), la unción 12,1-8 (Mc 14,3-9par) y la entrada en Jerusalén 12,12-15 (Mc 11,1-10). Hay además algunos motivos en Jn 6 que sugieren un contexto de tradición común con Mc: la petición de un signo 6,30 (Mc 8,11) y la confesión de Pedro 6,68s (Mc 8,29). Se encuentran a veces coincidencias verbales entre Jn y Mc, aunque nunca exceden de tres vocablos sucesivos. No se encuentran afinidades claras con Mt (en su material especial o en sus fórmulas peculiares). Se constata, en cambio, una afinidad más estrecha con elementos específicos de Lc: la afirmación de que Satanás entró en Judas Iscariote (Jn 13,2, Lc 22,3), la ausencia del complot nocturno en el Sanedrín, de la bebida narcótica y de las mofas durante la crucifixión, la triple declaración de inocencia de Pilato (Jn 18,38, 19,4 6, Lc 23,4 14s 22), la ubicación de las apariciones de Pascua en Jerusalén, la pesca milagrosa (Jn 21,1ss, Lc 5,1ss), los nombres de las hermanas, Marta y María (Jn 11,1, 12,2s, Lc 10,38s) y algunos detalles del episodio de la unción (Jn 12,3, Lc 7,38).

Estas afinidades han llevado a la conclusión de que Jn conoció y utilizó a Mc y Lc. Pero tal utilización sería un proceso mucho más complejo que el empleo de la fuente Q y de Mc por Mt y Lc.

El episodio de la unción aclarará este extremo. El pasaje de Jn 12,1-8 se desarrolla en el mismo lugar, Betania, y en el mismo tiempo que la escena paralela de Mc 14,3-9, Mt 26,6-13, Lc omite este episodio, pero relata una unción de Jesús por una «pecadora pública» en algún lugar de Galilea, en casa del fariseo Simón (7,36-50). En la hipótesis de la utilización literaria de Mc y Lc por Jn, este habría tomado como base Mc 14,3-8, omitiendo la indicación del escenario «en casa de Simón el Leproso» (14,3), habría identificado a la anónima mujer que ungió a Jesús con María y habría introducido a las dos hermanas de Lc en el relato, aunque en este (10,38-42) nada tengan que ver con Betania ni con la unción, habría sustituido la unción de la cabeza (Mc 14,3) por la de los pies de Jesús más su secado, un detalle tomado de Lc 7 (Lc 7,38,46, Jn 12,3, 11,2), habría puesto por su cuenta en boca del traidor Judas la protesta contra aquel derroche, habría mencionado a Lazaro, que no

aparece en Mc ni en Lc, delatando sin embargo su dependencia literaria de Mc con la cita literal *ναρθου πιστικῆς* (Jn 12,3, Mc 14, 3). Esta hipótesis es posible, pero escasamente probable. No explica, en efecto, los motivos por los que Jn desplaza a las hermanas a Betania, y toma de Lc el detalle de la unción de los pies. También hay indicios de que no fue Mc 14,3ss el modelo para Jn, sino una variante del mismo en la que las dos hermanas aparecen afincadas ya en Betania (contrástese 11,1 con Lc 10,38ss) y María realiza la unción, si Jn, en efecto, hubiera reelaborado libremente el relato de Mc, habría atribuido el papel principal a Marta, como en el cap. 11, y habría situado el banquete en casa de Lázaro, pero éste aparece como uno de los huéspedes (2b). Es más probable, aunque no se pueda demostrar con certeza, que Jn tuviera presente, desde el punto de vista de la historia de la tradición, una redacción tardía del relato de la unción, en lugar de suponer que modificó Mc 14,3-8 en la forma descrita<sup>14</sup>, los tres vocablos que aparecen en Jn 12,3 y en Mc 14,3 se explican asimismo por la historia de la tradición y no requieren una conexión literaria. Si se contemplan ambas redacciones a la luz de la historia de la tradición, se evita la penosa necesidad de imaginarse a un evangelista afanado en repasar su ejemplar de Lc en busca de temas adecuados.

Nadie sostiene que Lc 7,1-10 y 5,1-11 sean los modelos literarios de Jn 4,46-54 y de 21,1-14<sup>15</sup>. Jn narra siempre sus historias «sinópticas» de modo bastante o del todo diferente y —dejando de lado la multiplicación de los panes y el caminar sobre el agua— en otro contexto que los Sinópticos. Por eso algunos autores han reducido la dependencia «literaria» a la mera reproducción memorística de pasajes sinópticos oídos o leídos con anterioridad; pero entonces hay que suponer que se trata de una reproducción muy llena de detalles. En ningún caso se puede demostrar una dependencia literaria de Jn respecto a los Sinópticos. Las perícopas «sinópticas» de Jn se explican claramente por la historia de la tradición, a menos que llegaran a Jn a través de un escrito no sinóptico, como parece seguro, por ejemplo, para la curación a distancia en 4,46ss partiendo del v. 54.

Jn recoge una serie de dichos de Jesús que ofrecen una mayor o menor afinidad con los tres primeros evangelios. Pero sólo los pasajes 2,19; 4,44; 12,25s; 13,16.20 y 15,20 constituyen verdaderos lugares paralelos. Y tampoco cabe demostrar en ellos una inspiración directa en alguno de los Sinópticos; sólo cabe constatar dependencias dentro de la historia de la tradición<sup>16</sup>.

La imposibilidad de establecer una dependencia literaria no autoriza, obviamente, a afirmar la independencia como algo demostrado; se trata

14 En este sentido se expresa Bultmann, 316ss, esp 316, n. 8, que considera además los dos datos sobre Lázaro vv. 1b y 2b como añadidos del evangelista.

15 Para el primer lugar paralelo, cf Haenchen, *Gott und Mensch*, 82ss, para el segundo Bultmann, *Joh* 545ss.

16 Cf M. Dibelius, *Botschaft und Geschichte* I.

de grados de probabilidad. Seria lo mas apropiado no derivar conclusiones ciertas de lo uno ni de lo otro. Asi, no se puede contestar afirmativamente a la pregunta sobre si Jn ha conseguido crear la forma literaria del «evangelio» como probablemente lo hizo Mc, lo unico que cabe afirmar con certeza es que Jn dentro de la historia literaria no representa una mera prolongacion del tipo sinoptico. La otra pregunta acerca del fin que persiguió el autor con su obra frente a los Sinopticos, en el caso de que los hubiera conocido o hubiera sabido algo de ellos se puede contestar asi: Jn persiguió el mismo fin que sus fuentes.

El que Jn no conociera ni utilizara ninguno de los tres primeros evangelios, no quiere decir que ignorase la existencia de esos escritos, tal ignorancia es improbable por razones cronologicas, ya que dentro de la historia de la tradicion, sus relatos constituyen una etapa mas evolucionada que los Sinopticos.

#### 4 Cuestiones de critica literaria

##### a) Integridad

El evangelio de Jn tiene dos conclusiones: 20,30s y 21,24s. La segunda considera al discipulo amado como «aquel que ha escrito estos hechos», es decir, como autor del libro. Este dato (y por tanto el cap. 21) no procede, pues, del evangelista, sino de un redactor concretamente del *editor* del evangelio (ya que este nunca se transmitio sin el cap. 21, es decir, fue publicado siempre con el). Cabe preguntar si su intervencion se ciñó a este apendice. Claramente no es este el caso, de cualquier modo, existen razones estilisticas y tematicas que abonan en algunos pasajes la hipotesis de añadidos redaccionales (por ejemplo, 5,28s, 6,51c-58).

No tienen razon, en cambio, los que hacen responsable al redactor-editor del evidente *desorden de algunas partes del texto* y que intentan recomponer el escrito «original» mediante la eliminacion literaria de las «ampliaciones y modificaciones». En efecto, no esta claro por que un redactor ha de introducir el desorden en un texto ordenado, mucho mas probable es que trate de ordenar un texto desordenado, pero que no lo consiga totalmente. Este podria ser el caso del evangelio de Jn, pero es igualmente posible que el redactor editase el libro tal como lo encontro. Esta hipotesis, sin embargo, puede quedar al margen a la hora de analizar los mencionados «desordenes».

Las dificultades mas importantes y mas debatidas son las siguientes: si Jesus dice en 14,31 «Levantaos, vamos» pero el y sus discipulos solo se van en 18,1, habra que afirmar que 18,1 es la

continuación de 14,31 y que los capítulos 15-17 rompen el contexto. Razones lingüísticas y temáticas impiden aventurar aquí una interpolación de mano ajena, simplemente, estos pasajes se encuentran en un lugar indebido.

La indicación de 6,1 según la cual Jesús «salio para la orilla opuesta del mar de Galilea» no se ajusta al relato anterior según el cual Jesús se encontraba en Jerusalén. Si se invierten los dos capítulos (como hizo ya Taciano en su Diatessaron), se salva la geografía y tampoco la cronología presenta entonces ningún problema. La «fiesta de los judíos» de 5,1 sería la «Pascua, fiesta de los judíos» mencionada en 6,4 como «proxima».

En el discurso de 7,15-24 que Jesús pronuncia según 7,10-14 en Jerusalén durante la fiesta de las chozas, Jesús habla de la intención de los judíos de matarle por su profanación del sábado. Con esta frase Jesús sólo puede referirse al cuadro de 5,1-18, pero esta escena tiene lugar en época pascual y, por tanto, medio año antes. El fragmento pertenece temáticamente al cap. 5 y parece que fue en su origen la continuación del discurso 5,19-47. Si se coloca 7,15-24 detrás de 5,47, la composición del cap. 5 concluye de modo correcto y 7,25ss enlaza lógicamente con 7,14. Cabe presumir, pues, como orden original 4, 6, 5, 7,15-24, 7,1-14.

El discurso simbólico del buen pastor 10,1ss aparece interrumpido por dos observaciones narrativas: la noticia de una división de pareceres entre los judíos, en el transcurso de la cual se hace referencia a la curación del ciego (vv. 19-21), y una nueva indicación cronológica que sitúa la escena siguiente en la fiesta de la dedicación del templo, algunos meses más tarde (vv. 22-24). Pero lo que sigue es una continuación del discurso sobre el buen pastor (vv. 25-30). Parece claro que 10,19-21 es la conclusión del episodio de la curación del ciego y que su lugar está detrás de 9,41, en cambio, 10,22ss es la introducción al discurso sobre el buen pastor y v. 25ss es su inicio, no la continuación de 10,1-18, que acontece algunos meses después. ¿Cuál es el lugar de este texto? Teniendo en cuenta que 10,30 constituye la culminación y el final del discurso sobre el buen pastor y que enlaza mejor con el v. 18 que con el v. 19, el pasaje, 10,1-18 podría estar originariamente entre 10,29 y 30<sup>17</sup>. El orden originario podría ser, pues, 9,1-41, 10,19-21, 10,22-29, 1-18.

También 3,31-36 encaja mejor, temática y estilísticamente, en el discurso de 3,1ss, detrás de 3,21, que en las palabras del Bautista 3,27-30, aunque en este pasaje no son tan grandes las incoherencias.

17 Bultmann *o.c.* 272ss reconstruye de otro modo 10,22-26, 11,13, 1,10, 14, 18, 27, 30, 31, 39.

como en los cuatro casos mencionados que hacen presumir una distorsión textual y aconsejan una transposición

En estos cuatro o cinco pasajes el texto se encuentra desordenado y es relativamente fácil reordenarlo mediante transposiciones.

La mejor explicación para este desorden es la antigua hipótesis de los cambios de hojas<sup>18</sup>, al margen del modo concreto de producirse estos desórdenes. Cada hoja contenía alrededor de 750 letras, como se ha calculado reiteradamente. Los cambios de hojas no son raros en la Antigüedad. Así el texto de Eclo 33,16b-36,10a en la versión de los LXX tenía su lugar originario entre Eclo 30,24 y 25, donde está en el texto hebreo y en otras traducciones. El cambio de hojas alteró también el orden del «Apocalipsis de las diez semanas» del libro 1.º de Henr (Henet): el pasaje sobre las semanas 8-10 se encuentra al comienzo (91,12-17), y el correspondiente a las semanas 1-7 al final (93), con otro texto intermedio (92). Algo similar parece haber ocurrido en Jn. Se han formulado algunas objeciones de técnica paleográfica contra esta hipótesis: no se puede establecer un valor medio en el número de letras que contiene cada página; sería extraño que las hojas traspuestas o la primera y última de ellas comiencen y finalicen siempre con una frase completa; etc. Pero estas objeciones, con las que se podría cuestionar toda transposición de folios, son poco convincentes, ya que dicho cambio se puede demostrar con certeza en Eclo y en Henet<sup>19</sup>.

La yuxtaposición de tales textos desordenados con pasajes brillantemente dispuestos hace presumir que el autor mismo no pudo dar la última mano a su obra y que el editor la publicó sin modificaciones.

## b) Fuentes

El debate actual en torno a las fuentes se halla condicionado por la *teoría de las tres fuentes de R. Bultmann*. Según esta tesis, el evangelista utilizó 1. Una colección de historias de milagros («sig-

18 S. Schulz menciona a sus defensores en *Untersuchungen zu Menschensohn-Christologie*, 41ss

19 Por eso, pero también a la luz de analogías modernas, convendría tomar en serio la tesis del desorden y la transposición de textos. Parece ser que tales confusiones se han producido también en la literatura moderna, por ejemplo, en *El proceso* de F. Kafka (cf. H. Uyttersprot, *Tijdschrift voor levende Talen* XX [1954] 1s). La historia de las ediciones del tercer tomo de R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, demuestra lo difícil que es publicar en la era de las máquinas de escribir y de los ordenadores los papeles postumos de un escritor para la continuación de su novela en el orden previsto por él. Cf. los epílogos de A. Frisé a sus ediciones de la novela y sobre todo W. Bausinger, *Studien zu einer historisch-kritischen Ausgabe von R. Musils Roman «Der Mann ohne Eigenschaften»*, 1964



no = σημεῖον) denominada «fuente σημεῖα o de los signos», 2 Una colección de «discursos revelatorios» redactados originalmente en arameo o en siríaco, y 3 Un relato de la pasión unido a las historias pascuales. El evangelista compuso su libro artísticamente a base de estas fuentes, el evangelio fue reelaborado por un redactor —que le añadió el cap. 21 y algunos materiales que contenían la escatología futurista tradicional y la doctrina eclesial de los sacramentos— y posteriormente, publicado. Esta teoría de las fuentes no ha hallado una acogida global, pero ha relegado totalmente a un segundo plano las otras hipótesis: un escrito básico, por un lado, la memoria y los conocimientos del autor, por otro. La fuente de los «discursos revelatorios» es la que mayores reservas ha despertado, es el punto neuralgico de la teoría bultmaniana: tanto respecto a su existencia como a su extensión. Las otras dos fuentes, en cambio, encuentran una aceptación creciente.

Es indudable la existencia de una *colección de historias de milagros*. Lo demuestra en primer lugar la numeración del milagro de Cana como el primer signo en 2,11 y el de la curación a distancia como el segundo en 4,54, esta catalogación se contradice con la mención en 2,23, 4,45 de varios «signos» que Jesús hizo, por lo que no puede proceder del evangelista, sino que debió estar incluida en las dos historias de milagros y el evangelista se limitó a recogerla. Otros dos indicios de esta fuente son la observación de 12,37 («A pesar de tantas señales como le habían visto realizar no creían en él») que suena a una cita, ya que el propio evangelista subordina los signos a la frase de Jesús, y la observación final 20,30 («Jesús realizó en presencia de sus discípulos otras muchas señales que no están en este libro»), que parece ser el final de una colección de historias de milagros. A estos indicios externos cabe agregar criterios estilísticos. Se constata que los dos relatos de Cana, las pericopas «sinópticas» y algunos otros fragmentos atribuidos por Bultmann a la fuente de los signos carecen total o parcialmente de ciertas peculiaridades estilísticas típicamente joánicas, es decir, que no están elaborados, o apenas, por el evangelista, y que en todo caso no fueron autónoma y libremente formadas por él, sino que se limitó a recogerlas. Que se trataba de una fuente escrita resulta claro por la numeración y por algunos pasajes como 20,30 y también por la manera como el evangelista inserta sus propias adiciones (cf. 4,48 y los pasajes de transición vv. 47b y 49a).

Es posible, pues, demostrar la existencia de esta fuente, pero por su propia naturaleza es muy difícil precisar su alcance. Bultmann renuncia a la reconstrucción de su contenido (e incluso de su tenor literal), pero señala, aparte de los siete milagros propiamente tales, los siguientes fragmentos: 1,35-50, 4,5-42, 7,1-13, 12,37s-20,30s,

que se hallan parcialmente muy elaborados y ampliados. Otros delimitan esta fuente de diversa manera. Algunos, en fin, abrigan «serias», «notables» o «fundamentales dudas» contra todo intento de delimitar su contenido: no niegan así la existencia de la fuente, pero dirigen sus esfuerzos al perfeccionamiento —así lo esperan— del instrumental crítico que quizá pueda determinar el alcance de la fuente con la máxima probabilidad. J. M. Robinson ha dado pasos importantes en esta dirección mediante reflexiones metodológicas y algunos análisis concretos.<sup>20</sup>

Los pasajes de 2,11, 4,54, 12,37s y 20,30s permiten precisar la índole de la fuente como una «colección de historias de milagros, cuyo estilo ofrece afinidades con el sinóptico —aunque más evolucionado».<sup>21</sup> Haenchen opina que aquella colección pudo haber sido el evangelio de la comunidad del evangelista, y habla de «una especie de evangelio de Marcos vulgarizado, un evangelio que no mostraba la gloria de Jesús en epifanías veladas, sino lo más visible y palpable posible». Es dudoso que el libro pudiera calificarse de «evangelio», ya que no contenía al parecer ningún relato de la Pasión ni de la Pascua, pero la otra característica podría ser cierta.

Se admite generalmente que los *relatos de la pasión y de la pascua* de Jn 18-20 se basan en una fuente escrita no sinóptica. Bultmann<sup>22</sup> menciona como indicios dos hechos sobre los que reina un consenso general: por una parte, el evangelista cuenta algunos «detalles» que no valora en la línea de sus ideas teológicas (por ejemplo, la negación de Pedro, el sorteo de la túnica de Jesús, la indicación del lugar en 19,13, la sepultura); por otra, aparecen ciertas incoherencias en el texto que se explican por la inserción de añadidos redaccionales en un texto previo (así, se puede comprobar que la carrera de los dos discípulos para llegar antes al sepulcro en 20,2-10 es una adición<sup>23</sup>, el texto de 18,13s-24 resulta confuso por haberse introducido el nombre de Caifás en lugar de Anas).

Más problemática resulta la cuestión de los *discursos revelatorios*. Bultmann barruntó esa fuente en 1 Jn y luego intentó probar su existencia también en Jn, constatando las siguientes características formales: los discursos no están redactados en prosa sino en ritmo poético. Sus características principales son el estilo apodíctico y el

20 *Entwicklungslinien* 219-235.

21 Bultmann *RGG* III 842.

22 *ThR* (1955) 303.

23 Incluso M. Dibelius, que se muestra tan reservado en la cuestión de las fuentes joánicas, reconoce una tradición probablemente plasmada por escrito. *RGG* III 353.

24 *RGG* III 843.

25 Más datos en Bultmann *Joh* 528s.

*parallelismus membrorum* A menudo se trata de un paralelismo antitetico donde «la antitesis no consiste en una simple oposición a la tesis sino que es su inversion»<sup>26</sup>, por ejemplo, en 3,18

ὁ πιστευων εις αυτον ου κρινεται  
ὁ μη πιστευων ηδη κερνται (cf 3,36, 8,23)

Como ha señalado H. Becker, discipulo de Bultmann, la estructura de los discursos contiene un determinado esquema con tres elementos especiales: 1. autopresentacion del revelador en forma de una frase que comienza con εγω ειμι («yo soy») 2. invitacion, llamada a la decision y 3. la «sentencia crucial», es decir, la promesa, acompañada a veces de amenazas. Paralelos literarios a este esquema se encuentran en las *Odas de Salomon*, en los escritos mandeos y en otras obras gnosticas, y tambien en la literatura sapiencial judia. La fuente de los «discursos revelatorios» comenzaba segun Bultmann, con el prologo, Becker ha intentado reconstruirla.

El evangelista tomo algunos fragmentos de ella como base de los grandes discursos de Jesus y tambien de los dialogos, comentando, corrigiendo, modificando y ampliando el texto asumido.

La tesis de Bultmann sobre la fuente de los «discursos revelatorios» ha encontrado escaso eco, tanto en lo que se refiere a su caracterizacion estilistica como a su origen gnostico dentro de la historia de las religiones. La critica estilistica es en realidad el punto neuralgico de esta teoria. Al no existir ninguna version paralela de los discursos joanicos, y al ser necesario apelar a argumentos internos de Jn (a diferencia de lo que ocurre en Mt y Lc respecto a Q), nos movemos en un circulo hermetico, y en verdad en uno mas problematico que en el caso de la fuente de los signos, ya que la diseminacion de los criterios estilisticos en los discursos es menos clara que en aquella. La hipotesis bultmanniana de que en algunos pasajes se entremezcla el texto de la fuente y el del evangelista es necesaria a partir de sus premisas, pero afecta negativamente a su teoria y permite con facilidad a sus criticos hablar de una peticion de principio. La discusion sobre esta fuente ha conducido a constatar que los criterios de Bultmann para la deteccion de aquella no son suficientes, pero tampoco este debate ha aportado por su lado ninguna explicacion plausible de los fenomenos textuales que movieron a Bultmann a establecer la separacion de fuentes: un resultado ciertamente ambiguo. Por eso se ha señalado a menudo la imposibilidad de demostrar por via estilistica la existencia de tal fuente, es decir, de distinguir entre el texto basico y su elaboracion y comentario por el evangelista, y se ha renunciado a otros intentos de explicacion. Pero mas frecuentemente aun se

ha llegado a la conclusion de que no existio dicha fuente Pero nada se gana con el simple rechazo de esta tesis Por una parte, la investigacion de Becker ha demostrado la existencia del esquema de los discursos revelatorios Por otra, se constata con frecuencia que el evangelista reinterpreta lo dicho anteriormente, perturbando asi el hilo argumental, ¿por que no expone directamente su pensamiento? Las autocorrecciones son un fenomeno natural en cartas dictadas, como son las de Pablo, mas no en discursos concebidos con amplitud Ha sido un error, a mi juicio, el haber relegado a beneficio de inventario la fuente de los discursos revelatorios

## 5 *Caracter literario y teologico*

La tendencia, visible en los Sinopticos a subrayar la identidad del Jesus terreno y el glorificado encuentra su radical culminacion en Jn Ella determina la peculiaridad literaria y teologica de este libro Ambas particularidades deben analizarse conjuntamente sin dejar de diferenciarlas dentro de lo posible

### a) *Indole literaria*

Hemos mencionado ya algunos rasgos de la indole literaria de Jn el esquema geografico y cronologico diferente al de los Sinopticos, la distinta exposicion basada en conjuntos amplios y no en series fragmentarias el tono diverso de los discursos de Jesus, en la estructura misma del evangelio ciertas incoherencias y tensiones Tratemos de aclarar y completar estos extremos

El evangelista comienza su libro con un prologo solemne (1,1-18) y concluye con una observacion sobre el objetivo que persigue (20,30s) Al presentar este *marco*, se limita a seguir los usos literarios y delata asi su reflexion y su proyecto como escritor Pero lo hace de un modo totalmente diferente al de Lucas, Jn no pretende, como este, adaptarse a las obras literarias de su epoca, sino anunciar a Jesus y despertar la fe «Jesus realizo en presencia de su discipulos otras muchas señales que no estan en este libro Hemos escrito estas para que creais que Jesus es el Mesias el Hijo de Dios, y con esta fe tengais vida gracias a el» (20,30s) A diferencia de Lucas, subraya el caracter antologico de su libro, al autor no le interesan el volumen y la integridad del material Una seleccion basta para sus fines Y su objetivo es identico al de Mc y Mt el «evangelio» El prologo, totalmente diferente en el contenido al proemio de Lucas, comienza en la eternidad

y termina en el tiempo presente de la comunidad, para establecer de antemano que en Jesús, el *logos* humanado, nos sale al encuentro Dios mismo. El tema del libro, el punto de vista desde el cual se narra la historia de Jesús, aparece formulado en 1,14 «contemplamos su gloria». Es un acierto pleno considerar las dos partes del evangelio calificadas por Dodd como «libro de los signos» (2-12) y «libro de la pasión» (13-20), como revelación de la gloria al mundo y a la comunidad, respectivamente (Bultmann). Como los Sinópticos el cuarto evangelio contiene la historia interpretada desde la fe, pero su autor ha efectuado una interpretación más radical al elaborar el material tradicional mucho más a fondo de lo que intentaron o pudieron lograr aquellos. Desgraciadamente, no podemos ya medir toda la magnitud de esta elaboración, ya que no es posible aprehender con seguridad las fuentes del evangelista, sobre todo en los discursos. Sin embargo el material narrativo permite conocer hasta cierto punto la libertad con que el autor maneja la tradición.

El esfuerzo literario que realiza el evangelista aparece en los diversos recursos que utiliza para integrar los episodios en un conjunto bien trabado. Se puede afirmar que «Juan superó conscientemente y con éxito el sistema de pericopas empleado por los Sinópticos»<sup>7</sup>, aun cuando no tuviera a la vista a ninguno de estos pues su material narrativo consta en parte de «pericopas» o pequeñas unidades, en todo caso la técnica de conexión y elaboración aparece muy desarrollada. Esto se comprueba en las numerosas remisiones, por ejemplo, en 4,46 al milagro de Cana, en 11,37, a la curación del ciego en 12,17 a la resurrección de Lázaro, en 12,42, al decreto de exclusión de la sinagoga, en 18,14, al consejo de Caifás. Pero también el material de los discursos ofrece remisiones a lo anteriormente dicho (cf. 13,33 con 7,33s, 8,21s y 15,20 con 13,16, o las autocitas del Bautista en 1,15-30). Esto se constata, además, en la distribución cronológica realizada también conforme al calendario de fiestas (2,13, 5,1, 6,4, 7,2, 10,22, 11,55) y en numerosas indicaciones sobre días, duración, hora, etc.<sup>8</sup> Se constata, por último, en que la narración va acompañada casi siempre de la indicación del lugar donde se desarrollan los hechos. Al margen del origen y la fiabilidad de estas indicaciones<sup>9</sup>, el autor las emplea para presentar la actividad de Jesús como un conjunto de hechos bien tratados, geográficamente y cronológicamente articulados y de contornos bien definidos. La narración utiliza también

27 H. Windisch *Der johanneische Erzählungsstil* EYXAPIΣTHPION II 210

28 Por ejemplo 1,29-35, 43, 2,1, 12,4, 35, 40, 43, 7,14, 37, etc.

29 Los viajes para asistir a las festividades se consideran a menudo como un recurso literario sin embargo suele otorgarsele valor histórico al 14 de Nisan en lugar del 15 como día de la muerte de Jesús.

el recurso del sumario o recapitulacion, si bien no con la frecuencia que se observa en los Sinópticos (2,23ss, 7,31, 10,40s)

Los *relatos aislados* que encontro el evangelista en la fuente de los signos o en otras tradiciones eran generalmente pequeñas unidades del genero literario llamado «novela» («Novelle») Algunas de ellas las recogio con leves modificaciones (2,1-11, 4,46-53, 5,1-9), otras las reelaboro a fondo (4,1-43, 9, 11,1-44) Así, la narracion de 4,1ss relataba al parecer, como se desprende de diversas tensiones en el texto actual, que la samaritana se sorprendio del conocimiento que Jesus tenia sobre su vida y le reconocio como «Mesias»<sup>30</sup>, el evangelista convirtio este episodio en un largo dialogo con varios dialogos y temas y le agrego dos escenas (conversacion con los discipulos vv 31-38 y aparicion de los samaritanos vv 39-42), es decir, articuló la narración en una serie de episodios que conservan la unidad de lugar (salvo en los vv 28s y en los vv 40b-42) y que muestran objetivamente el gran exito misional de Jesús incluso en territorio samaritano A la curacion del ciego de nacimiento, que concluye en 9,7, sigue una serie de escenas desarrolladas en diferentes lugares en las que se destaca el hecho del milagro, un tema que reviste gran importancia en los relatos novelados de milagros, pero que en Jn 9 persigue objetivos muy diferentes mostrar, por una parte, la creciente hostilidad de «los fariseos» (13 16 40), de «los judios» (22), contra Jesús y contra el ciego curado que culmina en la decision de expulsar de la sinagoga a los que «confiendan» a Jesús, y por la otra, la creciente veneracion que siente el ciego curado por su bienhechor que concluye con la automanifestacion de Jesús y la profesion de fe del sanado Es evidente que en esa secuencia hay una tension dramática deliberada, y que se trata de presentar un paradigma del conflicto en el que se ven envueltos los seguidores de Jesus con su entorno increyente El milagro capital, la resurreccion de Lazaro, ha sido configurado por el evangelista, en razón de su importancia, en un extenso relato del que debemos confesar que posee una gran fuerza dramática en sí mismo, aunque alcanza su plenitud solo en el contexto del libro La narración abunda en variedad de escenas y en momentos dilatorios de la tension tanto en la amplia introducción, que se desarrolla en Perea y durante el viaje a Betania (11,1-16), como en el lugar mismo de la acción (11,17-44) tres escenas (dialogo con Marta vv 20-27, llamada de esta a Maria vv 28-31, Jesús, María y los asistentes al duelo vv 32-37), hasta que al fin se produce el milagro en la tumba (vv 38-44) El final (vv 45-53) describe los efectos contrapuestos que produce el prodigio en los testigos oculares y da cuenta de la decisión oficial del Sanedrin de matar

a. Jesús como reacción al milagro (vv 47-53) El evangelista caracteriza el punto culminante de la actividad de Jesús como el giro decisivo de su destino

Podría parecer, a tenor de lo dicho, que el autor se propuso elaborar el material de la historia de Jesús en forma dramática e histórica. Pero otras observaciones se oponen a esta apreciación. Ha llamado siempre la atención que *varios relatos* de Jn concluyan *sin un final escénico* y sin referencia alguna a los resultados. Así ocurre en la pericopa de Nicodemo (3,1ss), que tras una exposición narrativa pasa a un diálogo y luego a un monólogo de Jesús. Otro tanto ocurre con el episodio de los griegos que quieren ver a Jesús (12,20ss). También el relato de la expulsión de los mercaderes del templo (2,13-22), que comienza en forma tan dramática, cesa sin un final narrativo, a saber, con las frases de Jesús sobre la destrucción y reconstrucción del templo (v 20), con el comentario del evangelista (v 21) y su observación de que los discípulos solo lo entendieron después de la resurrección (v 22), al autor le interesa el sentido de los acontecimientos más que el curso de los mismos. El relato de la curación del invalido en la piscina (5,1s) concluye con un discurso de Jesús sin un final narrativo, a pesar del sesgo peligroso que toma el conflicto subsiguiente con la persecución de los judíos y su propósito de matar a Jesús (vv 16-18), ya sea que veamos el final en 5,47 o en 7,15-24. El evangelista no parece haberse esforzado mucho en la marcha de los acontecimientos a la hora de redactar la aparición de Jesús en la fiesta de las chozas y posteriormente (7 y 8) (a menos que el orden del texto este trastocado), a pesar de la ponderada introducción (7,1-13), de las indicaciones cronológicas (7,14-39) y de otras observaciones que sirven de enlace (7,30-44; 8,20-30), nada tiene de extraño que las escenas de 7,31-36; 45-52 carezcan de un final narrativo. Más chocante es que los esbirros enviados para prender a Jesús (7,32) regresen dos o tres días después (7,45), y que el cap. 8 sea solo una «colección de fragmentos» (Bultmann) al que las indicaciones circunstanciales, y a veces el diálogo, no logran vivificar convirtiéndolo en acción. El mayor contraste que ofrece Jn a nivel de composición es el existente entre los capítulos 8 y 9.

El evangelista elaboró el material narrativo y efectuó sus propias composiciones en forma desigual. Muchas deficiencias en la exposición pueden obedecer a que el evangelista no pudo dar la última mano a la obra. Pero la escena inconclusa forma parte de su estilo narrativo, al igual que la conclusa y la serie de cuadros dramáticos conectados en el movimiento de la acción global. Esto pone en claro que la verdadera meta del trabajo literario del evangelista no fue una exposición conjunta y consecuente de tipo histórico. En esta dirección

apunta la imagen distante y *esquemática*, respecto a los Sinópticos, que presenta del entorno judío de Jesús y, sobre todo, de *sus adversarios*. Ha desaparecido la variedad concreta del pueblo judío que se refleja en los tres primeros evangelios, sustituida por la expresión global «los judíos». El autor escribe distanciándose de ellos de tal manera como si Jesús y sus discípulos no hubieran sido judíos. Habla de la pascua como «pascua de los judíos» (2,13, 11,55) o de «Pascua, la fiesta de los judíos» (6,4, cf 5,1), y de la fiesta de las chozas como «la fiesta de los judíos» (7,2). Hace hablar a Jesús de la ley de los judíos como «vuestra ley» (8,17, 10,34), los discípulos previenen a su Maestro contra «los judíos» (11,8), los padres del ciego de nacimiento «temen a los judíos» (9,22), y el autor atribuye este «miedo a los judíos» no sólo a los discípulos (20,19) y a José de Arimatea (19,38), sino incluso a «las masas» que participan en las fiestas judías (7,13). Se trata evidentemente de la perspectiva de una época tardía, cuando la imagen del judaísmo se ha simplificado de tal modo a consecuencia del rechazo de Jesús y de la persecución de los cristianos, que entonces significa únicamente la hostilidad hacia Jesús, el autor inserta esta imagen en la historia de Cristo, pero le atribuye un significado fundamental. «los judíos» son para él el símbolo de los incrédulos, los representantes del mundo incrédulo<sup>31</sup>. Los fariseos, tradicionalmente los adversarios de Jesús, pasan a ocupar una posición más oficial de la que les correspondió históricamente, se convierten en una autoridad estatal (7,32-45-47s, 11,47-57). El autor no se preocupa de establecer diferenciaciones históricas.

Característico de este modo compositivo es la adición de grandes *discursos* a los relatos, la parte discursiva comienza a menudo con un diálogo y pasa luego al discurso de Jesús propiamente tal. El esquema general, que varía obviamente en los detalles, se desarrolla así: acción, diálogo, monólogo. La «acción» ejerce a veces la función de un prólogo, así comienza el relato de Nicodemo 3,1ss con una exposición de temas variados, sigue un diálogo en tres fases y desde el v 10 habla sólo Jesús, no se menciona ya a Nicodemo y este no posee como interlocutor una importancia decisiva para el diálogo, no aporta ni siquiera el tema y sólo contribuye a la conversación con preguntas desorientadas o que nada comprenden (vv 4-9). La curación en la piscina (5,1-9a) tampoco es esencial para el discurso siguiente, la ocasión de este es más bien un conflicto adicional, la observancia del sábado (5,9bs) la infracción de este día por Jesús es una señal de su autoridad divina y éste es el tema del discurso 5,17ss. Más estrecha es la conexión de milagro y discurso en los capítulos 6 y 11. La

31 Cf Bultmann *Joh* 59s y *passim* Bauer *Jon* 28s



multiplicación de los panes da ocasión a la alocución sobre el pan de vida (6,27-59), y la resurrección de Lázaro al discurso sobre la resurrección y la vida; en el cap. 11 se invierte el orden usual: el milagro se relata después de pronunciada la prédica. Los discursos no están destinados a interpretar los milagros, van más allá de éstos y faltan en muchos de ellos, si los prodigios manifiestan el poder divino de Jesús, los discursos revelan que éste no sólo brinda el pan de vida, la resurrección y la vida, sino que él mismo es las tres cosas; los milagros pasan a ser «símbolos», «señales» que pierden su orientación hacia sí mismos y apuntan hacia Jesús para realzar su importancia.

Tal es también el tema de los discursos; éstos versan sobre el propio Jesús, como queda dicho; son automanifestaciones en estilo de primera persona singular. Los discursos pueden aparecer más o menos dialogados, como en Jn 6; 14; 16; y en 4,7-26 el discurso se transmuta totalmente en diálogo. En lugar de los milagros aparecen otros símbolos, imágenes en las que Jesús explica su propia significación: el agua viva (4,10ss; 7,37ss), la luz del mundo (8,12; 9,5), el buen pastor, la puerta (10), el camino (14,6), la vida verdadera (15,1ss), pero también conceptos como verdad y vida (14,6) ejercen esta función. Hemos hablado ya de los elementos estructurales del género literario al que pertenecen los discursos joánicos a propósito de la cuestión de las fuentes. Queda por precisar un poco más un elemento: las frases en las que aparece ἐγώ εἰμι. que constituyen a menudo el punto culminante de los discursos. El uso de la expresión «yo soy...» en el lenguaje religioso y sacral ha sido objeto de estudio, sobre todo por E. Norden<sup>32</sup>, E. Schweizer<sup>33</sup> y de R. Bultmann<sup>34</sup>.

Este último ha señalado cuatro formas básicas de la expresión y ha indicado que las cuatro aparecen tanto en sentido profano como religioso: 1. la fórmula de presentación, que contesta a la pregunta «¿quién eres tú?», 2. la de cualificación, que contesta a la pregunta «¿qué eres tú?», 3. la de identificación, con la que el sujeto se equipara a otra persona, y 4. la fórmula de reconocimiento, que contesta a la pregunta «¿quién es el esperado, el buscado, el mencionado?» En las tres primeras fórmulas el yo es el sujeto, en la cuarta, el predicado.

En Jn predomina la *fórmula de reconocimiento*. El texto de 6,33-35 puede clarificar su sentido. Cuando los oyentes, después de escuchar las palabras de Jesús sobre «el pan del cielo» y «el pan divino», le ruegan: «Señor, danos siempre de ese pan» y Jesús contesta: «Yo soy

32 *Agnostos Theos* 1913 177ss

33 *Ego eimi*

34 *Joh* esp 167, n 2

el pan de vida», resulta claro que el énfasis recae en el 'yo' el pan de vida soy yo «El pan de vida», el tema en cuestión, es el sujeto, el «yo» es el predicado. Otro tanto ocurre en los casos en que el concepto aparece calificado de «verdadero» mediante otro concepto en genitivo o por un adjetivo la vida verdadera (15,1), el auténtico pastor (10), la luz del mundo (8,12). En efecto, teniendo en cuenta que todas las imágenes ligadas a la expresión «yo soy» son símbolos salvíficos, se trata de saber cuál es la verdadera salvación, y quien el revelador auténtico. Por eso las fórmulas joánicas de reconocimiento implican una pretensión de exclusividad y poseen un matiz polémico contra las pretensiones de otros salvadores y reveladores y esto aparece explícitamente en la antítesis del buen pastor frente al ladrón y al bandido (10 1ss). Las frases «yo soy» declaran que todo lo que el hombre anhela de vida auténtica, y que nunca logra, se encuentra en Jesús y solo en él, que solo él es la verdadera vida. De ahí la invitación a optar por él y contra la falsa idea de salvación, y la promesa o la amenaza.

Yo soy la luz del mundo

El que me sigue no andará en tinieblas  
sino que tendrá la luz de la vida (8 12)

Yo soy la vida verdadera  
mi padre es el viador

Todo sarmiento mío que no da fruto lo corta  
y a todo el que da fruto lo limpia para que dé más (15 1s)

Yo soy la resurrección y la vida

el que tiene fe en mí aunque muera vivirá

y todo el que está vivo y tiene fe en mí no morirá nunca (11 25s)

Con esta idea de salvación y revelación se relaciona estrechamente otra característica del discurso joánico: *el empleo de términos equívocos y la técnica del malentendido*. Al igual que los milagros —y otros hechos— también las palabras poseen con frecuencia un sentido arcano, doble, que no se entiende de inmediato. Así el dicho sobre el templo 2,19ss, el ἀνωθεν γεννηθῆναι de 3,3 (el nuevo nacimiento desde arriba), el «agua viva» 4,11s (agua de manantial - agua viva mágica - símbolo de la vida verdadera) el «pan de vida» 6,27ss, la «marcha» 7,34, 8,21, sobre todo, la «elevación». Jesús dice «Cuando me levanten de la tierra, atraeré a todos hacia mí», el evangelista comenta «Decía esto para significar de qué muerte iba a morir» (12,32s), elevación significa ascensión a la gloria y levantamiento en la cruz al mismo tiempo por eso también la última frase de Jesús tiene un doble sentido «Todo está cumplido» (19,30). Muchas veces el malentendido permite que el significado arcano de las palabras pase

al primer plano, accesible a los oyentes. Se habla de técnica del malentendido, es decir, de un recurso literario para iniciar el diálogo y poner de manifiesto el verdadero sentido de las frases de Jesús. Pero los malentendidos son algo más que una técnica literaria, son la expresión de la idea joánica de la revelación: el hombre natural no puede menos de malentender a Jesús, sólo puede comprenderlo el que ha recibido el Espíritu y es adoctrinado por él (2,22, 7,39, 14,26)

Pero también las *palabras de los adversarios de Jesús* poseen a veces un sentido arcano que a ellos mismos se les escapa. Así, las palabras del rotulo de la cruz 19,19 y las referentes a la postura de magistrados y fariseos 7,48 expresan la verdad, pero en sentido diferente al que pretendían sus autores. En el punto culminante (*peripeteia*) de la vida de Jesús, el evangelista aduce una frase de ese estilo: el argumento de Caifás con el que éste impone en el Sanedrín la pena de muerte contra Jesús: «Conviene que uno muera por el pueblo antes que perezca la nación entera». Y el evangelista comenta: «Esto no se le ocurrió a él, sino que siendo sumo sacerdote ese año, profetizó que Jesús iba a morir por la nación, y no sólo por la nación, sino también para reunir a los hijos de Dios dispersos» (11,50-52). El evangelista deja que el supremo representante de los judíos exija la muerte de Jesús por razón de Estado expresando así su significado soteriológico<sup>35</sup>, y hace del exponente de la hostilidad hacia Jesús el testigo indeliberado de la verdad cristiana. Tales afirmaciones y vaticinios, a veces teñidos de «trágica ironía», no son algo inusual como recurso literario<sup>36</sup>, si en Grecia, por ejemplo, y en otros ámbitos culturales muestran la sujeción de la voluntad humana al poder del destino, Juan imprime a esta idea un sello cristiano: todas las acciones y los acontecimientos se inscriben en el plan de Dios y deben estar a su servicio.

## b) *Indole teológica*

Los recursos literarios que acabamos de mencionar — simbolismo de las «señales» y de las imágenes, equívocidad de los conceptos, técnica del malentendido, discurso revelatorio con exégesis del evangelista — ponen de manifiesto que el autor no se limita a reproducir la tradición de Jesús, sino que quiere interpretarla. También los Sinópticos tenían esta intención, pero Jn lo hizo de modo más radical y consecuente. Habrá que averiguar el principio que le sirve de guía.

35 Caifás «aparece así a la luz de una trágica ironía como profeta sin saberlo ni quererlo» (Bultmann, *Joh* 314)

36 Cf. Bauer *ad loc* y Bultmann, *Joh* 314, n. 4

El evangelista insiste repetidas veces en que los discipulos no entendieron entonces las palabras y los hechos de Jesus, y pone lo siguiente en boca de este «Lo que yo estoy haciendo no lo entiendes ahora, lo comprenderas mas tarde» (13,7) Esta «comprension» solo es posible, segun 2,22, 12,10, despues de la muerte y la resurreccion de Jesus y se califica en ambos pasajes de «recuerdo» Este «acordarse» es el verdadero conocimiento, infundido por el Espiritu, no solo de hechos concretos, como el dicho sobre el templo, la entrada en Jerusalem y el lavatorio de los pies, sino de la actividad entera de Jesus

«Esto es lo que tenia que deciros mientras estaba con vosotros el abogado que os enviara el Padre en mi nombre el Espiritu santo ese os lo enseñara todo y os ira recordando todo lo que yo os he dicho (14 25s)

Este y otros pasajes (por ejemplo, 7,39) demuestran que el autor pretende escribir un libro bajo la accion del Espiritu, es decir, quiere narrar la historia de Jesus tal como aparece a los ojos de la fe *despues* de su elevacion a la gloria y tras la venida del Espiritu a los discipulos, solo asi es posible el verdadero «conocimiento» y el «testimonio» fehaciente sobre el

Tambien los Sinopticos expusieron la actividad de Jesus desde la perspectiva de la fe pascual, es decir, presuponian la identidad del Jesus terreno y del ensalzado, y la pusieron de relieve cada cual a su estilo Pero Jn inserta con tal enfasis los rasgos del Jesus glorificado en la imagen del terreno que este se convierte en cierto modo en ultraterreno y ahistorico Se advierten en ello dos tendencias una, que propende a unificar el tiempo de Jesus y el del propio evangelista, con mucho mayor enfasis que en los Sinopticos, y otra, que tiende a combinar, en forma totalmente distinta a la de los tres primeros evangelios, las cristologias del θεϊος ἄνθρωπος («hombre divino») y la de la preexistencia

La primera tendencia lleva a evidentes *anacronismos*, que se atribuyen a veces a «insuficiencia unida a la indiferencia» del evangelista<sup>37</sup> Asi, por ejemplo, existe una extraña tension temporal entre los discursos de despedida (13,31-17,26) y la parte anterior (1-12) La expulsion de los discipulos de la sinagoga se predice en 16,2 como un acontecimiento futuro, en 9,22, 12,42, como algo presente Menos chocante es el caso analogo de que, segun los discursos de despedida (y segun la interpretacion del evangelista 7,39), el Espiritu solo es enviado despues de la glorificacion de Jesus, al tiempo que el texto 6,63 afirma que las palabras de Jesus son ya «espiritu y vida»

(cf 3 5) En el primer caso se inserta en la vida de Jesus un hecho de la actualidad eclesial del evangelista, en el segundo, algo que solo es posible despues del τετελεσται («todo esta cumplido») (19,30) Los discursos de despedida contemplan —estilisticamente— la situacion historica en ellos habla el Jesus destinado a la muerte, justificandose retrospectivamente, amonestando a los suyos previniendolos y prometiendo su asistencia, los capitulos 1 12 tienen otra orientacion en ellos habla el Glorificado Pero tambien en la primera parte del libro aparecen analogas tensiones, por ejemplo, entre las afirmaciones de que todos iban en pos de Jesus (3,26) y que nadie aceptaba su testimonio (3,32), la primera cabe referirla al tiempo del evangelista y la segunda al tiempo de Jesus<sup>38</sup>, asimismo en la formula «se acerca la hora o, mejor dicho, ha llegado» (4,23, 5,25 tambien 16,32) cuyas dos partes pueden distribuirse de modo analogo<sup>39</sup> Pero no se trata en ambos casos de dos perspectivas en el sentido de que la del tiempo de Jesus quede anulada por la del tiempo del evangelista (la Iglesia), sino de las perspectivas de una dialectica real ambas son contemporaneas, si despues de la ausencia de Jesus hay creyentes e increyentes, la «hora» (de la salvacion) nunca se termina, el evangelista quiere expresar con la palabra 'llegar' que la hora que 'ha llegado' es el momento escatologico<sup>40</sup>

La *combinacion de la tradicion sobre la vida de Jesus*, especialmente la cristologia del θεϊος ἄνθρωπος con la cristologia de la preexistencia fue realizada por primera vez en Jn, segun podemos ver Cree mos que la reiterada tesis de que dicha combinacion existe ya en Mc no responde al contenido de los textos La cristologia del θεϊος ἄνθρωπος se expresa por primera vez en autenticos relatos de milagros, las «señales» son manifestaciones de su poder divino (en ellas «revelaba su gloria» 2,11 11,40), pero tambien el saber milagroso de Jesus (1 42 47, 2,24s, 4,17s 29, 11 4 11s, 18,4, etc ) y su incomprendibilidad para sus perseguidores (5,16 18, 7,30 34 44s, 8 20) tienen el mismo sentido, se trata de rasgos extremos que existian ya parcialmente en las fuentes de Jn, pero que en parte fueron añadidos por el evangelista (2,23s y los pasajes citados en ultimo termino) El hecho de que el propio Jesus inaugure su pasion (13,27, 18,5) y de que aparezca como dueño de su propio destino es tambien un rasgo del θεϊος ἄνθρωπος La demostracion del caracter teandrico de Jesus mediante «señales» milagrosas fue sin duda el fin perseguido por la «fuente de los signos», como fue tambien el objetivo de las distintas historias de milagros

38 M Dibelius RGG III 351

39 Dibelius o c

40 Bultmann *Joh* 139 n 7

Las «señales» de Jn no difieren en este aspecto de las sinópticas, y en cuanto a la cantidad, sólo hay una diferencia de grado. Pero lo característico es que Jn seleccione precisamente estas «señales» y que subraye la majestad de Jesús en la Pasión con mayor énfasis que Mt, que narra igualmente la historia de su sufrimiento como una revelación cristológica.

Si los relatos delatan una potenciación del elemento «aretológico», la cristología de la preexistencia, visible en los discursos, añaden un elemento nuevo y extraño. Jesús es un ser divino preexistente (1,1, 8,58, 17,5-24), enviado por el Padre al mundo (3,17, 5,36, 17,3-8, 21, 25 y *passim*), y que ha llegado a él (1,10, 3,19, 9,39, 12,46, 16,28 y *passim*), ese ser divino se ha encarnado (1,14), y retorna a su lugar de procedencia (3,13, 6,62, 7,35, 8,14-21, 13,3-33, 16,5-7, 28, 20,17), la expresión «venir de y volver a» define exactamente el ser de Jesús.

Este *esquema* del descenso al mundo y el ascenso al cielo es bien conocido por las cartas del Nuevo Testamento y encuentra su expresión más clara en Flp 2,6-11. El descenso significa en todos estos textos la humanización real del ser divino preexistente hasta las últimas consecuencias (« hasta la muerte» Flp 2,8, cf. Heb 2,14-17), la encarnación significa el autodespojo de su ser y de su poder divinos. La pura humanidad de Jesús es la premisa de su obra salvadora (Rom 8,3s, 2 Cor 8,9, Gál 4,4s, Heb 2,14-18, etc.). En esta teología de la preexistencia no tienen cabida las demostraciones de poder divino, los milagros del Jesús terreno, todo el interés se centra en la muerte y la resurrección, por eso puede conectar sin solución de continuidad con las fórmulas de fe (Pablo, Hb, 1 Pe), mas no con el material de la vida de Jesús, especialmente con el material impregnado de la concepción del θεῖος ἄνθρωπος. Esto aparece con especial claridad en un tema concreto: el Encarnado es hasta tal punto hombre que ni siquiera los demonios «soberanos de la realidad presente» llegaron a conocerle (1 Cor 2,8), en los Sinópticos, en cambio, los demonios saben quién es Jesús (por ejemplo Mc 1,23ss-34, 3,11, 5,7). La concepción teándrica de una parte de la tradición sobre la vida de Jesús y la cristología de la preexistencia (y de la encarnación), propia de las cartas neotestamentarias, muestran una concepción contrapuesta de la vida del Jesús terreno.

La unificación de extremos incompatibles en el cuarto evangelio lleva obviamente a *tensiones internas* insolubles. La irreconciliable divergencia de las interpretaciones que se han propuesto de Jn da fe de ello. Las tensiones pueden reducirse a una sola, que aparece en la yuxtaposición de las dos frases «la Palabra se hizo hombre» y «contemplamos su gloria» (1,14) y que nos induce a preguntarnos si el

evangelista se tomó en serio la encarnación, o no totalmente en serio. Cuando E. Käsemann, tras una descripción de la «gloria» joánica de Jesús, formula la pregunta: «¿Cómo se compagina todo esto con una concepción realista de la encarnación?»<sup>41</sup>, surge espontánea la contrapregunta: ¿dónde encontramos el criterio normativo para definir qué es lo «realista» en esa concepción mitológica? ¿En un mínimo o un máximo de historicidad? ¿Quién determina ese mínimo o máximo? ¿En el «modelo del maestro galileo»? Evidentemente, no existe tal criterio. Se trata más bien de la cuestión que el propio evangelista trató de resolver con su síntesis: la potenciación de las ideas sobre el θεῖος ἀνὴρ, mediante la concepción de la preexistencia, en una sólida teología de la gloria, o una subordinación de las concepciones sobre el θεῖος ἀνὴρ a la idea de la encarnación.

Cuando Kasemann defiende la primera posición y denuncia el docetismo de Jn (si bien un «docetismo ingenuo») <sup>42</sup>, tiene a su favor a los adversarios de Jn en la iglesia antigua los «álogos» y el presbítero romano Gayo, cuando Bultmann propugna la segunda posición, no puede apelar de igual modo a los defensores de Jn en la iglesia antigua: Ireneo, Clemente de Alejandría y Tertuliano <sup>43</sup>. Se pueden acumular sin dificultad testimonios para ambas concepciones y considerar a la primera de ellas como la verdadera opinión del evangelista, y a la otra como la sentencia simplemente tradicional. Pero cabe preguntar si con tales énfasis subjetivos podemos acertar cuál era la opinión del evangelista. No es posible entrar aquí en el debate ni siquiera en sus líneas generales, me limito a tocar un sólo punto, aunque ciertamente importante. Es un error, a mi juicio, contraponer las concepciones sobre el θεῖος ἀνὴρ y la pasión de Jesús. Cuando Kasemann objeta contra Bornkamm «Un evangelio no puede dejar de lado la muerte de Jesús» y hace notar que lo importante no es «el número de veces que hace referencia a ella», sino «la interpretación que de ella ofrece» <sup>44</sup>, esta misma observación se puede aplicar a las concepciones sobre el θεῖος ἀνὴρ. Si se interpreta la muerte de Jesús como elevación y glorificación, esto no significa que no se tome en serio y que se conciba como una muerte aparente. No hay en Jn el menor indicio de una trivialización de la muerte de Jesús: las afirmaciones que éste formula sobre sí mismo —pan de vida, luz del mundo, la resurrección y la vida, etc.— son afirmaciones del post-existente y presuponen el «todo está cumplido» de la cruz, y Jesús en cuanto θεῖος ἀνὴρ es tan mortal en Jn como en Mc. En ningún evangelio

41 *Jesu letzter Wille*, <sup>3</sup>1971, 27s (ed. cast. *El testamento de Jesús* Salamanca 1983)

42 *O c.* 61s. Esta idea tiene su tradición en los siglos XIX y XX. A los mencionados por Kasemann habría que añadir aun a Bultmann, que en 1925 considero que «la cristología joánica rozaba peligrosamente el docetismo gnostico» (ZNW 24 [1925] 101 — *Vegetica*, 56)

43 Ya este hecho indica la rectitud de la interpretación bultmanniana de Jn

44 *O c.* 22s, n. 7

encontramos, en cambio tantas referencias a la muerte de Jesús como en Jn<sup>45</sup> ellas demuestran — y es indiferente que se trate de algo tradicional o genuinamente joánico — que el evangelista se interesó desde el principio por la muerte de Jesús (testimonio del Bautista 1,29-36) y que tuvo presentes sus diversas interpretaciones tradicionales para integrarlas en su visión. No hay ninguna razón para suponer que Jn consideró la muerte de Jesús en un sentido menos realista que el himno de Flp 2 sobre todo cuando la muerte de aquel aparece en ambos como una premisa de la «elevación», aunque desde ópticas diferentes: en el himno como la última consecuencia de la encarnación en Juan como el inicio de la postexistencia. El evangelista tomó en serio las concepciones sobre el θεῖος ἀνὴρ, es indudable, a mi juicio que él creyó en la historicidad de los milagros aunque solo les atribuyera una función simbólica. Los prodigios espectaculares son especialmente apropiados para convertirse en símbolos. Por eso selecciono y reforzo estos rasgos de la imagen de Jesús. Pero cabe preguntarse si el evangelista se refiere a los milagros y a la omnisciencia de Jesús cuando dice «Contemplamos su gloria»<sup>46</sup>. Esta es sin duda la opinión de la «fuente de los signos» y la de otras colecciones «aretológicas». Pero es innegable y nadie lo discute que Jn solo acogió críticamente la tradición sobre los milagros y en consecuencia, la concepción de un Jesús como θεῖος ἀνὴρ, sin embargo las opiniones no concuerdan sobre el grado y alcance de esa crítica. Las afirmaciones del evangelista dan pie también aquí a subrayar una u otra posición (cf. solo 4,48 con 10,38) incluso después de las frases finales del evangelio como contenido del libro se mencionan «los milagros» y como fin de su relato el despertar de la fe (20,30) pero como última sentencia de Jesús transmite —intencionadamente sin duda— «dichosos los que tienen fe sin haber visto». Es evidente que la fe de que habla 20,30s no es creer en los milagros es decir la fe en Jesús como θεῖος ἀνὴρ (cf. también 2,23ss) que puede ser en todo caso una etapa previa para la verdadera fe. Jn sabe tan bien como Mc y como Q que los milagros son equívocos y por eso no pueden «demostrar» nada. Cuando presenta a Jesús rechazando severamente las «señales» como medio de legitimación ha abandonado la idea ingenua del milagro: el prodigio como revelación directa de la δόξα («gloria»). Como símbolos los milagros apuntan a algo que los excede: deben hacerse «transparentes». «Lo transparente no es en realidad la humanidad, sino la divinidad del Jesús joánico: en efecto, lo divino visible en él no es revelable: no es lo que debe manifestarse propiamente», dice Bultmann con razón<sup>47</sup>. Los milagros simbolizan la realidad de Jesús y los discursos la expresan. Pero las autoafirmaciones de Jesús en los discursos superan absolutamente lo que se hizo visible en aquellos o lo que pudiera hacerse visible en el mayor de los milagros, esas autoafirmaciones no

45 Kasemann habla extránamente de «unas pocas alusiones que remiten a pasajes posteriores» (o.c. 22). Fr. Overbeck subraya con énfasis que «todo el evangelio de Juan no es sino un relato ampliado de la pasión que sitúa toda la actividad de Jesús a esta luz» (*Das Johannesevangelium* 1911: 340). «Por eso el evangelista presta a todo el relato evangélico el colorido de una historia de la pasión» (*ibid.*)

46 Kasemann (o.c. 54) refiere incluso 1,16 («de su plenitud hemos recibido una gracia tras otra») a los milagros.

47 ZNW (1925)102 = *Exegetica* 57.



incrementan la gloria de un θεῖος ἀνὴρ sino que hacen perceptible la pretension del Revelador, solo ellas revelan la gloria (δοξά) de Jesús. Los milagros no son «meras ilustraciones de los discursos de Jesús»<sup>48</sup>, pero están claramente subordinados a ellos o —lo que viene a ser lo mismo— se ordenan a ellos como *verba visibilia* («palabras visibles»)<sup>49</sup>. Funcionalmente no forman ningún elemento independiente del evangelio, de lo contrario el evangelista hubiera relatado un mayor número de ellos —tenía la posibilidad de hacerlo (20 30)— y probablemente de igual calidad.

Así pues, la concepción del θεῖος ἀνὴρ no posee en Jn un significado independiente, sino que está al servicio de esa otra idea cristológica que se expresa en los discursos<sup>50</sup>.

El rasgo fundamental de esta concepción cristológica consta de tres temas relacionados entre sí: «Jesús es enviado por Dios, está unido al Padre y nos trae por ello la revelación»<sup>51</sup>. Que *Jesús es el enviado de Dios* lo afirma Jn 37 veces, es una de sus ideas capitales, que le llegó ciertamente a través de la tradición, pero que él elaboró a fondo. La frase significa dos cosas: que Jesús, ser divino preexistente (1,1, 17,5) fue enviado al mundo desde la esfera del más allá y «se encarnó» (1,14), y que Jesús, el hombre terreno, es el representante de Dios investido de plenos poderes. La expresión «el Padre que me envió» o simplemente «el que me ha enviado» es un atributo divino, a Jesús, como enviado de Dios preexistente y hecho hombre, se le llama «el hijo de Dios» o «el Hijo» sin más.

El segundo tema halla su expresión más fuerte en 10,30 «El Padre y yo somos uno» (cf. 17,22 final). Jesús lo expresa también diciendo que el no está solo, que el Padre está con él (8,16 29, 16,32). Esta *unidad* se manifiesta en que las palabras de Jesús no son suyas, sino

<sup>48</sup> Kasemann *o.c.* 53.

<sup>49</sup> El carácter verbal de los milagros se expresa también terminológicamente en el empleo de «palabras» y «obras» como sinónimos (cf. 14 10s).

<sup>50</sup> La afirmación reiterada recientemente de que Juan «convirtió al Maestro galileo en el Dios que camina por la tierra» (Kasemann *o.c.* 65s) que remite a G. Grill y a W. Heitmüller) no es correcta. En efecto: 1. eso ocurrió en la tradición de los milagros mucho antes de Juan y 2. la expresiva fórmula sobre Jesucristo como el Dios que camina por la tierra (que por lo demás cuadra mejor a Mc) no traduce bien la intención de Jn.

<sup>51</sup> Bultmann ZNW (1925) 103 — *Exegetica* 58. Cito esta frase porque al parecer no se ha tenido en cuenta en la controversia con la interpretación bultmanniana de Jn. Así Haenchen objeta contra el uso que hace Bultmann del concepto de «revelador» que Jn habla del enviado de Dios («el Padre que me ha enviado») y Kasemann replica a Haenchen remitiendo a las recientes indagaciones de J. Birk *Krisis* 1964 113 (*o.c.* 29s) la cita p. 31) que esta formulación no es ni la única ni la fórmula cristológica más significativa y que alterna «constantemente con la otra sobre la unidad con el Padre que es la que le confiere su sentido específicamente cristológico». Estos εἰρημότης llegan con algunos decenios de retraso (como la crítica a la interpretación bultmanniana de Jn llega a mi juicio con un siglo de adelanto).

del Padre (3,34, 7,16, 8,26 38 40, 14,10 24, 17,8 14), que sus obras no son suyas, sino del Padre (5,17 19s 30 36, 8,28, 14,10, 17,4), que el no hace su voluntad, sino la del Padre (4,34, 5,30, 6,38 10,25 37), y que este le confirió poderes divinos (5,27, 17,2) Esta unidad se expresa en formulas de reciprocidad «Yo estoy en el Padre, y el Padre esta en mí» (14,10, cf 17,21) El sentido es que Dios esta representado por Jesus y solo por el «El que me ve a mí, ve al que me ha enviado» (12,45, cf 14,9<sup>1</sup>)

La *mision del enviado de Dios* es aportar la revelacion, es decir, manifestar el «conocimiento» salvifico (17,3) En efecto, nadie ha visto a Dios, salvo el Hijo (1,18, 5,37 6,46) Y el mundo de los hombres se encuentra, en principio, enfrentado a Dios El mundo lo busca, pero nunca lo encuentra porque considera lo no divino como Dios, «permanece» donde esta, en una ceguera culpable que no es capaz de trascender In caracteriza este *dualismo entre Dios y el mundo* con las antitesis de luz / tinieblas verdad / mentira, vida / muerte Pero no concibe la antitesis en sentido metafisico, como el gnosticismo, el mundo no es obra del diablo, sino que es y continua siendo una creacion de Dios (1 3 10 11) La superacion del antagonismo solo es posible desde Dios, mediante la «revelacion» Esta se hace realidad con el envio del Hijo La funcion reveladora de Jesus es designada con los atributos de logos y de luz (1,1 4s 9, 8,12) y se produce primariamente en sus discursos (discursos revelatorios) En cuanto al *contenido de la revelacion* hay que constatar un fenomeno extraño Jesus declara dar testimonio de lo que ha visto y oido en el Padre (3,11 8,26 28, 12,49 14,24), y segun 1,18 eso es lo que se espera de el pero nunca revela de hecho tales misterios o doctrinas habla mas bien solo de si mismo, a saber, que en el Dios nos sale al encuentro Tal es el sentido de las declaraciones sobre su mision y de sus frases en primera persona (ἐγὼ εἶμι) La idea de In es que «Jesus como revelador de Dios solo revela que el es el revelador»<sup>27</sup> y esto significa que el es el unico No hay una demostracion de este aserto los milagros tampoco lo legitiman, se limitan a simbolizarlo Por eso la revelación es una llamada a la fe en Jesus como el Revelador («que tu me has enviado» 17,8 21 23), ya que solo así es posible la fe en Dios y la verdadera vida, la «vida eterna» (17,3) Esa revelacion provoca la «escision» (σχίσμα) entre los hombres, porque éstos deben tomar una decision ante esa llamada imperiosa El Revelador aparece en el mundo de las tinieblas, de la mentira y de la muerte como el extranjero al que aquel malinterpreta y acoge con «odio», pero a los «suyos», que le «reconocen» porque el Padre los «atrae», el Revelador

les confiere la luz, la verdad, la vida. La revelación no es una comunicación de saberes, sino un acontecimiento salvífico. «Jesús habla de su llegada, que supone el juicio para el mundo, pues es la venida de la luz, y habla de su marcha, que abre el camino a los suyos, y supone la perdición para el 'mundo'»<sup>53</sup>.

Lo peculiar de esta cristología es que acoge en sí toda la escatología, con lo que ésta no conserva ya un significado independiente. In coincide con Pablo en considerar el envío del Hijo como *el* acontecimiento escatológico (Gál 4,4s), aunque el Apóstol sólo destaca en este acontecimiento la muerte y la resurrección, o sólo la cruz. Ambos están de acuerdo en que el acontecimiento escatológico decisivo ya se ha producido. Pero Pablo estima (como la mayoría de la cristiandad primitiva) que aún falta algo: el retorno de Cristo, la resurrección de los muertos, el juicio final y la vida eterna. In estima que estos acontecimientos escatológicos no son algo futuro, sino que se realizan en el presente, en la respuesta a la llamada de Jesús (el juicio 3.17s.36: la resurrección y la vida eterna 5.24-27; 11,25s; la parusía 14,18-24)<sup>54</sup>. Esta escatología radicalmente presentizada causó extrañeza, por lo que el redactor reinstauró muy pronto la escatología futurista para corregir la otra demasiado centrada en el presente (5,28 y las conclusiones de los vv. 6,39.40.44). Aun en el supuesto de que estos textos deban atribuirse al evangelista, delatarían la concepción previa y tradicional corregida por los otros pasajes (cf. la relación de 11,23s con 11,25s). Aquellos textos representan en todo caso la concepción del evangelista. Además, de este modo no quedarían a salvo la parusía y el juicio contra el mundo<sup>55</sup>. Las interpretaciones bienintencionadas que intentan equilibrar la diferencia entre la escatología joánica y la tradicional son más vehementes que convincentes y despojan al cuarto evangelio de su verdadera finalidad. La escatología «presentista» está en consonancia con el hecho de que el verdadero significado de Jesús no se expresa con los títulos escatológicos tradicionales, al menos en su sentido tradicional<sup>56</sup>, sino con las frases que comienzan con ἐγώ εἰμι («Yo soy»). La salvación escatológica que no requiere ningún complemento o perfeccionamiento futuro puede parafrasearse con las fórmulas de reciprocidad, según las cuales los creyentes están tan unidos con el Revelador y con Dios como éstos entre sí: «Yo estoy en el Padre, vosotros en mí y yo en vosotros» (14,20; cf. 10,14s; 17,21.23).

53. Bultmann, RGG<sup>3</sup> III, 845.

54. Cf. sobre este tema, sobre todo, Dodd, *Interpretation*, 390ss.

55. Cf. Käsemann, *o.c.*, 36s.

56. Cf. Bultmann, *NT*, 387ss.

La peculiaridad de Jn —su lenguaje, sus conceptos e imágenes, su idea de la redención—, que lo distancia de los Sinópticos, no se basa en las preferencias individuales del autor, sino en su entorno, el autor, en efecto, no se detiene a explicar sus ideas, sino que las supone conocidas. El entorno religioso del que arranca y al que se dirige el evangelista hay que buscarlo en las dos notas significativas de su pensamiento: el dualismo y la figura divina del redentor. Este principio metodológico es algo obvio, pero no siempre se tiene en cuenta. A su luz —sin embargo, es inevitable reconocer que esas dos notas solo se encuentran unidas en el gnosticismo, y esto significa que Jn polemiza con una idea gnóstica de la redención y que expresa su *mensaje en lenguaje gnóstico y con ideas gnósticas*. Huelga decir que esto supone una alteración decisiva de la «gnosis». Pero para comprender históricamente a Jn hay que preguntar primero cuáles son las coincidencias, y esto significa indagar lo que liga «en el fondo» a Jn con el gnosticismo, su lenguaje, en efecto, no es un mero *modus loquendi* —una adaptación misionera, sino que está vinculado temáticamente con el gnosticismo.

Algunos lugares paralelos en la especulación de Filón sobre el logos y en el *Corpus Hermeticum*, como también en el gnosticismo cristiano (cartas de Ignacio de Antioquía y Odas de Salomón) habían llamado siempre la atención. Pero solo cuando M. Lidzbarski descubrió los textos mandeos y se pudo consultar la literatura maniquea original, aquellos lugares paralelos se insertaron en un contexto más amplio. Lidzbarski fue seguido por R. Reitzenstein con sus audaces investigaciones.<sup>57</sup> W. Bauer en la segunda edición de su comentario a Jn y, sobre todo, R. Bultmann en sus dos artículos, aun no superados («Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-evangelium», en el *Homenaje a Gunkel* de 1923, y «Die Bedeutung der neuerschlossenen mandaischen und manichaischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums», en *ZNW* 1925) contribuyeron particularmente a iluminar el contexto religioso de Jn, más tarde, E. Schweizer, *EGO EIMI*, ha demostrado la afinidad del lenguaje simbólico de Jn con los textos mandeos.

Bultmann demostró en el artículo publicado en *ZNW* que el esquema fundamental de la cristología joánica «Jesús ha sido enviado por Dios, está unido al Padre y como tal trae la revelación», presupone un mito muy importante: el del redentor de la gnosis que aparece con

57 *Das mandäische Buch des Herrn der Grosse und die Evangelienüberlieferung* (SAH) 1919 *Das iranische Erlösungsmysterium* 1921

máxima claridad en los textos mandeos. Es el mito del descenso y posterior ascensión de un Revelador-Redentor, de su vinculación a los «suyos» y su oposición al «mundo», un mito donde aparece habitualmente la terminología dualista luz/tinieblas, verdad/mentira, vida/muerte. Bultmann confirma el paralelismo del esquema en 28 motivos. El material más importante procede de los mandeos, pero también de textos maniqueos y del gnosticismo cristiano (*Odas de Salomón, Hechos apócrifos de los apóstoles*). Especial importancia reviste la demostración bultmanniana de que las reflexiones del prólogo joánico sobre el logos presuponen la especulación judía sobre la «sabiduría» divina (heb. *chokma*, gr. *sophía*) personificada en la literatura sapiencial judía, y de que esta especulación sobre la *sophia* es una variante del mito del redentor. Otro tanto hay que decir de algunas especulaciones sobre el logos en Filón, quien utiliza indistintamente los términos *logos* y *sophia* y separa claramente las concepciones mitológicas que contienen ambos vocablos de la interpretación estoica.

De este modo apareció el mito del redentor como el eslabón precristiano de ciertos textos que antes aparecían independientes entre sí (los escritos sapienciales mandeos y maniqueos, heréticos y gnósticos, cristianos, filónicos y judíos) y pudo establecerse su proximidad espacial y temporal con el judaísmo palestino y el cristianismo primitivo. Conviene analizar en concreto los paralelismos existentes entre Jn y los textos mandeos.

Los escritos de los mandeos, una secta baptista existente aún en Mesopotamia meridional, fueron codificados en la época islámica, pero sus materiales proceden evidentemente de épocas mucho más antiguas. Las obras más importantes, estudiadas por M. Lidzbarski, son *Las liturgias mandeas, El libro de Juan y Ginza*.

El hecho de que Juan Bautista desempeñe un papel relevante de que el agua bautismal se llame siempre «Jordan» y de que los judíos y Jerusalén sean objeto de odio ha sugerido la idea —al margen de los mencionados paralelismos— de que los mandeos proceden de la región de Jordan y son nada menos que la secta baptista de los «discípulos de Juan» como sostienen por ejemplo, Lidzbarski y Bultmann; otros han ido más lejos, hasta suponer la dependencia literaria de determinados textos joánicos e incluso sinópticos respecto a textos mandeos como sostiene Reitzenstein. La «cuestión mandea» o problema de la edad y patria de los mandeos y sus relaciones con el judaísmo y el cristianismo primitivo (en nuestro caso, concretamente con Jn) fue muy debatida pero tras el intento de H. Lietzmann de demostrar la dependencia del ritual bautismal mandeo respecto del nestoriano y la secundariedad de Juan Bautista en los textos mandeos<sup>78</sup>, esta discusión fue perdiendo interés en la palestra teológica.

la tesis mandea pareció quedar eliminada y actualmente aún se considera a veces como periclitada<sup>59</sup> Pero la investigación siguió adelante Y quedó enormemente enriquecida por obra de la Sra. E. S. Drower, quien sin dejarse impresionar por Lietzmann promovió el conocimiento de los mandeos con exposiciones de conjunto, ediciones de textos y estudios<sup>60</sup>, y fue continuada por especialistas que analizaron los textos mandeos, bajo la influencia de Lietzmann, utilizando métodos rigurosos y diferenciados —histórico-lingüísticos y de historia de las tradiciones—<sup>61</sup>, e intentando reconstruir así la azarosa historia de los mandeos La obra más influyente hoy día procede de Kurt Rudolph (*Die Mandaer* I-III, 1960-1965) He aquí los resultados más importantes para nuestra cuestión la antigua tesis de Lidzbarski sobre el origen occidental y la gran antigüedad de los mandeos se ha confirmado y precisado mejor Rudolph demostró que «la secta mandea primitiva o nazireia nació de un judaísmo herético-gnóstico que se había constituido en forma de sectas baptistas en la región de Jordania oriental»<sup>62</sup>. Pertenece al movimiento baptista palestino-sirio, cuya existencia ha podido demostrar desde el año 150 a C

No consta, en cambio, una relación de estos mandeos con los «discípulos de Juan» (Bautista) y mucho menos su identidad originaria. El mito gnóstico del redentor que aparece en los mandeos es de origen precristiano<sup>63</sup>. No existe una dependencia literaria de Jn respecto a los textos mandeos (conocidos), ni a la inversa La sorprendente afinidad, cuyo ejemplo más claro son los discursos simbólicos y las frases en primera persona singular («yo soy»), y también ciertas peculiaridades estilísticas y la terminología, descansan en una tercera realidad: «una terminología religiosa» común, con la que se expresan determinadas concepciones comunes; este lenguaje religioso fue compartido por el maniqueísmo, el mandeísmo y el gnosticismo siríaco, como ha demostrado G. Widengren.

Para enjuiciar el lugar que ocupa Jn en la historia de las religiones es importante tener en cuenta que el cuarto evangelio no sólo asumió el mito gnóstico general del redentor, que se encuentra también en otros lugares del NT, sino que comparte ciertas concepciones espe-

59 Así, por ejemplo, C. H. Barrett *The Gospel according to St. John* 32 o R. E. Brown, *The Gospel according to St. John* I

60 *The Mandeans of Iraq and Iran*, 1939 Hay otras publicaciones posteriores

61 Cf. el informe sobre el estado de la investigación de H. Schlier, *ThR* NF 5 (1933) 1s, 69ss, también V. S. Pedersen, *Bidrag til en analyse af de mandaevske skrifter* 1940 G. Widengren, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God* 1945, Id., *Mesopotamian Elements in Manichaeism (King and Saviour II)* *Studies in Manichaean Mandaean and Syriac-Gnostic Religion* 1946 W. Baumgartner, *Zur Mandaefrage* HUCA XXIII, Part I (1950/51) 41ss Id., *Der heutige Stand der Mandaefrage* *ThZ* 6 (1950) 401s, K. Rudolph, *Die Mandaer* I 1960

62 *Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus* Sonderhefte der WZ, Jena (1963) 93 Cf. ya Bultmann, *ZNW* (1925) 142s = *Exegetica* 100s

63 Rudolph *o.c.* 97

ciales y formas lingüísticas con los mandeos primitivos. Por su procedencia el evangelio pertenece al ámbito de esta gnosis sincretico-judía.

En esta dirección apuntan también las afinidades de Jn con algunos textos de Qumran. Se encuentran sorprendentes paralelismos terminológicos con el πνεῦμα τῆς ἀληθείας, «espíritu de la verdad» (Jn 14,17, 15,26, 16,13) en 1QS 4,21, y con φῶς τῆς ζωῆς, «luz de vida» (Jn 8 12) en 1QS 3,7. La afinidad más estrecha consiste en el dualismo que ambos textos comparten, expresado incluso con terminología análoga: el antagonismo luz/tinieblas y verdad/error es paralelo a verdad/mentira en Jn. Sorprende que falte en los textos de Qumran el enfrentamiento vida/muerte, tan importante en el cuarto evangelio. El dualismo no se concibe en ninguno de los dos casos de un modo absoluto, sino que está limitado por la fe en la creación. Se ha querido encontrar en Qumran el «suelo nutricio» que dio origen a Jn. Pero tal pretensión es insostenible. Así se desprende sin lugar a dudas del examen crítico de los textos y las hipótesis realizado por H. Braun<sup>64</sup>. Por una parte, no se encuentra en Jn ningún rastro de religiosidad legal, de ritualismo y de la expectativa escatológica que son características de Qumran, por otra, falta en los textos de esta comunidad la figura del redentor celestial, alrededor del cual gira todo en Jn. La afinidad se limita a detalles y al dualismo, que el evangelista pudo no haber tomado de Qumran.<sup>65</sup> Pero los textos de Qumran son también documentos de un judaísmo sincretista de tendencia gnóstica y forman parte del movimiento baptista palestino-sirio. El intento de establecer una oposición entre este judaísmo y el gnosticismo no ha dado resultados.

Parece ser que algunos de los textos de Nag-Hammadi pueden clarificar aún más este judaísmo sincretista.

Sea como fuere, se ha confirmado la antigua tesis de Bultmann<sup>67</sup> y de O. Cullmann<sup>68</sup> según la cual hubo en Palestina, en los años en torno al cambio de era, un judaísmo sincretista junto a otro oficial, es decir, un judaísmo influido por el sincretismo oriental-helenístico, y hubo asimismo en el cristianismo palestino primitivo dos estratos co-

64 *Qumran und das NT* 1966 96ss II 1966 118ss

65 Esto dedujo Schnackenburg *Joh* 113 de la ausencia de la contraposición vida/muerte en Qumran.

66 J. M. Robinson *Entwicklungslinien* 246s menciona el *Apocalipsis de Adán* la *Parafrasis de Sem* y las *Tres estelas de Set*.

67 *ZNW* (1925) 142ss — *Logica* 100ss

68 *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clementin* 1930 *Id. Wandlungen in der neueren Forschungsgeschichte des Urchristentums in Discordia Concordia* (Festgabe Edgar Bonjour) 1968 49ss esp 58ss

respondientes, dicho *grosso modo*, el estrato «sinóptico» y el «joánico», ya que el mito de la sabiduría se encuentra también en la fuente «Q» Bultmann llega a afirmar «Cabe suponer que el cristianismo joánico representa un tipo más antiguo que el sinóptico»<sup>69</sup> —obviamente, no el cuarto evangelio en cuanto tal— y que este cristianismo «joánico», por su procedencia del sincretismo judío, se inclinaba más, en principio, hacia el helenismo

Juan no asumió el mito gnostico sin modificaciones, como tampoco lo hicieron otros autores del cristianismo primitivo. Lo ligaron al personaje histórico de Jesús. Los mandeos conocen numerosas figuras de enviados, la especulación sapiencial judía y algunas corrientes gnósticas saben de diversas apariciones sucesivas del mismo personaje divino (cambios de figura del redentor). Y es muy dudoso que la imagen terrena del personaje divino se haya concebido como una encarnación en el sentido de Gal 4,4s, Flp 2,6s, Heb 2,14s y Jn 1,14. El Jesús de Jn es, en todo caso, como personaje histórico único, el «enviado», el redentor en singularidad exclusiva. Jn tampoco aceptó el dualismo absoluto, es decir, la idea de que el ser del «mundo» y la situación del hombre esten condicionados por una catástrofe cósmica originaria (la caída del redentor, por ejemplo), como tampoco la concepción de la preexistencia de las almas, es decir, del individuo humano, y de su identidad esencial con el redentor, ambas ideas están excluidas por la cristología de Jn, que incluye la fe en la creación (1,1-14), el Redentor se identifica con el Creador.

El evangelista emplea el mito gnóstico —en esta versión— para desarrollar su cristología y su soteriología, pudo expresar con él, mejor que con categorías apocalípticas, la transcendencia de la revelación, y con él también la actualidad de la salvación total, mejor que con categorías sacramentales. Pero el uso del mito no buscaba una adaptación condicionada únicamente por los fines, estuvo presidida más bien por una coincidencia temática objetiva en determinadas concepciones fundamentales. Estas son, como ha demostrado Bultmann de modo convincente<sup>70</sup>, la idea de la «transcendencia del individuo humano», de su «inserción en el mundo» y de su «caída en él», y, ligada a la primera, la idea de la «transcendencia de Dios» y la necesidad de la redención y la revelación. La razón para la acogida de tales pensamientos es que «el mito gnóstico expresa una determinada concepción del mundo y del hombre con la que el evangelista podía conectar una cuestión cuya respuesta era el evangelio»<sup>71</sup>

69 O c 144 = *Exegesis* 102

70 *Kommentar passim* las siguientes formulaciones según RGG<sup>3</sup> III 847s

71 O c 847



## Posicion dentro de la historia de la teologia

Si el evangelio de Juan tiene su origen en ese medio ambiente, se explican mejor ciertas características del mismo, sobre todo el aspecto polemico. Jn no es un escrito misionero, como tampoco lo son Mc o Mt, ni para los judios ni para los paganos, sino que esta destinado a la comunidad, a su comunidad, para que «permanezca» en la verdad. Los rasgos polematicos persiguen este mismo fin.

La polemica se dirige contra «los judios». Su trasfondo concreto se encuentra, como queda dicho, en la historia de Jesus y de esta comunidad pero la controversia apunta a «los judios» como representantes del «mundo», como simbolo de la increencia por irreligiosidad.

La polemica antibaptista por su parte era evidentemente un tema de actualidad (1,6s 15 20 27 3 23-30 5 33 36, 10 41). Al igual que los pasajes sinopticos correspondientes y los textos de los *Hechos* refleja la rivalidad con los «discipulos de Juan (el Bautista)» y emplea medios analogos. El Bautista queda claramente subordinado a Jesus y orientado a el en parte por sus propios testimonios (1 15 20 27, 3 27 30) y en parte por la interpretacion que de su mision hace Jesus (5,33 36) o el propio evangelista (1,6s). El fondo de la polemica aparece en Jn con mas claridad que en los Sinopticos: la veneracion del Bautista como el salvador escatologico. La controversia directa del Prologo «El no era la luz» (1,8) solo tiene sentido suponiendo que los discipulos de Juan considerasen a su maestro como «la luz» es decir como el revelador, asi lo sugiere tambien la imagen de la lampara encendida 5,35, el simbolismo astral 3,30 y otros textos extrajoanicos. La hipotesis de que el canto que sirve de base al prologo y que el evangelista enriquece con añadidos es de origen baptista y que ensalzaba al Bautista como Logos preexistente y hecho hombre tiene todos los argumentos racionales a su favor y ninguno de peso en contra. El cuarto evangelista no califica al Bautista, como hacen los Sinopticos de precursor escatologico del Mesias sino de «testigo» del Preexistente hecho hombre (1,7s 15 30 32s) y, como tal, enviado de Dios (1,6). El cuarto evangelio refleja con particular enfasis la rivalidad con los discipulos del Bautista. Los primeros seguidores de Jesus fueron discipulos de Juan, segun 1,35s, y es posible que el propio evangelista tambien. La polemica con los discipulos del Bautista fue para la comunidad del cuarto evangelista al menos en parte una diatriba respecto a su propio pasado. A nivel teologico, la polemica

no consiste en la antitesis fe/incredulidad (como ocurre en la controversia con «los judíos») sino la oposición fe verdadera/fe errónea.

Pero la confrontación general y fundamental está orientada contra el gnosticismo, cuyo lenguaje utiliza Jn y a cuyos personajes combate como supuestos reveladores de Dios. No aparece en el texto ningún adversario gnóstico concreto. El evangelista intenta más bien una clarificación de principio: la caída mortal del hombre, que el gnosticismo reconocía con tanta claridad, se redime exclusivamente mediante la revelación de Jesús. Este «testimonio» es genérico y concreto al mismo tiempo. Como el lenguaje nunca se produce en el vacío, el testimonio adopta necesariamente la forma de polémica, ya que solo mediante un claro deslinde de campos se puede realizar lo que el evangelista indica en 20:31 como el fin de su libro.

Es evidente que Jn adopta también una actitud crítica frente a la Iglesia de su tiempo y lo hace, más que de modo explícito, en forma de silencio<sup>73</sup>. En efecto, su silencio sobre la institución de la eucaristía y la presentación que hace de los discípulos, frente a los Sinópticos, sugieren una notable reserva ante las ideas corrientes de su época sobre los sacramentos, sobre el ministerio apostólico y por tanto sobre la Iglesia como institución<sup>74</sup>, tal como se defienden de uno y otro modo en las cartas deuteropaulinas y en los escritos de Lucas, en 1 Clem y en las cartas de Ignacio. Una reserva similar se advierte también en Heb que delata la misma estima de la «palabra» para Heb sin embargo el pueblo de Dios, la comunidad total de los creyentes en la historia es el horizonte que posibilita la existencia cristiana para Jn, la «permanencia» de cada ser humano en Jesús (15:1ss) y el amor a cada uno de los hermanos es el modo de existencia creyente: la esencia de la Iglesia. Es significativo que los discípulos de Jesús sean tratados de «amigos» (15:14s), con esta manera de autoentenderse concuerda la autodesignación de los miembros del círculo joánico como «amigos» (3 Jn 15)<sup>75</sup>. Este no conformismo crítico va unido a la pretensión del autor de ofrecer en su libro la exposición inspirada por el Espíritu de la historia de Jesús y, por tanto, vinculante para los cristianos. Aunque se puede relacionar el no conformismo y la actualización joánica de la escatología con el pneumatismo de los «entusiastas», no debe pensarse como una evolución histórica, en efecto, aquel entusiasmo iba

72 Ireneo menciona a Cerinto (*Haer.* III 11 7).

73 Cf. Kasemann *o.c.* 65ss.

74 H. Koster ha analizado este punto con lucidez mediante una comparación con Ignacio *Geschichte und Kultus im Johannesevangelium und bei Ignatius von Antiochien* ZThK 54 (1957) 56ss.

75 Cf. Kasemann *o.c.* 71s. También J. Wach *Meister und Jünger* 1925.

asociado a una determinada interpretación de los sacramentos y nada tenía que ver, además, con la tradición sobre la vida de Jesús. Así Jn queda verdaderamente aislado en su tiempo y tampoco cabe encontrar líneas de desarrollo en sentido retrospectivo, a pesar de la existencia de ciertos motivos e ideas teológicas<sup>76</sup>. ¿Obedece esto a la penuria de nuestra tradición o a la independencia creadora del autor, denominado Juan?

## 8. *La cuestión del autor, fecha y lugar de composición*

### a) *La cuestión del autor*

No sabemos quién compuso el cuarto evangelio. Conviene, sin embargo, ofrecer un breve apunte orientativo acerca de la cuestión del autor, que fue tan apasionadamente debatida desde principios del siglo XIX. En lugar de preguntar quién fue el autor, se indagó si lo fue Juan el hijo del Zebedeo, como afirmaba la tradición de la Iglesia. Dado que el libro fue acogido en el canon bíblico como obra del hijo del Zebedeo, parecía que su canonicidad y también su «autenticidad», en el sentido de credibilidad histórica, dependía de la autoría «apostólica». Por eso se analizaron, combinaron y distorsionaron el autotestimonio del libro y las testificaciones «externas».

*Los testimonios internos:* al final del capítulo adicional se dice acerca del discípulo amado, ya mencionado con anterioridad: «Este es el discípulo que da testimonio de estos hechos: él mismo los ha escrito y nos consta que su testimonio es verdadero» (21,24). De los vv. 20-23 se desprende que el discípulo amado vivió largo tiempo, pero que había fallecido en la época de la redacción de los vv. 20-25 y, por tanto, de Jn 21. La noticia de 21,24 sólo puede referirse, pues, a los capítulos 1-20. El redactor indica como autor del evangelio al «discípulo preferido de Jesús», pero no da su nombre ni indica a cuál de los dos presentes en la escena —los dos anónimos— se refiere.

En Jn 1-20, en cambio, no se encuentra referencia alguna del autor a su propia persona. Habla varias veces del discípulo amado (13,23 hasta 25; 19,26s, 20,2-8; muy probablemente también en 19,35; quizá en 18,15s), pero no da a entender de la más mínima forma que sea el propio autor. Sólo una vez se menciona al discípulo amado como

76. Cuando Franz Mussner, *ZQH*, 1952, 186 renueva la antigua teoría de la escuela de Tubinga: «Jn es la legítima continuación y el perfeccionamiento de la tradición judeo-sinóptica-paulina», cabe preguntarse si la categoría jurídica de lo «legítimo» debe sustituir a la ausencia de eslabones históricos.

garante de los acontecimientos de la crucifixion y de la lanzada, cuando broto sangre y agua del costado de Jesus «Lo testimonia quien lo ha visto y su testimonio es valido» Sin la otra frase analogica de 21,24 a nadie se le hubiera pasado por la imaginacion que el autor se referia a si mismo y que se identificaba con el discipulo amado. El pasaje 19,35 es posiblemente una glosa del redactor que quiere con ella preparar 21,24 (Bultmann y Jeremias) y en ese caso deja de ser un autotestimonio del evangelista. Si se considera la frase como originaria debe entenderse en si misma sin referencia alguna al apendice cap. 21 entonces la frase se refiere solo al testigo presencial de los acontecimientos de la crucifixion. Es decir unicamente el capitulo adicional atribuye al discipulo amado la autoria del cuarto evangelio el libro mismo no da pie para tal suposicion.

Pero ¿a quien se designa con la expresion «discipulo amado»? La respuesta tradicional contesta que a Juan el hijo del Zebedeo aduciendo las siguientes razones: 1. el discipulo preferido de Jesus debia ser uno de los tres confidentes conocidos en los Sinopticos. Pedro quedaba excluido por lo que dice Jn 13,23ss. 20,3ss. 21,20ss tambien Santiago por su temprana muerte (Hech 12,2) resta pues solo Juan. 2. la observacion 1,41 de que Andres encontro primero a su hermano Simon (=Pedro) y lo presento a Jesus autoriza a concluir que el segundo discipulo anonimo (1,40), hizo lo propio con su hermano aunque esto no se diga expresamente, el otro par de hermanos entre los discipulos eran solamente los hijos de Zebedeo y ambas parejas se hicieron discipulos de Jesus desde el principio, como afirman tambien los Sinopticos (Mc 1,16s). Sin embargo, esta argumentacion armonizadora es metodologicamente cuestionable. El cuarto evangelio ofrece una imagen de los discipulos muy diferente a la de los tres primeros evangelios no existen en los tres confidentes<sup>77</sup>, tampoco se hace mencion de los hijos de Zebedeo en Jn 1-20 tan solo en el apendice 21,2 a esto hay que añadir algunas indicaciones sobre el lugar natal de Pedro (1,44) y sobre algunos discipulos (Natanael, Lazaro) que no tienen su correspondencia en los Sinopticos. Tampoco se sigue del cap. 21 que el discipulo amado sea Juan, el hijo de Zebedeo, ya que se nombran junto a este a «otros dos discipulos», anonimos (21,2). Esto significa que la identificacion del discipulo amado con el hijo de Zebedeo no encuentra ningun respaldo en el evangelio ni en el apendice.

¿Cabe alguna mayor aproximacion? El discipulo amado aparece por primera vez en la ultima cena (13,23-25), parece ser que pertenece a los circulos de Jerusalem, lo cierto es que no se le menciona con

77 Cf. A. Kragerud *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium* 1959 y la vision panorámica en Kummel *Einleitung* 203s.

anterioridad. Se le ha querido descubrir en 18,15s, que hace referencia a «otro discípulo» que era «conocido» es decir, pariente, del sumo sacerdote y que facilitó a Pedro la entrada en el palacio de aquel, pero esta identificación es incierta ya que al discípulo amado se le designa en los otros lugares como «el otro discípulo» (con artículo determinado), y solo tras una mención precedente (cf 20,3-8 con 20,2). Como «discípulo preferido de Jesús», ocupa en la última cena el puesto de honor junto al pecho de aquel y transmite al Maestro la pregunta de Pedro. Mantiene una evidente relación de concurrencia con Pedro en la mañana de Pascua adelanta a este camino del sepulcro pero Pedro entra primero —restableciendo el equilibrio, en el capítulo adicional se confía a Pedro la dirección de la Iglesia (21,15-16-17) pero Jesús le pregunta tres veces si le ama y luego se le confronta de nuevo con el discípulo amado el puesto de este no sufre mengua con el primado de Pedro —es algo sin parangón (21,20-23)— y el Crucificado confía su madre al discípulo amado (19,26s).

En la historia del cristianismo primitivo no hay ningún personaje al que cuadren estos rasgos, sobre todo la relación con Pedro. Es difícil evitar la impresión de que tanto el evangelista como el redactor lo dejaron deliberadamente en la penumbra y guardaron el anonimato literario con toda intención. Los intentos de encontrar tal personaje —por ejemplo, en Lázaro, del que Jesús era «muy amigo» (11,5-3)— han fracasado. Pero tampoco convencen los intentos contrarios de presentar al enigmático personaje como una figura ideal creada por el evangelista si bien sus características podrían apuntar en esta dirección<sup>78</sup>. En efecto, el «amor» no designa en Jn el afecto personal sino la comunión esencial. «El discípulo al que Jesús amaba» es aquel con el que Jesús compartió su ser íntimo, que es uno con Jesús, que es por tanto el discípulo «ideal». Quizá se puedan combinar también el aspecto individual y el ideal. El evangelista tendría en su mente un personaje real pero lo habría idealizado en el tipo del verdadero discípulo haciéndolo «soporte de escenas ideales». El redactor por su parte habría convertido al discípulo amado en el autor del libro para transferir el rango de este personaje al evangelista y, a través de este, al evangelio. En ambos casos se advierte una cierta contraposición respecto a Pedro, no se discute su autoridad, pero se relativiza a través de la del discípulo amado. Es evidente que todo esto refleja rivalidades teológicas y eclesiales.

Resumiendo los «testimonios internos» hay que señalar que el discípulo amado y el evangelista no son idénticos, ni el uno ni el otro.

78. Las interpretaciones simbólicas son muy divergentes: símbolo del discípulo pino de paganocristiano del portador del testimonio apostólico.

es Juan el hijo de Zebedeo, ambos permanecen anónimos. Si el redactor pudo atreverse a identificar al evangelista con el discípulo amado, habrá que decir que el evangelista fue una personalidad prestigiosa, en todo caso perteneciente al grupo del propio redactor y del que este dice «Nos consta que su testimonio es verdadero» (21,24)

*Los testimonios externos* Los primeros testimonios de la iglesia antigua acerca de Jn son divergentes, como hemos indicado. La opinión que se impuso y que atribuía su composición a Juan, el hijo de Zebedeo, aparece por primera vez en Ireneo (180 aproximadamente). Escribe este «Además (de Mt, Mc y Lc), Juan, el discípulo del Señor, que reclinó la cabeza sobre su pecho, compuso también el evangelio durante su permanencia en Efeso, Asia Menor» (*Adversus haereses* III 11, Euseb HE V 8,4). Que la expresión «discípulo del Señor» se refiere al hijo de Zebedeo, se desprende del hecho de que cita Jn 1,14 con la fórmula «el Apóstol dijo» (*Haer* I 1,19) y atribuye la «tradición de los apóstoles», atestiguada por la iglesia de Efeso, a Pablo y a Juan (*Haer* III 3,4, Eusebio, HE III, 23,4). Según Ireneo, pues, Jn fue el último de los cuatro evangelios en cuanto a fecha de redacción, y su autor es el «discípulo del Señor» y apóstol Juan, que lo compuso en Efeso, donde vivió hasta los días de Trajano (*Haer* II 22,5, III 3,4). Policrates obispo de Efeso (190 aproximadamente), atestigua asimismo la existencia de un Juan en Efeso y lo identifica con el discípulo amado «Pero también Juan, el que había reclinado la cabeza en el pecho del Señor, el sacerdote, el portador de la bandeleta en la frente es el testigo y maestro que murió en Efeso» (en Eusebio HE III 31,3). La caracterización como sacerdote (presbítero) armoniza con Jn 18,15. Dos puntos llaman la atención en esta noticia: primero, Policrates no califica a Juan de «apóstol», cuando poco antes ha llamado a Felipe «uno de los doce apóstoles» como si Juan no se contara entre estos; segundo, no lo caracteriza como autor del cuarto evangelio, aunque a continuación defiende la «celebración de la Pascua» el 14 de Nisan «conforme al evangelio» como si el autor del mismo nada tuviera que ver con el Juan de Efeso. Sea como fuere, no se puede considerar a Policrates, a tenor de los textos que nos han llegado como testigo indiscutible de la tradición sobre el hijo de Zebedeo = apóstol Juan como autor del cuarto evangelio.

Ireneo, sin embargo, apela en favor de esa tradición a dos autoridades: Policarpo y los «ancianos» (πρεσβυτεροι) de Asia Menor. Ireneo afirma haber oído hablar en su niñez a Policarpo sobre «su trato con Juan y con las restantes personas que habían visto al Señor» (Carta a Florino = Eus HE V 20,4). Pero de este pasaje no se deduce si Policarpo vio a este Juan en Asia Menor o si lo considero como el autor del cuarto evangelio. En la carta y en el Martirio de Policarpo

falta toda referencia a algún Juan y a este evangelio. Tampoco dice mucho la apelación a los «ancianos» (*Haer* II 33,3); al referirse a «todos los πρεσβύτεροι que se habían encontrado en Asia Menor con Juan, el discípulo del Señor», algunos de los cuales «habían visto no sólo a Juan, sino también a otros apóstoles», significa únicamente que aquellos «ancianos» habían hablado de un «discípulo del Señor», por nombre Juan, mas no del autor del cuarto evangelio. Y cuando Ireneo menciona inmediatamente después a «Papías, el oyente de Juan y compañero de Policarpo», esta afirmación se contradice con las propias declaraciones de Papías.

Papías cita en el proemio a su *Exposición de las palabras del Señor* algunas autoridades, añadiendo que se informo acerca de sus declaraciones sobre Jesús, consultando a los «ancianos», entre ellos dos hombres llamados Juan «lo que Andres o Pedro dijeron (εἶπον) o lo que Felipe o lo que Tomas o Santiago, o lo que Juan o Mateo o cualquier otro de los discípulos del Señor y lo que Aristión y ὁ πρεσβυτερος Ἰωαννης, discipulos del Señor, dijeron (λεγουσιν)»<sup>79</sup>. Como indican los nombres adjuntos, uno de los dos Juan pertenece al grupo de los doce, es por tanto, el hijo de Zebedeo, el πρεσβυτερος Ἰωαννης, que es nombrado despues de Aristion, no forma parte de los doce, pero es también «discípulo del Señor». Papías no vio a ninguno de los dos Juan, sino que solo indago sus opiniones a traves de terceros (los «ancianos»), si bien «el anciano Juan», a diferencia del hijo de Zebedeo, vivía aún en la época de las investigaciones de Papías (λεγουσιν-ειπον), el no fue, pues, un «oyente de Juan». No se puede demostrar por el testimonio de Papías que «el anciano Juan» fuera un personaje del Asia Menor, es decir, que se identificara con Juan de Efeso, aunque cabe en lo posible. Y Papías no afirma en absoluto que uno de los dos hubiera escrito un evangelio.

Es muy significativo que Papías no cite Jn, aunque sí 1 Jn. Este silencio, como el que guarda sobre Lc, sólo puede tener como explicación que consideraba a Jn como herético por la simpatía que le profesaban y el uso que de él hacían los gnósticos<sup>80</sup>. Papías, pues, queda también descartado como testigo en favor del hijo de Zebedeo (y del «anciano Juan») en cuanto autor del cuarto evangelio. Las tradiciones a las que apela Ireneo hablan de un Juan, al que llaman de modo estereotipado «discípulo del Señor», pero nunca le dan el título de apóstol y, por tanto, no lo identifican con el hijo de Zebedeo; se discute si este discípulo del Señor pertenece ya a la tradición de Asia Menor, anterior a Ireneo; es posible, mas no seguro. Ninguna de las citas sobre el «presbítero» aducidas por Ireneo afirma que este personaje hubiera escrito un evangelio.

79 Citado por Eusebio, HE III 39 4

80 W. Bauer *Rechtgläubigkeit* 188ss

Hay otros dos testimonios del período inmediatamente posterior a Ireneo que tampoco aportan ninguna claridad. Hemos hablado ya sobre Policarpo de Éfeso. El canon de Muratori (200 aproximadamente) ofrece una descripción imaginaria del origen del cuarto evangelio: Juan fue invitado por sus «condiscípulos y obispos» a redactar un evangelio, pero él sólo quiso dirigir una obra en equipo en la que cada cual aportase lo suyo, y a continuación dispuso guardar tres días de ayuno; en la primera noche le fue revelado a Andrés que «Juan debía escribir todo en su propio nombre y que los demás debían revisar lo escrito». Sorprende que se designe también aquí a Juan, claramente un miembro del grupo de los doce, como uno «de los discípulos» y no como «apóstol», conforme se llama inmediatamente después a Andrés. También es digno de notarse que no se le asocie con Éfeso o con Asia Menor. Pero lo más extraño es la tendencia a atribuir al cuarto evangelio una autoridad apostólica y la cualidad de testigo presencial (líneas 15-34); esto significa que ambos puntos eran discutidos.

A la luz de los datos anteriores cabe distinguir los dos personajes que Ireneo identifica en uno: 1. el Juan efesio, del que habla también Polícrates y que probablemente se identifica con el «discípulo del Señor» y con el «anciano Juan» de Papías y de la tradición sobre el «presbítero»; 2. el autor del cuarto evangelio, al que también el canon de Muratori llama «Juan». Teniendo en cuenta que el Juan efesio era, según declaración de Ireneo, una personalidad apocalíptica, será el autor del Ap de Jn más bien que del cuarto evangelio. No sabemos desde cuándo se atribuyó este evangelio a un cierto Juan; parece que Ireneo no fue el primero en haberlo hecho —ya que intenta demostrar la apostolicidad de este Juan—, pero no podemos seguir más retrospectivamente la tesis de la autoría de un Juan.

El empeño de Ireneo en demostrar la apostolicidad de Jn tenía su razón de ser en el *repudio* de este evangelio en los medios *eclesiásticos*, rechazo que se debió al uso que de él hicieron los montanistas, afirmando que la promesa del Paráclito se había cumplido en aquel momento (*Haer* III 11,9). La autenticidad de los escritos joánicos (Jn y Ap) fue impugnada también desde otros sectores: alegando razones antimontanistas u otros motivos antiheréticos, por algunos cristianos que, siguiendo a Epifanio, fueron calificados de «álogos»<sup>81</sup> (=negadores del Logos e irracionales), y por el presbítero Gayo. El centro de la resistencia contra Jn parece haber sido la Roma «ortodoxa», probablemente porque el libro fue llevado allí por los gnósticos<sup>82</sup>. Pero

81 Cf W Bauer, RGG<sup>3</sup> I, 245, A Grillmeier, LThK<sup>7</sup> I, 363s

82 W Bauer, *Rechtgläubigkeit*, 209s



la resistencia no se baso solo en esto, sino en la conviccion de que Jn tenia, efectivamente, un caracter gnostico Si Cayo y los alogos pudieron considerar Jn como obra del gnostico y doceta Cerinto sin que se pusiera en duda su ortodoxia eclesial, este hecho demuestra que la tesis del origen apostolico del cuarto evangelio no estaba aun, en modo alguno consolidada entre finales del siglo II y principios del III y que no era, en consecuencia, una tradicion antigua Los testimonios «externos» estan tan lejos como los internos de decantarse en favor del hijo de Zebedeo como autor

Hay en fin, indicios para pensar que Juan el hijo de Zebedeo sufrio el martirio en una epoca temprana, por lo que no pudo haber compuesto el cuarto evangelio ni cabe identificarlo con el «anciano» Juan de Efeso El documento mas antiguo es el oraculo de Mc 10,35-40, donde Jesus predice el martirio a los dos hijos de Zebedeo, Santiago y Juan El pasaje de Hech 12,2, que solo menciona la muerte de Santiago, es una enmienda ya que Lucas trata de eliminar completamente Mc 10,35ss Tras la contundente demostracion de E. Schwartz<sup>83</sup> no puede negarse ya que esta pericopa es un vaticinio *ex eventu* y que se refiere a la muerte de ambos hermanos, aunque no se otorgue mucho valor al testimonio de los martirologios posteriores que afirman la muerte comun de los Zebedeos El martirio tuvo lugar bajo Herodes Agripa (44 d C )

Se intenta a veces dar su parte de razon a la antigua tradicion eclesiastica atribuyendo el cuarto evangelio, no al hijo de Zebedeo y apostol, sino mas o menos directamente al «anciano» Juan de Efeso que no lleva el titulo de apostol, sino el de «discipulo del Señor» Pero se trata de vanas especulaciones Si este Juan efesio fue segun testimonio de Ireneo, un personaje de orientacion apocaliptica, podria ser mas bien el autor del Ap, pues Juan el apocaliptico se presenta con una autoridad similar a la otorgada al «anciano» y no es probable que hubiera en la iglesia de Asia Menor dos ancianos contemporaneos con el nombre de Juan

## b) Lugar y fecha de composicion

La tradicion situa el origen de Jn en Efeso o en algun otro lugar de Asia Menor occidental Si se otorga mayor peso a los contactos con los escritos mandeos, con las cartas de Ignacio de Antioquia y las *Odas de Salomon* a la oposicion a «los judios» y a la polemica contra los partidarios de Juan Bautista que a la tradicion efesina parece mas

acertado situar la composición de Jn en Siria. A veces se combinan los dos lugares, localizando el origen en Siria y la redacción en Asia Menor.

La fecha de composición se puede determinar con más exactitud el *terminus ad quem* es el primer cuarto del siglo II d. C. En efecto, el papiro 52, el más antiguo del NT que poseemos y que contiene algunas líneas de Jn 18, data de esta época a tenor de criterios paleográficos. Si Jn era ya entonces conocido en Egipto, cabe suponer que el libro fue compuesto entre finales de siglo I y principios del siglo II d. C.

## LA PRIMERA CARTA DE JUAN

*Comentarios* (a 1-3 Jn)

- HNT H Windisch-H Preisker, <sup>1</sup>1951, HThK R Schnackenburg, <sup>1</sup>1965 (ed cast Herder),  
 MeyerK R Bultmann, 1967, NDT J Schneider, <sup>9</sup>1961, ThHK F Buchsel, 1933, ICC A E Brooke, 1912, Moffatt, NTC C H Dodd, 1946, EtB J Chaîne, 1939

*Estudios*

- Informes sobre el estado de la investigación* E Haenchen ThR NF 26 (1960) 1s (=Die Bibel und wir, 1968, 235ss),  
 M Dibelius, RGG<sup>7</sup> III, 346ss,  
 R Bultmann, RGG<sup>3</sup> III, 836ss,  
 H Braun, *Literar-Analyse und theologische Schichtung im ersten Johannesbrief* ZThK 48 (1951) 262ss (=Gesammelte Studien zum NT und seiner Umwelt [1962] 210s),  
 R Bultmann, *Analyse des ersten Johannesbriefes*, en *Festgabe für A Julicher* (1927) 138ss (=Exegetica [1967] 105ss),  
 — *Die kirchliche Redaktion des ersten Johannesbriefes* en *In Memoriam E Lohmeyer*, 1951, 189ss (=Exegetica, 381ss),  
 H Conzelmann, *Was von Anfang war*, en *Nt Studien für R Bultmann* BZNW 21 (1954) 194ss,  
 C H Dodd, *The First Epistle of John and the Fourth Gospel* BJRL 21 (1937) 129ss,  
 W F Howard, *The Common Authorship of the Johannine Gospel and Epistles* JThS 48 (1947) 12ss,  
 G Klein, *Das wahre Licht scheint schon Beobachtungen zur Zeit- und Geschichtserfahrung einer wchristlichen Schule* ZThK 68 (1971) 261ss,  
 E Lohmeyer, *Über Gliederung und Aufbau des ersten Johannesbriefes* ZNW 27 (1928) 255ss,  
 W Nauck, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes* WUNT 3, 1957,  
 J A T Robinson, *The Destination and Purpose of the Johannine Epistles* NTS 7 (1960/1961) 56ss

## 1. *Contenido y estructura*

El contenido de este escrito persigue dos fines: la impugnación de falsos maestros cristianos (2,18-27; 4,1-6) y la confirmación de los cristianos a quienes se dirige la carta, en la fe y conducta correctas frente a la amenaza de la herejía. Ahora bien, incluso las partes dedicadas al segundo fin delatan la polémica contra los herejes. El escrito no sigue una lógica rigurosa, sino que yuxtapone sin ninguna rígida concatenación, exhortaciones, adoctrinamientos y controversias, que a veces se interfieren entre sí. Tampoco faltan las reiteraciones —desde 2,28—, por lo que no cabe hablar de una estructura clara. E. Lohmeyer fracasó en su intento de demostrar la existencia de un esquema septenario como principio conductor<sup>1</sup>. Se puede articular el texto del siguiente modo:

- 1 Introducción el testimonio de la «palabra de vida» como fundamento de la comunión de los cristianos entre sí y con Dios 1,1-4
- 2 Comunión con Dios y recto caminar en la luz 1,5-2,2
3. Conocimiento de Dios y observancia de sus mandamientos 2,3-11
- 4 Exhortación a vencer al mundo 2,12-17
- 5 Aviso contra los falsos maestros 2,18-27
6. Filiación divina y amor a los hermanos 2,28-3,24
- 7 Aviso contra los falsos maestros 4,1-6
- 8 Amor fraterno como consecuencia y señal de la comunión con Dios 4,7-5,4
9. La fe en Jesús, el hijo de Dios 5,5-13
- 10 Conclusión: 5,14-21 confianza en la oración (vv 14s). súplica por los pecadores (salvo los que han cometido pecado mortal), liberación del pecado y del mundo mediante la comunión con Dios (vv 18-21)

## 2. *Carácter literario*

Ya en la primera mención que de este escrito se hace en la iglesia antigua, aparece designado como «carta». Le falta, sin embargo, el marco epistolar (presentación, saludos y bendición), aunque se podría considerar 1,4 la reelaboración de un saludo, y 5,13 de una bendición final. El autor dice a menudo «os escribo», trata a los lectores de «hijos» (2,1.12.14.18.28; 3,1.18; 4,4; 5,21) y «queridos» (2,7; 3,2.21; 4,1.7.11) e intenta mantenerlos en la verdadera fe frente a las falsas doctrinas. El escrito carece, sin embargo, del verdadero carácter

de correspondencia epistolar y no aparecen unas relaciones concretas entre el autor y los lectores; el peligro de herejía tampoco se presenta como el problema especial de una comunidad o de un grupo de comunidades concretas; de ahí que 1 Jn no sea una carta comunitaria (como 1 Cor, por ejemplo) ni una circular (como Gál, por ejemplo). Y como el autor renuncia a dar su nombre y el de los «destinatarios» y renuncia también a los saludos, parece que no desea dar la impresión de que su escrito sea una carta<sup>2</sup>.

Por razón de su contenido, se puede calificar este escrito, como Jds y 2 Pe, de «tratado con una determinada finalidad» (Dibelius)<sup>3</sup> o, por dirigirse a todos los cristianos indistintamente, de «manifiesto a toda la cristiandad» (Julicher-Fascher)<sup>4</sup>. Obviamente el autor no lo publicó para el mundo entero, como una encíclica papal o como un edicto imperial —le faltaban para ello las posibilidades técnicas y organizativas—, sino para un área determinada. Pero su escrito está formulado en términos de validez para toda la cristiandad, ya que el autor combatió las doctrinas erróneas como un peligro general. Hay que reconocer, sin embargo, que la forma de 1 Jn «carece de analogías»<sup>5</sup>.

### 3. *Estilo, modelo y redacción*

Estilísticamente 1 Jn no ofrece la impresión de ser una unidad. Recias y agudas antítesis, y series de ellas, alternan con pasajes inconexos y ampulosos. A esto se añade el hecho de que a menudo el autor toma un concepto de las antítesis, lo explicita y, a veces, lo reinterpreta<sup>6</sup>. Tales *diferencias estilísticas y temáticas* han llevado a sospechar que 1 Jn tampoco posee una unidad literaria. E. von Dobschütz<sup>7</sup> fue el primero en expresar esta sospecha en lo concerniente a un fragmento (2,28-3,12) y R. Bultmann la hizo extensiva a todo el escrito. Utilizando criterios estilísticos y doctrinales, Bultmann intentó demostrar que el autor de 1 Jn utilizó y elaboró un modelo previo que cabe detectar aún en 1,5-10; 2,4.5.9-11; 3,4-15. Notas caracte-

2 Por eso tampoco habría que empeñarse en encontrar, como O Roller, el «formulario de Asia Menor» (*Das Formular der paulinischen Briefe*, 1933, 237), cf Schnackenburg, *Komm* 2

3 Dibelius, *Gesch der urchristlichen Literatur* II, 61s

4 *Einleitung*, 226, Bultmann, RGG<sup>3</sup> III 836

5 Bultmann, RGG<sup>3</sup> III 836

6 Para la explicitación, cf por ejemplo, 3,4a con 4b, para la reinterpretación cf 1,6-10 con 2,1

7 Reconstruye a base de este texto cuatro líneas dobles articuladas de modo antitético

rísticas del mismo son las sentencias breves, apodícticas, formuladas conforme al *parallelismus membrorum*, precedidas de ἐάν o de (πᾶς) ὄ con participio. El estilo del autor de 1 Jn se caracteriza por las «frases homilético-parenéticas enlazadas con escaso rigor» (*Exegetica*, 107), por interpelaciones a los lectores, por giros explicativos de diverso tipo, por la reiteración de lo dicho y por las referencias retrospectivas. Obviamente no siempre se puede establecer con claridad la distinción entre el supuesto modelo y la elaboración posterior; Bultmann supone que el autor modificó a veces el texto de su modelo, aunque muchas veces imita su estilo; el mismo investigador intenta conjeturar el elemento originario y pone de relieve las incertidumbres en la reconstrucción del modelo<sup>8</sup>, al que clasifica desde la perspectiva de la historia de las formas entre los «discursos revelatorios», análogos a los que empleó el autor del evangelio de Jn, y considera que es, al igual que éste, de origen gnóstico. Como en el caso de Jn, Bultmann presume una *redacción* eclesiástica de 1 Jn, a la que cabe atribuir, además de las expresiones sobre la virtud expiatoria de la sangre de Cristo (1,7b; 2,2; 4,10b) y sobre la escatología tradicional (2,28; 3,2; 4,17), especialmente la sección final 5,14-21; esta última, por su incompatibilidad con lo dicho anteriormente y, sobre todo, por la distinción entre pecado mortal y otros tipos de transgresiones (5,16s), que contradicen el resto de las afirmaciones de 1 Jn sobre el pecado y la inocencia.

La *distinción de Bultmann entre modelo y su elaboración*, a pesar de la abierta oposición inicial<sup>9</sup>, encontró amplio eco favorable y dio lugar a algunas continuaciones de su hipótesis<sup>10</sup>. No es necesario hacer una referencia a estos trabajos ulteriores, ya que suelen reducirse a meros retoques del análisis literario bultmaniano. Hay que mencionar, en cambio, dos tesis sobre el origen de los dos escritos: H. Braun consideró el modelo como genuinamente cristiano, y la elaboración como protocatólica; W. Nauck atribuye ambos al mismo autor... una tesis que, a mi juicio, a nadie pudo convencer.

La *crítica* que se ha formulado a esta *distinción de fuentes* en 1 Jn realizada por Bultmann y otros se orienta a cuatro puntos: 1. contra el método: no se han empleado sólo criterios estilísticos,

8 Según el artículo de 1927, el modelo con las supresiones, incluye 5b-10, 2.4 5 9-11 29, 3 4 6 7 10 14 15 24, 4,7 8 12 16, 5,1 4, 4 5 6(?), 2 23 5,10 12 (2 Jn 9) En su *Kommentar* de 1967, Bultmann modificó la extensión no incluye 1,9, 4,12 16, 5,6 10, ni 1,5b en el modelo, añade en cambio 2,23

9 Por ejemplo, de E Lohmeyer, ZNW (1928) 225ss y de Fr Buchsel, ZNW 28 (1929) 235s

10 Por ejemplo, en H W Beyer, ThLZ 54 (1929) 606ss H Windisch en HNT y por H Preisker en el apéndice

sino también de contenido. Esta objeción, que presupone la separación irracional entre forma y contenido, no se tiene en pie; 2. hay pasajes en los que la mezcla de estilos no permite que la crítica estilística establezca ninguna distinción, por lo que Bultmann recurre a meras conjeturas. Pero estos pasajes no son frecuentes, no son motivo para resignarse y no son una demostración contra la existencia de un modelo previo; 3. la divergencia de las diversas reconstrucciones. Pero tales diferencias no son notables ni refutan la hipótesis del modelo previo; 4. directamente contra el modelo, que sería «una formación muy singular» por lo que se debería negar su existencia, ya que esa acumulación de dos o tres líneas antitéticas sería algo «tedioso»<sup>11</sup> e «insopportable»<sup>12</sup>. Pero es ésta una cuestión de gustos; a mí personalmente nunca me ha aburrido la página y media del modelo reconstruido por Bultmann, ni los 1663 dísticos y cuartetas de *El caminante querube* (*Der cherubinische Wandersmann*)<sup>4</sup>. Y no es suficiente lo que los críticos ofrecen de positivo para explicar el cambio de estilo que ellos mismos reconocen<sup>13</sup>. Cuando Kummel lo atribuye al «empleo de material tradicional y al variado contenido»<sup>14</sup>, no hace sino plantear el mismo problema en otros términos. Esta crítica literaria intenta precisamente detectar ese «material tradicional».

Un cambio de estilo tan frecuente y notable, y en un espacio tan reducido, no tiene analogías en la literatura cristiana primitiva. Es verdad, como observa Haenchen, que la variación estilística no indica sin más la diversidad de autores, y se puede atribuir al propósito literario de un único y mismo autor<sup>15</sup>. Pero esto tiene validez tan sólo en el plano de la literatura «de alto nivel». El empleo de diversos estilos —sobre todo en una misma obra— presupone, en efecto, una capacidad artística acompañada de una relevante erudición, cualidad que no es muy frecuente encontrar ni siquiera en escritores profesionales, en todo caso de la época moderna<sup>16</sup>, y que el autor de I Jn no posee ciertamente. Atribuir un cambio estilístico a una «sana sensibilidad literaria» y aducir como ejemplo la tragedia antigua con su

11 Schnackenburg, *Komm*, 12

12 Haenchen, 246

<sup>4</sup> Se trata de una gran compilación de sentencias e ideas míticas en la forma de cuartetas alejandrinas, fundamentalmente, recogidas en 1657 por Angelus Silesius

13 El autor habla, según sus fines, como profeta, como predicador o como nomoteta (Lohmeyer, *o c*), en plan doctrinal-polemico, o en estilo homiletico parenetico (Schnackenburg, *o c*), y cambia de estilo para cada papel. Un admirable retorico

14 *Einleitung*, 387

15 *O c* 242ss, 250ss

16 W. Jens comprueba incluso en una obra narrativa tan bien lograda como *Años de perros* (*Hundejahren*) de G. Grass la ausencia de matices estilísticos (*Die Zeit*, 3 9 1963)

alternancia de «diálogo refinado» y «fragmentos en otro estilo» (Haenchen *o c* , 246) deja sin explicar por que el autor cambia de estilo justamente en estos lugares y no en otros y significa además situarse en un plano literario demasiado elevado<sup>17</sup> El escrito 1 Jn no tiene pretensiones literarias, como demuestra su forma, su disposición y su lenguaje, es menos ambicioso en este aspecto que los escritos paulinos, que Heb y el resto de las cartas católicas Lo que hemos constatado en estos escritos puede aplicarse a 1 Jn la ruptura estilística, el cambio de ritmo, la reinterpretación de lo dicho anteriormente, son signos de la existencia de citas Es indudable, a mi juicio, que el autor utiliza un modelo Este sería, en todo caso de origen cristiano, teniendo en cuenta su temática comunión con Dios y amor fraterno, pecado e inocencia

Bultmann ha demostrado de modo convincente, a mi juicio, que *1 Jn 5 14 21 es un añadido de mano ajena* Parece dudosa, en cambio, la atribución a un redactor de las frases sobre la virtud expiatoria de la sangre de Cristo (1,7b, 2,2, 4,10b) y sobre la escatología futurista (2 28, 3,2, 4,17) tal adscripción sería indudable si 1 Jn defendiera la misma cristología y escatología que el evangelio de Jn Pero 1 Jn muestra en este punto algunas diferencias por lo que no cabe excluir de el dichos pasajes

Antes de abordar la relación entre los dos escritos, mencionemos a modo de apéndice una adición a 1 Jn demostrable por la historia de los textos el denominado *comma johanneum* en 5,7s se encuentra en algunos manuscritos latinos, desde el siglo V y en tres minúsculos griegos de los siglos XIV XVI un texto que encontró una aceptación general durante largo tiempo gracias a la versión oficial Vulgata (1590 y 1592) y la tercera edición del NT griego de Erasmo, pero que actualmente está considerado como una interpolación relativamente antigua en el texto latino del NT<sup>18</sup>

#### 4 Relación de 1 Jn con el FvJn

Es indudable la íntima relación existente entre los dos escritos, como se demuestra en el lenguaje, el estilo y en las ideas de uno y otro Pero existen también notables diferencias y muchos investiga-

17 Tal sería el caso de la utilización de esas obras antiguas en las que el cambio de estilo no está definido por leyes tradicionales de la dramaturgia como en la tragedia y en la comedia sino por la intención configuradora de los escritores intención individual pero lógica por ejemplo en el caso del *Satiricon* de Petronio o de la *Consolación de la filosofía* de Boecio

18 Schnackenburg *Komm* 44ss (Bibl )



dores dudan que este justificada la equiparacion tradicional del autor de I Jn con el evangelista. Las investigaciones filologicas realizadas hasta ahora sobre el lenguaje —presencia y ausencia de vocablos, uso de preposiciones y particulas— y sobre las ideas —presencia y omision de determinados conceptos y temas— han puesto de manifiesto las *peculiaridades de I Jn*, pero su valoracion no ha llevado a un consenso en lo concerniente a la cuestion del autor. Mientras que se subrayan por un lado las peculiaridades, se les resta importancia por otro com pensandolas con las notables coincidencias con el EvJn y explicandolas por la situacion de I Jn. El debate, sin embargo, ha clarificado algunos extremos metodologicos.

1. Los estudios estadisticos de vocabulario no son una prueba decisiva en la cuestion del autor, y ciertamente no por la desigual extension de ambos escritos, que se resuelve con el computo proporcional, sino sobre todo porque la frecuencia de empleo de los vocablos en cuestion depende de los temas tratados y no de otras consideraciones.
2. La diversidad de los generos literarios —un evangelio y un escrito que toma posicion sobre cuestiones actuales de la comunidad— trae consigo logicamente la divergencia de temas y formas expresivas, que no se pueden aducir sin mas contra la identidad del autor de I Jn y el evangelista.
3. La misma consecuencia se deduce de la diversa actitud beligerante de los dos escritos: el EvJn lucha contra «los judios», que representan la incredulidad del «mundo». I Jn, por su parte, contra aquellos cristianos que profesan una falsa fe en Cristo: el tipo de argumentacion contra la incredulidad de los no cristianos es por fuerza diferente al del razonamiento contra las falsas creencias de los cristianos. La I carta de Juan presupone una situacion diferente y posterior a la del EvJn, pero de ahi no se sigue, como pretenden Haenchen y Bultmann, que deban atribuirse a diversos autores. Estas puntualizaciones metodologicas vienen a relativizar los datos facticos. ¿Significa esto que debemos conformarnos con la incertidumbre?

Existe, sin embargo, alguna posibilidad de avanzar en la investigacion. G. Klein, tras los pasos de H. Conzelmann, ha intentado recorrer un camino que ya habia abierto M. Dibelius varios decenios antes: no tomar como punto de partida las diferencias evidentes, sino las *coincidencias de terminologia entre Jn y I Jn*, a fin de indagar si en uno y otro poseen el mismo significado.

De ese modo se constata una modificacion del pensamiento «joanico», que no se concibe «en el mismo escritor tras una cierta distancia temporal»<sup>1)</sup>, sino que presupone otro autor, una notable diferencia temporal respecto al EvJn y una determinada reflexion sobre este. Se

puede designar esta modificación, siguiendo a Dibelius, como «eclesialización»: «La unión con Dios no es, como en el evangelio, el último objetivo de la comunión con Cristo, sino un patrimonio normal de toda la cristiandad»<sup>20</sup>. Dibelius ilustra esta modificación en la reinterpretación (en cierto modo, «refuncionalización») de dos pasajes del EvJn en 1 Jn. La frase «nadie ha visto a Dios» subraya en el primero la exclusividad de la revelación de Cristo (Jn 1,18), pero en 1 Jn 4,20 ha perdido este significado y sirve para exhortar a amar al hermano «visible» (4,12-21, especialmente v. 20). La afirmación de que el creyente ya «ha pasado de la muerte a la vida» (Jn 5,24) aparece asimismo en 1 Jn 3,14 relacionada con el amor fraterno: «Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos»; la presencia de la vida es aquí algo obvio («Nosotros sabemos...») y se contrasta en la realidad del amor fraterno, una idea imposible de deducir del EvJn. La orientación de tales modificaciones hacia una *eclesialización de las ideas joánicas* se aclara en los desplazamientos del concepto de ἀρχή, «comienzo», como señaló H. Conzelmann, y de la noción de «luz» y de «tinieblas», de la «hora» y de lo «viejo» y lo «nuevo», como ha apuntado G. Klein.

La expresión ἀπ' ἀρχῆς designa en 1 Jn el comienzo originario (1,1; 2,13.14; 3,8) asumiendo así la noción de ἀρχή del prólogo de Jn (Jn 1,1s); en los otros pasajes, en cambio, designa el comienzo de la Iglesia (1 Jn 2,7.24; 3,11; también 2 Jn 5s), identificado con la aparición de Jesús. Este uso «histórico-eclesial» enlaza con Jn 6,64; 15,27; 16,4, donde es mera indicación temporal del comienzo del discipulado, pero lo modifica con la inserción del pensamiento de la normatividad de la tradición; lo que existía «desde el principio» es el mandamiento del amor (2,7; 3,11; 2 Jn 5s) y el kerigma cristológico, es la ἀγγελία («mensaje»: 1,5), que se define en 1,1-4. «La Iglesia se orienta hacia sus orígenes y entiende éstos como una fecha absoluta, junto a la cual pierde interés todo otro dato (religioso o profano). La conciencia escatológica se transforma en una reflexión sobre la esencia histórica de la sociedad cristiana»<sup>21</sup>. Esta concepción modificó, sobre todo, el dualismo luz-tinieblas<sup>22</sup>. Si en el EvJn era el «principio estructural de toda la historia», no computable cronológicamente, en 1 Jn (cf. 2,8: «Se van disipando las tinieblas y la luz verdadera ya brilla») queda historizado y «pasa a ser un principio divisorio de los períodos de la historia universal»<sup>23</sup>.

20. Dibelius, RGG<sup>2</sup> III. 347.

21. Conzelmann, *o.c.*, 200.

22. Cf. Klein, 269-291.

23. Klein, 284. Antes de Cristo sólo hubo tinieblas, con Cristo empieza una nueva época «que para las tinieblas tiene el carácter de un período final, para la luz, en cambio, constituye su primera fase cronológica, con lo que adquiere su propio carácter» (262).

Renunciamos a aducir otros ejemplos que pueden leerse en Conzelmann y en Klein; todos ellos muestran que 1 Jn no fue compuesto por el evangelista, sino por uno de sus seguidores, a considerable distancia temporal de él y bajo la impresión de las experiencias de este espacio de tiempo: de ese modo el EvJn fue utilizado y reinterpretado como texto normativo.

Desde esta perspectiva, el ya mencionado conjunto de peculiaridades lingüísticas y temáticas gana un nuevo relieve como indicio, no en la cuestión de la autoría<sup>24</sup>, sino sobre todo en lo concerniente a la evolución interna del círculo joánico que se expresa en el «nosotros» de Jn 21,24. Ese círculo trató de conservar la herencia «joánica», pero procuró asimilarla a nociones cristianas comunes; así, adoptando la idea de expiación en la cristología (1,7.9; 2,2: 4.10), que en el EvJn sólo está presente en forma incoativa; pero sobre todo —algo inevitable al historizarse el dualismo luz-tinieblas— asumiendo la concepción futurista de la parusía (2.28; 3,2) y del juicio (4,17) en la escatología, es decir, abandonando la escatología actualista del EvJn, según la cual la parusía tiene lugar en el envío del Espíritu (14,18-21) y el juicio se realiza en la aceptación o el rechazo de la fe (3,18ss.26). Paralelamente, también la filiación divina de los creyentes, que en el evangelio caracteriza la existencia cristiana en forma total y definitiva (1,12s), pierde algo de su totalidad y de su valor definitivo adquiriéndolo sólo en la parusía (1 Jn 2,28-3,3)<sup>25</sup>. Las relaciones de 1 Jn con el EvJn se caracterizan por una desintegración de las ideas capitales «joánicas» y la recepción de teologúmenas cristianas generales: esta eclesialización (podría denominarse también democratización) de los «ideales de una religiosidad místico-aristocrática»<sup>26</sup> tiene su razón de ser no sólo en un proceso de desgaste natural, sino también en la controversia del círculo joánico con falsos maestros, que obligó a la reflexión sobre el propio legado de la fe y a su reinterpretación. En analogía con la evolución registrada en el sector paulino, Conzelmann calificó 1 Jn, no sin acierto, de «carta pastoral joánica» (201).

## 5. *La lucha contra la falsa doctrina*

La aparición de falsos maestros movió al autor a componer su escrito. El hecho de haber librado la batalla en el campo literario y no haber dirigido su escrito a unos destinatarios concretos pone de

24. La identificación obvia del autor de 1 Jn con el de Jn 21 «no queda excluida, pero tampoco se impone» (Dibelius, *Geschichte der urchristlichen Literatur* II, 63); presenta, sin embargo, según Klein, algún inconveniente (30s).

25. Cf. Haenchen, 279s.

26. Dibelius, RGG<sup>2</sup> III, 347.

manifiesto que esta herejía no era un problema meramente local y que el autor la considero muy peligrosa. Desgraciadamente solo podemos conocer en parte la falsa doctrina, ya que nos vemos obligados a reconstruirla a través de su impugnación. ¿Que podemos saber sobre la herejía? ¿Y con que medios orienta el autor su lucha contra ella?

### a) *La falsa doctrina*

El autor llama a los falsos maestros «anticristos» (2,18-22; 4,3; cf. 2 Jn 7) y «pseudoprofetis» (4,1). Pero no se trata, como sugiere la primera expresión de paganos sino de cristianos que se profesan tales. «Aunque han salido de nuestro grupo», confiesa el autor, «no eran de los nuestros», añade, «si hubieran sido de los nuestros se habrían quedado con nosotros» (2,19). Lamenta su elevado número (2,18-4,1) y su persuasiva y arrolladora propaganda con la que «inducen al error» a los creyentes (2,26). «Salieron al mundo» y «el mundo los escucha», mientras que a nosotros «no nos oye» (4,1-5s). No consta por 2,19; 4,1 si fueron excomulgados por la comunidad o si se separaron libremente de ella y se organizaron por su cuenta<sup>7</sup> ni tampoco en otros pasajes hay palabra alguna sobre este punto. Su peligrosidad consiste precisamente en que primero hay que diagnosticarlos como falsos maestros mediante el «examen» de su doctrina (4,1s; 2,20s) y no por la constatación de una no pertenencia organizada a la comunidad. La peligrosidad de esas personas parece acentuarse aun más por su carácter pneumático (4,1-3).

¿En que consiste la errónea doctrina? El autor combate en los pasajes antiheréticos (2,18-27; 4,1-6 y también 5,5-13) una falsa cristología. Pero la temática de los otros pasajes con sus delimitaciones polémicas permite descubrir otras dos notas: no tomarse en serio el pecado y la falta de amor fraterno.

La *herejía cristológica* aparece con especial claridad en 4,2s. Los falsos maestros niegan «que Jesucristo ha venido ya en carne mortal» (cf. 2 Jn 7) y de ese modo «disuelven la realidad de Jesús» (v. 3)<sup>8</sup>. Partiendo de su repulsa a la encarnación, las otras acusaciones cobran su sentido: los herejes niegan que Jesús sea «el Mesías» (2,22), «el hijo de Dios» (2,23), los atributos «el Mesías» y «el hijo de Dios» son intercambiables (cf. 5,1-5) y sinónimos, y los falsos maestros no

<sup>7</sup> Bultmann *Johbr* 41s.

<sup>8</sup> Esa es la lectura más probable. Schnackenburg 277. Bultmann *Johbr* 67.

los aplican a «Jesús», es decir, al hombre Jesús; los herejes distinguen entre el Jesús hombre, terreno, y el hijo de Dios y Mesías celestial, preexistente. Cuando el autor dice. «El que vino por el agua y la sangre fue él, Jesús, el Mesías» (no vino sólo en el agua, sino en el agua y en la sangre)» (5,6), estas frases polémicas permiten concluir que los herejes afirman que el Hijo de Dios se unió en el bautismo con el hombre Jesús, pero niegan que él —el Hijo de Dios— hubiera muerto. El pensamiento es, evidentemente, que Cristo, el Hijo de Dios, se apartó de Jesús antes de su crucifixión. Ellos comparten con el autor la idea de la preexistencia de Cristo, pero disienten radicalmente de él al negar la realidad de la encarnación, es decir, la verdadera humanidad del hijo de Dios, «Jesucristo», dice el autor intencionadamente. Los herejes representan, pues, una variante del docetismo gnóstico.

Las *otras notas reconocibles* se hallan en línea con esta cristología. Estos personajes niegan la vinculación de la salvación con el hombre histórico Jesús; ellos se comunican directamente con Dios, ya que están en posesión del pneuma (4,1s). Toda su gloria y todo el objeto de su propaganda es el conocimiento de Dios (2,4; 4,8), la visión de Dios (4,12), el amor a Dios (4,20), el haber nacido de Dios (5,1; 4,7) y sobre todo su impecabilidad (1,8-10); todo esto existe para ellos de modo «directo». Además, lo entienden todo a nivel individualista, sin relación con el prójimo; a esto se refiere la constante acusación de que desprecian el mandamiento del amor fraterno (2,9-11; 3,10.14s; 4,8.20; 5,2). No es extraño que, como pneumáticos, estén por encima de los «mandamientos» (2,3s; 5,2s), así como del pecado. En todo caso, el autor permanece precisamente en este aspecto en un plano muy general; no puede reprochar a sus adversarios ninguna transgresión concreta, aparte de la carencia de amor fraterno. Estos gnósticos docetas no eran, pues, libertinos.

Se ha intentado a menudo relacionar a los falsos maestros de 1 Jn con una de las formas ya conocidas del gnosticismo cristiano primitivo: los docetas, a los que Ignacio combatió en Tralles y en Esmirna, y sobre todo con Cerinto; pero no se ha llegado a unos resultados convincentes<sup>29</sup>; esto es de lamentar, ya que la demostración de semejante nexa habría permitido una localización geográfica de 1 Jn y del círculo joánico. Los falsos maestros son, según 2,19, un *fenómeno joánico*, a saber, en el sentido de que su error nació de la exageración de algunas ideas joánicas, tal como se deduce claramente de la co-

29 Cf. Ign. Trall. 9s; Esm. 2, 4.2, 5.2 también 6.2 (olvido del amor fraterno). Sobre Cerinto: Ireneo, *Adv. haer.* I 26.1 y E. Schwartz, *Johannes und Kerinthos* en *Gesammelte Schriften* 5, 1963: 70ss.

munidad de terminos y de la disputa por su interpretacion. Se podria pensar en una interpretacion entusiastica de las afirmaciones sobre el Paracito sobre el Espiritu (Jn 14,26, 15,26 16 7 13 cf 14 12), a consecuencia de la cual relativizan al hombre historico Jesus. Quiza se pueda ver en la expresion «quien va demasiado lejos y no se mantiene en la enseñanza del Mesias» (2 Jn 9) una referencia a la exageneracion del pensamiento joanico por los herejes<sup>30</sup>. Ellos habrian percibido en la teologia joanica ese «docetismo ingenuo» que Kasemann atribuye al evangelista y pudieron haberlo radicalizado un tanto. Son ultrajoanicos. ¿Dieron lugar con su actividad al descredito del EvJn en la iglesia antigua?

## b) *Indole de la lucha*

1 Jn ocupa un puesto relevante en la literatura «antiheretica» del cristianismo primitivo en lo que al nivel de controversia y al estilo de la polemica se refiere. Su autor no lo tuvo facil. En efecto compartia en buena parte con los falsos maestros la terminologia, las imagenes y el pensamiento. Debia mostrar la diferencia decisiva entre los dos bandos, y la mostro en efecto: la concepcion contradictoria en torno al hombre Jesus (y sus implicaciones). Considera como *criterio* de la verdadera fe la coincidencia con el «comienzo», de ahí el ya mencionado recurso constante a la tradicion. La base del debate es la confesion bautismal de que «Jesus es el hijo de Dios (o el Mesias)» (2,22s, 4,15, 5,1-5), que identifica al hombre Jesus con el «Hijo de Dios», y mediante la cual el creyente se somete al poder de Jesus glorificado<sup>31</sup>. De esa identidad, es decir de la revelacion escatologica producida en esta persona historica depende la salvacion, segun toda la fe cristiana primitiva y no solo de acuerdo con la opinion privada del autor de 1 Jn. Por eso insiste el autor machaconamente en esta identidad. Es significativo, y acorde con la teologia cristiana primitiva, que no se limite a reproducir simplemente esta profesion de fe, sino que, frente a la indiferencia heretica hacia Jesus, y mediante las debidas precisiones, aclare en forma actualizada su objetivo («El que confiesa que Jesus es el Mesias venido en carne mortal» 4,2 cf 5,5s). La profesion de fe así especificada sirve de criterio (4,2s). El autor subraya su necesidad para la salvacion (2,22-25, cf 4,15-5,1) «No existe para el autor una fe en Dios separada de la revelacion historica. La negacion de que Jesus es el Mesias es, pues, la negacion de Dios»<sup>32</sup>.

30 Haenchen 273. Progresaron desde la mera *pistis* a la *gnosis*.

31 Cf arriba cap 2 seccion 2b 39ss.

32 Bultmann *Johbr* 43.

El autor argumenta también en el plano teológico contra la tesis herética de la impecabilidad (1,8-10; 3,6.8). También aquí utiliza la tradición, esta vez en forma de fuente que aplica a su situación concreta mediante adiciones interpretativas y extensivas. Aunque el modelo no tenía la importancia fundamental y vinculante de la profesión bautismal, constituía sin embargo en el círculo joánico un texto autoritativo, que formaba así una base de entendimiento con los grupos que aún no habían desertado. El autor hace constar que la inocencia sólo existe como confesión y perdón de los pecados, y resalta que la ambigua autosuficiencia de los adversarios —al igual que su cristología y su individualismo— se halla en contradicción con sus elevadas aspiraciones y es una señal de que no «nacieron de Dios», de que no son «hijos de Dios», sino «del diablo» (3,6-10).

Con esta argumentación da a entender implícita o explícitamente a sus lectores que poseen en realidad los bienes que los herejes se atribuyen erróneamente, y que por eso no deben dejarse engañar por la propaganda herética. Esto forma parte de la *táctica* de tales controversias. También forma parte de ella el uso de sentencias de los adversarios, que pierden así su vigor persuasivo<sup>33</sup>. A esta táctica corresponde también la afirmación de que los lectores no tienen necesidad de tal enseñanza, ya que «conocen la verdad» (2,20s.26s); es decir, apela a su conocimiento de lo que es válido «desde el principio», a su experiencia espiritual (2,20.26) y a su capacidad de juicio. Esta táctica incluye, finalmente, el elogio de los lectores por su resistencia victoriosa y el reforzamiento de su fe en el triunfo (2,12-17; 4,4s; 5,4s). Temas todos ellos que aparecen ya en Pablo.

El *estilo de la polémica* merece una atenta consideración. Cuando el autor califica a los falsos maestros de «pseudopropetas» (4,1), recoge un lugar común judeocristiano que caracteriza a tales personas como figuras del tiempo final vaticinadas de antemano. El autor enfatiza este tema, identificándolos con el Anticristo, el gran adversario de Dios y de Cristo profetizado para el tiempo final (2,18.22; 4,3; cf. 2 Jn 7)<sup>34</sup>. No intenta con ello realzar retóricamente la controversia. Más bien lo siguiente: al contemplar al personaje apocalíptico y mítico materializado en los falsos maestros actuales (los «historiza»), inter-

33. Tales términos pueden ser *χρίσμα* (2,20.27) y *σπέρμα* de Dios (3,9): Schnackenburg, 152s, 190s; Bultmann, *Johbr.*, *ad loc.* Sobre *χρίσμα* cf. sobre todo. H. G. Gaffron, *Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente*, Diss. ev. theol. Bonn 1969, 140-171.

34. El término «anticristo» se encuentra sólo en estos pasajes dentro del NT, pero la figura aparece también en otros textos: Mc 13, 14par. 2 Tes 2.1-12; Ap 13; 17. Cf. W. Bauer, WB. 151. Cf. Schnackenburg 143-149, también *supra* cap. 5, sección 1).

preta a los «numerosos anticristos» como señal inequívoca de la «última hora», como fenómeno escatológico (2,18; 4,3) y enemigos de Cristo, porque su cristología errónea es objetivamente una «negación» de éste (2,22-25; 4,2s). En este sentido objetivo utiliza también los términos «mentira» y «mentiroso». Su polémica es dura e implacable. Pero es también característico de su estilo el desprecio del autor hacia un medio de lucha, algo que desempeña un papel relevante en buena parte de la literatura antiherética del cristianismo primitivo y de la iglesia antigua. El autor renuncia al lugar común de que los falsos maestros «vinieron de fuera» y al uso, más corriente aún, de difamarlos moralmente. Desdeña todo tipo de injurias verbales (por ejemplo, comparar a los adversarios con personajes malvados del pasado)<sup>35</sup>, tan abundantes en los autores de Jds y 2 Pe. El hecho de que no se haga referencia en toda la polémica a medidas disciplinarias no se debe tanto a la nobleza del autor, sino que puede obedecer a las relaciones de poder que le impedían la aplicación de tales medios. Pero, en el fondo, esa arma sería también ineficaz; el que abraza la doctrina errónea demuestra con ello que «no es de los nuestros» (2,19), que no nació «de Dios», sino «del mundo» (4,3.5), que es hijo del diablo (3,10). El autor deja de lado a los falsos maestros y trata únicamente de convencer de la verdad a los que no fueron seducidos y de ayudarlos a «permanecer».

35. Sólo se menciona una vez a Caín el fratricida, pero compárese con Jds 11ss para ver la diferencia.



## LA SEGUNDA Y LA TERCERA CARTA DE JUAN

*Comentarios:* cf. cap. 29

*Estudios:*

*Informe sobre el estado de la investigación:* E. Haenchen, ThR NF 26 (1960) 267s (= *Die Bibel und wir*, 1968, 282s);

W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, <sup>2</sup>1964;

R. Bergmeier, *Zum Verfasserproblem des II. und III. Johannesbriefes*: ZNW 57 (1966) 93s;

A. Harnack, *Über den dritten Johannesbrief*, TU 15, 3b, 1897;

E. Käsemann, *Ketzer und Zeuge*: ZThK 48 (1951) 292s (= *Exegetische Versuche und Besinnungen I* [1960] 168s).

### 1. *Observación preliminar*

Estos dos pequeños escritos, a diferencia de 1 Jn, presentan la forma de verdaderas cartas, con prescripto y conclusión (postscripto), y son tan similares que parece aconsejable estudiar ambos en común. El remitente se designa en el prólogo simplemente como ó πρεσβύτερος, sin nombre ni especificación precisa, por lo que no está claro si se trata de un cargo oficial (el presbítero), de un calificativo de edad o de un título honorífico («el anciano» = portador de la tradición, como ocurre en Papías e Ireneo), ni quién se oculta detrás de ese personaje anónimo. Las conclusiones de las cartas son también semejantes y sólo presentan diferencias insignificantes: el remitente no quiere escribir más, de momento, porque proyecta una próxima visita en la que desea expresarles todo oralmente; encarga saludos de parte de personas de su entorno a los destinatarios. Pero éstos y los fines objetivos de las cartas no coinciden.

### 2. *La segunda Carta de Juan*

La carta 2 Jn va dirigida a «una ἐκλεκτὴ κυρία y a sus hijos» (1), es decir, a una comunidad, a su conjunto y a cada uno de sus miembros (cf. 13); κυρία no es nombre de mujer, sino designación

de una ciudad transferida aquí a una comunidad concreta. Sorprende la ausencia de una indicación local o cualquier otra caracterización, por lo que tanto los destinatarios como el remitente quedan en la penumbra. Se trata, en todo caso, de una *carta comunitaria*. La comunidad de destinatarios está relacionada, no sólo con el *presbíteros* y su grupo cristiano concreto (13), sino también con «todos los que tienen conocimiento de la verdad» (1b): esta frase no es una muletilla edificante, sino que designa a un grupo amplio de cristianos unidos en unos mismos ideales.

La carta toca dos temas: *el mandamiento del amor* (4-6) sirve de introducción y de *captatio benevolentiae* para el verdadero tema: la lucha *contra los herejes* (7-11). Los falsos maestros son calificados, como en 1 Jn, de negadores de la encarnación de Cristo (docetas), de seductores y anticristos, con la adición en el v. 9 del «progreso» y «apartamiento» de la «doctrina de Cristo» (en busca de un conocimiento superior). Pero es nueva la consigna que da el *presbíteros*: prohíbe a los destinatarios acoger (en su casa) a los falsos maestros, incluso saludarlos —pues el saludo implica cooperación—; excluye, pues, todo trato. Sorprende que el *presbíteros* con su carta y su anunciada visita pueda intervenir así en una comunidad ajena... un fenómeno que se repite en 3 Jn, y que aparece confirmado en la reacción correspondiente<sup>1</sup>.

### 3. La tercera Carta de Juan

Se trata de una *carta privada* —la única verdadera del NT— del *presbíteros* a un tal Gayo, su amigo íntimo. Supone la existencia de «amigos comunes» en el lugar del destinatario, a los que saludan los «amigos» del lugar del remitente (15). La carta es muy personal, pero su contenido desborda la esfera privada y ofrece una interesante visión de las tensiones existentes entre grupos cristianos rivales.

El escrito es una *carta de recomendación*. El *presbíteros* recomienda en primer lugar (5-8) a algunos hermanos, misioneros itinerantes entre los paganos, que viajan en cumplimiento de su tarea. A ellos acogió ya una vez Gayo y los apoyó eficazmente, aun siendo para él extraños, según se lo comunicaron en tono elogioso al presbítero y a su comunidad. Ahora se presentarán de nuevo en su casa, y Gayo debe «proveerlos para el viaje de manera digna de Dios» (6), es decir, poner a su disposición los medios materiales necesarios para su misión. El presbítero recomienda además nominalmente (11s) a un tal De-

1. Bultmann, *Johbr.*, considera 2 Jn una ficción; pero sus argumentos no convencen.

metrio, al que colma de alabanzas y que debía ser el más significado de los misioneros y probablemente el portador de la carta.

Entre las dos recomendaciones figura el pasaje que presta mayor interés a 3 Jn:

(9) Escribí unas letras a la comunidad, pero Diótrefes, con su afán de detentar el primer puesto, no nos acepta (10). En vista de eso, cuando vaya por ahí sacaré a relucir lo que está haciendo con esas puyas malignas que nos echa. Y no contento con eso, tampoco acepta a los hermanos, y a los que quieren aceptarlos se lo impide y los expulsa de la comunidad

La carta en cuestión no puede ser 2 Jn, ya que por el contexto debe referirse a la misión y a los misioneros del *presbíteros*. Diótrefes, obispo de la comunidad destinataria, a tenor del v. 9, trata de entorpecer la influencia en ella del *presbíteros*. Pero éste, su enemigo, cuenta con tantos seguidores que Diótrefes no se contenta con atacarle verbalmente, sino que apela a las más severas medidas: prohíbe estrictamente acoger a los misioneros y no duda en excomulgarlos si no se cumplen sus órdenes. La reacción del *presbíteros* es extrañamente sobria: se queja de que Diótrefes no reconozca su autoridad<sup>2</sup> y, como única contramedida, desea visitar su comunidad y «sacarle a relucir», es decir, afearle su comportamiento.

No puede deducirse de este pasaje la relación oficial y jurídica en que se encuentran los dos contendientes ni en qué consiste concretamente el tema de la disputa que movió a Diótrefes a lanzar excomuniones, ni si Gayo pertenece o no a la comunidad de ese personaje; el contexto de los v. 5-12 parece insinuar esta hipótesis, pero entonces cabe preguntarse por qué el *presbíteros* alecciona a Gayo sobre la conducta de Diótrefes, pues el destinatario debía conocerla personalmente mejor que el autor de la carta.

#### 4. *Las circunstancias de las cartas*

Si 2 Jn no puede ser la carta mencionada en 3 Jn y persigue un objetivo diferente a esta última, es obligado metodológicamente, para la reconstrucción de las circunstancias epistolares, no combinar con excesiva precipitación los datos de ambas cartas. Se trata de *dos comunidades distintas*: la destinataria de 2 Jn y la comunidad de Diótrefes (quizá hay también una tercera: la de Gayo). Lo que tienen en común las dos cartas (y el escrito perdido a que hace referencia 3 Jn 9) es

2. Sobre este significado de ἐπιδέχεται v. 9, cf. Schnackenburg, 327 y Bultmann, *Johbr.*, 99, n. 3.

solo que el *presbyteros* reclama la autoridad para influir mediante cartas enviados y visita personal en comunidades ajenas y que cuenta en ellas con seguidores y personas de confianza

El *presbyteros* da en 2 Jn ordenes concretas para la lucha contra los docetas gnosticos y puede estar seguro de la obediencia de la comunidad

En 3 Jn el autor no aparece como impugnador de herejes, sino como responsable de una organizacion misionera. La entrega de cartas de recomendacion a los misioneros era un uso del cristianismo primitivo y no tenia nada de provocador<sup>3</sup>. La fuerte resistencia de Diotrefes debio obedecer, pues a otras razones. Los comentaristas las atribuyen a un disenso en cuestiones de derecho eclesiastico o de tipo dogmatico entre el *presbyteros* y Diotrefes.

Harnack que fundamento la interpretacion del conflicto a nivel juridico o de constitucion de la Iglesia, ve en el la lucha entre «la antigua organizacion misionera patriarcalista y provincial» y las distintas comunidades «que habian promovido el episcopado monarquico con fines de consolidacion y de esticta delimitacion frente al exterior» (o c. 21). Diotrefes seria el primer obispo monarquico conocido por su nombre. Sin embargo en esta version no se sostiene la interpretacion a nivel de derecho eclesiastico. El marco («organizacion misionera provincial») parece demasiado amplio. Por eso se ha intentado restringirlo, reduciendo la disputa a un conflicto de organizacion entre la comunidad autonoma y los misioneros (carismaticos) itinerantes. Pero tampoco esta version explica por que Diotrefes excomulgo a los simpatizantes del *presbyteros* en su comunidad.

Por eso se ha propuesto explicar el conflicto desde una perspectiva «dogmatica» es decir desde la lucha antignostica. W. Bauer relaciona las quejas de 3 Jn 9s con la polemica contra los herejes de 2 Jn 7-11, y considera a Diotrefes como «cabecilla de los herejes» que se opone por todos los medios a «la pretension de los superiores eclesiasticos de influir en otras comunidades». Pero lo cierto es que el *presbyteros* no acusa a su adversario de herejia, sino de un proceder brutal y esta dispuesto, a pesar de todo a llegar con el a un entendimiento. Kasemann ha dado la vuelta a la tesis de Bauer. Supone que el *presbyteros* es un gnostico cristiano. «Diotrefes lo diagnostico como tal y extrajo las necesarias y convenientes consecuencias de tal presupuesto»<sup>4</sup>. Esta tesis sorprendente de que el impugnador de herejias de 2 Jn 8s fuera

3 Cf. 2 Cor 3:1. Hech 18:27 y como ejemplo 2 Cor 15: Rom 16:1.

4 *Evangelische Versuche* I: 178.

tachado a su vez de hereje puede ser correcta en lo sustancial<sup>5</sup> Pero no explica las drásticas medidas disciplinarias eclesásticas de Diotrefes y el comportamiento pacífico del *presbyteros* que se considera creyente ortodoxo que no duda de la ortodoxia de su adversario y que intenta tomar contacto con él Su «herejía» consiste en su teología joánica que Diotrefes (como otros teólogos posteriores) juzga sospechosa por lo gnostica Nada tiene de extraño que en una carta de recomendación (3 Jn) destinada a dar instrucciones prácticas a una persona de confianza no aparezca expresamente el tema de la ortodoxia y a lo sumo se aluda a él con la expresión «puyas malignas»

Esta interpretación «dogmática» no está en contradicción con la «jurídica» sino que clarifica la gravedad del conflicto de «derecho eclesástico» iluminando su trasfondo<sup>6</sup> Diotrefes que considera al *presbyteros* como un hereje peligroso se opone con todas las medidas disciplinarias posibles a su misión y a la expansión organizada de su influencia a comunidades ajenas, concretamente a su propia área jurisdiccional

A la luz también de 2 Jn las circunstancias redaccionales de las cartas reflejan *un doble frente en la lucha sostenida por el presbyteros* y sus seguidores en línea ofensiva contra los docetas gnosticos en la carta a la comunidad y a la defensiva contra la acusación de herejía por parte de la ortodoxia eclesástica en la carta de recomendación para los misioneros Nada sabemos sobre el ámbito de la misión ni sobre el área de influencia del *presbyteros*, como tampoco sobre su lucha en el doble frente Ignoramos también el lugar de actividad del *presbyteros* Aunque disponemos de escaso margen, de escasísimo incluso para enmarcar y valorar las pequeñas cartas de Jn en la historia del cristianismo, poseen sin embargo su valor al menos como documentos del círculo joánico y de sus vicisitudes que se harán visibles más tarde en la historia del canon bíblico

## 5 El autor

Ninguna de las dos cartas contiene el nombre de su autor la hipótesis de la supresión del nombre es indemostrable y poco probable La autodesignación como ὁ πρεσβυτερος era suficiente para los des

5 Solo en el núcleo naturalmente no en su configuración dramática El propio Kasemann revocó su opinión de que el *presbyteros* redactó también el IV evangelio No se puede demostrar que el autor de 3 Jn actuó como presbítero en la comunidad de Diotrefes y que fue excomulgado por este pero que retuvo el cargo y excomulgó a su vez a los que eran de otra opinión (2 Jn 10)

6 También Bultmann *Johbr* 99s se pronuncia en este sentido

tinarios, pues conocían bien al remitente. No es posible averiguar quién fue este autor anónimo. Sólo cabe indagar el sentido de esa autodesignación<sup>7</sup>. La interpretación más obvia de «presbítero» como un título oficial tropieza con el inconveniente de que falta una especificación concreta («presbítero de la comunidad de...»)<sup>8</sup>, aunque el autor desempeñó, en efecto, un cargo comunitario<sup>9</sup>. La otra posibilidad de interpretación, ó *πρεσβύτερος* como portador de la tradición en el sentido de Papías, Ireneo y Clemente de Alejandría, resulta también de algún modo problemática aunque no se considere como autor, siguiendo a Harnack, al *πρεσβύτερος Ἰωάννης*; en primer lugar, el escritor no se presenta como eslabón de enlace con la comunidad primitiva, o incluso con Jesús; en segundo lugar, los escritores eclesiásticos mencionados hablan de una serie de tales «ancianos»; y por último, *presbyteros* en este sentido tradicionalista no aparece nunca como una autodesignación. Pero aun como simple referencia a la edad, el término sólo tendría sentido en contraste con el joven amigo Gayo y no con la comunidad (2 Jn 1). Sin embargo, es probable que la palabra contenga una referencia a la edad, aunque no en sentido biológico exclusivo: el autor era, en efecto, una persona entrada en años, había recibido de sus seguidores el título honorífico de «el anciano» como antiguo dirigente durante muchos años del círculo joánico, y él lo había asumido como autodenominación.

A la cuestión de si el *presbyteros* es también el autor de 1 Jn parece que hay que contestar negativamente, una vez que R. Bergmeier demostró el desplazamiento del concepto de ἀλήθεια en 2.3 Jn frente a 1 Jn (y también al EvJn).

### *Mirada retrospectiva a la parte IV*

Hemos designado como «círculo joánico», en primer lugar, los cuatro *escritos* que hemos analizado, y en segundo, al *grupo cristiano* que dio origen a estos escritos. Desde el punto de vista literario observamos diversos géneros: un evangelio, un tratado y dos cartas. Es un fenómeno interesante el hecho de que escritos como 1-3 Jn, que apenas tienen relación con la historia de Jesús, y un evangelio pudieran nacer en una misma comunidad. Hemos indicado que debemos contar

7. Cf. G. Bornkamm, ThW VI, 670ss.

8. Bultmann, *Johbr.*, 95.

9. Esto es muy probable, pero no se deduce de su autodesignación. Haenchen, que ve la dificultad de esta interpretación, se apoya en la expresión *παιδες presbyterit* y remite al encabezamiento de la carta de Policarpo, pero no hay paralelismo («Policarpo y el presbítero que está con él»); sobre la interpretación de Kasemann, cf. *supra*, n. 5.

muy probablemente con tres autores diferentes en una sucesión temporal (el evangelista el autor de 1 Jn y el *presbiteros*) además de los redactores (en Jn y en 1 Jn) y con que la comunidad poseía y utilizó literariamente otros documentos (las «fuentes» de Jn y el «modelo» de 1 Jn) de los que deriva una buena parte de las ideas y concepciones joánicas. El círculo de escritos joánicos representa un cristianismo independiente de sabor gnóstico cuyos orígenes no se han aclarado aun y cuya historia tampoco se conoce en conjunto sino únicamente en puntos aislados.

Así no es posible datar ni localizar geográficamente los escritos con exactitud. Jn debió de surgir a finales del siglo I y las cartas a principios del II. Como *lugar de origen* del FvJn es probable la Siria griega y es posible que los otros tres escritos procedan también de allí aunque se suelen localizar en Asia Menor siguiendo la tradición eclesial sobre Juan el de Efeso. El hecho de que 1 Jn combata a los mismos docetas que Ignacio en sus cartas a Tralles y a Esmirna. Papias haga uso de ella (Eusebio HE III 39 17) nada dice obviamente sobre su lugar de origen.

Algo más claro aunque no lo bastante aparece el *desarrollo de las ideas teológicas* desde el evangelio a las cartas: esa «eclesialización» producida por la modificación de ideas genuinamente joánicas y por la recepción (a veces la inserción redaccional) de conceptos del acervo cristiano común determinada por la lucha antignóstica. En todo caso esta pugna contra el gnosticismo no es un asunto exclusivo de las cartas sino que aparece ya en el EvJn pero es un producto — y esto hay que subrayarlo — de las bases gnósticas de la teología joánica: es decir coexiste a la vez como tarea porque se corría en forma latente el peligro de una gnosticización total desde el principio bastaba un pequeño desplazamiento del énfasis de un punto a otro. Esto lo vio ya con claridad el redactor del FvJn. Es obvio que la lucha contra la incredulidad (los dichos revelatorios gnósticos no cristianos) que libra el Evangelio tiene un aspecto diferente a la pugna contra la fe errónea (cristología gnóstica cristiana) en 1 2 Jn. Nada tiene de extraño que la lucha antignóstica de 1 Jn fuese primariamente una crisis en el interior del círculo joánico (2 19) en el curso de la cual se fue produciendo gradualmente una separación externa (2 Jn 10s). De ese modo el grupo joánico se aproxima cada vez más en el plano teológico a la incipiente ortodoxia eclesial. Pero de acuerdo con el pasaje de 3 Jn 9s no encuentro en esta una acogida muy favorable.

1 El docetismo no es obviamente un fenómeno joánico peculiar sino una característica básica del gnosticismo cristiano.

Los escritos joánicos ofrecen escasa información sobre *la organización y el desarrollo externo del círculo*. El hecho de que no elaborase un concepto explícito de Iglesia y de que 1 Jn exija el aislamiento del «mundo» ha hecho suponer a algunos que se trataba de cenáculos de estructura sectaria. Pero esta conclusión se contradice con la idea que este grupo tenía de sí mismo. El EvJn se presenta con pretensiones de validez exclusiva frente a toda religión no cristiana y casi exclusiva frente a otras formas de cristianismo (tales aspiraciones aparecen simbolizadas en la figura del discípulo amado). De esta autocomprensión surge la naturalidad con la que el autor de 1 Jn dirige su «manifiesto» a toda la cristiandad y el hecho de que el *presbíteros* no se dedique sólo a la lucha contra los herejes, sino también a la misión entre los paganos. A más tardar en 2 y 3 Jn aparece ya la actividad del círculo hacia el exterior. Esta acción se basa en una organización central y se orienta también hacia otras comunidades cristianas en las que el *presbíteros* recluta seguidores. No está claro si dirige una federación de comunidades, como tampoco se conocen las dimensiones del círculo joánico y de su área de influencia. En todo caso, no podemos imaginarlos muy reducidos; si son acertadas las frases de 1 Jn: «Muchos» herejes procedieron «de nosotros» y fueron «al mundo» (2,18s; 4,1), el círculo no debió de ser pequeño, aunque se viera mermado con la separación gradual de los herejes. La herejía que brotó en su seno perjudicó su desarrollo exterior, porque la iglesia ortodoxa no distinguió entre él y los herejes y se sintió retada, además, por la influencia misionera del *presbíteros*. Las circunstancias redaccionales de 2 y 3 Jn pueden ser sintomáticas de la situación histórica del círculo joánico en aquella época: el intento de autoafirmación, entre el gnosticismo y la ortodoxia.

La historia del cristianismo más antiguo y del canon bíblico confirma este cuadro: alta estima del EvJn aun fuera de su comunidad, entre herejes como los valentinianos y los montanistas; y por eso mismo, severo repudio en amplios círculos de la ortodoxia eclesiástica<sup>2</sup>. Pero en los mismos círculos eclesiales se apreció y utilizó 1 Jn por su tendencia antidoceta<sup>3</sup>; es decir, no se relacionó en principio con el evangelio. En la época que medió entre 2 y 3 Jn y la lucha de Ireneo en pro del EvJn, parece ser que el círculo joánico se disolvió como comunidad. Una parte de él quedó inmersa en el gnosticismo y desapareció con éste —dejando quizá algunas huellas literarias en ciertos apócrifos—, y la otra se integró en la iglesia protocatólica. Una vez ocurridos los dos hechos, no hubo inconveniente en canonizar el EvJn.

2. W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*, 188ss.

3. W. Bauer, *o.c.*, 189.



V

**Los apocalipsis**

## LOS APOCALIPSIS Y LA «APOCALÍPTICA» DEL JUDAÍSMO

### *Textos en traducción*

- P Riessler, *Altjüdisches Schriftum ausserhalb der Bibel* 1928,  
 J M Charles Worth (ed ), *The Old Testament Pseudepigraph*, I y II, 1985,  
 1986,  
 A Diaz Macho (ed ), *Apócrifos del Antiguo Testamento I-V*, Madrid 1983

### *Informes sobre el estado de la investigación*

- J M Schmidt, *Die jüdische Apokalypik Die Geschichte ihrer Erforschung  
 von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran*, 1969

### *Estudios*

- W Bousset H Gressmann, *Die Religion des Judentums im spathellenistischen  
 Zeitalter*, HNT 21, <sup>1</sup>1926,  
 W Harnisch, *Verhängnis und Verheissung der Geschichte*, FRLANT 97, 1969,  
 M Hengel, *Judentum und Hellenismus*, WUNT 10, <sup>1</sup>1973  
 W Kamlah, *Utopie, Eschatologie und Geschichtsteologie*, 1969,  
 E. Lohse, *Apokalypik und Christologie*, en *Die Einheit des NT*, 1973, 125s,  
 A Nissen, *Tora und Geschichte im Spätjudentum* NovTest 9 (1967) 241ss,  
 O Ploger, *Theokratie und Eschatologie*, WMANT 2, 1959,  
 G von Rad, *Teología del antiguo testamento II*, Salamanca <sup>1</sup>1990,  
 H Ringgren R Schutz, RGG I, 1957, 463s (bibliografía),  
 D Rossler, *Gesetz und Geschichte, Untersuchungen zur Theologie der jüdischen  
 Apokalypik und der pharisaischen Orthodoxie*, WMANT 3, 1960,  
 P Vielhauer, *Apkalypik*, en Hennecke-Schneemelcher, *NT Apokryphen II*,  
<sup>1</sup>1964, 407s (bibliografía),  
 P Volz, *Die Eschatologie der Jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen  
 Zeitalter*, 1934.

Los apocalipsis cristianos representan un género literario de origen no cristiano, sino judío. El cristianismo primitivo expresó generalmente su fe escatológica en las categorías y formas de la apocalíptica

judía, y estas categorías y formas entraron a formar parte, en buena medida, de los «novísimos» de la dogmática cristiana. Por ello es conveniente, antes de pasar al análisis de los apocalipsis cristianos más antiguos y relevantes, ofrecer una síntesis de la «apocalíptica» judía a fin de precisar su parentesco y diversidad<sup>1</sup>.

### 1. *Nombre y concepto*

La expresión «apocalíptica», término tardío, acuñado por F. Lücke (1791-1855), suele designar dos objetos: 1. el género literario de los apocalipsis, es decir, escritos revelatorios que manifiestan misterios futuros y trascendentes, y 2. el conjunto de concepciones que proceden de esta literatura.

La designación de este género literario como «apocalipsis» remonta, en cambio, a la antigüedad eclesiástica. Está tomada de la primera palabra (*incipit*) de la «revelación» de Juan en el NT «Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ que Dios le encargó mostrar a sus siervos sobre lo que tiene que suceder en breve», (1, 1), o del título del libro. A causa de la importancia de este libro, la palabra pasó luego a significar o servir como autodesignación de los escritos cristianos de género afín y se aplicó más tarde también a obras judías de análoga orientación. En todo caso, no consta el empleo del término «apocalipsis» como título de libro o designación genérica en época precristiana<sup>2</sup>. Las obras calificadas de «apocalipsis» no tuvieron en sus orígenes una denominación común, y a veces no se presentan bajo ningún título. Su designación posterior según el título del apocalipsis cristiano de Juan está, sin embargo, justificada porque pertenece al mismo género literario.

Existe un cierto consenso sobre los escritos (de la literatura judía y cristiana) que merecen la designación de apocalipsis; no así, en cambio, sobre la definición de «apocalíptica» respecto a su contenido; casi cada teólogo tiene su propio concepto de ella. Contrariamente al uso de este término en sentido lato, intentaremos hacer en el presente estudio un uso estricto, orientado al fenómeno literario de los apocalipsis, y en concreto remitiéndonos a características formales y temáticas afines. De momento sólo cabe afirmar que «apocalíptica» es temáticamente una forma especial de la escatología judía (junto a la rabínica, que posteriormente se hizo oficial).

1. Para el tema siguiente. cf. Vielhauer, 407ss.

2. Los títulos de los apocalipsis de Baruc, sirio y griego, son secundarios; cf. Vielhauer, 408.

## 2 *Panoramica*

Los apocalipsis judios mas importantes son, en probable sucesion cronologica Daniel (epoca de los Macabeos) *La asuncion de Moises* (inicio de la era cristiana) *Cuarto libro de Esdras* (despues de la destruccion de Jerusalem 70 d C ) y el *Baruc siríaco* (antes de la rebelion de Bar Kochba 132 d C ) y el *Henoc etiope* compuesto de multiples estratos cuyas partes mas antiguas parecen ser anteriores a Daniel y las mas recientes del siglo I a C (pero las fechas son controvertidas<sup>3</sup>) Hay que nombrar en un segundo plano al *Henoc eslavo* y al *Baruc griego* Los Testamentos de los doce patriarcas pertenecen a otro genero literario el de los «testamentos» o discursos de despedida pero contienen pequenos apocalipsis (en el Testamento de Levi y en el de Juda) Estas obras surgieron en el curso de mas de 300 años y deberian ser objeto de un tratamiento mucho mas diferenciado del que es usual<sup>4</sup> y del que podemos efectuar aqui por razones de espacio Valga esta advertencia para que la siguiente caracterizacion no se malentienda como una definicion esencial de «la apocaliptica»

## 3 *Caracteristicas literarias*

Aunque «no se puede demostrar la existencia de una norma formal valida para todos los apocalipsis»<sup>5</sup> la mayoría de los escritos judios de este genero presentan determinadas peculiaridades formales que se pueden considerar como *elementos estilísticos* de este genero literario

*Pseudonimia* El autor apocaliptico no escribe en su propio nombre sino en el de algun personaje del pasado (Daniel Moises Esdras Henoc Adan etc ) porque el mismo no posee suficiente autoridad A la pseudonimia acompaña la antigüedad ficticia como elemento estilístico Para explicar por que el libro se ha conocido en ese momento y no mucho antes es frecuente relatar que el escrito estuvo sellado o debio quedar secreto hasta el final de los tiempos (Dan 12 9 4 Esd 12 35 38 etc )

3 Cf H Rinögren RGG I 464

4 Cf L Rost *Einleitung u die apokryphen u Pseudepigraphen* 1971 101ss

5 Hay sin embargo algunos ejemplos de analisis para Daniel cf M Noth *Gesammelte Studien um AI I* 1957 248ss 274ss O Ploger *Das Buch Daniel* KAT 18 1965 para los apocalipsis tardios 4 *Esd* y *Baruc* W Harnisch sobre frugmentos veterotestamentarios considerados como apocalipsis (Is 24 27 Fz 37 48 Zac 9 14 Joel) cf Ploger *Theokratie* 69ss

6 Kummel *Einleitung* 400

*Descripcion de visiones* El modo de recepcion de lo revelado por parte del apocaliptico suele ser la vision, mas raramente la audicion. Por eso los apocalipticos suelen considerarse como relatos de visiones. La vision puede producirse en el extasis o en el sueño. Es frecuente que el vidente sea transportado al mundo celeste. La descripcion de sus visiones suele tener lugar a veces poco antes de su muerte, entonces el apocalipsis reviste la forma de un discurso de despedida y posee adicionalmente sus caracteristicas (por ejemplo en Hen esl, TestLev 18)

*Lenguaje figurado* El contenido de la vision es una imagen o bien una figuracion que explica directamente los acontecimientos, o una imagen que los describe indirectamente, en forma de simbolos y alegorias. Las representaciones proceden del ambito de la naturaleza (animales y plantas, nubes y tormentas) o del arte (la estatua en Dan 2). Por razon del objeto que simbolizan estan construidas a menudo artificialmente, es decir son alegorias cuya interpretacion requiere unos conocimientos especiales. A menudo son tradicionales, pero el sentido tradicional de la imagen y la intencion del apocaliptico no siempre coinciden, por lo cual queda un residuo enigmático.

*Desciframiento* Los apocalipsis contienen a menudo reflexiones sobre el significado de las imagenes. Rara vez se deja la exegesis a la discrecion del vidente (vision de los animales en Henet 85,1s), por lo general se manifiesta a traves de un mediador con frecuencia por uno o varios angeles interpretes (*angelus interpretis*) o por el propio Dios.

*Sistematizacion* Un rasgo peculiar de los apocalipsis consiste en que intentan clarificar la multiplicidad de los fenomenos mediante esquemas ordenadores, especialmente numeros. Por el conocimiento del orden secreto del mundo demuestran su sabiduria recibida de Dios.

Los apocalipsis combinan una *serie de formas menores* cuyas principales caracteristicas son las que siguen.

*Vision de la historia en forma de futuro* El interes del apocaliptico se centra primariamente en los acontecimientos escatologicos proximos, los terrores del tiempo final y la gloria del nuevo mundo. Pero este interes no provoca solo la prediccion de los acontecimientos futuros, sino que —partiendo de un pasado ficticio— lleva a una vision de la historia en forma de futuro. La intencion que preside este hecho es crear en el lector una confianza en las predicciones escatologicas: si el autor ficticio predijo con tanta precision la historia controlable desde la perspectiva de los lectores, el futuro sera tambien tal como el profetiza, y este futuro es siempre el fin proximo. Esta certeza de

que la historia universal ha tocado a su fin se refuerza con la periodización de esta. El número de los periodos es oscilante. Pero siempre asegura al lector que su tiempo presente forma parte del último periodo (por eso la exposición cifrada de esta época final posibilita a menudo la datación de los apocalipsis)

*Descripciones del mas alla* Otro punto de interés consiste en facilitar al lector la visión del mundo futuro. Sirven para ello las descripciones de raptos visionarios. El vidente vive en su éxtasis cambios de lugar y camina por regiones extrañas, misteriosas, de la tierra y del cielo (cf. ya Ez 8 3s y posteriormente sobre todo *Henet* 70s). Estas descripciones constituyen dentro de los apocalipsis una forma propia, pero más tarde se independizan en un género literario (*Henesl ApPablo*), y ofrecen la ocasión de conocer la topografía del cielo y del infierno, las jerarquías angelicas, la astronomía, etc.

*Visiones de la sala del trono* El punto culminante de tales viajes, su meta, pero también a veces su terminación, es la visión de la sala del trono divino. Su descripción sirve para poner de manifiesto la inaccesibilidad de Dios y para documentar al mismo tiempo la competencia del vidente basada directamente en Dios: aquel recibe en tales audiencias una misión o una condición especial (*Henet* 14s, 70s, *Henesl* 21s). Las vicisitudes de la sala del trono forman el eslabón intermedio entre las visiones de los profetas (Is 6, Ez 1s) y la mística judía posterior de la *merkabah* («carro divino»)

Las descripciones de los secretos futuros y trascendentes no obedecen a un interés meramente especulativo, sino que tratan de orientar a los lectores sobre el próximo futuro: es decir, determinan también su vida presente mediante la vinculación a Dios y a su voluntad. A este fin sirven dos géneros literarios que no son originariamente apocalípticos, pero que forman una parte integrante de los apocalipsis: la parénesis y la plegaria.

*Parénesis* Una buena parte del *Henoc etíope* y del *Henoc eslavo* constan de parénesis (en el sentido de la historia de las formas), pero también de exhortaciones a la penitencia, ligadas con ayes y bienaventuranzas escatológicas. El lugar de la parénesis en la composición no es fijo, puede figurar al comienzo y al fin (*Henet*) o solamente al fin (*Henesl*) o dentro de las predicciones (*4 Esd Bar sir*)

*Plegarias* La relación de los apocalipsis con los problemas existenciales de la vida aparece aun con mayor claridad en las numerosas oraciones que se encuentran en todas estas obras. La plegaria ejerce a veces la simple función de pedir la explicación de lo ocurrido, pero sobre todo la tarea de formular las preguntas que angustian al vidente al contrastar la promesa divina y la realidad histórica, a ellas dan respuesta la visión y la interpretación. Así, la

primera parte del *4 Esd* desarrolla en lamentaciones apasionadas la cuestión de la teodicea<sup>7</sup>. Junto a la súplica y la queja se encuentran también oraciones de acción de gracias y de alabanza, doxologías e himnos (por ejemplo, en *Henet* 84,2s).

#### 4. *Concepciones generales*

Se entiende aquí por «concepciones generales», no los diversos contenidos de la apocalíptica, sino los rasgos básicos de las ideas sobre Dios, el mundo y el hombre que aparecen constantemente en los diversos contenidos. Sólo cabe intentar aquí una síntesis aproximativa y esquemática.

*Dualismo de los dos eones.* El rasgo esencial de la apocalíptica es el dualismo, que tiene su expresión más clara en la forma de la doctrina de los dos eones, que difiere de la versión rabínica por su radicalidad. La terminología (este eón - aquel eón) sólo aparece en los apocalipsis tardíos, aunque existía ya en la época de Jesús, como consta por los evangelios y Pablo. Ahora bien, el tema se encuentra ya inequívocamente en el apocalipsis más antiguo: el de Daniel. Dan 2 muestra la oposición de los dos «eones» como antagonismo entre los reinos de este mundo y el futuro reino de Dios: la estatua hecha de los cuatro metales, símbolo de los cuatro imperios, queda hecha añicos por la piedra milagrosamente desprendida, símbolo del reino de Dios. El mundo antiguo debe perecer antes que aparezca el nuevo mundo de Dios. No hay continuidad entre los dos; ésta es la diferencia fundamental que separa la escatología apocalíptica de la rabínica de tipo nacionalista y también de la escatología de la comunidad qumránica<sup>8</sup>. El dualismo, sin embargo, no es absoluto. En efecto, por encima de todo está Dios, que exige al hombre piadoso la obediencia a la Ley y le promete así la participación en el nuevo eón<sup>9</sup>.

*Universalismo e individualismo.* La tendencia de la perspectiva apocalíptica es inequívocamente universal: Daniel simboliza toda la historia universal en una estatua compuesta de cuatro metales (una variación de la teoría de las cuatro edades del mundo, conocida desde Hesíodo y el parsismo) o en cuatro animales, por no hablar sólo de Israel; en otras síntesis históricas se tiene en cuenta la historia de Israel, pero entonces la perspectiva es también universal en cuanto

7 Un excelente análisis de la «lamentación popular» en *4 Esd* basado en la historia de las formas se encuentra en Harnisch, 20s.

8 Cf. Ploger, *Theokratie*

9 «El Altísimo no creo un eon, sino dos» (4 Esd 1.50)

que abarca toda la historia desde la creacion hasta el fin del mundo. A tenor de esta tendencia universalista el hombre debe acreditarse individualmente mediante la obediencia a la ley de Dios pues su pertenencia al pueblo judio no le otorga ya ninguna prerrogativa soteriologica. El individualismo, presente ya en Ezequiel aparece aqui mas acentuado.

*Pesimismo y esperanza en el mas alla* Este eon es perverso. A pesar del señorio superior de Dios, el eon presente esta dominado por Satanás y sus potencias malignas y se caracteriza por una degeneracion fisica y moral creciente (cf. la sucesion de oro, plata, bronce y hierro en Dan 2, o pasajes como *4 Esd* 14,10, *Barsir* 85-10). Aunque algunos apocalipsis registran en la descripcion de la historia de Israel ascensiones y puntos culminantes, ello no altera la idea basica de que no cabe esperar la salvacion en y desde este eon. El tiempo final se caracteriza por la crueldad y por una lucha de todos contra todos y contra Dios. La descripcion del ultimo y pesimo periodo con sus catastrofes politicas y cosmicas ocupa un amplio espacio. Por ello la esperanza se dirige en mayor grado hacia el nuevo eon que vendra del mas alla. Esta esperanza en el mas alla ha de conferir al lector la distancia y la libertad frente a «este eon», a fin de que el pesimismo no sea absoluto. Las personas piadosas experimentan un cierto «goce divino» en la descripcion de los castigos, tormentos y exterminio que recaeran sobre los impios.

*Determinismo y espera del fin cercano* La certeza de la soberania de Dios sobre todas las cosas se expresa en la idea del determinismo. Toda la historia universal transcurre conforme al plan establecido por Dios (cf. la periodizacion), que el vidente puede conocer (*4 Esd* 4,36s-6,1s). No se prevén cambios en la voluntad de Dios como ocurría en los profetas. Solo apunta a veces la idea de que Dios «abreviara» las ultimas catastrofes en atencion a los elegidos (Mc 13-20). El vidente no puede saber el momento exacto del fin pero tiene la certeza de que llegara pronto<sup>14</sup>, remite a los signos de los tiempos e invita así a sus lectores a la preparacion para el fin, mas no a calcular su fecha precisa.

El mundo conceptual de la apocaliptica solo es uniforme en su estructura basica. Existe una gran variedad en los detalles, por ejemplo en la concepcion de los personajes salvadores. La salvacion puede venir a través de Dios y de sus angeles, pero tambien gracias a diversos salvadores (el Mesías o el Hijo del Hombre).



## 5. Origen

La cuestión del origen de la apocalíptica está sin resolver. Se discute si la apocalíptica es una prolongación del profetismo o un tipo especial de «sabiduría»<sup>11</sup>. Dentro de la historia de las religiones la cuestión del *origen de sus elementos estructurales y temas* lleva a todas las áreas de Oriente Medio: el dualismo de los eones, la oposición entre Dios y Satanás, la doctrina de los ángeles y los demonios y la creencia en la resurrección conducen a Irán; la doctrina de los cuatro reinos, a Zaratustra, pasando por Hesíodo, y a la India: panoramas históricos en forma de futuro se encuentra en Irán y en Egipto; la descripción del averno evoca el orfismo griego y helenístico; la astrología y la especulación numérica fueron importados de Babilonia; y el año solar, de Egipto. Esto no tiene nada de extraño, ya que la apocalíptica es un producto de la era helenística, durante la cual se entrecruzan diversas influencias culturales en Palestina<sup>12</sup>.

Pero la apocalíptica es también un producto del helenismo en otro sentido: es una *reacción judía a la cultura helenística invasora*, que intenta reforzar la conciencia del judaísmo mediante el recurso a una sabiduría y una revelación superiores. Aun siendo un fenómeno sincrético, no deja de ser un acto de autoafirmación judía que se rebela contra la disolución sincretista del judaísmo iniciada a principios del siglo II a.C. en algunos círculos judíos. Por eso, para la comprensión de la apocalíptica, es más importante que el conocimiento del origen histórico de cada una de sus ideas poner de relieve la libre asimilación del patrimonio ajeno.

Esta forma de resistencia fue una más entre otras en el judaísmo de los dos siglos anteriores al cristianismo. Nació verosímelmente en grupos movidos por tendencias escatológicas contrarias a la teocracia no escatológica que se iba consolidando gradualmente y que los fue reduciendo a la condición de sectas<sup>13</sup>. La manifestación literaria de estos grupos son los apocalipsis. Estos constituyen, pues, una literatura de pequeños cenáculos que no se escribió para la instrucción del gran público interesado en la ciencia y en la sabiduría práctica, como lo fue la literatura sapiencial, en polémica también con el helenismo, sino para el fortalecimiento y el consuelo de la propia comunidad en las angustias del momento.

11. Cf. P. von der Osten-Sacken, *Die Apokalypitik in ihrem Verhältnis zur Prophetie und Weisheit*, ThEx 157, 1969.

12. Sobre este punto cf. Hengel, 199ss; 319ss; 381ss.

13. Cf. Plöger, *Theokratie*, 3722; 129ss.

## 6. *Anexo: el sibilismo*

Contemporánea de la apocalíptica, nació en el judaísmo de la diáspora otra literatura escatológica también de signo esotérico: los oráculos sibilinos judíos. Se trata de vaticinios compuestos en hexámetros griegos. Los judíos de la diáspora asumieron así la antigua forma de la literatura griega que se remonta hasta el siglo VII a.C. y que alcanzó nuevo esplendor en la época helenística como medio de propaganda poético religiosa contra los soberanos de turno. En la colección de *oráculos sibilinos*<sup>14</sup> las composiciones judías se hallan principalmente en los libros tercero y cuarto. Estos vaticinios sirvieron de propaganda religiosa, en especial del monoteísmo, de la ética y de la esperanza escatológica, pero también de la «resistencia espiritual contra Roma» (así H. Fuchs en su escrito del mismo título, *Geistige Widerstand gegen Rom*, 1964). Tienen en común con la apocalíptica la pseudonimia, la supuesta antigüedad y la panorámica histórica en forma de futuro. Pero hay una *diferencia radical* en la función de los dos géneros literarios: mientras que los apocalipsis persiguen el reforzamiento de la propia comunidad, los oráculos sibilinos judíos son escritos de propaganda que se dirigen a los extraños, concretamente a los griegos cultos; de ahí el recurso a una forma literaria refinada. La sibilística encuentra su elemento natural en la propaganda del judaísmo de la Diáspora<sup>15</sup>.

En la segunda mitad del siglo II d.C. los cristianos recibieron del judaísmo helenístico de la Diáspora este género literario que parecía muy apropiado en la forma, en la temática y en el talante para el esfuerzo de autoafirmación de cara al exterior<sup>16</sup>.

14 A. Kurfess, *Sibyllische Weissagungen* (Tusculum-Bucher), 1951 (texto original y traducción alemana). E. Suárez de la Torre, *Oráculos Sibilinos*, en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid 1982, III, 241ss.

15. Es «literatura de propaganda en un sentido trivial»: A. Dihle, *Griechische Literaturgeschichte*, 1967, 414.

16 Más precisiones, en A. Kurfess, en Hennecke-Schneemelcher II, 498ss

## EL APOCALIPSIS DE JUAN

*Comentarios*

HNT E Lohmeyer 1926 1953 KNT Th Zahn I II 1924/1926 MeyerK  
 W Bousset 1906 NTD E Lohse 1971 ThHK W Hadorn 1928  
 BNTC G B Caird 1966 ICC R H Charles I II 1920 Moffatt NTC  
 M Kiddle M K Ross 1940 EtB F B Allo 1933

*Informes sobre el estado de la investigación*

E Lohmeyer ThR NF 6 (1934) 269s 7 (1935) 28s  
 A Feuillet *L Apocalypse Etat de la question* Studia Neotestamentica 3 1963  
 J M Schmidt cf cap 31

*Estudios*

J Becker *Pseudonymität der Johannesapokalypse und Verfasserfrage* BZ NF  
 13 (1969) 101s  
 M E Boismard *L Apocalypse ou les apocalypses de S Jean* RB 56  
 (1949) 507s  
 G Bornkamm *Die Komposition der apokalyptischen Visionen in der Offen-  
 barung Johannes* ZNW 36 (1937) 132s = Id *Studien zu Antike und  
 Uchristentum* 1959 204s  
 G Delling *Zum gottesdienstlichen Stil der Johannes Apokalypse* Nov Test 3  
 (1959) 107s  
 St Giet *L Apocalypse et l histoire* 1957  
 T Holtz *Die Christologie der Apokalypse des Johannes* TU 85 1962  
 K P Jorns *Das hymnische Evangelium* St NT 5 1971  
 E Lohse *Die Sprache des Sehers Johannes* ZNW 52 (1961) 122s  
 B Newman *The Fallacy of the Domitian Hypothesis* NTS 10 (1963/64) 133s  
 O A Piper RGG III 1959 822s  
 P Prigent *Apocalypse et liturgie* Cahiers theologiques 52 1964  
 A Strobel *Abfassung und Geschichtstheologie der Apokalypse nach Kap 17 9  
 12* NTS 10 (1963/1964) 433s

De los numerosos apocalipsis cristianos solo fue admitida la «revelación» de Juan como libro aparte en el canon bíblico, mientras que otros textos apocalípticos aparecen en el marco de diferentes géneros

literarios (2 Tes 2, Mc 13) De hecho, el escrito de Juan representa un caso singular entre los apocalipsis cristianos Sin embargo, difiere de los apocalipsis judios anteriormente mencionados, pese a todas las afinidades en la forma y en la materia, por la elaboraci3n cristiana de las tradiciones asumidas

## 1 *Contenido*

*Prologo (incipit)* 1,1-3

*Introduccion a las cartas* 1 4-8

*Primera parte* vision y llamada 1,9-20 (tema 1 19 lo que es y lo que sera despues)

*Segunda parte* las siete cartas 2 3

Efeso 2 1ss, Esmirna 2 8ss, Pergamo 2 12ss Tiaturia 2,18ss Sardes 3,1ss, Filadelfia 3,7ss, Laodicea 3 14ss

*Tercera parte* I a revelacion del futuro

*Introduccion* Teofania 4, el cordero y el libro de los siete sellos 5

I La vision de los siete sellos 6,1-8,1

Los cuatro primeros sellos los jinetes apocalipticos 6,1 8

Quinto sello Lamento de los martires 6,9-11

Sexto sello Terremoto y eclipse solar 6,12-17

Doble vision Los 144 000 marcados, canto de alabanza de los elegidos 7

Septimo sello la vision de las siete trompetas 8,2-11,19

II La vision de las siete trompetas 8 2 11,19

Preparacion el angel del incensario 8,2-6

Las cuatro primeras trompetas da1os en la naturaleza y en los hombres 8,7-12

Anuncio de los 3 ayes = 3 ultimas trompetas 8,13

Quinta trompeta caida de las estrellas del cielo humo brota de la tierra plaga de langostas 9,1-12

Sexta trompeta soplo de los cuatro vientos, devastacion de la caballeria 9,13-21

Entreacto 10,1 11,14

El angel del librito 10

El templo y los dos testigos 11,1-14

Septima trompeta canto triunfal en el cielo, aparicion del arca de la alianza 11 15-19

- III La lucha de las potencias malignas 12 14
- 1 La vision del dragon y de la reina celeste 12
  - 2 Las dos fieras 13
    - a) La fiera del mar el anticristo 13,1-10
    - b) La fiera de la tierra el falso profeta 13,11-18
  - 3 Siete visiones sobre la llegada del Hijo del Hombre 14
- IV La vision de las siete plagas 15 16
- Introduccion aparicion de los angeles con las copas, canto de los vendedores junto al mar de vidrio, preparacion 15,1 16,1
- Las siete copas con las siete plagas 16,2 21
- V La caida de Babilonia 17,1 19,10
- 1 La prostituta montada en una fiera escarlata 17 1 6
  - 2 Interpretacion de la fiera y de la prostituta 17,7 18
  - 3 La destruccion de Babilonia 18
  - 4 Alegria en el cielo 19,1 10
- VI La destruccion de las potencias hostiles a Dios 19,11-20,15
- 1 La batalla del Mesias 19,11 21
    - a) Aparicion del Logos de Dios 11-16
    - b) Victoria sobre el anticristo, sobre el pseudoprofeta y sobre los reyes 17 21
  - 2 Victoria sobre el dragon 20
    - a) Encadenamiento del dragon 1 3
    - b) El reino de los mil años 4-6
    - c) Liberacion del dragon, victoria sobre el, sobre Gog y Magog 7-10
  - 3 Resurreccion de los muertos y juicio final 20,11 15
- VII El nuevo mundo 21,1 22,5
- 1 El nuevo cielo y la nueva tierra 21,1-8
  - 2 La nueva Jerusalem 21,9 22,5
- Conclusion 22,6 21
- 1 Autenticidad de las visiones, proxima llegada de Jesus 22, 6-17
  - 2 Alegato por la integridad del libro 22,18 20
  - 3 Conclusion epistolar 22,21

## 2 Forma<sup>1</sup>

El apocalipsis se presenta mediante un pequeño *marco epistolar* (prescripto 1,4s cf v 11, saludo final 22,21), como una carta enviada «a las siete comunidades de Asia Menor», pero el preámbulo anterior

<sup>1</sup> Para esta seccion y las siguientes cf mis analisis en Hennecke Schneemelcher II 437s

al encabezamiento lo califica acertadamente como una descripción de visiones (1,2) El esquema del libro aparece en 1,19 «Escribe lo que has visto lo que ya es y lo que va a suceder más tarde», se trata, pues, de una *vision vocacional* (1,9-20), las siete cartas a las comunidades sobre su estado actual (2s) y la revelación de los acontecimientos futuros (4,1 22 5)

A la primera parte, la *vision vocacional*, confiere la autorización divina a todo el escrito El vidente Juan, en la isla de Patmos, recibe un domingo el encargo de escribir su *vision* y enviarla a las siete comunidades Faltan las notas usuales de pseudonimia y supuesta antigüedad El autor no escribe bajo el disfraz y apoyado en la autoridad de un héroe del pasado sino en su propio nombre El es, en efecto, un verdadero profeta Tiene conciencia de haber sido llamado por Cristo para ser profeta y esta convicción se manifiesta en la calificación de su escrito como  $\lambda\omicron\gamma\omicron\iota\ \tau\eta\varsigma\ \pi\rho\omicron\phi\eta\tau\epsilon\iota\alpha\varsigma$  (1,3, 22 7 10 18s) y en la exigencia de que se mantenga la absoluta integridad de su libro (22,18s) Por eso faltan también los rasgos apocalípticos tradicionales que acompañan a la pseudonimia y a la supuesta antigüedad los panoramas históricos periodizados en forma de futuro, el sellado de la revelación junto con el deber de mantener en secreto (22,10 cf en cambio Dan 8,26, 12,4) El autor subraya expresamente la contemporaneidad con sus lectores En lugar de retrospectivas históricas, hace una exposición y crítica de la vida actual de las comunidades (2s) y cuida de que su escrito no se entienda como un libro secreto, sino como carta ecuménica (1,4 11 19, 22,16 21)

El *modo de revelación* nunca es el sueño, sino el éxtasis visionario, subrayado varias veces por el autor (1,10, 4,2, 17,3, 20 11), señal de un avanzado desarrollo de la apocalíptica Es significativo el estrecho nexo entre la recepción de lo revelado y el escrito como medio de transmisión por una parte, el autor recibe el encargo de escribir las visiones en un libro —escribe las siete cartas al dictado de Jesús glorificado—, por otra, un  $\beta\iota\beta\lambda\iota\omicron\nu$  («librito») es el contenido central de su *vision*, y las visiones de 6,1s no son sino el contenido de este «libro» Se tiene la impresión de que el autor está ocupado en escribir lo que ve y al final de la *vision* parece terminar su tarea de redactor (22,10), pero esta presentación forma parte del estilo apocalíptico (Dan 12,6) y por eso no debe tomarse al pie de la letra

Conforme a lo esbozado en 1,19, la *vision vocacional* va seguida de las *siete cartas a las comunidades* También aquí se destaca la conciencia profética del autor, ya que estas siete epístolas son estilizaciones en primera persona de oráculos proféticos dirigidos en forma de cartas celestes a las iglesias El encabezamiento («prescripto») de estas cartas celestiales es una fórmula de mensajero, por ejemplo

«Esto dice el que es primero y ultimo » (2,8) Sigue una toma de postura sobre el estado de las comunidades, que suele combinar la alabanza y la censura y termina con una llamada a la escucha y una promesa escatologica. La parenesis en forma epistolar se encuentra tambien, dentro de la apocaliptica, en el *Barsir* 78-86 como Baruc se dirige a toda la diaspora judia, asi tambien el autor con sus cartas celestes a toda la Iglesia. En efecto las siete comunidades junto con sus simbolos (candelabros y estrellas) representan en su numero septenario el conjunto de la Iglesia.

La parte propiamente apocaliptica y mas larga comienza con una amplia *vision descriptiva de la sala del trono*. En su centro esta el «libro» sellado. Un angel pregunta quien es capaz de soltar los sellos (5,2). Con ello es comparable la demanda de un mensajero en las visiones de los antiguos profetas (1 Re 22 20 Is 6,8), solo que en el Ap no es el profeta sino el Cordero el encargado de transmitir la relacion. Cristo se convierte asi en el mediador decisivo de la revelacion sustituye ampliamente al *angelus interpretis* (cf. no obstante 17,1s, 21,9).

La contemplacion de la sala del trono es una introduccion para la *vision de los acontecimientos y catastrofes finales*. Se destacan tres visiones septenarias: las de los sellos (5,1-8,1), las de las trompetas (8,2-9,21, 11,15-19) y las de las plagas (15s). Tambien en el cap. 14 podemos contar siete visiones. Hay ademas otros numeros significativos: el tres, el cuatro y el doce. Pero el siete es el mas importante. Sin embargo, lo decisivo para comprender la *composicion* del Ap no es el numero siete, sino el sentido del «libro de los siete sellos» (5,1) y el *paralelismo* de ciertas partes en los caps. 6-20.

Segun la convincente argumentacion de Bornkamm<sup>3</sup>, el βιβλίον («librito») escrito por las dos caras y sellado con siete sellos (5,1) es «un documento en dos partes que contiene en doble presentacion un texto con validez juridica, sellado, y correspondientemente un segundo texto no sellado, accesible a todos» (205), la cara «exterior» designa la parte no sellada, y la «interior» el resto sellado del documento. Los fenomenos que acompanian a la apertura de los siete sellos (6,1-8,1) no constituyen, pues, el contenido del documento. Este es accesible despues de la apertura del ultimo sello y abarca las visiones 8,2-22,5.

El paralelismo de las visiones septenarias al igual que el de las visiones de las trompetas y las plagas de los textos siguientes (caps. 12-14 y 17-19), que Bornkamm demostro en un riguroso analisis,

2 Cf. G. Bornkamm, *Das Vorspiel im Himmel* en *Id. Gesammelte Aufsätze IV* 1971: 225ss.

3 *Die Komposition* 204ss.

permite concluir que en 8,2-14,20 y en 15,1-20,5 se exponen los mismos acontecimientos, primero provisionalmente, luego de modo definitivo, y también de modo esquemático en las visiones de los sellos. Los capítulos 12-14 y 17-19 no constituyen la continuación cronológica de los acontecimientos vaticinados en las visiones de las trompetas y de las plagas, sino complementos posteriores y concretos a lo descrito esquemáticamente en las series septenarias.

Un mismo tiempo escatológico se predice, pues, tres veces de modo sumario en las visiones de los sellos 6,1-8,1, de manera alusiva y fragmentaria en 8,2-14,20, y de modo definitivo y completo en 15,1-22,5. La descripción sumaria de 6,1-8,1 debe entenderse como la indicación visible en la cara externa del doble documento del texto sellado en su cara interna, que es ofrecido después de la apertura del séptimo sello en 8,2-22,5. El número septenario de las tres series de visiones significa siempre la totalidad del tiempo y de los acontecimientos. La inserción sólo parcial en el esquema septenario (caps. 12-14 y 17-19) se debe en parte a que el material que trabajaba el autor se resistía a tal elaboración. También los múltiples desajustes en el cuadro apocalíptico global obedecen en buena parte al material tradicional que el vidente utilizó, como también al acento con el que quiso dotar a determinados acontecimientos históricos. Pero el Apocalipsis de Jn en su conjunto —contrariamente a la mayoría de los escritos judíos de este género— es una obra de rigurosa composición y de excelente factura.

En la *conclusion del Ap* hay una nueva toma de postura ante su contenido: las palabras del libro son fidedignas y se cumplirán pronto (22,6). No deben quedar selladas. Dichoso el que las guarda y maldito el que las altera. Algunas fórmulas —por ejemplo, la conclusiva 22,15, la alusión a la cena del Señor 22,17 y la invocación «ven, Señor» (22,20)— pueden sugerir para el Ap un «contexto vital» en el culto: debía de leerse en las asambleas litúrgicas (1,3)<sup>4</sup>. Así se comprenderían las numerosas doxologías e himnos, como también el marco epistolar: la lectura de cartas en la comunidad era un uso corriente. Por eso, un apocalipsis en forma de carta podría expresar su pretensión de ser leído en público.

### 3 Fuentes

Las repeticiones, duplicados y contradicciones del Ap han dado lugar a la hipótesis de la utilización de fuentes por parte del autor y a los intentos de reconstrucción de las mismas<sup>5</sup>. Las hipótesis sobre

4 Cf. los trabajos de P. Prigent y de K. P. Jorns.

5 Exposición pormenorizada en Feuillet.



las fuentes se presentan en tres formas: 1) suposición de un escrito básico (judío) y de su elaboración (cristiana), 2) hipótesis de una elaboración conjunta de las fuentes —especialmente en la extraña variante según la cual se trataría de dos fuentes procedentes de un mismo autor, pero en diversos tiempos, 3) teoría fragmentaria, según la cual el apocalíptico, en muchos pasajes, no compuso un escrito original sino que elaboró fragmentos escritos más antiguos y/o tradiciones fijadas.

A mi juicio, la teoría de los fragmentos de W. Bousset —con modificaciones en puntos concretos— puede explicar, sobre todo, el hecho de la unidad estilística y de lenguaje y el afán del rigor compositivo, por una parte, y muchos desajustes de contenido, por otra. Tales fragmentos asumidos por el autor son 7, 1, 8, 11, 1, 13, 12, o se encuentran en 13s, 17s, 21s. Son muy diversos en cuanto a su naturaleza y origen: mientras que 11, 1s podría ser una hoja volandera de propaganda judía de la época del asedio de Jerusalén, la visión de la reina celestial, de su hijo y del dragón procede de la antigua mitología oriental (12)<sup>7</sup>, y el cap. 17 parece entremezclar una versión antigua y otra más reciente de la leyenda de Nerón redivivo. El apocalíptico dejó sin elaborar algunos de estos fragmentos, pero modificó más o menos otros. A veces no aparece con claridad si tales fragmentos existían en forma escrita u oral.

El autor utilizó como «fuente» el AT, el Ap. está plagado de imágenes y alusiones veterotestamentarias, son fundamentales la visión del carro de Ez 1 y el capítulo sobre el hijo del hombre de Dan 7. Se encuentran además numerosos paralelismos con apocalipsis judíos, pero ninguna cita directa que pueda hacer presumir una dependencia literaria, se trata de una derivación común de la misma cosmovisión apocalíptica.

#### 4. Autor. Circunstancias de la composición

El origen del Apocalipsis de Juan se puede conocer con más claridad que el de otros escritos del mismo género por las circunstancias concretas de la comunidad para la que fue escrito. El *autor* se designa con su nombre real (1, 14, 9, 22, 8) y se califica de compañero en fe y padecimientos de sus lectores (1, 9). Conoce exactamente las circunstancias de la comunidad, y su forma de dirigirse a las iglesias indica que era un personaje bien conocido y prestigioso en ellas. No queda claro, sin embargo, el puesto, la función o dignidad que poseía.

6 *Kommentar* 129

7 El gran descubrimiento de H. Gunkel *Schöpfung und Chaos* <sup>2</sup>1921: 171ss

Como queda dicho, el mismo se califica de profeta (cf 22,7 10 18s con 1,9 20) La frase de que estuvo en Patmos «para proclamar el mensaje de Dios y dar testimonio de Jesus» 1 9b ha hecho presumir que fue desterrado a aquella isla, pero la expresion afin 1,2 sugiere mas bien la conclusion de que Juan permanecio en Patmos por razones de evangelizacion o de direccion de la comunidad

Ya en la iglesia antigua se identifico al apocaliptico Juan con el «apostol», es decir, con el hijo de Zebedeo en este sentido se pronuncian Justino, Clemente Alejandrino y Meliton de Sardes Se le identifico ademas —como hijo de Zebedeo— con el autor del evangelio de Juan, asi lo hizo Ireneo, pero no Justino El gran aprecio que mostraron los montanistas, los valentinianos y otros gnosticos por el EvJn y el Ap provoco mas tarde una fuerte reaccion de circulos eclesiales, los denominados alogos, estos atribuyeron las dos obras al heresiarca Cerinto para proteger a Juan el Apostol e hijo de Zebedeo de tan comprometedor honor, esta apologetica un tanto ruda denota en todo caso, que la atribucion de las dos obras al apostol Juan no se apoyaba en una tradicion antigua Dionisio de Alejandria (mediados del siglo III) estimo, de modo mas razonable y desapasionado que el Apocalipsis y el EvJn no podian tener como autor al mismo Juan tanto por razones linguisticas y estilisticas como por motivos teologicos el EvJn procedia del apostol Juan y el Ap de un homonimo inspirado En la epoca siguiente la autoria apostolica del Ap fue objeto de discusion, como demuestra la historia de su inclusion en el canon

Si nos atenemos al testimonio del propio autor, este no pertenece al numero de los apóstoles Estos son para el «los doce» y pertenecen al pasado (21,14 cf 2,2) El es Juan de Efeso y nada tiene que ver con el «circulo joanico»<sup>8</sup>

El apocaliptico Juan escribe desde Patmos a siete comunidades de Asia Menor, no hay por que dudar de la historicidad de estos datos geograficos Pero el numero septenario posee un significado simbolico Designa al conjunto de la Iglesia En efecto, segun 1,1, los *destinatarios del libro* son los «siervos» de Dios sin mas Y el canon de Muratori dice expresamente que el numero septenario se refiere a la totalidad de la Iglesia (lineas 55s) Cabe preguntar, con todo, por que Juan menciona precisamente estas siete comunidades de Asia Menor, dejando de lado otras, como Colosas La respuesta probable es que, para respetar el numero septenario menciona aquellas comunidades que estaban mas abiertas a su influencia<sup>9</sup>

8 Cf *supra* cap 28 8a

9 cf W Bauer *Rechtgläubigkeit und Ketzerei* 81ss

Dos problemas le movieron a escribir la obra el estado interno de las comunidades y su amenaza externa por parte del Estado («lo que esta sucediendo y lo que va a suceder despues» 1,19) La *situacion interna de las comunidades* se caracteriza por la abdicacion del «primer amor», por la desidia y la indiferencia. En las comunidades de Pergamo, Tiatira, Sardes y Laodicea se mueven herejes, balaanitas y nicolaitas (2 14s) actua la profetisa Jezabel y personas que conocen las «profundidades de Satanas» (2 20 24) que seducen a los siervos de Dios y llevan una vida licenciosa (2,20) Se trata, al parecer, de seguidores de la gnosis. El vidente quiere afianzar en la fe a las comunidades para que puedan resistir las dificultades que las amenazan desde fuera (3 10). Este peligro externo se concreta en los caps. 13 y 17, se trata del conflicto entre las comunidades cristianas y el Estado romano, donde el culto al emperador revestia gran importancia como causa de la persecucion o como parte de los procesos llevados a cabo durante ella es algo que no queda claro. La conexion real entre las dificultades internas de las comunidades y sus problemas frente al mundo exterior podria consistir en el hecho de que los herejes que continuaban siendo miembros de las comunidades, debilitaban la resistencia de estas frente a las pretensiones del Estado el que come carne sacrificada a los idolos, por ejemplo, como hacen ellos (2 14 20) estara mas dispuesto que los otros a contemporizar con las exigencias paganas. Ya se habia vertido sangre de martires (2 13, 6,9, 17,6)

La *persecucion*, que en este escrito se predice y que en parte ya se presupone, es la que tuvo lugar bajo Domiciano. Es muy dificil precisar la fecha exacta de esta persecucion y en consecuencia, del Ap, ya que las alusiones historicas son deliberadamente oscuras. El numero del animal 666 o 616 (13,18) permite muchas interpretaciones y por ello no ofrece una base firme sobre el emperador romano al que se hace referencia. La enumeracion de los «reyes» (13,1, 17,9s) tampoco facilita una conclusion clara, ya que no se sabe si se debe empezar a contar desde Augusto, o desde Cesar, y si se han de computar tambien los tres emperadores de los años 68/69<sup>10</sup>. Pero en favor de Domiciano se pronuncia el hecho de que con el comenzo con gran intensidad la veneracion al emperador reinante, y que la leyenda de Neron redivivo cuadra perfectamente con este personaje. Si la alusion al aceite y al vino (6,6) se refiere realmente al edicto de Domiciano del que habla Suetonio (*Domiciano* 7), habra que datar la composicion del Apocalipsis en los años 92/93. Concuerta con esta fecha la noticia admitida en la iglesia antigua de que Juan compuso el Apocalipsis a finales del reinado de Domiciano (Iren. *Haer.* V 30,3)

## 5. *Intención*

El Ap, que surgió probablemente al comienzo de la persecución de Domiciano (93-95 d.C.) en Asia Menor, se propone como fin fortalecer a los cristianos en la perseverancia y el testimonio de la fe. Pero su contenido sobrepasa este fin inmediato. El autor no pretende sólo consolar y fortalecer, sino difundir también las ideas apocalípticas que él codificó y sistematizó en cierto modo en su escrito, y cuya raíz parece hallarse en los círculos judeo-cristianos, de inspiración escatológica, de Asia Menor. Por eso los temas apocalípticos (4-22) ocupan mucho mayor espacio que los parenéticos. Tratemos al menos de esbozar algunas de estas ideas, las más importantes para el autor.

*Espera de un fin inmediato.* Como todos los apocalípticos, el autor no se interesa por el pasado, sino sólo por el tiempo que transcurre desde su presente hasta el final. Y este tiempo es breve. Esta espera de un fin inmediato impregna todo el Ap (1,1.3; 3,11; 16,15; 22,7.10.17.20) y es más intensa que la del apocalipsis sinóptico (Mc 13par). Puesto que se detecta la preocupación por el retraso de la parusía (por ejemplo, 3,3), cabe presumir que el libro intenta reavivar la espera del fin o despertarla donde ya no existe. El autor utiliza con este fin atrevidas interpretaciones de hechos y personajes de la época y del pasado reciente, pero que probablemente serían alusiones bastante transparentes de hechos y figuras de su presente y del reciente pasado para los lectores cristianos contemporáneos. Así ocurre en el *vaticinium ex eventu* 17,1-11, que en el v. 10 predice, es decir, presupone el breve reinado del séptimo rey (Tito, a mi juicio) y en el v. 11 califica a Domiciano de octavo monarca y de Nerón redivivo (éste debe ser uno de los siete reyes anteriores). La fiera que sale del abismo (11,7; 17,8) o del mar (13,1-10.18) simboliza también a Domiciano. Esta bestia perseguidora de los cristianos aparece en el tiempo de la sexta trompeta (11,7 cf. 9,13; 11,15) y de la sexta plaga (16,12ss). El final, pues, es inminente. A pesar de este esquema septenario, falta un cálculo preciso del final, ya que los tres años y medio, los 42 meses o los 1260 días (11,2s; 12,6.14; 13,5) son un número apocalíptico estereotipado y sin valor cronológico.

*Determinismo.* El δ᾿εἰ («es preciso») apocalíptico se encuentra tanto en el Ap como en Mc y en 2 Tes 2. El determinismo aparece en el Ap con mayor énfasis aún. En efecto, el plan divino está escrito irrevocablemente en el «libro de los siete sellos», y tras su apertura se desarrolla inexorablemente. Sin embargo, es un elemento nuevo y sin parangón en otros textos apocalípticos del NT el que Cristo inaugure la era final como cordero, el único que es capaz de abrir los sellos. Este rasgo, sin embargo, encuentra un cierto paralelo en Pablo (1 Cor

15 24s) En los otros textos apocalípticos, Cristo solo entra en acción al término de los acontecimientos escatológicos

*Dualismo* También el dualismo apocalíptico es más intenso en el Ap que en el resto de la apocalíptica neotestamentaria. Se pone de manifiesto en la idea de que el cielo y la tierra, el espacio y el tiempo deben perecer para dar lugar al nuevo cielo y a la nueva tierra (20,11, 10,6s, 21,1, cf 2 Pe 3,12s). Este dualismo presenta dimensiones cósmicas. Se muestra, por ejemplo, en el hecho de que en las visiones de las trompetas y de las plagas se describen con frecuencia las catástrofes históricas como desastres naturales y se presenta a veces a los actores como seres demoníacos. Pero este dualismo posee también una dimensión «existencial». El vidente no se limita a describir en la parte apocalíptica del libro los acontecimientos finales que afectan a todo el universo y que él presenta mediante el esquematismo de las visiones septenarias como un hecho inevitable. Describe también —en los apéndices (12s, 17s)— una situación crítica de la comunidad: la opción entre Cristo y Satanás, entre la comunidad cristiana y el imperio pagano. El autor combina los dos grupos temáticos —acontecimientos cósmicos y hechos que afectan especialmente a la comunidad— insertando aspectos del segundo en las series septenarias (11,3-14, 16,13-16 cf también 6,9-11) y fundiendo ambos temas en el último acto (ruina del mundo y derrota de las potencias satánicas: 16,17-21, 19-20,15) así se carga el acento progresivamente sobre el segundo tema. En él se concentra el verdadero interés del autor: por eso no aparece desarrollado en las visiones septenarias, sino en los apéndices.

El antagonismo entre la comunidad cristiana y el imperio pagano es el plano superficial de la verdadera oposición entre Cristo y Satanás. Satanás —que en Mc 13 no aparece y 2 Tes 2,9 menciona solo de pasada— se muestra como el auténtico adversario de Cristo y de su comunidad (12-20). Junto a él está el Anticristo, al que Mc 13,14 describe en términos velados y 2 Tes 2 en forma pregnante. El Ap lo presenta como imagen y semejanza de Satanás y contrafigura de Cristo muerto y resucitado, también como representante del imperio romano y lo identifica —por primera vez, con un personaje actual— con el emperador Domiciano, el Nerón redivivo (12,18-13,10, 17-3-11). Los falsos profetas, signo del tiempo final en Mc 13,22ss, aparecen en Ap 13,11-17 bajo una única figura: segunda fiera y pseudoprofeta (16,13). No es posible decidir si el vidente se refiere a una persona contemporánea concreta o se trata de una personificación. En todo caso, reúne al diablo, al anticristo y al pseudoprofeta, de modo impresionante, en una «trinidad satánica» (cf 12s, 16,13)<sup>11</sup>. El autor presenta como

motivo de la persecución de la comunidad (cf. Mc 13,9ss; quizá en forma alusiva 2 Tes 2,5) la cuestión del culto al emperador (13,4ss.12-17), la califica de obra satánica (12,13-17) y la hace culminar en la gran batalla de las potencias enemigas de Dios (16,13-16; 17,12-14). Describe, paralelamente, la parusía de Cristo como lucha y triunfo mesiánicos sobre las potencias enemigas de Dios, y reitera la misma descripción dos veces (14,14-20; 19,11-20,3); también 2 Tes 2,8 describe la parusía como triunfo sobre el Anticristo y consecuentemente sobre Satanás. Mc 13,26 alude a la idea del triunfo.

*Milenarismo* («quiliasmo»). Las personalidades de Satanás, del Anticristo y del pseudoprofeta aparecen también en otros textos apocalípticos del NT; pero en el Ap y en relación con la parusía, encontramos otras dos ideas que no tienen parangón en el NT: en primer lugar, la concepción del reino milenar, un reino mesiánico de paz en esta tierra, entre la parusía y la destrucción del mundo. Mientras dure, el diablo estará atado; luego quedará suelto y guiará a las potencias del mundo (Gog y Magog) en la lucha final contra la ciudad santa, pero será derrotado y arrojado para siempre al lago de azufre ardiendo (20,1-20). Luego seguirán la destrucción del cosmos, el juicio y la aparición del nuevo mundo. Esta idea de un reino intermedio mesiánico deriva de la apocalíptica judía (por ejemplo, 4 *Esd* 7,28s; *Barsir* 29.3s) y es la combinación de una escatología nacionalista y transcendente. El pensamiento del reino quiliástico está asociado a la segunda concepción singular del Ap: la idea de una doble resurrección: una antes y otra después del reino mesiánico intermedio (20.4-6.12-15); es esto una combinación de dos concepciones judías: una, antigua, sobre la resurrección de los justos exclusivamente, y otra, más reciente, sobre la resurrección general de los muertos. También es única en el NT la espléndida y colorista descripción del nuevo mundo (21,1-8) y de la nueva Jerusalén (21,9-22,5). Juan renunció a una pintura correspondiente del infierno, tarea que realizaron algunos apocalípticos posteriores.

Una vez modificadas las circunstancias que dieron origen al libro, resultó difícil comprender la intención del Ap. Desligado de toda referencia histórica concreta, se convirtió en un verdadero «libro de los siete sellos», sospechoso y reprobable para unos y arsenal inagotable de especulaciones apocalípticas para otros.

## EL APOCALIPSIS DE PEDRO

*Textos y traducciones**Texto de Akhmim*

- U Bouriant *Memoires publiques par les membres de la mission archéologique française au Caire* IX 1892 (editio princeps)  
 I Preuschen *Antilegomena* 1905 84ss  
 I Klostermann *Apocrypha* I KIT 3 1908

*Texto etíope*

- S Grebaut *Revue de l'Orient Chrétien* (1907) 139ss (1910) 198ss 307ss 425ss  
 Ambos textos en traducción alemana impresos en forma sinoptica  
 Ch Mauet en Hennecke Schneemelcher *NT Apokryphen* II 1964 468ss (bibl.)  
 H Weinel en Hennecke *NT Apokryphen* 1925 314ss

*Estudios*

- A Harnack *Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus* TU 9 1893  
 O Bardenhewer *Geschichte der altkirchlichen Literatur* I 1913 610s  
 A Dietrich *Nekyia* 1893 1913

I *Transmission*

Del *Apocalipsis de Pedro* sólo se tenía conocimiento hasta finales del siglo XIX por referencias y algunas citas de Clemente de Alejandria y otros escritores eclesíasticos, y por la historia del canon bíblico, es decir, se sabía que estuvo muy difundido dentro de la Iglesia, tanto en Oriente como en Occidente, y que en algunas regiones aun gozaba de gran autoridad eclesial durante los siglos IV y V, pero no conocíamos su texto. Gracias a los hallazgos de Akhmim (Alto Egipto) en 1892 se conoció un fragmento griego del mismo se encontraba junto

con fragmentos del *Evangelio de Pedro* y de la versión griega del Libro 1.º de Henoc en un códice de pergamino (siglo VIII/IX), en la tumba de un monje cristiano. Desde 1910 se conoce el texto completo (o presuntamente completo) del *Apocalipsis de Pedro* en traducción etíope; fue hallado junto con otros textos en una colección de manuscritos abisinios, y H. Duensing lo tradujo en 1913 al alemán (se suele citar el fragmento griego de Akhmim según la división de Harnack en 34 versículos, el texto etíope según la división de Weinel en 17 capítulos). Hay además dos fragmentos griegos menores del ApPe en la Biblioteca Bodleiana de Oxford y en la colección del archiduque Rainerio en Viena.

El testimonio más antiguo sobre el ApPe procede de Clemente de Alejandría. Por eso se supone que fue compuesto en la primera mitad del siglo II; caso de ser cierta la interpretación de la parábola de la higuera (Et 2) como referida a la persecución de los cristianos por Bar Kochba (cosa que no se puede comprobar), el *terminus a quo* sería 135 d.C.<sup>1</sup> Sobre el lugar de origen nada se sabe por la tradición; es frecuente localizarlo en Egipto.

Nos han llegado otros dos Apocalipsis de Pedro, uno árabe y otro copto-gnóstico (de Nag Hammadi). Ninguno de los dos se identifica con el nuestro, ni tiene relación alguna con él.

## 2. *Las dos versiones*

Las dos versiones tienen el mismo contenido esencial, que es lo que interesa al autor de la obra: descripción del infierno y de los castigos de los pecadores, pintura del paraíso y de los bienaventurados y la aparición de dos ciudadanos del cielo. Las dos versiones coinciden también en hacer hablar a Pedro en primera persona de singular y de plural. Pero difieren, en primer lugar, en la extensión: Et es tres veces más largo que Akhm; en segundo lugar, en el orden de los fragmentos comunes; y por último, en la forma de descripción del infierno —en Et un vaticinio de Jesús, en Akhm un relato de Pedro.

El Apocalipsis aparece en Et ambientado en una acción que le sirve de marco: Jesús se sienta en el monte de los Olivos y los discípulos le preguntan por las señales de la parusía y del fin del mundo; reproduce, pues, la situación de Mc 13,3ss. Tras las predicciones sobre los acontecimientos postreros y los castigos del infierno hay un cambio de escenario: Jesús y los discípulos suben al «monte santo» y se encuentran allí con dos hombres de belleza celestial a los que iden-

1. Así opina Weinel, 317.



tifican como Moises y Elias, se trata del monte de la transfiguracion de Mc 9,2s. Despues de haber contemplado desde alli el paraiso «con las huestes de los Padres», Pedro quiere construir las tres chozas, entonces resuena la voz celestial, aparece la nube y lleva a Jesus al cielo junto con Moises y Elias, despues, los discipulos descienden del monte, como en la escena de la ascension de Hech 1,9-12. La conclusion muestra que la accion que sirve de marco, que comienza con una conocida escena de la vida de Jesus, transcurre de hecho despues de Pascua. La escena de Mc sirve tambien de marco para otros Apocalipsis, por ejemplo, el *Apocrifo de Juan* pero entonces se relata antes la aparicion de Cristo. Es posible que el texto etiope siguiera originariamente este mismo orden, en todo caso, el ApPe no puede haber comenzado en el orden actual.

En el fragmento de Akhmim falta una accion-marco pero tambien se produce en el un cambio de escenario: la subida al monte (v. 4). Debio preceder una escena similar a la de Et 1, ya que Akhm 1-3 contiene instrucciones finales y avisos analogos. Pero todo lo demas tiene lugar en el monte. Los discipulos ruegan a Jesus que les muestre a un bienaventurado (v. 5) entonces ven a dos hombres cuya belleza se describe en forma similar al texto etiope pero los hombres permanecen anonimos (vv. 6-13) ven el paraiso y sus habitantes (vv. 14-20) y luego Pedro contempla en contraste el «lugar del castigo» sus moradores y sus tormentos (vv. 21-34). Aqui se interrumpe el fragmento tan bruscamente como habia empezado.

La version etiope a pesar de las deficiencias de la traduccion, esta considerada como mas cercana a la original y Akhm como una reelaboracion secundaria. Pero la relacion no es tan simple. Tambien Ft contiene rasgos secundarios.

Los estudiosos coinciden en que Et esta, en conjunto mas proximo a la version original<sup>2</sup> ya que algunas partes del mismo que faltan en Akhm aparecen testificadas por citas de los padres y fragmentos, lo cual demuestra que son parte integrante del libro griego<sup>3</sup>.

Tambien es casi unanime la opinion de que el orden infierno — cielo (Et) es mas probable que el inverso. Como principal argumento se aduce una seccion del libro segundo de la Sibila (Or Sib II 238-338) que utiliza el ApPe y presenta el mismo orden que Et. Pero este argumento no es apodictico, ya que Or Sib II posee una estructura independiente: presenta afinidades con diversos escritos apocalipticos y solo coincide con el ApPe en la descripcion del paraiso. Contra la

2. Segun la esticometria de Niceforo el ApPe contenia 300 esticos segun el Codex Claramontanus 270 y era tan extenso como la Carta a los galatas.

3. Las recomposiciones en Maurer 474 ns 4-5 476 n 2 477 n 1 479 ns 1-2 480 n 3.

originalidad del orden en Et se podría objetar lo siguiente: la correspondencia de las dos descripciones se ve impedida por la subida al monte, mientras que se mantiene en Akhm (donde ambas se localizan en el monte, en tanto que la llegada de falsos profetas y, por consiguiente, los acontecimientos del fin del mundo, se predicen en otro lugar); pero, sobre todo, leemos en Et 14 después de la descripción del infierno: «Te lo he dicho y comunicado, Pedro. Sal, pues, y marcha a la ciudad del Oeste...», etc.; se trata de una conclusión inequívoca, después de la cual no hay más revelación, a la que sólo puede seguir la desaparición de Jesús<sup>4</sup>.

Otro problema que surge al comparar las dos versiones es si los dos bienaventurados eran originariamente anónimos o más bien Moisés y Elías y, por tanto, si lo originario es la descripción del paraíso o la historia de la transfiguración. La respuesta debe darse en el primer sentido. En efecto, es ley de la tradición popular identificar los personajes anónimos con un nombre, mas no despojar del nombre a personajes que ya lo tienen; y en lo que respecta a nuestro texto, ningún cristiano habría osado borrar del relato a Moisés y Elías si hubieran estado incluidos en él<sup>5</sup>. Además, la descripción de ambos personajes coincidente en Et y en Akhm (cara radiante y bella, piel sonrosada, cabello suelto, corona de nardos, etc.) no corresponde precisamente a las dos venerables figuras veterotestamentarias: su mención en este contexto supone una ruptura tanto estética como desde el punto de vista de la historia de las religiones. En este caso es primaria la versión de Akhm en el plano de la historia de la tradición. El autor de Et introdujo la escena de la transfiguración (donde Jesús no se transfigura) para explicar la aparición de los dos personajes celestiales y establecer una relación con la historia de Jesús<sup>6</sup>.

Pero la cuestión más importante es saber «si debemos ver en el *Apocalipsis de Pedro* originalmente un vaticinio puesto en labios de Jesús, o uno de esos viajes al cielo y al infierno que eran corrientes en la literatura apocalíptica»<sup>7</sup>. Las citas y los fragmentos emplean la

4 Weinel, 316

5 No tiene sentido la teoría de Maurer según la cual el autor del texto de Akhmim «no pudo saber, por la falta de 16b (es decir, del Et), que en este pasaje se trataba del relato de la transfiguración» (470). En efecto, ya en Et 16a se menciona a Moisés y Elías, personajes que en toda la literatura cristiana primitiva solo aparecen unidos en el relato de la transfiguración, no era necesaria, pues, la intención de Pedro de levantar tiendas (16b) para reconocer el relato de la transfiguración. Las exposiciones de Et 15-16a y Akhm 6-20 son hasta tal punto paralelas —salvo los nombres—, que se impone la conclusión de que los nombres cuya supresión no puede explicarse fueron añadidos secundariamente.

6 En este sentido se pronuncia con razón Dibelius, *Geschichte der unchristlichen Literatur* I, 96

7 En este sentido Dibelius, *o c*, 96

forma de futuro y sugieren, por tanto, la primera hipótesis. En este punto Et conserva la forma originaria de la predicción.

Las dos versiones del ApPe contienen elementos secundarios. Pero no es posible reconstruir con seguridad la forma original. Las hipótesis y combinaciones no pueden arrojar más luz, solo nuevos hallazgos. Esto mismo hay que decir acerca del problema, muy debatible en el pasado, de si el ApPe formaba parte integrante del EvPe.

Aunque no sea posible reconstruir la forma primitiva del ApPe y muchas preguntas deban quedar sin respuesta, la comparación no deja de ser aleccionadora para la comprensión de las dos versiones. Et es un apocalipsis elaborado sobre el modelo de Mc 13, ampliado —como ocurre a menudo en los apócrifos— con algunas situaciones conocidas, tomadas de la historia del personaje principal, pero que no ocurren de esa forma en la narración conocida. Es un discurso apocalíptico de Jesús, pero del Jesús resucitado antes de su ascensión al cielo, el conjunto aparece como una narración de un testigo ocular o auditivo, de Pedro, es el primer ejemplo de un apocalipsis cristiano con un pseudónimo también cristiano. La comparación hace ver en Akhm una acentuación de este carácter pseudoepigráfico (relato del propio Pedro) y al mismo tiempo —siempre en las partes conservadas— una aproximación al estilo visionario de los apocalipsis judíos y cristianos más tardíos.

### 3 *Interés y significado*

El interés del ApPe reside en la descripción del más allá del infierno y del cielo. La pregunta de los discípulos al comienzo sobre las señales de la parusía y del fin del mundo hacía esperar sin duda otra cosa. Pero esta pregunta queda muy pronto eliminada, y después de una página y media el autor se sitúa en su verdadero tema. Se trata de un mundo diferente al de los apocalipsis sinópticos y al de Juan, pero también diferente al de la *Ascension de Isaias*. El ApPe no se centra en el acontecer escatológico del futuro (Mc 13, Ap) o del pasado (AscIs), sino en el estado en el más allá, y esto no por curiosidad sino por interés pastoral hacia el individuo. La descripción del más allá da motivos al moralismo, la descripción del infierno y de los castigos de los malos debe ser una advertencia, la pintura del paraíso y de la recompensa del bien debe ser un aliciente.

Que la descripción del infierno y de sus tormentos sea más minuciosa que la del paraíso y sus goces, se corresponde con la naturaleza de las cosas, sabemos más sobre el mal que sobre el bien, y podemos decir más sobre el primero que sobre el segundo. El autor compone

una clasificación detallada de los pecados y de los castigos correspondientes, que nada dejan que desear en punto a crueldad y que sirven de regocijo a los «elegidos y justos» (Et 13). Falta una clasificación análoga de las virtudes, y se subraya expresamente que la felicidad de los buenos es igual para todos. Después de la descripción de los dos bienaventurados (Et 15; Akhm 6-11), el texto reza así:

«Y el Señor me mostró un lugar muy vasto fuera de este mundo, restallante de luz; el aire brilla allí con los rayos solares, y la tierra produce flores perennes y está llena de arbustos aromáticos y plantas que florecen espléndidas y no se marchitan y engendran abundantes frutos. Tan intenso era el perfume de las flores, que llegaba desde allí hasta nosotros. Los habitantes de aquel lugar iban vestidos de una túnica angelical lummosa y el atuendo armonizaba con su lugar de permanencia. Y los ángeles paseaban entre ellos. Todos los habitantes poseían igual brillo y alababan con voz unánime a Dios, el Señor, alegres de estar en aquel lugar (Akhm 15-19, Maurer, *o. c.* 482)

Si no mencionara al final la alabanza unánime a Dios —aunque sólo sea para ponderar la unidad de los bienaventurados— este cuadro del paraíso carecería totalmente de toda nota «religiosa»; a pesar de ello, es de una gran belleza; no es extraño que figure la palabra «Elíseo» (Et 14). Y sin embargo, asociada al cuadro se percibe una idea religiosa y pastoral: la concepción de que los «elegidos y justos» pueden liberar de los tormentos infernales a los condenados mediante su plegaria intercesora<sup>8</sup>.

Todas estas ideas nos resultan familiares desde nuestra tradición cristiana. Pero no son de origen cristiano ni judío. Desde la perspectiva de la historia de las religiones encuentran su más fiel analogía en el patrimonio espiritual órfico-pitagórico<sup>9</sup>; pero éste es de origen oriental y estuvo muy difundido, con múltiples modificaciones. El significado del ApPe reside en haber asociado estas ideas con la escatología judía y cristiana y haberlas transmitido al cristianismo, o en constituir un documento de esta asociación y transmisión. El ApPe, aun sin haber entrado en el canon bíblico, influyó muy notablemente en la piedad popular y, en el aspecto literario, en el *Apocalipsis de Pablo*, y a través de éste en la Divina Comedia de Dante.

La aparición del ApPe tiene su explicación en el abandono de la expectativa escatológica; la sustitución de la expectativa del futuro por la esperanza en el más allá es —como en la carta a los Hebreos, aunque a un nivel más modesto— un intento de remediar la ausencia de la parusía.

8 Et 14, con mas claridad el fragmento de Ramiro (en Maurer 480, n. 3), algo similar Sib II 330ss Cf E. Peterson, *Die «Taufe» im Acherusischen See (=Frühkirche Judentum und Gnosis, 1959, 316ss)*

9 Esto lo ha demostrado A. Dieterich de modo convincente

## EL PASTOR DE HERMAS

*Ediciones del texto*

- O von Gebhardt - A Harnack *Hermae Pastori graece* 1877,  
 M Whittaker, *Der Hirt des Hermas* GCS 48, 1967  
 K Lake, *The Apostolic Fathers II* 1950, 1s (Loeb) (con traducción inglesa),  
 R Joly *Hermas Le Pasteur* SCh 53, 1958 (con traducción francesa, introducción y comentario) (bibl ),  
 D Ruiz Bueno *Padres apostólicos*, 1967 889s

*Comentarios*

- M Dibelius, *Der Hirt des Hermas* HNTI ErgBd, 1923, 415s (bibl )

*Estudios*

- B Altaner - A Stuiber, *Patrologie* 1966 55ss (ed cast *Patrologia* 1945)  
 J P Audet *Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de Discipline* RB (1953) 41ss,  
 M Dibelius, *Der Offenbarungsträger im «Hirten» des Hermas*, en *Botschaft und Geschichte* II, 1956, 80ss,  
 St Giet, *Hermes et les Pasteurs* 1963,  
 St Joly, *Hermas et le Pasteur* VigChr 21 (1967) 201ss,  
 I Peterson, *Frühkirche Judentum und Gnosis*, 1959  
 K Rahner, *Die Busslehre im Hirten des Hermas* ZKTh (1955) 385ss,  
 W Schmid *Ein frühchristliche Arcadien Vorstellung* Convivium (1954) 121ss,  
 P Vielhauer *Der Hirt des Hermas*, en Hennecke Schneemelcher II 444ss,  
 F Molland, RGG<sup>3</sup> III, 242

El libro recibió su título de «Pastor de Hermas» por el segundo personaje revelador que aparece en el curso de los acontecimientos y que transmite a Hermas, un cristiano de Roma, un mensaje divino. Este personaje revelador aparece como pastor, y el mensaje que anuncia ocupa la mayor parte del libro. El escrito goza de gran estima y a veces casi alcanzó un valor canónico. El canon de Muratori (siglos

II/III) le nega este título, pero permite su lectura privada (líneas 77ss), a pesar de ello, el libro, al igual que la carta de Bernabé, fue incluido en un manuscrito bíblico el códice Sinaitico

## 1 *Transmisión*

El texto griego original no se conserva completo. Se encuentra en tres grandes manuscritos: en el ya mencionado códice Sinaitico, en un códice del Monte Atos y en uno de los papiros Michigan. Hay que añadir un cierto número de pequeños fragmentos en papiro. El libro se conserva completo en dos traducciones latinas, aunque falta aun una edición crítica de las mismas. Existen, en fin, una traducción etíope, y partes de una copta y al persa medio. La obra aparece diversamente distribuida en los manuscritos. Tradicionalmente se divide en 5 visiones, 12 mandatos y 10 símiles o parábolas, y se cita con arreglo a esta distribución.

## 2 *Contenido*

Vis I contiene el inicio de la historia. Hermas ve a su antigua dueña bañándose en el Tíber y desea poseer como esposa a una mujer tan bella. Luego sigue el relato sobre la verdadera visión: algunos días después Hermas, de camino a Cumas, es llevado por el Espíritu a una región extraña y ve a su antigua dueña como una aparición celestial que le hace saber que su deseo fue un pecado de pensamiento. Luego se le aparece una anciana en traje espléndido, con un libro en la mano: le hace sentarse en un gran sillón blanco, exhorta a Hermas y a su familia a la penitencia y le lee una alabanza de Dios (2-3), seguidamente los ángeles se llevan el sillón y después a la anciana (4).

Vis II se desarrolla, pasado un año, en el mismo lugar, la anciana entrega a Hermas una carta del cielo que él copia sin entenderla y que luego desaparece misteriosamente (1). Solo al cabo de catorce días de ayuno y oración puede Hermas leer la carta, esta contiene el mensaje divino de que la cristiandad del momento tiene aun la posibilidad de un acto único de penitencia, y el encargo a Hermas de comunicar este mensaje a los responsables de la comunidad (2 y 3). Siguen dos visiones adicionales. Hermas recibe en sueños la revelación de que la anciana no es la Sibila, como él cree, sino la Iglesia, luego aparece la anciana en su casa y le da instrucciones sobre la difusión de la carta celeste (4).

Vis III vision de la construccion de la torre Tras un largo periodo de ayuno y oracion, la anciana ordena a Hermas trasladarse a su campo, el vidente encuentra alli un banco de patas de marfil sobre el que se sienta la anciana, quien, a su vez, hace tomar asiento a Hermas a su izquierda. Le muestra como seis jovenes construyen sobre el agua una gigantesca torre de sillares blancos traídos por miles de hombres (1 y 2) y le explica que la torre simboliza alegoricamente la Iglesia (3-7). Le hace ver luego a siete doncellas alrededor de la torre, le aclara que simbolizan las virtudes (8,1-7) y le transmite exhortaciones que ha de dirigir a la comunidad (8-11, 9,10). Un largo apendice que relata otras dos visiones, recuerda que la anciana aparecio en los tres encuentros anteriores en una figura cada vez mas juvenil, Hermas obtiene la interpretacion alegorica de estas tres figuras (10-13).

Vis IV vision de la fiera. Veinte dias despues, Hermas se encamina a su campo y le sale al encuentro un gigantesco monstruo marino (1), la anciana, transformada en doncella le explica que el monstruo simboliza las futuras penalidades (2,1-3,6) luego, de modo misterioso, desaparece para siempre.

Vis V vision introductoria a los mandatos y comparaciones (*Mandata et Similitudines*). El nuevo revelador, el Pastor, se aparece a Hermas en su casa y se da a conocer como «aquel a quien Hermas ha sido entregado» y el vidente le reconoce como «el angel de la penitencia». El Pastor ordena a Hermas escribir sus mandatos y parabolitas.

- |      |      |  |
|------|------|--|
| Mand | I    | Fe, temor, abstinencia   |
| Mand | II   | Inocencia  |
| Mand | III  | Verdad   |
| Mand | IV   | Castidad, divorcio y segundas nupcias (2-1-3-7 penitencia cristiana) |
| Mand | V    | Paciencia e ira  |
| Mand | VI   | Dos clases de fe   |
| Mand | VII  | Doble especie de temor   |
| Mand | VIII | Doble especie de continencia   |
| Mand | IX   | La duda  |
| Mand | X    | Tristeza   |
| Mand | XI   | El falso profeta verdadera y falsa profecia                          |
| Mand | XII  | 1-1-3-1 doble especie de codicia<br>3-2-6-5 epilogo a los Mandatos   |

- |     |     |                                  |
|-----|-----|----------------------------------|
| Sim | I   | La ciudad extrana y la verdadera |
| Sim | II  | El olmo y la vida                |
| Sim | III | El bosque invernal               |
| Sim | IV  | El bosque estival                |

- Sim V El esclavo fiel (1 2) interpretación respecto a las obras (3) a Cristo (4 6) y a la preservación del cuerpo en pureza (7)
- Sim VI El ángel del desenfreno y el del castigo
- Sim VII Actuación del ángel del castigo sobre Hermas
- Sim VIII El sauce interpretación alegórica
- Sim IX Los doce montes de Arcadia (1) repetición de la visión de la construcción de la torre (2 4) examen y purificación de la torre (5 11), interpretación de la construcción de la torre (12 16) y de los montes (17 1 31 3) exhortación final (31 4 33 3)
- Sim X Aparición de Cristo a Hermas y al Pastor exhortación final y promesa

### 3 La cuestión de la unidad literaria

Entre las visiones IV y V hay una cesura en la composición en las cuatro primeras visiones la anciana desempeña el papel central pero luego desaparece y desde la visión V el mediador de la revelación es el Pastor. La visión V es la introducción a los Mandatos y Comparaciones. El autor concibió estas dos partes como una unidad, ya que la visión V 5s une estrechamente los dos términos *εντολαι* y *παραβολαι* mediante un solo pronombre personal o con un solo artículo, es decir, han de entenderse en estrecha conexión (también en Sim IX 1,1)<sup>1</sup>. Además, las primeras comparaciones tienen una gran afinidad con los Mandatos, y Sim VII 7 habla de las *παραβολαι* como *εντολαι* («comparaciones como mandatos»). La diferencia entre ellos es tan fluida que no puede servir de indicador del orden del libro. Dibelius presume con razón que la división en *Mandata* y *Similitudines* solo está motivada por la doble expresión. El libro consta, pues, de dos partes de extensión muy desigual: las Visiones (Vis I-IV), por una parte, y los Mandatos y Comparaciones (lit. «parabolas»), por otra.

La segunda parte, sin embargo, presenta también asperezas literarias. Sim IX 1,1 comienza completamente de nuevo («Después de haber escrito los mandatos y comparaciones del Pastor, del ángel de la penitencia, vino este a mí») y Sim IX 1,4 33 3 ofrece por su parte repetición prolija y alegorizante de la visión de la construcción de la torre tomada de la primera sección (Vis III), que Sim IX 1,3 considera como concreción de la interpretación anteriormente ofrecida. Esta redundancia es, pues, evidentemente, un añadido, también lo es Sim X, que con la aparición de Cristo viene a ofrecer una simetría a la del Pastor en Vis V<sup>3</sup>.

1 Cf. Dibelius *Kommentar* 493s. 546

2 *O c.* 493

3 *O c.* 421 493 601s.



Estas observaciones hacen probables las hipótesis siguientes: 1 el libro de las Visiones (Vis I-IV) y el de los Mandatos y Comparaciones (Vis V - Sim VIII) surgieron y existieron con independencia uno de otro; 2 el de las Visiones es el más antiguo de los dos, y 3 al unificarse los dos libros, se añadieron Sim IX y Sim X. Esta hipótesis es más probable que la teoría de las tres fuentes de St Giet que supone tres autores distintos.<sup>4</sup> Los dos libros y su combinación proceden del mismo autor. Las numerosas incoherencias se pueden explicar mejor por la historia de la tradición que con la crítica literaria. Solo el epílogo Mand XII 3,2-6,5 podría ser una interpolación.

#### 4 *La forma literaria*

El libro no hace revelaciones sobre el futuro escatológico o sobre el mundo del más allá, pero está considerado en su forma y estilo como apocalipsis. A la forma apocalíptica pertenecen el estilo en primera persona, la vivencia de visiones y raptos, la presencia de *angeli interpretes*, la carta celeste, las alegorías y naturalmente también las parénesis. El libro contiene sin embargo algunas peculiaridades de forma en comparación con otros apocalipsis.

*Los reveladores*<sup>5</sup> Los dos portadores de la revelación no se limitan a su función de intérpretes como es usual en la apocalíptica. Son figuras extremadamente complejas que reúnen en sí elementos paganos y cristianos.

La anciana aparece a veces identificada con la Iglesia (Vis II 4,1 III 3 3) pero este es un rasgo totalmente secundario ya que tropieza con el hecho de que la Iglesia es la receptora del mensaje penitencial de la anciana y es esta la que en Vis III diagnostica y trata su estado. Ciertos detalles muestran que la sibila sirvió de modelo para la anciana (edad avanzada, viaje de Hermas a Cumas - sede de la sibila más ilustre, comunicación escrita de la revelación, el sillón, posiblemente también el esquema de las tres edades en sentido inverso).

El Pastor aparece calificado como ángel de la penitencia, pero es también aquel «a quien Hermas ha sido entregado» y el que debe «vivir los días futuros en su casa», es decir, un ángel custodio. La vestimenta de pastor armoniza con esta función, y sugiere el origen no judío del personaje que apunta al dios Hermes como lo indica también la men-

4 Según este investigador solo Vis I-IV remontan a Hermas. Sim IX procede de otro autor. Mand I XII y Sim I VIII-X remontan a un tercer autor judeocristiano. Contra estas opiniones R. Joly, *VigChr* 21 (1967) 201ss.

5 Sobre este tema cf. M. Dibelius, *Botschaft und Geschichte* II 80s.

cion de Arcadia (Sim IX 1,4)<sup>6</sup> La aparicion del Pastor en Vis V presenta las notas tipicas de la epifania de una divinidad, hay interesantes paralelos en la literatura hermetica, especialmente en el *Poimandres*, pero tambien en la escena introductoria de *Consolacion de la filosofia* de Boecio. Ambas figuras son sin duda de origen pagano: una sibila y un dios protector, pero desempeñan la funcion del *angelus interpres* y son en definitiva alegorias de realidades cristianas: la Iglesia y el angel de la penitencia.

*Acontecimientos escatologicos* El Pastor de Hermas no contiene descripciones de los acontecimientos finales. Solo en una ocasion: el encuentro de Hermas con el monstruo marino (Vis IV) se acumulan imagenes que en la apocaliptica sirven para la descripcion de los acontecimientos de los ultimos momentos, por ejemplo, la langosta y el simbolismo de los colores<sup>7</sup>. El monstruo marino es el demonio mitico que esta encadenado desde la creacion y sera soltado en el fin del mundo, las langostas son una plaga escatologica, los cuatro colores originalmente tonalidades cosmicas, son signos de personajes apocalipticos (Ap 6 1s). Se trata de imagenes de la amenaza escatologica que se cierne sobre toda la humanidad. Pero en Vis IV no estan al servicio de la descripcion escatologica, aparecen desescatologizados y reinterpretados. Hermas vive los acontecimientos cosmicos finales en una vision como amenaza personal actual e individualiza el terror apocaliptico: «Esta individualizacion responde a una mutacion en la esperanza cristiana propia de aquella epoca: lo que interesa no es el destino del ser humano al final de los tiempos, sino el del individuo al final de su vida»<sup>8</sup>.

*Alegorias* Las alegorias sirven en la apocaliptica para exponer en clave acontecimientos y procesos historicos y escatologicos. En el Pastor de Hermas tienen una finalidad parentetica. Las «parabolas» (Sim I-IV) de fuerte tinte alegorico, apenas contienen ideas escatologicas. Sim V 5,3 menciona de paso y sin énfasis la parusia. Sim VI-IX son alegorias sobre los buenos efectos de la penitencia expuestos en forma visionaria. Tambien los personajes «apocalipticos» que aparecen en las visiones pasan a ser simbolos morales: el pastor elegante es el angel del desenfreno, el pastor rustico es el angel vengador (Sim VI). El autor emplea ademas la alegoria para la elaboracion de un material ideologico e imaginativo heterogeneo y divergente (como se vio en la figura de la anciana y del Pastor).

6 Mas ampliamente en Dibelius *Kommentar* 495s. Tambien W. Schmid *Die frühchristliche Arcadien-Vorstellung*, Convivium (1954) 121ss.

7 Cf. Dibelius *o.c.* 482ss. Peterson 285ss.

8 Dibelius *o.c.* 486.

*Parenesis.* Como la alegoría, tampoco la parenesis tiene un sentido escatológico. Sólo ocasionalmente promete el Pastor la vida eterna a los justos que siguen sus mandatos (Sim V 6s). Los *mandata* contienen parenesis, que constituyen un patrimonio ético tradicional; pero el autor lo ordena, interpreta y expone transformándolos a veces en diálogos. Así, por ejemplo, reinterpreta y desarrolla prolijamente los tres temas de Mand I: la fe, el temor y la continencia. El aviso contra los falsos profetas es un toque personal y de actualidad dentro de la parenesis (Mand XI).

## 5. *La intención*

La tendencia del libro es parenética y se orienta hacia la penitencia<sup>9</sup>. Esto no se desprende sólo de los Mandatos y de Sim I-IV, que sólo contienen parenesis, sino también de las otras partes, que se orientan a la penitencia como objetivo, explicándola en sí misma (Sim V), en sus efectos (Sim VI-VIII) o en su importancia para la Iglesia (Vis III, Sim IX). Vis II proclama esta penitencia en una carta celeste y Vis I la introduce como tema capital.

Todos los apocalipsis contienen parenesis y exhortan a la conversión; cuando irrumpen los acontecimientos finales, no habrá espacio para la penitencia (*Henet* 50). En Hermas, en cambio, la exhortación al arrepentimiento es el único y verdadero objeto de su libro. Lo nuevo que él tiene que decir sobre este tema deriva de concepciones eclesiales más antiguas sobre la penitencia en la conversión, en el bautismo y en la vida no pecaminosa del bautizado, concepciones según las cuales no tenían cabida otras penitencias después del bautismo (Heb 6,4ss; 10,26-31; 12,16s; 1 Jn 3,6). El arrepentimiento preconizado por Hermas es, en cambio, la posibilidad ofrecida por Dios de que los cristianos bautizados puedan realizar aún una última penitencia. Hermas conoce esta posibilidad por una carta del cielo y recibe el encargo por su medio de anunciar a la comunidad esta penitencia única para los cristianos (Vis II 2,4s), que al cabo de un determinado plazo («día») ya no será posible. Se trata de un compromiso entre el rigorismo determinado por la espera escatológica y la realidad eclesial. Hermas entiende la posibilidad del arrepentimiento cristiano como una concesión hecha por Dios a la debilidad de los creyentes, pero quiere mantenerse por otra parte en el estricto rigor de las exigencias éticas (Mand IV 3). El carácter excepcional y el plazo limitado de esta

9. De la abundante bibliografía existente sobre la teoría de la penitencia de Hermas debemos mencionar especialmente K. Rahner y R. Joly, 22s.

penitencia vienen a ser un eco de la esperanza escatológica. Hermas justifica la ampliación del plazo en Mand IV 3,5 con la misericordia de Dios, como el texto más o menos contemporáneo de 2 Pe (3,9) la justifica con la paciencia. Pero lo escatológico queda trasvasado a lo ético, así, por ejemplo, el «día» que originariamente designaba el final es, según Vis II 2,4s, el plazo de penitencia del mensaje de Hermas. La ampliación del tiempo aparece en el modo cómo Hermas prolonga el plazo: así el vidente demora la publicación de la carta celestial (Vis II 4,2s) y habla expresamente de una «pausa» en la construcción de la torre (Iglesia) (Sim IX 5,1, 14,2) «Se ha interrumpido la construcción en consideración a vosotros. Si no os dais prisa en hacer el bien, la torre quedará terminada y vosotros seréis excluidos» (Sim X 4.4). En un pasaje, Hermas llega a contraponer la consigna de la penitencia a la esperanza escatológica. En este pasaje se rechaza el preguntarse por el final como una necedad y se invita al interrogador al «recuerdo» y a la «renovación del espíritu», a la penitencia:

«Pregunte también por los tiempos, a ver si era ya el final. Entonces exclamo en voz alta: Necio, ¿no ves que se está construyendo aun la torre? Solo cuando esta acabada será el final. Pero pronto quedará concluida. No me preguntes nada más. A ti y a los santos debe bastaros con este recuerdo y con la renovación de vuestro espíritu.» (Vis III 8-9)

Este pasaje y su contexto dejan en claro la situación de Hermas: el tema tradicional de la espera escatológica y el problema actual de la vida de los cristianos, como *corpus peimixtum*, en un mundo, que continúa existiendo, y en la Iglesia chocan, entre sí, el vidente se salva de esta colisión con su teoría y mensaje de la concesión de un plazo penitencial único y temporalmente limitado para los cristianos. El problema que le preocupa no es el fin del mundo, que no llega, sino la relación entre la iglesia ideal y la empírica, esta última debe purificarse y, de este modo, perfeccionarse, la interpretación de la parábola del trigo y la cizaña (Mt 13,36ss) encuentra una amplia prolongación casuística en la alegoría de la construcción de la torre (Vis III, Sim IX, cf. también Sim VIII). Sólo cuando la iglesia ideal y la empírica coincidan, «cuando la torre esté acabada, será el fin» (Vis III 8,9).

## 6 Relación entre la forma y la intención

¿Por qué Hermas recurre a la forma de apocalipsis si no intenta anunciar acontecimientos escatológicos, sino la posibilidad de la penitencia cristiana? La respuesta se desprende de la situación y del

programa de Hermas, que es consciente de su contraste con las ideas rigoristas anteriores «La negación de principios radicales sólo es posible si Dios mismo da pie a ello»<sup>10</sup> De ahí los modos de revelación de la carta celestial y del «ángel de la penitencia» De ahí, sobre todo, la forma apocalíptica del libro Ella debe prestar el carácter de revelación, es decir, una autoridad divina a las consignas que proclama, autoridad que el autor no puede pretender por sí mismo y que la tradición no puede respaldar

La forma literaria de apocalipsis es la expresión adecuada para las pretensiones del autor, mas no para su doctrina Es verdad que el contenido principal del *Pastor* de Hermas aparece también como motivo individual en las apocalípticas tradicionales, pero los temas específicos de este género literario faltan en Hermas Por eso habría que calificar al *Pastor* de Hermas de «pseudopocalipsis»

## 7 Autor, lugar y fecha de composición

El libro contiene muchas noticias sobre Hermas y su familia No está claro, sin embargo, si estos datos autobiográficos poseen suficiente credibilidad<sup>11</sup> Eliminando las afirmaciones que pueden tener sentido tipológico, Hermas parece haber sido un pequeño comerciante de Roma El canon de Muratori afirma que fue hermano de Pío, el obispo de la ciudad en aquel tiempo (líneas 73ss), otro tanto dicen el *Catalogus Liberianus* y el *Liber Pontificalis* Se han puesto en duda estas indicaciones porque el canon de Muratori niega la canonicidad del *Pastor* asignándole, al parecer tendenciosamente, una fecha tardía, según él, Hermas compuso el libro «hace muy pocos años, en nuestros días, cuando su hermano Pío ocupaba el trono de la iglesia de la ciudad de Roma» Pero esta fecha tardía de la aparición del libro no excluye el parentesco del autor con el obispo (más exactamente, presbítero) romano Por eso se puede dar crédito a esta afirmación

Por esta razón y por otras más se admite como tiempo de composición el tercero o, a lo sumo, el cuarto decenio del siglo II, y como lugar de composición, Roma El intento<sup>12</sup> de desligar el libro de Roma para atribuirlo a una secta judeocristiana de Palestina no ha encontrado seguidores

10 Dibelius *o c* 511

11 Cf Dibelius *o c* y Joly 17s

12 Peterson 281ss

## LA ASCENSION DE ISAIAS

*Texto y traducción.*

A Dillmann, *Ascensio Iesaiæ Aethiopice et Latine*, 1877,

I Fisserant, *L'Ascension d'Isaïe. Traduction de la version ethiopienne avec les principales variantes des versions grecque, latine et slave avec introduction et notes*, 1909,

I Flemming, H. Duensing, *Die Himmelfahrt des Jesaja* (E. Hennecke, W Schneemelcher, *NI Apokryphen II*, <sup>3</sup>1964, 454ss) (bibl )

*Estudios:*

R Meyer, RGG<sup>3</sup> III, 1959, 336s

La *Ascensión de Isaías* es el ejemplo más antiguo de atribución de un apocalipsis cristiano a un personaje precristiano; y es otro caso, además, de cristianización de un texto judío mediante ampliaciones literarias y no simplemente con pequeños añadidos e interpolaciones. El librito se encuentra completo únicamente en una versión etíope (del griego); se conservan partes de él en griego, copto, latín y en eslavo antiguo<sup>1</sup>. Los títulos dados a la obra o a sus diversas partes en la iglesia antigua son variados; se ha impuesto el título de *Ascensio Iesaiæ* empleado por Jerónimo. Hay notables diferencias globales y de detalle entre las diversas versiones. No es preciso, aquí, sin embargo, hacer referencia a ellos ni al proceso de transmisión que condujo a la forma definitiva de la AscIs<sup>2</sup>, ya que en esta última configuración se reconocen aún sin dificultad las ampliaciones cristianas.

El *texto judío* es una leyenda sobre el martirio de Isaías que se remonta al siglo II o I: el rey Manasés persiguió al profeta y le hizo despedazar con una sierra<sup>3</sup> (un tema que se adivina también en Heb

1 Cf G Beer en Kantsch, AP II, 1900, 119s. Duesing 454s

2 Cf la vision panorámica en Beer, 121ss y la bibliografía, también Duesing, 454s

3 La leyenda judía comprende 1,1-2a 6b-13a, 2,1-3,12, 5,1b 14 (así R Meyer y ultimamente L Rost) Quizá la leyenda procede de grupos esenios Rost, 114 (bib )

11,37) Esta leyenda judia fue *refundida en un apocalipsis cristiano* poniendo en boca del profeta algunas revelaciones sobre el mas alla, sobre la venida de Cristo y sobre el fin del mundo

El modo de hacerlo fue la adicion de un texto amplio el relato sobre la «ascension» que abarca la segunda parte (6-11) y al que el libro debe su titulo. La accion que sirve de marco se desarrolla varios años antes del martirio. Isaias habla ante Ajaz en presencia de su hijo, de la corte y de 40 profetas. cae de pronto en extasis y refiere a continuacion lo que ha presenciado. un angel le lleva al firmamento y le transporta a traves de los diversos cielos hasta el septimo donde ve a Dios a Cristo y al «angel del Espiritu Santo», como tambien a los justos bienaventurados, contempla el descenso de Cristo a traves de los diversos cielos a la tierra —sin ser reconocido ya que toma la figura de los angeles del cielo respectivo— y luego su ascension al septimo cielo en estado glorioso. —En este texto el pasaje 11,2-22 es una adicion secundaria donde Isaias habla sobre el nacimiento virginal de Jesus sus milagros, su crucifixion y resurreccion el envio de los discipulos y la ascension<sup>4</sup>, sigue la descripcion de la subida al cielo de Jesus (11,23s). Se echaba en falta la «vida de Jesus» y de ahí esta adicion— La conexion con el martirio es sencilla la vision de Isaias es lo que mueve a Manases a darle muerte (11,41)

Por los mismos motivos fue insertado otro texto cristiano, concretamente en la leyenda del martirio (3,15-5,1), se trata tambien de una vision que Isaias cuenta al rey Ajaz y a su propio hijo. El contenido es semejante al de 6-11, pero con distinto matiz. Se narran laconicamente la encarnacion, la pasion y la muerte de Cristo casi como lugares comunes y solo la resurreccion aparece tratada con algun detalle<sup>5</sup>, el interes se centra en temas propiamente «apocalipticos» la escision de la Iglesia (21-31), el anticristo, su poder y su destruccion, la parusia y el juicio universal (4,1-18). Finalmente, Isaias da a los deseosos de mas detalles algunas indicaciones sobre su propio libro, sobre los salmos, los proverbios y los profetas (4,19-22). Las referencias literarias no son raras en la apocaliptica, pero en este caso su caracter sumario y su enumeracion inicial indican que el autor no intenta en realidad trazar un cuadro completo. Su verdadero interes se centra en la actualidad un aviso contra las escisiones de la Iglesia, que son obra del anticristo.

La AscIs contiene muchos *elementos estilisticos de la apocaliptica*. En primer lugar la pseudonimia, la eleccion precisamente de Isaias como

4 Este pasaje faltaba en la traduccion latina y en las tres versiones al eslavo antiguo.

5 La vigilancia del sepulcro como en Mt. Cristo es sacado de la tumba a hombros por el «angel del Espiritu santo y por Miguel el angel supremo» (3,14-17) en el EvPe el Resucitado se apoya en dos angeles.

portador de la revelacion entre la abundante oferta de personajes veterotestamentarios no se debe al acierto de la leyenda de su martirio sino al pasaje de Jn 12,41 («Esto lo dijo Isaias hablando de el, porque habia visto su gloria»)⁶. Además, encontramos el éxtasis (6 10ss) el relato de la vision en primera persona (7,2ss 4,1ss) el rapto, las etapas de la ascension del alma (7,4ss), el *angelus interpretis* (7,2-11,35) la vision de acontecimientos futuros (10,8 11 35, 3 13 4,18). Tampoco falta el tema del secreto, que es tradicional «Isaias le hizo jurar (a Ajaz) que no lo contaria al pueblo de Israel, advirtiendole que a ningun ser humano le era permitido transcribir estas palabras» (11,39) lo que no sabemos es como este libro llego hasta nosotros a pesar del juramento en otros apocalipsis que fingen una gran antigüedad al menos quedan escritas las revelaciones y luego son selladas y ocultas, de forma que la aparicion a su debido tiempo no puede extrañar demasiado.

Los compiladores de la AscIs fracasan tambien en otro elemento estilistico en la verosimilitud de la ficcion, mientras que otros apocalipsis mediante alegorias y otras claves mantienen un termino medio entre la claridad y la reserva, esta queda en la AscIs totalmente sacrificada a la primera y se dan nombres sin reparo alguno («Jesucristo, el Crucificado» 4 13, «mi Señor Jesucristo, al que hay que llamar Jesus 10,7, Maria y Jose 11,2, Belen *ibid*, Nazaret 11,15). En el aspecto literario, este apocalipsis no es especialmente impresionante y tampoco esta a la altura de la sencilla leyenda del martirio que le sirve de base.

En cambio, en el aspecto de la historia religiosa, el pasaje 7,2-11 2 23 35 es una fuente excelente y unica para las concepciones sobre los cielos y los angeles, del descenso y ascension del redentor, del engaño de los «arcontes», en una palabra, del mito que subyace a Flp 2 6 11 y 1 Cor 2,8s.

*Antigüedad* Probablemente la vision de 3,13-15 es mas reciente que la ascension de 6-11, y la interpolacion 11,2 22 es el fragmento mas reciente. Cabe datar las elaboraciones cristianas en el siglo II, ya que el libro presupone los evangelios canonicos y los Hechos. La terminologia hace presumir que las glosas cristianas proceden de los mismos grupos.

### *Vision panoramica*

El genero literario de los apocalipsis gozaba de mucho favor entre los cristianos, su produccion alcanza desde finales del siglo I hasta bien entrada la Edad Media — a pesar de la reserva de la Iglesia oficial frente a los apocalipsis, incluido el de Juan. Los cristianos evitaron



la destruccion de los apocalipsis judios, los consideraron como literatura propia y a veces los glosaron en sentido cristiano (por ejemplo, el *Test XII* y el *Apocalipsis copto de Elias*) C von Tischendorf edito una parte de los apocalipsis cristianos tardios (*Apocalypses Apocryphae*, 1866, reimpr, 1966), hay traducciones al aleman de las principales obras de este genero (*5 6 Fsd Apocalipsis de Pablo y de Tomas*) en Hennecke Schneemelcher, *NT Apokryphen* II, 484ss 533ss, H Weinel ofrecio en el Homenaje a Gunkel (*EUXARISTERION* II, 14s) una sintesis instructiva sobre «La apocaliptica cristiana tardia»

Entre los textos copto-gnosticos de Nag Hammadi se encuentran tambien apocalipsis u obras con este titulo Como a la hora de escribir esta historia no todos los textos estan editados\*, no me es posible emitir un juicio sobre estos escritos Nos limitamos aqui a efectuar algunas observaciones sobre los cuatro apocalipsis editados por A Bohlig, P Labib, *Koptisch-Gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi* WZ Halle - Wittenberg, Sondernruck 1963) Son, en este orden el *Apocalipsis de Pablo*, dos de *Santiago* y uno de *Adan* El ultimo es de origen y contenido no cristianos por lo que debe quedar aqui al margen Los dos escritos de Santiago no son apocalipsis segun su genero literario, aunque se designen asi El primero contiene dos dialogos de Jesus con Santiago uno antes y otro despues de la muerte de Jesus El segundo ofrece un discurso que Jesus a su vez habia dirigido al apostol Los dos llevan ese titulo porque «revelan» misterios y gnosis soteriologicos y cristologicos, porque son discursos de revelacion Santiago no es un apocaliptico (vidente), sino el portador de la revelacion «Yo soy aquel al que se le entrego la revelacion sobre el pleroma y la inmortalidad» (46,6s) El *Apocalipsis de Pablo*, en cambio, pertenece literariamente a la apocaliptica ya que contiene elementos tradicionales de este genero inspirandose en 2 Cor 12,1s refiere el rapto de Pablo desde el tercer cielo al septimo y el decimo, y describe algunos de aquellos lugares del mas alla, pero el interes del autor no se centra en las descripciones del otro mundo, sino en el destino del alma Este *Apocalipsis de Pablo* no se identifica con la obra del mismo titulo, conocida desde antiguo, y pone el genero literario judio al servicio de los intereses gnosticos Sin embargo, parece ser que los gnosticos, en general, no consideraron este genero como expresion adecuada de su interes orientado hacia la soteriologia y la antropologia, a menos que ese interes tomase la figura de una cosmogonia y antropogonia como en el *Apocalipsis de Adan* Pero en ese caso no existe una escatologia verdadera en los apocalipsis

N del E En 1977 aparecio la coleccion completa en ingles J M Robinson *The Nag Hammadi Library in English* Leiden

judios y cristianos orientados hacia el futuro del mundo y el mundo futuro, sino una «protologia» que explica el estado del mundo y de los hombres. Los escritos gnósticos calificados de «apocalipsis» son discursos de revelación que toman ocasionalmente algunos elementos estilísticos del género judío, pero no están compuestos con arreglo a este modelo.

El modelo fue decisivo para los apocalipsis cristianos tardíos, pero se advierte también en estos un desplazamiento y un angostamiento del interés. Las perspectivas históricas desaparecen muy pronto, pasan de la apocalíptica a la apologetica (por ejemplo, en Lucas y en Teófilo de Antioquia) y cambian su función escatológica por otra: manifestar la historia de la salvación. En los cuadros del futuro, algunos temas accesorios — descripciones del más allá y del anticristo — se convierten en capitales. Ambos temas dejan mucho espacio a la fantasía. En la Edad Media la temática del anticristo se actualizó a nivel teológico-político en la representación misteriosa *Ludus de Antichristo* (1160), y Dante reelaboró con gran vigor artístico en la *Divina comedia* (siglo XIII) las descripciones del más allá del *Apocalipsis de Pablo*. Por lo demás, los apocalipsis cristianos tardíos — en radical contraste con los judíos y con los cristianos primitivos — no parecen tener su raíz en circunstancias actuales (no existe ya una «literatura de la resistencia»), sino que reflejan simplemente las expectativas de grupos más o menos especulativos.

A pesar de la existencia de numerosos apocalipsis cristianos, este género literario no alcanzó en el *cristianismo primitivo* el mismo rango que en el judaísmo. El verdadero acontecimiento salvador, la venida de Cristo (el Mesías, el Hijo del Hombre), se había producido ya y el cambio de eones no era algo meramente futuro, ya había comenzado. La «visión retrospectiva» no podía hallar una expresión adecuada en el género literario de los apocalipsis, y las expectativas de futuro que podían encontrar y encontraron su expresión en el amenazaban con encubrir con su propia independización el acontecimiento ya producido. Por eso no es un azar que solo un apocalipsis encontrase acogida en el canon del NT.

**VI**

**Las cartas tardías**

## LA PRIMERA CARTA DE CLEMENTE

*Editiones del texto*

- K Bihlmeyer-W Schneemelcher *Die Apostolischen Vater I*, 1956 (bibl ),  
 J A Fischer, *Die Apostolischen Vater I*, 1956,  
 O v Gebhardt, Ad Harnack, Th Zahn *Patrum apostolicorum opera I/1*,  
 1876  
 Traducción alemana y comentario de R Knopf en Lietzmann, *Handbuch zum NT I*, 1920, 41-184  
 K Lake, *The Apostolic Fathers with an English Translation I*,  
 J B Lightfoot, *The Apostolic Fathers I*, 1890,  
 D Ruiz Bueno, *Padres apostolicos* Madrid 1967 101ss

*Estudios*

- B Altaner - A Sturber, *Patrologie* 1966, 45s (ed cast *Patrologia*, 1945),  
 O Bardenhewer *Geschichte der altchristlichen Literatur I*, 1913, 119-130,  
 W Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, 1964, 99-109,  
 H Eih von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht* 1953,  
 91-103  
 v Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius en Überlieferung I/1*, 1893, 39-47, *Chronologie II/1*, 1897, 251-255,  
 v Harnack, *Einführung in die alte Kirchengeschichte*, 1929,  
 O Knoch, *Die eschatologische Konzeption des 1 Clemensbriefes* Diss kath Theol Tübingen 1959,  
*Die Ausführungen des 1 Clemensbriefes über die kirchliche Verfassung*  
 ThQ 141 (1961) 385-407,  
 H Koster, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, TU 65 (1957) 4-23,  
 I Molland, RGG<sup>3</sup> I, 1836-38,  
 P Meinhold, *Geschichte und Deutung im ersten Klemensbrief* ZKG 58 (1939) 82-129,  
 I Peterson, *Das Praescriptum des 1 Clemens Briefes*, en *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, 1959, 129-136,  
 I Sanders, *L Hellenisme de Saint Clement de Rome et le Paulinisme*, 1943,  
 v W Ziegler, *Neue Studien zum ersten Klemensbrief*, 1958

El escrito llamado 1 Clem, una carta de la comunidad de Roma a la de Corinto con la que la primera intervenia en los asuntos internos de la segunda, es un documento de politica eclesiastica de gran importancia para la historia de la Iglesia. La gran estima de que gozo en el cristianismo antiguo se refleja sobre todo en el hecho de que 1 Clem fuese temporalmente una parte integrante del canon neotestamentario en las iglesias egipcia y siria. Tres de los seis manuscritos en los que ha llegado hasta nosotros son biblicos: el Codex Alexandrinus (A, siglo V), en donde aparece junto con 2 Clem despues del Ap, un codice en papiro, copto (siglo V VIII), de la biblioteca de la universidad de Estrasburgo, que contenia ademas fragmentos de Sant y de Jn, y un NT sirio (escrito el año 1170 en Edesa), que la incluye asimismo junto con 2 Clem entre las epistolas catolicas y las cartas de Pablo. Se nos ha transmitido ademas gracias a un codice (H = Hierosolymitanus, escrito en el siglo XI) que se encuentra actualmente en Jerusalem que contiene tambien la *Didache*, fue descubierto por el metropolitano Ph. Bryennios y editado en 1875, tambien en un codice copto de Berlin (siglo IV/V) y de un manuscrito latino (siglo IV). El texto griego solo se ha transmitido completo en H, en A falta 57,7 63,4. La comparacion de textos permite conocer una compleja historia textual que, al igual que la traduccion a tres lenguas, da fe de la amplia difusion y alta estima de que gozo 1 Clem.

## 2 *Contenido y estructura*

La ocasion y la intencion de la carta son claras. Se produjo en Corinto, como dice el escrito mismo un «tumulto abominable y sacrilego desencadenado por algunas personas irresponsables e insolentes» (1,1), concretamente, se habia «depuesto» a algunos presbiteros para sustituirlos por personas mas jovenes (3,3, 44,6, 46,9, 47,6). El escrito romano persigue la finalidad de restablecer en la comunidad corintia la situacion anterior (reposicion de los depuestos) y de inducir a los «cabecillas del tumulto y de la escision» al «exilio» voluntario (51, 54). Pero —salvo 1,1, 3,3— la carta solo afronta las circunstancias concretas de Corinto en 40-51, preceden extensas instrucciones y exhortaciones (4-39), despues, una larga plegaria (59-61), hasta que la conclusion vuelve al verdadero tema.

## *Prascripto*

*Procmio* Ocasión de la carta la sedición en Corinto Alabanza del anterior estado de la comunidad y censura del presente 1-3

### I Primera Parte, 4-39 *parenesis*

- 1 Contra los celos y envidias 4-8
  - a) ejemplos veterotestamentarios (4), cristianos (5) y generales (6)
  - b) exhortación a la penitencia con ejemplos del AT 7, 8
- 2 Modelos veterotestamentarios de fe y hospitalidad 9-12
- 3 Exhortación a la humildad y a la paz 13-19,1
  - a) exhortación y fundamentación 13-15
  - b) Jesús como ejemplo 16
  - c) Ejemplos del AT 17-19,1
- 4 Exhortación a la unidad y a la armonía en la comunidad 19,2-22
  - a) la armonía del cosmos como ejemplo 19,2-20,12
  - b) aplicación a la vida de la comunidad 21, 22
- 5 Contra las dudas sobre la resurrección 23-36
  - a) aviso ante las dudas 23
  - b) pruebas de la resurrección (tomadas de la naturaleza 24, la mitología —ave Fenix— 25, de la Escritura 26, 27
  - c) exhortación a una vida de cara al juicio final 28-36
- 6 Exhortación a la unión 37-39
  - a) ejemplos de orden el militar romano 37,1-4, el cuerpo humano, el cuerpo de Cristo 37,5-38
  - b) subordinación mutua 39

### II Segunda Parte 40-58 *toma de postura ante las disensiones de Corinto*

- 1 Instrucción a toda la comunidad sobre la irregularidad de la destitución de presbíteros 40-50
  - a) el orden querido por Dios en el culto, en la jerarquía y en la sucesión 40-44
  - b) consecuencias para la comunidad corintia 45-50, reconocimiento de la injusticia 45, rehabilitación de los depuestos 46-48, restablecimiento de la unción y del amor 49, 50
- 2 Instrucción a los cabecillas de la rebelión 51-58
  - a) exhortación a la penitencia (con ejemplos) 51-53
  - b) invitación al destierro voluntario (con ejemplos) 54-55
  - c) sometimiento a la pena eclesiástica y sumisión a los presbíteros 56-58

## *Conclusion*

- 1 La oración de toda la Iglesia 59-61
- 2 Resumen del contenido de la carta 62
- 3 Recomendación de los portadores (con una plegaria) 63,1-65,1
- 4 Saludo final 65,2

### 3. *Carácter literario*

La extensión y la naturaleza del escrito plantean la cuestión de su forma literaria. Knopf lo califica de «producto literario... que desborda la forma de la verdadera carta y viene a trazar el ideal de la vida cristiana en amplias exposiciones conceptuales de homilía»<sup>1</sup>; algo similar afirma Dibelius, que ve en 1 Clem una «combinación de escrito ocasional y carta literaria»<sup>2</sup> y lo cataloga con Ef y 1 Pe entre los «tratados en forma epistolar»; según Stuiber, presenta «la forma de una encíclica católica»<sup>3</sup>. Pero 1 Clem difiere fundamentalmente de estos géneros afines al estar dirigido a un destinatario concreto y no a toda la Iglesia, al verse motivado por una ocasión concreta y al perseguir un objetivo bien definido que determina todo el conjunto: contiene, pues, una mayor dosis de «correspondencia epistolar» que Ef y las cartas católicas neotestamentarias y posee las características constitutivas de una verdadera carta. La extensión del escrito, la serie de digresiones y la forma deliberadamente artificial, retórica, no alteran el hecho de que 1 Clem sea una verdadera carta y no una epístola ficticia.

Contiene a la vez una serie de peculiaridades. La primera aparece ya en el encabezamiento (prescripto): «La Iglesia de Dios que habita como forastera en Corinto...». El remitente no es una persona individual, sino la comunidad romana en su conjunto. En las cartas del NT no aparece ninguna comunidad como remitente, pero sí en el *Martirio de Policarpo* y en el escrito de los cristianos de Lyon (Eu-

1 *Kommentar*, 43

2 *Geschichte der wchristlichen Literatur* II, 48

3 RAC III. 192 No es cierto que el escrito «sobrepase al destinatario concreto y este dirigida a todas las comunidades» (192), los pasajes que se aducen —7,1 y el solemne saludo final 65 2— no abonan tal conclusión. Por eso tampoco es cierto que 1 Clem sea «comparable» no solo a las cartas neotestamentarias, sino también a las que Eusebio llama «epístolas católicas» del obispo Dionisio de Corinto, como afirma Stuiber siguiendo a E. Peterson. En efecto, las epístolas neotestamentarias tienen destinatarios generales, no es así 1 Clem. Sobre las cartas de Dionisio hace notar A. V. Harnack «Es probable que Eusebio calificase las cartas de 'católicas' por contraste, pero no cabe afirmarlo con certeza, ya que el término falta en las traducciones latinas y sirias. Si Eusebio utilizó el adjetivo sería un honor para las cartas, pues en realidad estas llevan señas muy particulares. Es posible, pero solo posible que Eusebio hubiera llamado católicas a las cartas porque Dionisio escribió a 7 comunidades.» (*Die Briefsammlung des Apostels Paulus und die anderen vorkonstantinischen Briefsammlungen*, 1926, 79, n. 2) No es necesario que nos detengamos en las amplias construcciones de E. Peterson, *Das Praescriptum des 1 Clemens-Briefes (Frühkirche Judentum und Gnosis)* 1959, 129-136), observemos solo que, si 1 Clem figura en la *inscriptio* de la traducción siríaca como «carta católica» («Carta católica de Clemente, discípulo del apóstol Pedro, a la comunidad de los corintios»), ello no se explica por su carácter literario, sino por su puesto entre las cartas católicas y las cartas paulinas.

sebio, HE V 1,3). Clemente, al que la tradición considera como autor, no aparece mencionado en toda la carta; la que habla es la comunidad romana, y siempre en primera persona del plural.

Habla con gran solemnidad. El escrito utiliza los recursos retóricos de la época «en forma moderada» (Stuiber) en comparación con la literatura de aquel tiempo, pero profusamente si se toman como punto de referencia los escritos del cristianismo primitivo. 1 Clem maneja con mucho mayor vigor que Pablo y Heb y con mayor habilidad las figuras de lenguaje de la prosa artística y de la diatriba, las preguntas retóricas y los imperativos, antítesis, onomatopeyas, anáforas y recursos semejantes; baste mencionar como ejemplo el encomio del amor (49s), que trata de emular evidentemente a 1 Cor 13. Es característico sobre todo el frecuente empleo de la serie de paradigmas con los que 1 Clem esclarece o fundamenta sus instrucciones y exhortaciones; un elemento estilístico que hunde sus raíces en la homilía sinagoga. Series de paradigmas ilustran, por ejemplo, las consecuencias mortales de los celos y la envidia (4-8), los buenos efectos de la fe y la hospitalidad (9-12), la exhortación a la humildad y a la paz (16-18), la invitación a la penitencia (51-53), la orden de destierro (55). Los ejemplos proceden a menudo del AT (a veces con largas citas), de la tradición de Jesús, pero también del pasado cristiano (5; 6, con la noticia sobre el martirio de Pedro y Pablo 5,2-7), de la historia pagana (6,4; 55,1) e incluso de la mitología (6,2; 25). 1 Clem 5-7 toma de la diatriba el tema de la competición deportiva («agón»)<sup>4</sup> y califica de «atletas» (5,1) a Pedro, Pablo y los mártires cristianos, aproximándolos así al ideal del sabio estoico; también combate las dudas sobre la resurrección con demostraciones analógicas tomadas de la naturaleza (24) y con el mito del ave Fénix (25), para citar al final, una vez más, la Biblia (265)<sup>5</sup>.

Estos elementos retóricos y estilísticos se hallan insertos en un contexto literario más amplio: las exposiciones homiléticas y parenéticas. Pero el lugar central lo ocupa la exhortación, a la que apuntan también las partes doctrinales. Aparece así la parenesis catalogica tradicional<sup>6</sup>.

Llama la atención el vigor del elemento litúrgico, como las doxologías<sup>7</sup> y las fórmulas trinitarias<sup>8</sup>; pero también otros fragmentos,

4 Cf también 2,4, 19,2, 35,4, 63,1. Además, A W Ziegler, *Neue Studien zum ersten Klemensbrief*, 1958, 24-37

5 Sobre las relaciones de 1 Clem con el helenismo cf L Sanders, *L'Hellenisme de Saint Clement de Rome et le Paulinisme* 1943

6 Cuadros de deberes domesticos 1,3, 21,6 8, catalogo de virtudes 62,2, 64, catalogo de vicios 30,1, 35,5ss

7 20,12, 43,6, 45,7s, 58,2, 61,3, 64 final

8 46,6, 58,2



como el elogio de la armonía del cosmos (20) y pasajes afines (33,2-6; 34,5s) y sobre todo la oración de toda la Iglesia (59,2-61), pueden ser de origen litúrgico y proceder de la liturgia romana<sup>9</sup>.

La primera parte (4-39) adopta un tono homilético exhortatorio; también la parte epistolar está compuesta al estilo de una prédica solemne y edificante, pero su tema no es ya de naturaleza general, sino especial y concreta. Y como la carta, colmada de citas veterotestamentarias y de referencias a Cristo y a Pablo, concluye con una extensa plegaria, produce en conjunto la impresión de un texto litúrgico. Dibelius explica el carácter literario del escrito señalando acertadamente que «estaba destinado a ser leído en la asamblea litúrgica»<sup>10</sup>. Ahora bien, todas las cartas del NT y del cristianismo primitivo eran leídas en la asamblea cultural —1 Cor 16, 21s señala incluso el momento de pasar a la celebración eucarística— aun sin poseer un carácter litúrgico tan acentuado como 1 Clem; su estilización litúrgica no se debe, pues, únicamente a estar destinada a la lectura en la asamblea cultural como todas las cartas comunitarias del cristianismo primitivo, sino que debe tener además otras razones. Podemos detectarlas si analizamos la relación entre las dos partes de la carta. La primera (4-39) es una exposición de «lo que atañe a nuestra religión y lo que es más poderoso para aquellos que desean piadosa y justamente enderezar su vida por la senda de la virtud» (62,1); y las exigencias de la parte «de correspondencia epistolar» (40-58) deben entenderse como consecuencias de la primera (63,1s). Esta conexión no aparece con evidencia, pero concuerda al menos formalmente con los temas generales del «orden», de la «paz» y del «conocimiento»<sup>11</sup>. El autor, siguiendo a Pablo claramente, procura insertar las cuestiones concretas que le interesan en un contexto teológico más amplio. Aunque realiza este intento con más amplitud que profundidad, su intención de solucionar las cuestiones concretas es innegable, y esto es lo que enlaza estrechamente las dos partes. Con el fin de dar vigor y autoridad a sus exigencias y sus razones, conforma la carta en un estilo homilético.

#### 4. Ocasión y tendencias

La ocasión para esta iniciativa de la comunidad romana fue, como queda dicho, el relevo de algunos presbíteros por elementos más jóvenes en Corinto (1,1; 3,3; 44,3s), destitución que creó alguna in-

9 Cf. Knopf y Fischer, *Ad locum*

10. *O c.*, 49

11 Cf. la autocaracterización τήν έντευξιν, ήν έποιησαμεθα περι ειρηνης και όμονοις έν τήδε τή έπιστολή (63,2)

quietud Solo fueron «algunos» presbiteros los «destituidos» (44,6) La mayoría de la comunidad estuvo conforme con este cambio y la minoría oprimida «cayo en el desanimo», al tiempo que otros no sabian que postura tomar (46,9, 47,6) I Clem califica estos hechos de «tu multo abominable y sacrilego» (1,1) y de escision (51,1, 57,1), de rebelion de «los deshonrados contra los acreditados, de los ruines contra los ilustres, de los ignorantes contra los entendidos, de los jovenes contra los viejos» (3,3), de pecado mas grave que los «partidos» en la epoca «del bienaventurado apostol Pablo» (47,1s), de infamia que puede dañar gravemente el prestigio de «una iglesia tan consolidada y venerable como la de los corintios», etc (47,6s) Subraya que la sedicion se debe a «unas pocas personas irresponsables e insolentes» (1 1, 47,6 indica solo «una o dos personas»), pero luego lo carga a la cuenta de toda la comunidad («vuestro tumulto» 46,9) Menciona como motivos los celos, la envidia y porfia, la falta de amor, humildad y conocimiento No aduce, sin embargo las causas reales del conflicto, como tampoco los verdaderos motivos de la intervencion de Roma —no solicitada por otra parte— en los asuntos internos de la comunidad corintia Ambos extremos estan, sin duda, estrechamente ligados, pero apenas se alude a ellos Las personas contra las que se pronuncia I Clem no dejaron ningun testimonio, tampoco es posible reconstruir sus ideas por el escrito, ya que este no aborda sus argumentos, sino que se limita a condenarlos moralmente

Por eso, solo cabe referirse hipoteticamente a la situacion corintia y a las motivaciones romanas, a menos que se prefiera la ignorancia resignada

A v Harnack estima que los sucesos de Corinto revistieron escasa importancia «Se trataba de quisquillosidades personales sin ninguna transcendencia de principio»<sup>12</sup> Segun H Lietzmann, el motivo de las disensiones fue el deseo de la generacion mas joven de «una nueva distribucion de las relaciones de poder», y la razon formal, las estructuras de la comunidad, donde los presidentes de las organizaciones culturales eran elegidos temporalmente y, una vez transcurrido el plazo de ejercicio del cargo, de no ser reelegidos, eran sustituidos por otros<sup>13</sup> (Roma vio amenazado el ejercicio ministerial y con plena conciencia de la unidad de la Iglesia se creyo obligada a intervenir como un servicio de amor cristiano)<sup>14</sup> W Bauer, en cambio ve en el conflicto un caso especial del gran debate entre la ortodoxia y la herejia, y considera I Clem como el primer intento de la Roma eclesiastica de

12 *Einführung in die alte Kirchengeschichte* 1929 92

13 *Geschichte der Alten Kirche* I 1932 201

14 *O c* 202

ampliar su esfera de influencia y poder<sup>15</sup> El autor trata de apoyar esta sorprendente hipótesis —sorprendente porque la carta no parece abordar cuestiones dogmáticas— recordando la historia de la iglesia corintia antes y después de Clemente<sup>16</sup> En su opinión, ya en tiempo de Pablo se fue reforzando cada vez más en Corinto la corriente gnostica —como en toda la Iglesia de Oriente— y los continuadores de los grupos de Pablo y de Cefas se reconciliaron entre sí en comun defensa contra ella, unificandose en torno a la «ortodoxia» de modo que surgieron un grupo gnostico y otro «ortodoxo» enfrentados entre sí Al principio, el círculo «ortodoxo» tuvo en sus manos la dirección de la comunidad como representante del pasado apostolico, pero fue quedando en minoría «Como consecuencia natural del cambio de situación, llega un momento en el que la 'juventud' no soporta el gobierno minoritario de los viejos, y bajo la inspiración y la guía de personas ambiciosas (1 Clem 47,6) impone un cambio radical y lleva a cabo un reajuste y ocupación de cargos en la línea de su propia corriente»<sup>17</sup> Bauer tiene en cuenta la apelación al fundamento de la tradición Dios Cristo, los apóstoles los dirigentes eclesíasticos (1 Clem 42), y la prolíja polémica, muy chocante en su contexto, contra las dudas sobre la resurrección (23-27) como indicio de la controversia con un grupo gnostico<sup>18</sup> Este punto encuentra un apoyo en el hecho de que en el siglo II 1 Clem se interpretó y fue utilizado como documento antiherético<sup>19</sup> Se trata solo de una hipótesis, pero una suposición que no se contradice en lo más mínimo con 1 Clem y que ofrece la ventaja, frente a las propuestas anteriores, de explicar de modo plausible la intervención romana

Cabe dudar, razonablemente, con Bauer, de que el motivo de la intervención fuese la indagación moral ante la irreligiosidad de la juventud o bien la preocupación por el «ministerio»<sup>20</sup> «No era este el que corría peligro, sino los dirigentes afectos a Roma, y por eso esta aboga por la inamovilidad de los cargos eclesíasticos En tal situación no conviene luchar por las personas, es mucho mejor y más convincente combatir por los principios»<sup>21</sup> Los cristianos de Roma quieren impedir que Corinto, al cambiar la dirección de la comunidad, se entregue totalmente al gnosticismo que se iba difundiendo cada vez más en Acaya Macedonia Asia Menor y Siria<sup>22</sup>

15 *Rechtsgläubigkeit und Ketzer* 99-109

16 *O c.* 103s

17 105

18 103-104

19 106s

20 102

21 *Ibid.*

22 Cf. Bauer 65-98-108-114

La antigua cuestión de si 1 Clem es una prueba de que Roma reclamaba para sí el primado de la Iglesia, encuentra actualmente una respuesta negativa, no sólo por parte de los investigadores protestantes, sino también de los católicos<sup>23</sup>. En efecto, el primado romano implica el ministerio episcopal monárquico y la jurisdicción como elementos constitutivos. La carta 1 Clem no habla en absoluto del episcopado monárquico. Y la comunidad romana no poseía entonces ningún título legal ni poder alguno para una intervención jurídica; para el logro de sus objetivos debía ganarse a la mayoría de los corintios mediante la persuasión, y el tono de la carta debía acomodarse a estas circunstancias. Pero ¿es la carta una mera corrección fraterna<sup>24</sup>, o incluso un «servicio de amor»?<sup>25</sup>

Para entender correctamente 1 Clem, no se puede tomar como criterio el estilo de las decretales posteriores, y es preciso interpretarlo en su situación histórica concreta. No deja de llamar la atención de algún modo la naturalidad con la que el elemento eclesiástico de Roma, sin ser invitado, interviene en Corinto, y no limitándose a exhortar a los dos bandos de paz, toma partido él mismo, exige medidas disciplinarias e intenta imponer el derecho eclesiástico; igualmente es sorprendente la ingenuidad con que considera su carta como manifestación del Espíritu santo (56,1; 59,1; 63,2). Tal consciencia y deseo de poder sólo cabe designarlo como primacial<sup>26</sup>.

La carta surtió efecto<sup>27</sup>; en todo caso, Roma se ganó a Corinto, que pasó a ser un fiel aliado en las luchas antiheréticas del siglo II<sup>28</sup>. Hemos aludido ya a la gran estima y la amplia difusión de que gozó 1 Clem; hay que añadir que en Corinto se leía periódicamente en la asamblea litúrgica, como se desprende del escrito de un obispo de la ciudad, Dionisio, a Sotero de Roma<sup>29</sup>.

La importancia de 1 Clem para la historia de la Iglesia excede con mucho a su notable éxito en el plano de política eclesiástica y consiste en que sentó las bases del derecho eclesiástico romano con su doctrina sobre el origen divino de la jerarquía (40-50)<sup>30</sup>. Pero también su mo-

23. Por ejemplo, Peterson, *o.c.*, 129ss; Stuiber, *o.c.*, 191ss.

24. Stuiber, 192.

25. Lietzmann, 202.

26. En este sentido se pronuncian B. Altaner, *Patrologie*, <sup>5</sup>1958, 81; J. A. Fischer, *11s*. A. W. Ziegler (102-122) habla de una supremacía de Roma puramente religiosa, nacida de la autoridad profética, que forma parte de la historia del primado romano» (122).

27. No está claro hasta qué punto y con qué medios contribuyeron a ello los tres portadores de la carta Claudio Etebo, Valerio Biton y Fortunato (63,3s; 65,1); cf. Bauer, *o.c.*, 115s.

28. Cf. las pruebas en Bauer, 106s.

29. Eusebio, HE IV 23,11.

30. Sobre el puesto de 1 Clem en la historia del derecho y de la constitución de la Iglesia, cf. v. Campenhausen, 91-103.

ralismo, la variedad de sus temas y su posición teológica al alcance de todas las mentes le granjearon una amplia influencia aunque no muy duradera

## 5 Autor

Aunque 1 Clem se presenta como un escrito de la comunidad romana y no contiene la menor alusión a una persona individual como su autor, la unidad de estilo y de contenido demuestra que fue escrita por un individuo, por «un autor de cierta categoría» (Dibelius). La opinión unánime de la iglesia antigua es que su nombre era Clemente, como indican las inscripciones de los manuscritos. El testimonio más antiguo se encuentra en la mencionada carta de Dionisio de Corinto a Sotero de Roma ( τὴν προτεραν ἡμῖν δια Κλημεντος γραφεῖσαν Eusebio, HE IV 23,11) y el siguiente en Hegesipo («Carta de Clemente a los corintios» Eusebio, HE IV 22,1), Ireneo (*Haer* III 3,3) sabe que la comunidad romana envió un escrito a Corinto «durante su pontificado (de Clemente)», y según Eusebio, Clemente redactó la carta «por encargo» (ἐκ προσώπου) de la comunidad romana. Si se tiene en cuenta que Hermas —sin expresa referencia a 1 Clem— menciona a un Clemente que era el encargado de despachar la correspondencia de la comunidad romana con el resto de la Iglesia (Vis II 4,3), cabe considerar a este como el autor de la carta.

Clemente Romano, en consecuencia, debió de ser una personalidad relevante en la comunidad de Roma, uno de sus obispos o presbíteros. No sabemos nada más concreto sobre el Ireneo (*Haer* III 3,3) lo presenta como obispo monárquico de Roma, como tercer sucesor de Pedro —más tarde como el primero— y Eusebio sitúa su pontificado en 92-101 (HE III 15, 34). Orígenes lo identifica con el homónimo compañero de Pablo que aparece en Flp 4,3.

Al igual que su carta, la figura de Clemente interesó a la posteridad cristiana. Se le atribuyeron obras anónimas (2 Clem, Heb y las dos cartas *sobre la virginidad*), como también decretos eclesíasticos (por ejemplo, las Constituciones Apostólicas)<sup>31</sup>. La leyenda se ocupó de él, convirtiéndole en el héroe y narrador en primera persona de una compleja novela (las Pseudoclementinas)<sup>32</sup> y enalteciéndole al fin con el martirio<sup>33</sup>.

31 Y muchas más cf. el índice en A. Harnack *Geschichte der altchristlichen Literatur* I 1893 942s.

32 B. Rehm RAC III 197-206. J. Irmscher en Hennecke/Scheemelcher *NT Apokryphen* II 373-398.

33 *Martyrium Clementis* siglo IV.

## 6 *Fecha de composicion*

Suele datarse casi generalmente la composicion de la carta a finales del reinado de Domiciano (81-96) o a principios del de Nerva (96-98). En efecto, «las repentinas y sucesivas tribulaciones que nos han sobrevenido» y que la comunidad romana alega como motivo de su demora en la toma de postura en las disputas corintias (1,1) hacen referencia a la persecucion de Domiciano (93-97). Y segun Eusebio, los sucesos corintios ocurrieron durante el reinado de Domiciano (HE III 16)<sup>34</sup>

## LAS CARTAS DE IGNACIO DE ANTIOQUÍA

*Ediciones de los textos*

- Bihlmeyer Schneemelcher (cf. cap. 36)
- P. Th. Camelot *Ignace d'Antioche* Sources Chretiennes 10 1951 (con traducción francesa, introducción y comentario)
- J. A. Fischer *Die Apostolischen Vater I*
- O. v. Gebhardt Harnack Zahn
- K. Lake I
- Lichtfoot
- Traducción al alemán y comentario de W. Bauer en Lietzmann HNT Eig. Bd. *Die Apostolischen Vater II* 1920 185-281
- D. Ruiz Bueno *Padres apostolicos* Madrid 1967 375ss.

*Estudios*

- B. Altaner A. Stuiber (cf. cap. 36) 47s.
- O. Bardenhewer I 131-159
- H. W. Bartsch *Gnostisches Gut und Gemeindefradition bei Ignatius von Antiochien* BFChrTh 44 1940  
RGG III 665-667
- W. Bauer *Rechtgläubigkeit und Ketzeri* 1964 65-98
- R. Bultmann *Ignatius und Paulus* en *Studia Paulina Festschrift für J. de Zwaan* 1963 37-50
- H. Ehrh v. Campenhausen *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht* 1953
- Virginia Corwin *St. Ignatius and the Christianity in Antioch* Yale Publications in Religion 1 1960
- A. Harnack *Überlieferung I/1* 75-86 *Chronologie II/1* 381-406  
*Die Briefsammlung des Apostels Paulus* 1929
- H. Koster *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern* TU 65 1957 24-61  
*Geschichte und Kultus im Johannesevangelium und bei Ignatius von Antiochien* ZThK 54 (1957) 56-69
- (Chr.) Mauer *Ignatius von Antiochien und das Johannesevangelium* AThANT 18 1949
- O. Peiler *Das IV Makkabäerbuch Ignatius von Antiochien und die ältesten Martyrerberichte* Rivista di Archeologia Cristiana 25 (1949) 47-72
- H. Schlier *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen* BZNW 8 1929

## 1. *Transmisión*

Eusebio refiere que el obispo Ignacio de Antioquía fue condenado a muerte durante la persecución de Trajano y enviado a luchar con las fieras en Roma, y que escribió en el viaje siete cartas: desde Esmirna, a las comunidades de Éfeso, Magnesia, Tralles y Roma; desde Tróade, a las comunidades de Filadelfia y Esmirna, y a Policarpo (HE III 36,2-11). Policarpo de Esmirna escribe a los filipenses (13,2): «Las cartas de Ignacio que nos han sido remitidas y otras que nosotros tenemos, os las enviamos conforme a vuestra petición; van adjuntas a la presente carta». Poco después de su composición, las cartas de Ignacio fueron coleccionadas, reproducidas y difundidas. Pero la colección de Policarpo, como indica la frase, no incluía todas las cartas conocidas por aquél. A pesar de este comienzo claramente constatable, la historia de la transmisión de las cartas ignacianas es muy compleja y sólo a finales del siglo XIX quedó aclarada: ya en el siglo IV las siete cartas auténticas fueron objeto de interpolaciones y reelaboraciones, y se les agregó un cierto número de misivas apócrifas. Por fortuna las siete cartas auténticas gozaban ya de tan amplia difusión que las interpolaciones y reelaboraciones (la «recensión amplia») no pudieron desplazar al original; de todos modos sólo se conservan en la tradición manuscrita juntamente con las cartas pseudoignacianas. Existe además una colección de tres cartas de Ignacio (Ef, Rom. Pol) en lengua siria, la denominada «recensión breve», que es una mera selección

El debate sobre la «cuestión ignaciana» ha llevado a la conclusión<sup>1</sup>, hoy generalmente admitida, de que Ignacio sólo escribió las siete cartas mencionadas por Eusebio y de que su tenor original está representado por los siguientes documentos: el texto griego de los seis escritos a ciudades de Asia Menor que aparecen en un códice florentino (Mediceo-Laurentianus Plut. LVII 7, siglo XI) y el del códice parisiense Colbertinus (del siglo X), que incluye un Martirio de Ignacio. Este texto está respaldado por una traducción latina muy exacta que parece haber sido efectuada por Roberto de Grosseteste alrededor de 1250, y por una versión armenia basada en un modelo sirio (¿del siglo V?).

1 Bardenhewer I, 131-137 y más tarde, J. A. Fischer, 111s. El resultado, según Harnack es que «las siete cartas ya mencionadas son originales y auténticas, que las tres cartas a Policarpo, a los efesios y a los romanos conservadas en siríaco son una selección y que la denominada «recensión larga» en griego, que contiene además otras cinco cartas (a María Casabólos, a los de Tarso, a los antioquenos, a Heron y a los filipenses), es una ampliación y reelaboración de las cartas originales efectuadas por una misma mano, que a mediados del siglo IV o del V reelaboró algunos escritos cristianos para reunirlos en la gran colección de las *Constituciones Apostólicas*. En esta colección se conserva también una carta falsificada de María Casabólos a Ignacio» (*Überlieferung I*, 1,76)



La carta a los romanos, Rom, cuya transmision tuvo una historia peculiar, se conserva en griego aun en tres manuscritos mas<sup>2</sup> Han llegado hasta nosotros ademas algunos fragmentos sirios y coptos, y citas en los escritores eclesiasticos<sup>3</sup>

## 2 Autor y circunstancias de la composicion

Todo lo que se sabe con certeza sobre la vida de Ignacio esta contenido en sus cartas y en el escrito de Policarpo a los filipenses. El relato de Eusebio se basa en estas mismas fuentes, pero las observaciones que se encuentran en este y otros autores sobre el episcopado de Ignacio —segundo sucesor de Pedro en Antioquia, desde el primer ano de Vespasiano hasta el decimo de Trajano— proceden de antiguas listas de obispos de dudoso valor parece ser cierto, con todo, que Ignacio murio durante el reinado de Trajano. Ciertas leyendas posteriores sobre su juventud carecen de valor historico segun opinion general, al igual que los cinco Martirios de Ignacio. Las noticias mas antiguas sobre el martirio<sup>4</sup> no van mas alla de lo que el mismo presagia y no implican otros conocimientos que los de sus cartas.

Durante mucho tiempo se vio en Ignacio principalmente el martir, el impugnador de los herejes y el defensor del ministerio episcopal monarquico. Pero el analisis historico de sus cartas por W. Bauer, H. Schlier y H. W. Bartsch puso de manifiesto otros aspectos no menos interesantes. Las cartas reflejan «un cristianismo localizado en Siria afin en ideas y concepciones al gnosticismo de aquella region»<sup>5</sup>. Este ideario gnostico —especialmente el mito del redentor redimido— que se refleja en la cristologia, la ecclesiologia y la vision del martirio propias de Ignacio —explica las ideas teologicas, pero tambien la piedad extatica del obispo antioqueno en su estructura intima. Su distancia frente al gnosticismo y las dificultades de su lucha antignostica se han esclarecido tambien desde esta perspectiva. Es verdad que el concepto que tenia de si mismo es dificil de derivar desde el punto de vista de la historia de las ideas religiosas. Este personaje reclama una autoridad que excede notablemente la que pidio para si Pablo, pero asegura con firmeza que el no se puede

2 En el codice Jerosolimitano de San Sabas 18 (siglo X) en el Sinaitico 519 (siglo X) y en el codice Taurinensis Gr. A 17 (siglo XIII) cf. Funk Bihlmeyer Schneemelcher XXXV.

3 Mas datos en las ediciones de las cartas ignacianas y en Harnack *Überlieferung* I 1 75s.

4 Irene *Adv. haer.* V 28 4. Origenes *Hom. VI in Iucam* p. 37. Rauer *Fusebio* III III 36 3.

5 Schlier *Religionsgeschichtliche Untersuchungen* 175.

equiparar con los apóstoles. Propaga la idea del episcopado monárquico, pero solo en Rom 2,2 se califica de obispo y nunca hace referencia a su cargo episcopal probablemente porque los límites del poder episcopal coincidían con los de cada comunidad. Pero se presenta en todos los encabezamientos (prescriptos) de sus cartas como *theophoros* = portador de Dios, expresando así su verdadera pretensión: él es pneumatiko en un sentido que solo se da en el gnosticismo, pero al mismo tiempo detiene una concepción jerárquica de la Iglesia y del ministerio.

*Origen de las cartas* Ignacio redactó las siete cartas en un espacio de tiempo relativamente corto y bajo unas mismas condiciones. Cuando era transportado a Roma para la ejecución de la pena capital, la persecución contra la comunidad antioqueña no había remitido. Los envíos desde las provincias de condenados para luchar contra las fieras en el circo de Roma no eran una excepción e incluso estaban regulados por la ley<sup>6</sup>. Ignacio tampoco fue transportado solo a la capital sino en compañía de otros cristianos (PolFlp 1 1 9,1, 13,2). El transporte se efectuó bajo vigilancia militar y por una ruta cuyos derroteros dependían de otras tareas que el piquete de soldados debía cumplir. Una delegación antioqueña viajó directamente a Roma para informar a su comunidad sobre Ignacio (Rom 10 2). El prisionero arrestado escribe sobre su viaje: «Desde Siria hasta Roma estoy luchando con fieras salvajes por mar y por tierra, noche y día, encadenado a diez leopardos —un piquete de soldados—, que se hacen más malvados cuanto más favores reciben. Pero sus malos tratos me sirven para hacerme cada vez más discípulo.» (Rom 5,1). El encadenamiento a los diez leopardos le permitía, sin embargo, la libertad suficiente para tomar contacto con las comunidades cristianas en algunas ciudades que atravesaba. En Filadelfia de Lidia, la primera estación de la que él da noticia, habló en la asamblea de la comunidad, si bien no a satisfacción de todos los participantes (Flid 6,3-8,2). En la siguiente etapa, Esmirna, fue acogido amistosamente por el obispo Policarpo y la comunidad, durante una permanencia bastante larga, recibió a delegaciones de tres comunidades de Asia Menor: de Efeso al obispo Onesimo, al diácono Buiro y a otros tres designados por sus nombres, de Magnesia del Meandro al joven obispo Damas, a los presbíteros Baso y Apolonio y al diácono Zocion y de Tralles al obispo Polibio. Desde Esmirna escribe cartas de agradecimiento y de exhortación a estas tres comunidades y a Roma<sup>7</sup>. Este último escrito, que fue transportado por algunos miembros de la delegación efesina, tiene la fecha del 24 de

6 Camclot 9 n 1

7 Ef 21 1 Mign 15 Trall 12 1 Rom 10 1

mosto (Rom 10 3) sin año Ignacio pide y consigue de los efesios que le concedan a Burro como acompañante<sup>8</sup>

En Troade, donde hacen otro alto en el camino durante algún tiempo le llega la noticia de que «la Iglesia goza de paz en Antioquia de Siria» (Fld 10,1 Esm 11 1, Pol 7,1) Esta noticia se la transmitieron el diacono cilicio Filon y un cristiano sirio llamado Reo Agatopo, que fueron a buscarle pasando por Filadelfia y Esmirna Ignacio agradece desde Troade a estas dos comunidades y a Policarpo la hospitalidad que a él y a sus compañeros brindaron, y ordena que cada comunidad envíe un diacono a Antioquia para felicitar a los cristianos de aquella ciudad por la paz obtenida (Fld 10, Esm 11 2s Pol 7,2) Tenía intención de escribir esto mismo a «todas las iglesias» pero hubo de continuar el viaje por una orden repentina en dirección a Neapolis de Macedonia (Pol 8 1) Ignacio dictó estas cartas a Burro (Fld 11 2 Esm 12 1) Parece ser que en Troade pudo ejercitar la actividad de la predicación (Fld 11 1)

Sabemos por Policarpo que Ignacio y sus compañeros de cautiverio no designados por sus nombres fueron recibidos amistosamente por la comunidad de Filipos (Flp 1 1 9 1 13 1) Luego se pierde el rastro de estos mártires parece que siguieron la vía Egnatia hasta Roma

Las fechas del martirio que se dieron en la iglesia antigua difieren entre sí por eso no es posible fijar con seguridad el momento en el que fueron compuestas las cartas de Ignacio solo cabe indicar como fecha aproximada 107-110

### 3 Temática, ocasión y finalidad

Las cartas de Ignacio, por haber sido escritas en breve espacio de tiempo en una situación similar y —con la excepción de Rom— a destinatarios que se hallaban en circunstancias muy parecidas, poseen una mayor unidad que las de Pablo Los seis escritos a las comunidades de Asia Menor están presididos por dos temas: *la subordinación al obispo monárquico* y *la lucha contra los herejes* y esto significa un solo tema capital: *la unidad de la Iglesia* Esta se ve amenazada por los herejes y tal peligro solo puede conjurarse a juicio de Ignacio mediante la estricta organización jerárquica de cada comunidad: el obispo monárquico, los presbíteros y los diaconos (Trall 6s Fld 2 4, 7 Esm 4-8, etc.) Tal es la ocasión y la finalidad de sus cartas

Ignacio conocio a los *herejes* —a los que zahiere con insultos como «corruptores de familias» y «puercos» (Ef 16 1 2), de «perros rabiosos que muerden a traicion» (Ef 7,1), de «bestias en figura humana» (Esm 4,1)— personalmente en Filadelfia y en Esmirna, o por informes de delegaciones de Efeso, Magnesia y Tralles. Existieron en todas estas comunidades, en concreto, como una corriente intraeclesial que propagaba con exito sus ideas, despertando la colera de los obispos respectivos, celebrando sus propios cultos y provocando asi la escision de las comunidades. Se trata de gnosticos que defienden una cristologia docetista<sup>9</sup> y por eso niegan la (propia) resurreccion corporal<sup>10</sup>, se califican a si mismos de *pneumaticos*<sup>11</sup> y evitan la eucaristia o la interpretan en sentido espiritualista<sup>1</sup>. En las cartas a Magnesia (8-11) y a Filadelfia (6 8) Ignacio polemiza con el «judaismo», es decir, con los judeocristianos, lo unico concreto que cabe conocer, aparte de una polemica ruidosa, es que aquellas personas aprecian el AT (Magn 8,2, 9,2, Fld 8,2) y celebran el sabado en lugar del domingo (Magn 9,1), nada se dice sobre la exigencia de la circuncision ni sobre el nomismo. No se trata, pues, de judaizantes, sino de judeocristianos ortodoxos a los que Ignacio considera como herejes por la celebracion del sabado (W. Bauer), o bien —si se interpreta correctamente este detalle como rechazo de la resurreccion (Magn 9,1)— de gnosticos docetas de origen judeocristiano. Los herejes de las cartas de Ignacio no pueden catalogarse en ninguno de los sistemas gnosticos bien articulados del siglo II. Ignacio no sostiene ningun debate con los gnosticos, se limita a reiterar su propio punto de vista e invita a los fieles a no escuchar a los herejes y a atenerse a lo que dice el obispo.

Mucho mas clara que la imagen de los herejes aparece *su concepcion de la jerarquia*. Ignacio no preconiza el episcopado monarquico como un medio tactico de garantizar la unidad de la Iglesia, sino como expresion esencial de ella. La unidad de la Iglesia esta en correspondencia con la unicidad de Dios, es «el fiel reflejo de la incorrupcion» (Magn 6,2). Ignacio no justifica su teoria jerarquica como el Clem con una construccion historica en virtud de la cual los jefes son sucesores de los apóstoles (44ss), sino con el esquema modelo celestial —imagen terrenal—. El obispo es la imagen de Jesucristo (Ef 6,1, Trall 2,1) es el «lugarteniente de Dios» (Magn 6,1), es el «trasunto del Padre» (Trall 3,1) y solo puede ser uno, el monarca que todo lo decide. La distancia entre el y el presbiterio responde a la separacion entre Dios

9 Trall 10 1 Esm 1 5 esp 2 4 2 Magn 9 1b

10 Trall 9 2 Esm 7 1

11 Asi se desprende de la invectiva de Esm 2

12 Esm 7 1 Fld 4

y los apóstoles (Magn 6 1s Trall 3 1) Solo donde hay un obispo monárquico existe Iglesia

Seguid todos al obispo como Jesucristo siguió al Padre obedeced al presbiterio como a los apóstoles respetad a los diaconos como a un mandamiento de Dios Allí donde aparece el obispo debe estar la comunidad como allí donde está Jesús está la Iglesia universal Sin el obispo no se puede ni bautizar ni celebrar la eucaristía solo lo que el ha aprobado es del agrado de Dios entonces todo lo que hagais será seguro y acreditado (Esm 8)

Se han considerado en general las cartas de Ignacio como una demostración de que a principios del siglo II el episcopado monárquico era un hecho consolidado y admitido en Siria y en el Asia Menor occidental W Bauer ha rebatido con energía y de modo convincente esta opinión común

Ignacio más que describir hechos pinta deseos así lo sugiere la circunstancia de que la mayor parte de sus escritos revisten la forma de la exhortación y no de la descripción (65) Bauer muestra que Ignacio aspiraba a ser obispo monárquico de Antioquía o incluso de toda Siria pero de hecho era simplemente el jefe de un grupo que sostenía una difícil lucha de supervivencia contra unos adversarios gnósticos casi insuperables (67 71) Un cuadro analógico se desprende de las comunidades de Asia Menor a las que Ignacio se dirige epistolamente según consta por las continuas contradicciones que se detectan en las cartas donde Ignacio da fe de que los destinatarios han rechazado la herejía y se han unido a sus obispos y luego les conjura encarecidamente que lo hagan Bauer sostiene que en Efeso Magnesia Tralles y Filadelfia los obispos eran los jefes de mayorías más o menos relevantes que sentían eclesialmente mientras que Policarpo se encontró en Esmirna en una situación precaria ya que debía hacer frente a un adversario influyente que ocupaba un alto cargo eclesial (6 1 9 1) una especie de antiobispo gnóstico (71 74) Pero el obispo de Filadelfia no parece que fuese más poderoso (Fld 3 7s 11 1) Las cartas parecen revelar que los obispos de Filadelfia y de Esmirna eran más débiles y los herejes más fuertes que en las otras tres ciudades Esta apreciación ¿responde a la realidad o se debe a que Ignacio conoce las circunstancias de aquellas comunidades personalmente y las de las otras solo por informes de sus delegaciones?

En cualquier caso —y en este punto lleva W Bauer la razón— las cartas ignacianas no permiten concluir la existencia de un episcopado

13 *Rechtgläubigkeit und Keterei* 65s

14 Las objeciones de H W Bartsch *Gnostisches Gut* 115s no invalidan los argumentos de Bauer

monarquico firmemente establecido en las cinco comunidades de Asia Menor y mucho menos en todo el Asia Menor occidental. El episcopado monarquico es un postulado y no —aun no— una realidad. Bauer juzga tambien correctamente cuando concluye, a base de una comparacion de las cartas ignacianas con las misivas del ApIn y con 1 Pe que a partir del Apocalipsis la «herejia» fue reduciendo cada vez mas el ambito de la «ortodoxia», de forma que Ignacio solo pudo esperar una buena acogida por parte de quienes compartian sus ideas en cinco de las comunidades destinatarias de sus escritos (81-97).

La carta a los Romanos tiene un tema diferente: el martirio inminente de Ignacio. Otras misivas tambien hacen mencion de el, pero solo como un tema secundario. Ignacio sospecha o sabe que la comunidad romana esta gestionando la anulacion de su condena. Y dirige a los cristianos de Roma el apremiante ruego de que no impidan su muerte testimonial.

Escribo a todas las iglesias y aseguro a todas que morire gustoso por Dios si vosotros no lo impedis. Os exhorto a no hacerme un favor intempestivo. Dejadme ser pasto de las fieras para llegar asi a Dios. Trigo soy de Dios y por los dientes de las fieras he de ser molido para ser pan duro de Cristo. Pienso con alegria en las bestias que me estan destinadas y espero que se abalancen pronto sobre mi, yo las incitare para que me devoren rapidamente y no me dejen intacto, amedrentadas como ha ocurrido en algunos casos. Y si ellas no se acercan espontaneamente, yo mismo las forzare. Prefiero unirme con Jesucristo por la muerte que ser rey de toda la tierra. Busco a aquel que murio por nosotros, amo a aquel que resucito por nosotros. Los dolores de parto son para mi inminentes, sed condescendientes conmigo, hermanos, no me impidais vivir ni deseais que muera, no entreguéis al mundo a quien anhela ser de Dios, no le seduzcais con la materia. Dejadme contemplar la luz pura, alli llegare a ser hombre. Permittedme ser un imitador de los padecimientos de mi Dios. El que lo lleva en si debe comprender lo que yo anhelo y sentir como yo, pues sabe lo que me apremia» (4,1-5,2-6).

Aqui se expresa con mayor claridad que en las otras cartas la piedad entusiasta de Ignacio, para quien el martirio como imitacion real de la pasion de Cristo Dios es la plenitud del discipulado y por ello la meta mas anhelada, de ahi el anhelo extatico de la muerte. Pero ser martir tiene tambien una significacion para los otros cristianos, Ignacio es para ellos «precio de rescate» ἀντιψυχον (Ef 2,1; Esm 10,2; Pol 2,3; 6,1), y en ello se funda la autoridad que reclama para si sobre otras comunidades.

Se trata de auténticas cartas, con todos los signos de una personalidad inconfundible, no son productos largamente elaborados como 1 Clem, sino hechura del momento. Ignacio respeta los elementos formales de la carta antigua, pone especial cuidado en la formulación de los encabezamientos, que caracterizan a menudo su actitud ante los destinatarios o tocan temas esenciales de la carta. Las secciones finales, con comunicaciones personales y saludos, destacan claramente del cuerpo de la carta. La misiva con un menor sello personal es la dirigida a Policarpo: lo que el obispo antioqueno tiene que comunicar a su colega de Esmirna es una parenesis desde 1,2 hasta 6,2, en la que se tocan ciertamente los temas «herejía» y «obispo», pero junto a otras obligaciones del cargo y «cuadros de deberes domesticos» y otras exhortaciones éticas. Aunque las otras cartas poseen una mayor unidad temática, su disposición no es nada rígida ni clara. Ignacio no desarrolla lógicamente sus pensamientos, sino en una variedad de aspectos, donde es indiferente el comienzo o el fin. De ahí las reiteraciones, que él no trata de impedir, sino que parece buscar para producir más efecto.

Las cartas están dictadas y producen la impresión de un discurso directo. Ignacio posee un rico vocabulario y domina en mayor medida aun que el autor de 1 Clem los recursos estilísticos de su época: la diatriba cínic-estoica y la retórica asiática, sus cartas coinciden en esto, de modo sorprendente, con 4 Mac<sup>15</sup>. Paralelismos<sup>16</sup> y antítesis<sup>17</sup>, anáforas<sup>18</sup> y aliteraciones<sup>19</sup>, imágenes<sup>20</sup> y sentencias<sup>21</sup> aparecen a cada paso y dan a las cartas, sobre todo a Rom, un sabor retórico. Estas no son, sin embargo, discursos epidícticos. Contienen excesivas negligencias para ello en lo gramatical y en lo estilístico (por ejemplo, anacolutos), excesivos descuidos en el lenguaje metafórico<sup>22</sup>. A pesar de ello, no cabe hablar de hiatos estilísticos, el estilo es unitario, gracias a la vehemente carga del discurso ignaciano que hace olvidar los defectos formales, y al tono «espiritual» (Dibelius) que presta a todas las frases una cierta solemnidad. E. Norden ha caracterizado en tono

15 O. Perler: *Das vierte Makkabäerbuch Ignatius von Antiochien und die ältesten Martyrerberichte*. Riv. Arch. Cr. 25 (1949) 47-72. Fischer: *o.c.* 120ss.

16 Ef 9 1-11 1 Rom 3 2 Flid 3 3 etc.

17 Ef 7 2 Rom 4 3 etc.

18 Ef 10 2s 18 1 Trall 9 1s Flid 4 Esm 6 2 Pol 6 1

19 Ef 5 3 Esm 9 1 Flid 9 2 Pol 1 3

20 De las competiciones deportivas Pol 1 3 Ef 3 1 4 1 de la música Ef 4 1 de la medicina Ff 20 2 Trall 6 2 Pol 2 1

21 Rom 3 3 Flid 2 1 Fsm 6 1 8 2 11 3 Pol 1 3 final

22 Flid 2 2 Ef 9 1s Pol 3 1

admirativo su estudiada negligencia formal «Una personalidad relevante, de agudo perfil, alienta en cada frase no cabe imaginar nada mas individual El estilo esta a tono de suprema pasion y soltura No hay un texto de la epoca que domine tan soberanamente el lenguaje El uso verbal (vulgarismos, terminos latinos), los neologismos y las construcciones propias son de una audacia inaudita largos periodos comienzan y se interrumpen brutalmente, sin embargo, no se tiene la impresion de que todo ello se deba a la incapacidad de un sirio para expresarse en griego con claridad y mesura es mas bien el ardor interno y la pasion que se libera de las ataduras de la expresion» (*Antike Kunstprosa* II 510s)

El estilo original recubre tambien el *material tradicional* que Ignacio emplea en su argumentacion Destacan las tres citas veterotestamentarias, de las cuales dos aparecen con la expresion γεγραπται, como sagrada escritura<sup>23</sup> pero Ignacio utiliza estos pasajes solo de pasada, en contextos pareneticos El AT no posee una relevancia constitutiva para su pensamiento y su argumentacion, a diferencia de lo que ocurre en 1 Clem, lo que dice sobre el AT apenas va mas alla de una referencia de cortesia<sup>24</sup> Las cartas contienen numerosas alusiones a la tradicion sinoptica y joanica pero no se detecta ninguna cita clara y explicita No se puede demostrar con evidencia que Ignacio conociera alguno de nuestros evangelios posiblemente extrae sus referencias de la tradicion oral<sup>25</sup> Pero las conclusiones extraidas de estos hechos deben manejarse con cautela Ocorre con la tradicion evangelica en Ignacio como con las cartas paulinas tampoco de estas hay verdaderas citas, sino alusiones ecos giros y sin embargo Ignacio conocio sin duda Rom, 1 Cor y Gal Lo anterior no significa que no supiera de la existencia de ningun evangelio sino que no lo conocio como sagrada escritura No se deja imponer por ningun «documento» y si es preciso pasa por encima de ellos (Fld 8,2) Cita de memoria el material de los evangelios y de Pablo y lo formula a su estilo y de acuerdo con sus propias preocupaciones teologicas De modo analogo procede con la tradicion de la comunidad con las formulas y los textos himnicos que actualiza y modifica en interes de su argumentacion, generalmente como polemica antidoceta Esto ocurre hasta tal punto que a veces es dificil distinguir en el entre tradicion y elaboracion propia Como ejemplo instructivo cabe citar Esm 7 1 donde Ignacio no refiere la antigua formula de fe bimembre a la persona de Jesus, sino a su cuerpo « El cuerpo de nuestro salvador Jesucristo, que

23 Ef 5 3 Magn 12 sin formula de citacion Trall 8 2

24 Magn 8 2 9 2 Fld 5 2 Esm 7 2

25 Cf H Koster *Synoptische Überlieferung* 24 61



padeció por nuestros pecados y que el Padre resucitó en su bondad». O interpreta la expresión expiatoria tradicional «Jesucristo, que murió por nosotros» con el añadido de una frase sobre la inmortalidad: «para que vosotros, por la fe en su muerte, escapéis a la muerte» (Trall 2,1). Varias veces aparece la fórmula, ya citada por Pablo Rom 1, 3s, sobre Jesucristo, hijo de David e hijo de Dios, pero ampliada preignacianamente con episodios de la vida de Jesús (por ejemplo, nacimiento virginal y otros datos que se recogen en el kerigma de los discursos de los *Hechos*) y que Ignacio glosa claramente en sentido antidoceta<sup>26</sup>. Alguna que otra mención de esos episodios se debe probablemente al propio Ignacio. La comparación de estos textos permite identificar determinados elementos como añadidos ignacianos; pero la elaboración de nuestro autor es tan notable que no se puede reconstruir la amplitud ni la literalidad de las fórmulas. Un texto himnico que celebra en antítesis las dos naturalezas de Cristo, parece en cambio estar intacto (Ef 7,2 eliminando «hay un solo médico» y «Jesucristo, nuestro Señor» al comienzo), al igual que el pasaje sobre la aparición de la estrella (Ef 19,2), que debe calificarse ciertamente de himno<sup>27</sup>. Pol 3,2 se basa probablemente en una composición de este mismo género pero está alterado por Ignacio. Es difícil precisar hasta qué punto las fórmulas con εἰς (Magn 7,1s; Fld 4) son citas enriquecidas o aportes de Ignacio. En todo caso, nuestro autor tiene a su disposición las posibilidades del lenguaje litúrgico y los recursos de la retórica, de forma que no sólo puede remodelar los textos previos hasta dejarlos irreconocibles, sino también formular sus propios pensamientos produciendo la impresión de que se trata de textos tradicionales preexistentes.

26 Ef 18,2, Trall 9,1s, Esm 1,1s, cf Ef 20,2, Rom 7,3

27 En otro sentido J. Kroll, Hennecke<sup>2</sup>, 597

## LA CARTA DE POLICARPO DE ESMIRNA

*Ediciones del texto de la Carta y del Martirio en*

Bihlmeyer-Schneemelcher (cf cap 36),

P Th Camelot, *Ignace d Antioche, Polycarpe de Smyrne*, 1951 (con traducción francesa, introducción y comentario),

J A Fischer, *Die Apostolischen Vater I* (cf cap 36),

O v Gebhardt Harnack-Zahn (cf cap 36),

P J A Kleist, *The Didache, The Epistle of Barnabas, The Epistles and the Martyrdom of St Polycarp, The fragments of Papias, The Epistle to Diognetus* Ancient Christian Writers 6, Westminster (Maryland), 1948,

K Lake I II (cf cap 36),

Lightfoot (cf cap 36)

Traducción alemana y explicación de la carta por W Bauer, en Lietzmann HNT Erg -Bd *Die Apostolischen Vater II*, 1920 282-298,

D Ruiz Bueno, *Padres apostolicos*, Madrid 1967, 633ss

*Estudios*

B Altaner - A Stuiber (cf cap 36), 50ss,

O Bardenhewer I 160-168,

W Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*, 73-78,

H Frhr v Campenhausen, *Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe* SHA (1951) = *Aus der Frühzeit des Christentums*, 1963, 197 252,

*Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarpmartiriums* SHA (1957) = *Frühzeit*, 253 301,

RGG<sup>3</sup> V, 448ss,

H Grégoire - P Orgels, *La véritable date du martyre de S Polycarpe (23 février 177) et le Corpus Polycarpianum* Analecta Bolandiana 69 (1951) 1-38,

Harnack, *Überlieferung I/1*, 69-73, *Chronologie II/1*, 81-406,

P N Harrison, *Polycarp's two Epistles to the Philippians*, 1936,

H Koster *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, TU 65 (1957) 112-123,

H I Marrou, *La date du martyre de S Polycarpe* Analecta Bolandiana 71 (1953) 5-20,

P Meinhold, *Pauly Wissowa*, RE 21/2 (1952), 1662-1693

## 1. Datos biográficos

Sobre Policarpo de Esmirna<sup>1</sup> estamos mucho mejor informados que sobre Ignacio, aunque sólo se ha conservado de su producción literaria —si las *Epístolas Pastorales* no proceden de él— una breve carta a la comunidad de Filipos (=Polic). Pero los relatos contemporáneos destacan su figura con toda claridad. Los testimonios más antiguos son los de IgnEsm y Pol. Sigue el «Martirio de Policarpo» (=MartPol), es decir, una carta en la que la comunidad de Esmirna, a petición de la de Filomelion, informa a esta comunidad y a otras sobre el arresto, el proceso y la muerte en la hoguera de Policarpo; el MartPol en su forma actual está muy retocado, con interpolaciones y varios apéndices, pero en su parte original, que H. v. Campenhausen recuperó en un lúcido análisis<sup>2</sup>, remonta a testigos presenciales y fue redactado poco después de la muerte del obispo. Hay que mencionar como tercera fuente contemporánea los datos de Ireneo, que conoció en su juventud al anciano Policarpo, sobre todo su noticia sobre Esmirna<sup>3</sup>, sus cartas a Florino<sup>4</sup> y al obispo Víctor de Roma<sup>5</sup>. Eusebio, al que debemos la conservación de la mayor parte de las noticias de Ireneo, y que ofrece una referencia exacta sobre el martirio de Policarpo<sup>6</sup>, proporciona dos datos sobre la fecha de la muerte<sup>7</sup>. Las noticias de Jerónimo no aportan nada fiable<sup>8</sup>. Y la *Vita Polycarpi* del Pseudo Pionio, incorporada en el MartPol, es legendaria.

El marco cronológico de la vida de Policarpo no puede establecerse con claridad, a pesar de las indicaciones aparentemente exactas de las fuentes<sup>9</sup>. La afirmación indudablemente verídica del mártir delante de su juez, de que «sirvió durante 86 años» a su Señor (MartPol 9,3) no permite decidir si se refiere a toda su vida (como estima Harnack) o al tiempo transcurrido desde su conversión (como estima Zahn). La fecha de la muerte también es objeto de discusión. Se calculó durante mucho tiempo, tomando pie de MartPol 21,1 («el segundo día del mes de Jántico, el día séptimo antes de las calendas de Marzo, en un sábado solemne»), el sábado 23 de febrero de 155 (Waddington, Lightfoot, Harnack y otros) o el sábado 22 de febrero de 156 (E. Schwartz, Bihlmeyer, entre otros).

1 Cf la bella semblanza de H v Campenhausen, *Polykarp von Smyrna*, en *Aus der Frühzeit des Christentums*, 212-218

2 *Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarpmartirioms*, en *Frühzeit*, 253-301

3 *Adv haer* III 3,4 = Eusebio, HE IV 14,3-8

4 En Eusebio, HE V 20,5-8

5 En Eusebio, HE V 24,15-17

6 HE, IV 15,3-14

7 HE 15,1, *Crónica* GCS 20,222

8 *Vir inl* 17

9 Cf la discusión del tema en Camelot, 225-229, J A Fischer, 230-233, Meinhold, 166ss, V Campenhausen, 253ss

11 Grégoire cuestionó estas fechas por el carácter legendario de MartPol 21 y propuso otra basada en indicaciones de Eusebio según las cuales Policarpo padeció el martirio bajo Marco Aurelio (161 hasta 180 HE IV 15,1), en el año séptimo de su reinado (*Crónica*, GCS 20,222). Pero Grégoire sospecha la existencia de una errata —el texto original no señalaría el año séptimo, sino el decimoséptimo— y data la muerte de Policarpo en 177 H. I Marrou tomó postura, con razón, contra esta hipótesis de la errata, pero defiende también el recurso a Eusebio. Hay que partir metodológicamente de Eusebio en la cuestión de la fecha de la muerte de Policarpo. MarPol 21 «no se puede considerar como obra original, sino que es un apéndice hagiográfico-cronológico posterior, cuya edad no cabe precisar»<sup>10</sup>, «el sábado solemne» (MartPol 8,1, 21,1) también perdió su valor para la cronología, según las investigaciones de Grégoire, Marrou y Campenhausen («en qué año cayó en sábado el 2 de Jánico?»), ya que es una evocación de Jn 19,31. El 2 de Jánico es simplemente el día festivo en el que la comunidad de Esmirna celebraba anualmente la conmemoración de su obispo mártir<sup>11</sup>.

Los datos de Eusebio sobre la muerte de Policarpo nos conducen al año 167 o —en fórmula más cautelosa de Campenhausen— «al lapso de tiempo entre 161-168/9, y más bien al final que al comienzo de estos años»<sup>12</sup>. Con estas incertidumbres no se puede fijar el año de nacimiento ni el de la muerte de Policarpo.

Los testimonios de la iglesia antigua lo caracterizan unánimemente como un sobresaliente jerarca eclesiástico y luchador contra los herejes. Cuando Ignacio se detuvo en Esmirna durante su viaje a Roma, Policarpo era ya obispo de esta ciudad y gozaba del aprecio de aquel como aliado en cuestiones de «ortodoxia». Pero tanto su posición jerárquica como la teológica eran objeto de contestación. Como consta por IgnEsm y Pol, tenía que luchar en su propia comunidad con adversarios gnósticos que profesaban una cristología doceta (Esm 2s; 7,1), defendían una ascética rigorista (Pol 5,2), criticaban el AT y el «evangelio» (Esm 5,1) y hacían caso omiso de los deberes de caridad para con las viudas, los huérfanos y los oprimidos (Esm 6,2). Se encontraban aún ligados a la comunidad, pero celebraban su propia asamblea litúrgica (Esm 7,1; 8,2; 9,1); un representante de esta corriente ocupaba un alto cargo (τόπος) en la comunidad (Esm 6,1); como esta expresión designa en IgnPol 1,2, el puesto de Policarpo como obispo, W. Bauer presume «algo así como un antiobispo gnóstico en Esmirna...; no se trata obviamente del título, sino de la realidad misma»<sup>13</sup>. Ignacio apreció las cualidades de Policarpo a pesar de sus dificultades o precisamente por ellas (cf. Ef 21,1; Magn 15), lo dis-

10 V Campenhausen, 283

11 V Campenhausen, 283, tras los pasos de E. Schwartz

12 *Oc*, 254

13 *Rechtsglaubigkeit und Ketzerei*, 73.

tinguió con una misiva —a diferencia del obispo de Filadelfia, al que no menciona por el nombre aunque había disfrutado de su hospitalidad— y le confió el envío de cartas a diversas comunidades de Siria (IgnPol 8,1). Este encargo supone que Policarpo gozaba de cierta autoridad más allá de Esmirna, en las comunidades de Asia Menor en cuestión o en los círculos «ortodoxos».

Esta autoridad de que gozaba motivó también su viaje a Roma en edad avanzada para deliberar con su obispo Aniceto (154/55-165/66) sobre diversas cuestiones controvertidas, especialmente sobre la fecha de celebración de la Pascua, con la intención de defender la postura de las comunidades de Asia Menor. Aunque no se llegó a un acuerdo, Policarpo fue colmado de honores por su colega romano<sup>14</sup>. El viaje a Roma debe fecharse, si se acepta la cronología temprana del Martirio, entre 155 y 156; según la fecha eusebiana de la muerte, queda abierto como espacio de tiempo para el viaje de Policarpo a Roma todo el pontificado de Aniceto.

Policarpo fue un enérgico combatiente en la lucha de la «ortodoxia» contra la «herejía», es decir, un decidido defensor de la tradición. Proclamó y defendió, según sus propias palabras, τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον (Polic 7,2), y según Ireneo «enseñó siempre lo que había aprendido de los apóstoles, lo que la Iglesia anuncia, y lo único verdadero» (*Adv. haer.* III 3,4). Era considerado ya entre sus contemporáneos más jóvenes como eslabón con la generación apostólica en un doble aspecto: era el portador y garante de la verdadera tradición apostólica, es decir, de lo que él mismo oyó a los apóstoles y a otros testigos presenciales de la vida de Jesús<sup>15</sup>; y se hallaba como obispo en la línea de la sucesión apostólica: según Ireneo, fue nombrado<sup>16</sup> «por apóstoles» (plural sin artículo) obispo de Esmirna —sin duda también «para Asia»—; según una tradición posterior, fue nombrado por Juan<sup>17</sup>. Sobre la lucha de Policarpo contra los herejes, de la que se ocupó toda la vida, Ireneo refiere algunas anécdotas; por ejemplo, que en un encuentro personal con Marción calificó a éste de «primogénito de Satanás» y que convirtió en Roma «a muchos herejes a la iglesia de Dios»<sup>18</sup>. Pero, a tenor de lo que se conoce por la historia de la Iglesia en el siglo II, su lucha contra los herejes no parece haber sido coronada por el éxito<sup>19</sup>.... cosa nada extraña si se tienen en cuenta los métodos que utilizó Policarpo.

14 Ireneo, *Carta a Victor de Roma* Eusebio, HE V 24 14 17

15 *Carta a Florino* Eusebio, HE V 20,6s

16 *Adv haer* III 3,4

17 Tertuliano, *Praescr haer* 32,2

18 *Adv haer* III 3,4

19 W Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*, 73s

A pesar de ello, Policarpo contribuyó mucho a la consolidación de los círculos «ortodoxos» de Asia, no sólo frente a la herejía, sino también frente al paganismo<sup>20</sup>. Parece ser que mantuvo una extensa correspondencia con comunidades vecinas y con cristianos particulares<sup>21</sup>. Sólo se han conservado las escasas páginas que escribió a Filipos. Ireneo las caracteriza así: «Existe una carta muy importante de Policarpo, dirigida a los filipenses y en la que pueden aprender todos los que desean la salvación y se preocupan de ella, tanto la esencia de su fe como el anuncio de la verdad» (*Adv. haer.* III 3,4); y según Jerónimo, la carta de Policarpo se utilizaba durante el siglo IV en algunas comunidades de Asia Menor como lectura eclesial (*Vir. inl.* 17).

## 2. *La tradición manuscrita*

La transmisión de la carta es deficiente. El texto completo se ha conservado sólo en una versión latina transmitida por una docena de manuscritos. El texto griego aparece en 8 (o 9) manuscritos que proceden del mismo arquetipo; sólo alcanzan hasta 9,2 καὶ δι' ἡμᾶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ (σὺν ἀναστάντα) y continúan con Bern 5,7 τὸν λαὸν τὸν καινόν, etc., y el resto de esta epístola. En cuatro de los manuscritos, este texto (Polic 1,1-9,2 + Bern 5,7-21,9) va unido a la «recesión larga» de las cartas de Ignacio. El códice Vaticanus Graec. 1859 (siglo XI) se considera como sustituto del arquetipo perdido. Eusebio (HE III 36, 13-15) cita dos pasajes (Polic 9 y 13 —este capítulo sin la última frase) de modo que poseemos al menos un fragmento griego de la parte conservada en latín. La traducción latina es inexacta y con errores en los pasajes que pueden controlarse mediante cotejo con el texto griego.

## 3. *Contenido y estructura*

### *Prescripto*

*Proemio:* Elogio de los filipenses por la acogida de los mártires y por su fe: 1  
Exhortación a la fe y a la vida cristiana 2  
Justificación del escrito y referencia a Pablo: 3

20 Un reflejo de este hecho es el grito de la multitud que pide la muerte de Policarpo. Ése es el maestro de Asia, el padre de los cristianos, el destructor de nuestros dioses, que enseña a muchos a no ofrecer sacrificios y a no orar» (*MartPol* 12,2)

21 Ireneo, en Eusebio, HE V 20,8.

- I Cuadros de deberes domesticos 4 6,2  
Exhortacion general 4,1  
Deberes de las mujeres, 4,2 de las viudas 4,3 5,1 de los diaconos 5,2,  
de los jovenes de ambos sexos 5,3, de los presbiteros 6,1s
  - II Polemica contra los herejes 6 3 7,2
  - III Exhortacion a la paciencia 8 9  
a ejemplo de Cristo 8  
de Ignacio y de los otros martires, de Pablo y de los otros apóstoles 9
  - IV Exhortacion a la fe al amor fraterno y a una vida intachable 10
  - V Defeccion del presbitero Valente 11 12  
defeccion 11  
exhortacion al perdon 12
  - VI Notificacion sobre el encargo de saludos para Siria y sobre la peticion  
de envio de las cartas de Ignacio 13
- Conclusion* recomendacion de Crescente y de su hermana, saludo final 14

#### 4 *Unidad*

Siempre ha llamado la atencion una incoherencia en la carta que hace presumir una distorsión literaria del texto. Cuando Polic 9,1s exhorta a «ejercitar esa paciencia que observasteis no sólo en los bienaventurados Ignacio, Zósimo y Rufo, sino tambien en personas de vuestro entorno», estad, pues, convencidos de que ellos se encuentran en el lugar que les corresponde junto al Señor, con quien juntamente padecieron», presupone el martirio de Ignacio y de sus compañeros. En cambio, cuando la frase final 13,2, conservada sólo en el latín, dice «Et de ipso Ignatio et de his, qui cum eo sunt, quod certius agnoveritis, significate» («comunicadme lo que sepáis de cierto sobre Ignacio y sus compañeros»), se presupone que Ignacio y los que con él estaban viven aún o que al menos la noticia de su muerte no ha llegado a Esmirna.

Se ha intentado salvar la contradicción con la suposición de interpolaciones, errores de traducción, etc. Posteriormente, P H Harrison, en una minuciosa investigación, planteó la hipótesis de una división: los caps 13 y 14 serían un escrito anterior de Policarpo, enviado allí poco después del traslado de los mártires desde Filipos, los caps 1-12 serían una carta muy posterior, como lo indica la diversidad de las motivaciones para la composición en 3,1 y 13,1. La hipótesis encontro una amplia aceptación.

J A Fischer y J A Kleist, con independencia uno de otro, modificaron la hipótesis de Harrison, proponiendo que sólo el cap 13

formaba parte de la primera carta, mientras que el 14 pertenecía a la segunda. Teniendo en cuenta que 14,1 («Os he escrito esto mediante Crescente, al que os recomendé hace poco y vuelvo a recomendar ahora») hace referencia a un escrito anterior, habrá que considerar el cap. 14 como conclusión de la segunda carta. Polic 13: carta A (fragmentaria); 1-12.14: carta B.

## 5 *Circunstancias de la redacción*

### *Carta A = Polic 13*

Cuando Ignacio pasó con los otros mártires por Filipos, invitó también a aquella comunidad a enviar a la de Antioquía de Siria una carta de felicitación por el retorno de la paz<sup>22</sup> y le comunicó que Policarpo organizaba estos envíos<sup>23</sup>. Los filipenses cumplieron estos deseos y, después de la partida de los mártires, enviaron su felicitación a Policarpo, al tiempo que le pedían por escrito que la expidiera y que les enviara además las cartas de Ignacio (Polic 13,1.2). Esta fue la ocasión de la carta A. Policarpo cumplió las dos peticiones y añadió a las cartas ignacianas un breve escrito donde comunicaba también eventuales noticias sobre la suerte de Ignacio y de sus acompañantes. Este escrito podría conservarse completo en el cap. 13, salvo el encabezamiento y el saludo final. Cabe suponer como fecha de composición el otoño del año de la muerte de Ignacio<sup>24</sup>.

Parece ser que, entre las cartas A y B, Policarpo estuvo personalmente en Filipos. Así lo hacen presumir 11,3 y quizá también 14; pero teniendo en cuenta que estos textos no se conservan en griego, no se puede demostrar con certeza<sup>25</sup>. Sea ello como fuere, Policarpo subraya que no envía esta carta por propio impulso, sino por deseo de los destinatarios (3,1), una notable diferencia respecto al autor de 1 Clem y a Ignacio, que escribieron espontáneamente a comunidades ajenas. Las cuestiones que los filipenses plantearon a Policarpo (oralmente o por escrito) se desprenden de la actitud que adopta éste ante hechos concretos de Filipos: se trata de la actividad de los herejes (cap. 7) y del caso del presbítero Valente (cap. 11s).

22 Cf IgnFld 10, Esm 11, Pol 7

23 Cf IgnPol 8,1

24 La datación en septiembre que Harrison propone es quizá algo prematura, ya que entre la redacción de IgnRom el 24 de agosto (10,3) y la llegada del ruego de los filipenses a Policarpo acontecieron bastantes hechos que difícilmente pueden comprimirse en el espacio de 4 ó 5 semanas

25 Cf W Bauer, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien und der Polykarpbrief*, 1920, 294s, 298



Valente había cometido un desfalco juntamente con su mujer, aprovechándose de su posición, «contristando gravemente» a la comunidad; por eso fue destituido de su cargo presbiteral. Se le preguntó a Policarpo si había que tomar medidas aún más severas contra la pareja; el obispo aconsejó una actitud de benignidad y de perdón (11,4-12,2). De este juicio se desprende que Valente nada tenía que ver con los herejes<sup>26</sup>, ya que frente a éstos Policarpo no aconsejaba la benignidad (7,1). Sin embargo, ese escándalo moral tan comprometido le impresionó tanto que otorgó a su tratamiento mucho mayor espacio que a la lucha contra los herejes, y al comienzo de los cuadros de deberes domésticos (!) estampa la frase: «El principio de todo mal es la codicia...» (4,1)

La polémica contra los herejes no permite reconstruir la pregunta de los filipenses ni conocer detalles exactos sobre la herejía. «Todo el que no profesa que Jesucristo vino en carne mortal es un anticristo. Y el que no reconoce el testimonio de la cruz, procede del diablo. Y el que tergiversa las palabras del Señor en provecho de su propias apetencias y dice que no hay resurrección ni juicio es primogénito de Satanás» (7.1). Prescindiendo de las expresiones tradicionales<sup>27</sup> y de los insultos, las dos primeras frases describen una cristología doceta; la negación de la resurrección y del juicio —en conexión con el docetismo— sólo puede referirse a la espiritualización de estas ideas; el reproche de tergiversación de las palabras del Señor es tan general que cuadra a cualquier herejía<sup>28</sup>. Se trata de docetas gnósticos; más no se puede decir. Es posible que se ataque aquí a Marción, pero no se puede demostrar<sup>29</sup>. Es cierto que Policarpo combatió el marcionismo, pero no consta que lo hiciera en este pasaje. No parece que se propusiera caracterizar con exactitud a los herejes que combate. Más significativas son dos frases cuya importancia señaló W. Bauer.

26 Contra Memhold, que supone que Valente fue víctima de una oferta económica de Marcion (1686). Cuando afirma que las múltiples advertencias contra la codicia «deben despertar el recuerdo del opulento armador de barcos Marcion, que posteriormente (!) hizo un espléndido donativo a la comunidad romana...» (1686), ignora que 4 de los 6 textos (2,2, 4,3, 5,2, 6,1) figuran en catálogos de vicios y nada aportan a la situación concreta, y que, al igual que las otras dos, no guardan ninguna relación con la polémica de la herejía.

27 Cf. Bauer, HNT, 290ss.

28 Cf. 1 Jn 4,2s; 5,6.8. IgnMagn 11, Trall 9ss, Esm 1-7, 2 Tim 4,3, 1 Clem 3,4.

29 La expresión «el primogénito de Satanás» no es ninguna prueba en favor de esta identificación. El intento de Harrison de demostrar la existencia de una teología marcionita precoz como frente adversario, naufraga ante el carácter formalista de la polémica de Policarpo. El intento de Memhold de presentar los «aspectos decisivos» (1684) olvidados por Harrison (1685-1689) parece errado, sus argumentos son tan endeblez como la ya mencionada advertencia contra la codicia como indicio de marcionismo.

2,1: «Evitad la charlatanería hueera y vana y los errores de la gente»  
(τὴν τῶν πολλῶν πλάνην)

7.2: «Evitemos, pues, la vanidad de la gente (τὴν ματαιότητα τῶν πολλῶν) y las falsas doctrinas».

Las dos frases contienen «la confesión, que parece fiable, de que la mayoría rechaza la fe de la Iglesia»<sup>30</sup>.

W. Bauer relaciona con esta circunstancia de la mayoría el hecho reiteradamente observado de que Policarpo, siendo obispo, no menciona en su carta a los filipenses a ningún obispo, ni en el encabezamiento ni en los cuadros de deberes domésticos, mientras que Pablo en Flp 1,1 nombra a los obispos; y que, a diferencia de Ignacio, no intenta propagar la monarquía episcopal. H. v. Campenhausen explica este hecho afirmando que «el ministerio episcopal se dividía entre muchos en Filipos y por eso Policarpo, que entendía ya este título en sentido monárquico, incluía a los obispos en el ámbito de los presbíteros, como acomodándose a la concepción antigua»<sup>31</sup>. Esta interpretación, sin embargo, quita hierro un tanto, a mi juicio, a la situación eclesial de Filipos tal como se desprende de Polic 7; 2,1; 9,2. La pregunta de W. Bauer, «¿No tendría su razón de ser su postura (de Policarpo) particular en la existencia en Filipos de un ‘obispo’ que, en consonancia con la mayoría de la comunidad, era un hereje?»<sup>32</sup>, debe contestarse afirmativamente, a mi juicio. «Policarpo, en su lucha contra la herejía y en pro de sus propios intereses, que coinciden con los de la ortodoxia, no puede dirigirse al obispo y debe limitarse a contactar con aquellos presbíteros y diáconos (5,3) que profesan sus mismas creencias, a fin de influir a través de ellos en el núcleo de la cristiandad. En 6,1 asigna a este grupo la tarea de «recuperar a los extraviados»<sup>33</sup>.

### *Carta B = Polic 1-12.14*

Poco se puede averiguar sobre la situación de Policarpo en el momento de redactar la carta B. Parece, sin embargo, que la situación eclesial en Esmirna era semejante a la de Filipos. Las dificultades eclesiales que encontraba el obispo de Esmirna a causa del número y la influencia de los herejes (IgnEsm 2s; 7s) se reflejan, al parecer,

30. Rechtgläubigkeit und Ketzerei, 76s.

31. Kirchliches Amt, 130, n. 1.

32. Rechtgläubigkeit und Ketzerei, 77.

33. Bauer, o.c., 77s.

en el encabezamiento de su carta a los filipenses Πολυκαρπος και οι συν αυτω πρεσβυτεροι H v Campenhausen interpreta tambien esta frase partiendo de circunstancias anteriores y traduce «Policarpo y los presbiteros que estan con el», Policarpo se calificaria modestamente de «copresbitero» (συμπρεσβυτερος) <sup>34</sup> Pero si hubiese querido decir esto lo habria dicho expresamente esta traduccion no parece posible linguisticamente W Bauer traduce «Policarpo y los que se encuentran con el es decir los presbiteros que estan de su lado» y apunta con razon a otras formulaciones restrictivas correspondientes <sup>35</sup>

El escribiente y portador de la carta es un tal Crescente al que Policarpo «recomienda junto con su hermana ya que los dos se trasladan al parecer a Filipos (14)

Harrison propone una fecha de composicion para B de 20 anos despues de la de A alrededor del 135 La rectitud de esta datacion tardia depende de que sea correcta la interpretacion antimarcionita de la carta, queda, pues, en el aire H Koster ha apoyado esta hipotesis señalando que Polic B supone la utilizacion de los evangelios de Mt y Lc que no se puede constatar aun en Ignacio, pero si en 2 Clem (mediados del siglo II) esto abonaria la tesis de Harrison <sup>36</sup> Cabe preguntar sin embargo, si es obligado suponer como algo obvio para una misma epoca la igualdad en el modo de citar, o si no hay que tener en cuenta mas bien la individualidad personal, con otras palabras, si la comparacion de un escritor tan original como Ignacio y una mentalidad tan amiga de las citas y tan poco independiente como Policarpo permite inferir conclusiones cronologicas Se ha objetado contra la datacion tardia que la referencia a los martires en Polic 1,1, 9,1 carece de sentido 20 años despues de su presencia en Filipos Pero este acontecimiento vino a establecer las relaciones entre las partes «ortodoxas» de Esmirna y de Filipos y se considera un punto de referencia comun al que cabe recurrir lo mismo que a Pablo (3 2, 9,1, 11,2), por eso no se puede extraer de aqui un argumento solido en favor de una datacion temprana teniendo en cuenta ademas que una visita de Policarpo a Filipos (11,3, 14<sup>7</sup>) habia refrescado el recuerdo de los martires Por todo ello la cuestion de la fecha de redaccion debe quedar abierta, a mi juicio

34 *Polykarp von Smyrna* 233s *Kirchliches Amt* 130 n 1

35 *Rechtgläubigkeit und Ketzerei* 74 con n 2 Rom 16 14 cf 16 15 Gal 1 2 Flp 4 21 MartPol 12 3

36 *Synopt Überlieferung* 112 123 esp 121ss

## 6. *Carácter literario y teológico*

Los dos escritos son verdaderas cartas, escritas en ocasiones y para situaciones determinadas. Esto es válido no sólo para la breve misiva de acompañamiento A, sino también para la carta B, si bien ésta —aparte la «correspondencia epistolar» en los caps. 11 y 14— sólo contiene elementos tradicionales; no faltan, sin embargo, las referencias circunstanciales; así, el episodio de Valente se anuncia ya en 4,1 y la polémica contra los herejes en 2,1; 6.1.3. H. v. Campenhausen ha hecho notar acertadamente la afinidad estructural de Polic con las *Epístolas Pastorales*: cuadros de deberes domésticos ampliados en un ordenamiento eclesial, y polémica contra los herejes, ambas cosas en el marco de una carta. Polic es en la forma y en el contenido un escrito totalmente independiente. Es significativo que Policarpo se inspire para su correspondencia —a pesar de sus temas concretos— en esquemas tradicionales. Incluso su postura ante el problema crucial de la herejía se apoya en recursos esquemáticos y en las invectivas tradicionales, y el resto de lo que tiene que decir a la comunidad lo expresa en el modelo de la parénesis y de los cuadros de deberes domésticos.

La carta no contiene ninguna idea original y apenas alguna formulación independiente. Utiliza un lenguaje cristiano que consta principalmente de citas tomadas de la literatura cristiana o de la tradición oral. Policarpo está tan ligado a este lenguaje que a veces no parece ser consciente de que muchas de sus frases son citas, aunque le gusta citar a menudo empleando las fórmulas de citación. Recurre a veces al AT, que califica de «sagrada escritura». Reproduce varias veces palabras del Señor de los Sinópticos, pero sólo en dos ocasiones las caracteriza como tales (2,3; 7,2); estos dos pasajes y 12,3 ponen de manifiesto que Policarpo conoció Mt. Nunca cita Jn, pero sí 1 Jn (7,1), cosa muy extraña, ya que la tradición eclesial desde Ireneo intentó relacionar estrechamente a Policarpo con «Juan»; pero tampoco hay huella alguna del ApJn. Policarpo explota a fondo las cartas de Pablo, especialmente Flp; los ecos de las Cartas Pastorales, en cambio, no demuestran una dependencia literaria de éstas, sino que delatan entre ellas y Polic una tradición común<sup>37</sup>. También hace un amplio uso de 1 Pe y de 1 Clem. Policarpo, en fin, adopta también fórmulas de fe (2,1.2; 7,1; 8,1; 9,2; 12,2). A pesar de todo, el escrito no causa la impresión de un conglomerado de materiales heterogéneos; la carta presenta una unidad estilística y doctrinal.

37. Cf. la demostración en Campenhausen, *Frühzeit*, 224ss.

Algo análogo cabe decir sobre el carácter teológico del escrito. Policarpo indica como tema de su carta *περὶ τῆς δικαιοσύνης* («sobre la justicia»: 3,1) y entiende por tal la conducta recta (4-6;11s) y la ortodoxia (7) como una unidad. Policarpo se presenta en ambos aspectos como defensor y celador de la antigua y auténtica tradición: «Por eso abandonemos la necedad de la gente y las falsas enseñanzas y volvamos a la doctrina que nos ha sido transmitida desde el principio, despiertos para la oración y perseverantes en el ayuno, implorando con súplicas al Dios que todo lo ve para que ‘no nos induzca a la tentación’, conforme a lo que dijo el Señor: ‘El espíritu está pronto, pero la carne es débil’» (7,2; cf. 1,2). Esta «doctrina» es para Policarpo un conjunto tan evidente que no lo define ni lo glosa: sólo desde la negación de las tesis heréticas y desde las esporádicas fórmulas de fe cabe inferir el contenido de «la doctrina que se nos transmitió desde el principio». Pero Policarpo subraya que tal enseñanza fue transmitida por los apóstoles, especialmente por Pablo (3,2; 6,3; 11,2; cf. 1,2); eso es lo que le interesa, no su desarrollo conceptual. En todo caso, la carta no ofrece ningún apoyo a la apelación que hacía Policarpo —según refiere Ireneo— a los testigos oculares de la vida de Jesús. Nuestro autor no presenta una cadena de tradiciones en favor de la «doctrina», ni tampoco ofrece una línea ininterrumpida de sucesión en pro de la «jerarquía»... a diferencia de lo que hacen 1 Clem antes y las Cartas Pastorales después de él. En relación con la jerarquía tampoco desarrolla una doctrina especulativa y se limita a inculcar una disciplina práctica..., pero en sentido moral, no jerárquico; sólo una vez encontramos en él la exigencia de someterse a los presbíteros y diáconos como a Dios y a Cristo» (5,3), pero sin el trasfondo metafísico que le dio Ignacio. Sobre todo, no preconiza como éste el episcopado monárquico, y no por apego a una constitución colegial pasada de moda, sino por la convicción de que la monarquía episcopal sólo es deseable si la ortodoxia del obispo está garantizada. También aborda la lucha contra los herejes con un mínimo de teología, como demuestra el cap. 7: condena de algunas tesis heréticas (7,1), de las cuales la tercera y la cuarta son deformaciones vastas de las verdaderas opiniones de los adversarios; exhortación a los lectores para que vuelvan a la doctrina transmitida desde antiguo y se inmunicen contra las tentaciones mediante la oración y el ayuno (7,2); nada, pues, de verdadera controversia con los herejes para convencerlos o para convencer al menos a los ortodoxos amenazados; esto resulta tanto más sorprendente cuanto que los herejes pertenecen aún a la comunidad. Pero Ireneo confirma que este tipo de impugnación de los herejes fue típico de Policarpo y añade que ni siquiera escuchaba sus opiniones: «Aquel bienaventurado y apostólico presbítero», cuando oyó tales opiniones

heréticas se tapo los oídos abandonó el local protestando en voz alta y exclamó «Dios mío que tiempos me has hecho vivir tener que soportar estas cosas...»<sup>8</sup> Huelga decir que tales reacciones del obispo impresionaban acaso a sus partidarios pero en modo alguno a sus adversarios. Pero a él le importaba menos recuperar a los grupos heréticos de la comunidad que mantener a los ortodoxos. Para este fin eran más idóneos su práctica drástica su rígido moralismo y su teología «a machamartillo» que las ideas profundas y de altos vuelos de su amigo Ignacio.

Ha llamado la atención el contraste entre la penuria literaria y teológica de la carta de Policarpo y su prestigio personal en la Iglesia. Dibelius dice a propósito de Policarpo y de Ignacio «No se puede ilustrar mejor el antagonismo entre la historia real y la literaria»<sup>9</sup>. Pero este fenómeno no es singular ni mucho menos se produce también en el plano de la historia política en los contrastes entre la importancia real de un hombre de Estado y la pobreza de sus «Memorias» literarias. Es posible que Policarpo no fuese una mente privilegiada pero sí una fuerte personalidad que impresionó a los que le rodeaban por su sencilla claridad su firmeza sin compromisos y su soberana dignidad una personalidad que a pesar de su larga actividad tuvo la suerte de no sobrevivirse a sí misma.

La importancia de Policarpo para el futuro residió en dos puntos promovió la reconciliación y conservación de las cartas de Ignacio y sobre todo proclamó a Pablo como autoridad en una época en la que también el apóstol era sospechoso en círculos ortodoxos contribuyendo así a salvarlo para la Iglesia.

38 En Eusebio HE V 20 7

39 En otro sentido Campenhausen *Früh et* 21s

40 *Geschichte der unchristlichen Literatur* II 40

**VII**

**Cartas pseudónimas**

## LA CARTA DE SANTIAGO

*Comentarios:*

HNT: H. Windisch-H. Preisker, <sup>1</sup>1951; HThK: F. Mussner, <sup>1</sup>1967; KNT: F. Hauck, 1926; MeyerK: M. Dibelius - H. Greeven, <sup>11</sup>1964; NTD: W. Schrage, 1973; A. Schlatter, 1932; ICC: J. H. Ropes, 1916; Moffatt, NTC: J. Moffat, 1928.

*Estudios:*

- K. Aland, RGG<sup>3</sup> III, 1959, 526s;  
 - *Der Herrenbruder Jakobus und der Jakobusbrief*: ThLZ 69 (1944) 97ss;  
 R. R. Halson, *The Epistle of James: «Christian Wisdom»?*, TU 102 (1968) 308ss;  
 G. Kittel, *Der geschichtliche Ort des Jakobusbriefes*: ZNW 41 (1942) 71ss;  
*Der Jakobusbrief und die Apostolischen Väter*: ZNW 43 (1950/51) 54ss;  
 M. Lackmann, *Sola fide?*, BFChTh II, 50, 1949;  
 E. Lohse, *Glaube und Werke - zur Theologie des Jakobusbriefes*, en Id., *Die Einheit des NT*, 1973, 285ss;  
 U. Luck, *Der Jakobusbrief und die Theologie des Paulus*: Theologie und Glaube 61 (1971) 161s;  
 A. Meyer, *Das Rätsel des Jakobusbriefes*, BZNW 10, 1930;  
 H. Schammberger, *Die Einheitlichkeit des Jakobusbriefes im antignostischen Kampf*, 1936;  
 J. B. Souček, *Zu den Problemen des Jakobusbriefes*: EvTh 18 (1958) 460ss.

1. *Estructura*

La disposición de Sant no está determinada por una lógica conceptual manifiesta. Los temas cambian sin cesar; la conexión es a



menudo meramente externa y a veces no existe en absoluto. La siguiente disposición se basa en el análisis de Sant realizado por M. Dibelius.

### *Prescripto 1 1*

- 1 Dos series de sentencias 1 2 27
  - a) sobre las tentaciones 1 2 18
  - b) sobre el escuchar y el hacer 1 19 27
- 2 Tres tratados 2 1 3 12
  - a) sobre la apariencia de la persona 2 1 13
  - b) sobre la fe y las obras 2 14 26
  - c) sobre la lengua 3 1 12
- 3 Grupos de sentencias 3 13 5 6
  - a) contra el espíritu de discordia 3 13 4 12
  - b) contra comerciantes y ricos de espíritu mundano 4 13 5 6
- 4 Serie de sentencias de tema variado 5 7 20

## 2 *Carácter literario*

### a) *Impresiones contradictorias*

Sant comienza como una carta con un encabezamiento (el prescripto griego unitario), pero acaba bastante abruptamente sin conclusión epistolar (al revés que Heb). Mas chocante es aun la inconexión conceptual del escrito, que contrasta extrañamente con el griego culto en que está redactado.

El lenguaje y estilo<sup>1</sup> de Sant poseen un nivel casi literario son superiores al de Pablo, judío de la Diaspora y solo son comparables en el NT con los de Heb (aunque en extremo contraste en cuanto a lógica conceptual). El autor emplea un vocabulario rico que se puede catalogar en la *koine* superior, contiene 34 *hapaxlegomena*, aunque 15 de ellos aparecen también en los LXX. Cultiva una cuidada sintaxis, aunque sin largos períodos. Contiene también elementos que cabe calificar de semitismos (*parallelismus membrorum*, parataxis en lugar de la hipotaxis genitivo en lugar de adjetivo 1,25, 3,6 13), expresiones procedentes de los LXX, además, Sant cita siempre el AT en la forma de esta versión. El elemento semítico, sin embargo no es predominante, la impresión global en el aspecto de la lengua y el estilo es helenística, concretamente del ámbito de la retórica helenística.

1 Amplias exposiciones en Dibelius Greeven 33s v. Mussner 26s

Esta impresion es efecto de dos factores. Primero, el uso de recursos de la diatriba cinico-estoica, a este capitulo pertenece sobre todo el elemento dialogico: interpelacion retorica, recepcion y refutacion de objeciones de imaginarios enemigos (1,13, 2,8-14-18), preguntas retoricas (2,6s-14-16, 3,1ss, etc), imperativos (4,7s), denuestos (2,20, 4-4-8), evocacion de paradigmas de la naturaleza y de la tecnica, pero tambien de la historia, sobre todo biblica (2,20ss,25s, 5,10s), en lo cual aparece el elemento judio o cristiano, citas de poetas (si 1,17-4-5b son realmente hexametros). Esa impresion esta provocada ademas por pequeños recursos retoricos: forma ritmica deliberada (por ejemplo 1,2-4), aliteraciones (1,2, 3,5-8), asonancias y *homoioteleuta*, paronomasias y otros juegos de palabras. Estos recursos de lengua y estilo demuestran que el idioma materno del autor era el griego.

El caracter literario de Sant resulta tambien problematico desde otra vertiente. El nombre de Jesucristo aparece solo en 1,1 y en 2,1 y en el segundo pasaje en forma tan violenta — *την πιστιν τοῦ κυρίου ημῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δοξῆς*— que ya en la tradicion manuscrita se intento crear un texto claro mediante desplazamientos, o eliminando el nombre como una interpolacion como hacen algunos exegetas modernos. En 1,1 es facil tambien eliminar el nombre. Como faltan otras referencias a Cristo y todos los lugares donde aparece el Señor (*Kyrios*) pueden referirse a Dios, Sant produce la impresion de escrito judio. Hay expresiones, por otra parte, que no pueden ser de origen judio: asi «el nombre ilustre que os impusieron» 2,7, refiriendose al nombre de Cristo pronunciado en el bautismo, tambien «el mensaje plantado en vosotros, que es capaz de salvaros» 1,21, y «la ley perfecta, la de los hombres libres» 1-25, cf 2,12: ambas expresiones serian imposibles como designacion de la Tora, tambien la extraña frase 1,18, que sin duda hace referencia al bautismo, aunque con una terminologia inusual. Y, sobre todo, el pasaje antipaulino 2,14-26. Tambien en el plano religioso produce Sant una impresion contradictoria judia y cristiana: pero ninguno de los dos elementos en estado puro, tampoco cabe calificarlo de escrito judeocristiano, ya que le faltan las notas especificas: el nomismo y el ritualismo.

## b) *Intentos de solucion*

La hipotesis mas obvia, a saber, que el escrito es una verdadera carta solo tiene una base en el prescripto, pero es una base muy endeble. La direccion «a las doce tribus en la diaspora» de 1,1 no concreta

quienes son los destinatarios judíos judeocristianos o cristianos. Es preciso determinar los destinatarios por el contenido del escrito. No pueden ser judíos pues el autor cristiano no invita a la conversión del judaísmo al cristianismo. Tampoco pueden ser judeocristianos ya que Sant no contiene nada específico para ellos y la expresión «doce tribus» (o sus equivalentes) no aparece en ningún lugar con aplicación exclusiva a judeocristianos. designa probablemente a la cristiandad como el verdadero pueblo de Dios que no está atinado en el mundo («en la diáspora»). La consignación del escrito formulado en tono general caracteriza en todo caso a Sant como *carta católica*. No es pues una verdadera carta de ahí su tono impersonal a pesar de la frecuente interpelación «hermanos» y la falta de «correspondencia epistolar». Pero ¿qué es realmente? La etiqueta tradicional «carta católica» califica solo el aspecto general de la consignación pero no el género literario del documento en cuestión (comparense 1 Jn 1 Pe y Jud).

H. Schrammberger recogiendo ciertas hipótesis de la escuela de Tubinga creyó haber encontrado el motivo de la composición de Sant que calificó de *escrito polémico antignostico* la «carta» iría dirigida contra «un paulinismo gnóstico radical» que rechaza las obras contra una «radicalización de la idea paulina de la redención en una concepción gnóstico dualista sobre la base de una fe en la divinidad que se opondría al monoteísmo del Dios exclusivamente bueno» (89) en tal supuesto quedaría también de manifiesto la unidad de Sant. La prueba del argumento sin embargo no es concluyente porque no parte del contexto sino de pasajes aislados que se interpretan como actuales minusvalorando otros textos que no encajan con esta interpretación como material tradicional. Como fuente principal para la reconstrucción del paulinismo gnóstico radical sirven además las *Pseudoclementinas* que son decididamente antipaulinas. Que aspecto tienen los escritos antiheteréticos puede saberse si no se quiere recurrir a Pablo por ejemplo a base de 1 Jn de Jds y 2 Pe.

Desde un ángulo totalmente distinto el de la alegoría del nombre (onomástica) Arnold Meyer ha intentado solucionar los enigmas de Sant dando para ello un giro muy original e ingenioso a la antigua hipótesis del escrito básico judío y la reelaboración cristiana. Según este estudioso la carta cristiana de Santiago a las doce tribus supone la existencia de un escrito judeohelenístico de Jacob una carta de este patriarca a sus doce hijos cada uno de estos recibe una exhortación en forma de alegorización de su nombre. Meyer estima que los nombres de Isaac Rebeca Jacob y sus hijos en las secciones 1 2 2 13 3 17 5 20 constituyen un esquema ordenador, de suerte que en lugar de la

incoherencia conceptual constatada hasta ahora, se advierte un cierto principio de orden. El desorden sería producto de la elaboración cristiana. El escrito básico de Sant queda así inserto, históricamente, en la amplia literatura de Jacob, y literariamente en la onomástica, que era practicada con gusto. Esta tesis, trabajada con abundante material y con ingenio, es seductora y encontró buena acogida. Pero un examen más atento descubre sus fallos: la presunta elaboración habría desfigurado la alegoría del nombre hasta hacerla irreconocible; no hay un ejemplo de tal alegoría reelaborada sin nombre o sin alusión a éste. Tampoco se puede comprender qué fin perseguiría la reelaboración cristiana de ese escrito. No se descubre ninguna subestructura onomástica. Así pues, la peculiaridad literaria de Sant no queda iluminada con la hipótesis de Meyer.

La tesis de M. Dibelius, a mi juicio, que incluye Sant en el género de la *parenesis*, explica correctamente esa peculiaridad en todos sus aspectos. Dicha tesis es la que más respeta el texto y la que explica del modo más plausible las peculiares afinidades con palabras del Señor, por un lado, y los contactos con escritos cristianos primitivos como 1 Pe y con los Mandatos del *Pastor* de Hermas, por otro.

### c) *Parenesis*<sup>4</sup>

Sant pertenece en el plano de la historia de las formas al género literario de la *parenesis*: es, pues, un texto que yuxtapone series de exhortaciones, generalmente de contenido ético. Así se explica la carencia de un nexo conceptual, el cambio brusco de temas, pero también el esfuerzo por alcanzar, al menos en algunas partes, una cierta coherencia de las exhortaciones. Algunas de las características formales de la *parenesis* (cap. 2, sección 6) se encuentran en Sant. En 1,2-27 y en 5,7-20 hay sentencias breves o largas que se alinean sin un nexo estricto (a veces mediante simple yuxtaposición); se trata de *series de sentencias*. En 3,13-5,6 predomina la forma de agrupación de dichos; cabe distinguir diversos grupos dobles con cierta afinidad temática y dotados de cierta unidad (3,13-17; 4,1-6; 4,13-16; 5,1-6), pero que se completan con dos sentencias aisladas (3,18; 4,17) y un catálogo de imperativos (4,7-12). El amplio pasaje central 2,1-3,12 contiene tres fragmentos de *parenesis* de otro tipo: *tratados parenéticos*; en ellos destacan nítidamente elementos formales de la diatriba (interpelación, discusión, instrucción).

4. Cf. Debelius-Greeven, 13ss; Dibelius, *Geschichte der urchristlichen Literatur II*, 65ss.

El carácter usual de la parenesis hace comprensible algo que es difícil de entender cuando se pregunta por el origen concreto de estas exhortaciones en una determinada situación. Cuando nos preguntamos, por ejemplo, si los ricos contra los que Sant polemiza se encuentran dentro de la comunidad (1,9ss) o fuera (2,6ss; 5,1ss) o al margen de ella (2,1ss), no hay una respuesta clara porque la cuestión es incongruente en este género literario. Es propio de la parenesis la interpelación a uno u otro grupo humano —así, los interpelados en 2,1ss no son los comerciantes a quienes se habla en 4,13ss, ni los ricos insolidarios a quienes el autor se dirige en 5,1ss—; su intención es dar consejos al mayor número posible de personas y en diversas situaciones vitales; de ahí la variedad de interpelados<sup>5</sup>.

El carácter tradicional de la parenesis pone de manifiesto la ya observada afinidad de Sant con escritores judíos, judeo-helenísticos y helenísticos, con otros escritores del cristianismo primitivo y con las palabras del Señor<sup>6</sup>. Según las investigaciones de Dibelius<sup>7</sup> y de Aland debe descartarse la hipótesis de una dependencia literaria (de Sant respecto a 1 Pe y al *Pastor* de Hermas o a la inversa); los 26 casos de afinidades próximas o remotas de Sant con palabras de Jesús tampoco son citas o referencias directas. Todas estos contactos se pueden considerar como testimonios de una tradición común subyacente. Las palabras del Señor que tienen lugares paralelos en Sant pertenecen en su mayor parte a Q, otras al material especial de Mt y algunas al de Lc; aproximadamente la mitad de ellas se encuentran en el sermón de la montaña; pero es significativo que «Santiago, servidor del Señor Jesús, el Mesías» (1,1), no las cite como «palabras del Señor», sino que las formule, al igual que las otras, como palabras propias, a diferencia de Pablo, que apela expresamente a palabras del Señor como autoridad decisiva, y también a diferencia de la *Didaché* que, si bien aduce algunas de ellas sin indicación de su origen, cita otras indicando su autor (el Señor, el evangelio), caracterizándolas como autoridades reconocidas; por eso es cuestionable si el autor de Sant era consciente o no de que las sentencias en cuestión existían en la tradición de Jesús. Los lugares paralelos con 1 Pe aparecen generalmente en el mismo orden<sup>8</sup>; si no estuvieran tan distanciados en los dos escritos, cabría presumir un esquema previo. Los paralelos más interesantes son los de Hermas, pero son también los más complejos: mientras que algunos

5 Cf Dibelius-Greeven, 23

6 Mussner ofrece cuadros sinopticos de los lugares paralelos de Sant con 1 Pe, 1 Clem, Hermas (33-38) y con los dichos del Señor (47-52)

7 En Dibelius-Greeven, 43s

8 Cf Mussner, 34, Schrage, 8s

de ellos aparecen en Hermas «como un comentario» a los pasajes correspondientes de Sant y, por tanto, parecen postular una precedencia literaria de éste último, otros son anteriores, «menos cristianizados» que los paralelos de Sant<sup>9</sup>, con lo que muestran que éste no pudo ser utilizado por Hermas y que tampoco existe en la historia de la tradición ninguna dependencia entre ambos escritos, lo que hay es una superposición común a una misma tradición

Estas afinidades no son suficientes para establecer la fecha, el lugar de composición y el autor de Sant, pero al arrojar una cierta luz sobre la historia de la parenesis, son de gran relevancia para su comprensión

La carta de Sant se puede considerar, en cuanto documento de la parenesis, como una «Didaché parenética»<sup>10</sup>, «una especie de pequeño manual» o de «catecismo de ética cristiana», o también de «pequeño enquiridion para las cuestiones de la vida cristiana cotidiana»<sup>11</sup>

### 3 *Religiosidad y ética*

Un escrito como Sant, que solo contiene parenesis, es algo singular en la literatura cristiana primitiva. La parenesis estuvo relacionada en sus orígenes con la predicación cristiana y por eso se ha transmitido en los restantes escritos del primitivo cristianismo en conexión con exposiciones circunstanciales y concretas de la predicación o de la doctrina cristiana, es decir, literariamente inserta en una carta, en un tratado o en unas ordenanzas eclesiales. Si la parenesis de Sant se presenta sin ese contexto literario y teológico, la ocasión y la finalidad de su composición quedan en la penumbra, es decir, en un contexto vago y general (en el sentido de que las exhortaciones morales «nunca están de más»). Es difícil descubrir por la parenesis las particulares preocupaciones del autor, dado su carácter de escrito ligado a la tradición y la ausencia de una trama conceptual. Cabe afirmar, sin embargo, con alguna seguridad, según ha demostrado Dibelius, que la preocupación religiosa y ética del autor se centra en aquellas ideas que se repiten en diversos lugares del escrito, y aparece explícitamente en los pasajes en que expresa su pensamiento con relativa independencia, es decir, en los «tratados». Desde esta perspectiva se perfilan tres grupos de temas: obras y fe, ricos y pobres, comunidad y mundo

9 Dibelius Greeven 49-50

10 Mussner 24 (siguiendo a Windisch)

11 Estas tres formulaciones son de Lohse 301 304 306

a) *Obras y fe*<sup>12</sup>

Sant postula una religiosidad activa. No se trata de escuchar, sino de obrar. El autor reitera en forma concreta este pensamiento tradicional (cf. 1,13ss.22ss.26); a él dedica el famoso tratado sobre la fe y las obras 2,14-26, que constituye el núcleo de Sant y es en cierto modo la fundamentación «teórica» de su *ethos* religioso.

El autor defiende con vigor la tesis de que la fe sin obras no puede salvar, v. 14, está muerta, v. 17, como el cuerpo sin el espíritu, v. 26 (donde cuerpo corresponde a la fe y el espíritu a las obras). Ilustra su tesis con una imagen tomada de la vida cotidiana vv. 15ss y con un argumento escriturístico recogido de la historia de Abrahán, vv. 21s. para concluir que «el hombre se justifica por las obras y no sólo por la fe» v. 24.

Esta conclusión suena a inversión polémica de Rom 3,28; todo el razonamiento muestra una orientación antipaulina, como se constata en la terminología y en la prueba escriturística. Ambas cosas, en efecto —la antítesis obras / fe y la aplicación de la historia de Abrahán como prueba bíblica de esta contraposición—, no se dan antes de Pablo<sup>13</sup>. Pero cabe cuestionarse si «Santiago» conoce el mensaje paulino de la justificación contra el cual polemiza, y a esta pregunta hay que contestar negativamente; en efecto, de haberlo conocido —por el propio Pablo o por Gál y Rom— se hubiera ahorrado el ataque y, en caso de censurar a seguidores desviados de Pablo, su embate habría tenido otro enfoque; la noción de fe que él presupone no es la paulina, y la idea de que hay una fe sin «obras» no puede apoyarse en Pablo. Y sobre todo, el contexto teológico en el que aparece la antítesis paulina, la cuestión del carácter salvífico de la Ley, es algo que no está presente en Sant; es significativa la ausencia en éste cada vez que habla de *ἔργα* («obras»), de la cualificación decisiva *νόμου* («de la ley» cf. vv. 18.20.24, que hacen referencia con especial claridad a formulaciones paulinas), aparte de que en 2,14-26 el término *νόμος* brilla también por su ausencia. Sant, pues, no sólo desconoce la problemática de la Ley como contexto paulino de la antítesis fe / obras de la Ley, sino que tal cuestión no desempeñaba ningún papel en la actualidad del autor; la lucha sobre la significación de la Ley pertenecía desde largo tiempo al pasado. Se reconoce generalmente que Sant impugna unas ideas paulinas deformadas, deformadas por él mismo y por aquellos que las defienden (a menos que estas personas sean mera ficción,

12. Cf. principalmente Lohse, 285s (Bib.).

13. Cf. Lohse, 289s.

como lo es el interlocutor de los vv 18ss<sup>14</sup>) También se admite generalmente que la polemica de Sant no afecta a Pablo

A pesar de ello, la comparacion con el Apostol es util en un sentido heurístico, para comprender la intencion de Sant Para Pablo, la πίστις («fe») es fe en Cristo, una union con Cristo mediante la confianza y la obediencia, y de ella brotan necesariamente las «obras», la conducta recta del hombre Al margen de lo que entienda Sant por la «fe en nuestro Señor Jesucristo glorioso» 2,1 —cosa que no esta nada clara—, la πίστις tiene un sentido inequivoco en el pasaje antipaulino la creencia de que «hay un solo Dios», una fe que tambien profesan los demonios, v 19 Esa fe que «por si sola es un cadaver» v 17, no puede «salvar» v 14 naturalmente, ni producir obras agradables a Dios Las «obras» deben conducir a la fe Fe mas obras = justificacion, v 14, esta relacion aditiva es lo que significa la «colaboracion» de fe y obras en v 22 La «justicia» es en Pablo la acreditacion escatologica ante Dios, y en Sant «la conducta moral correcta»<sup>15</sup> Ambos coinciden en que esta conducta debe concretarse en el amor practico al proximo (Sant 2 5 8,15ss, Rom 13 8ss) Lo que Sant quiere hacer ver es que el cristianismo aparece como autentico en el obrar y que no hay nada peor que el hecho de que el cristiano quiera dispensarse de esta exigencia con pretextos religiosos

Sant no constituye en principio una antitesis de Pablo aunque su autor lo pretendiera a juzgar por la terminologia Ambas concepciones se mantienen en esferas diferentes e irreconciliables Una vez que se ha renunciado, y con razon, a enfrentar a uno contra otro, hay que declinar tambien la pretension, hoy en boga de armonizar a Sant con Pablo Son vanos intentos

## b) Pobres y ricos<sup>16</sup>

Este contraste aparece varias veces (1,9-11, 2,2 4 5-12 15s, 5,1-6) y presta a Sant su colorido especial En estos pasajes el autor toma partido en favor de los pobres y contra los ricos con una vehemencia especial predice *sin mas* a los pudientes, al comienzo y al final de la carta, su ruina escatologica 1,9s 5 1-3, los califica de opresores de los cristianos 2,6s a quienes se dirige con su escrito y de explotadores de los trabajadores 5,4ss, y previene a la comunidad para que no de

14 El estilo de diatriba en el que se mantiene 2 14s aconseja cautela a la hora de extraer conclusiones sobre circunstancias concretas cf Lohse 287ss 291

15 Lohse 289 n 17

16 Cf Dibelius Greeven 58s



preferencia a los ricos sobre los pobres 2,2ss 15s. Sin embargo, esta hostilidad contra los ricos carece de un talante o de un programa de revolución social destinado a un reparto justo de los bienes. Le falta una base suficiente, y no bastan las experiencias y observaciones que se exponen en 2,6ss, 5,4ss, demasiado generales y teóricas. Además, se trata de una actitud religiosa.

M. Dibelius ha mostrado que Sant se ajusta en su concepción de los pobres y los ricos a una tradición judía muy concreta: la de la «religiosidad de los pobres» (el «pauperismo»), según la cual «pobre» equivale a piadoso, y «rico», a impío. Esta concepción aparece en algunos salmos, en la literatura sapiencial y en ciertos apocalipsis, y encontró su expresión en las experiencias de la época macabea y su precipitado en la predicación de Jesús, en este último caso estrechamente ligado a su anuncio del reino escatológico<sup>17</sup>. La piedad de los pobres tiene un trasfondo social y político y está representada por los grupos correspondientes, pero es ante todo un fenómeno religioso, no espera del poder humano sino de Dios el gran cambio.

Sant ve en las riquezas el aspecto más peligroso y más seductor del mundo, cuando polemiza con los ricos, está luchando contra la creciente mundanización de los cristianos, contra la irrupción del mundo en la comunidad. Quiere que los cristianos sean «pobres» y permanezcan «piadosos» como en el pasado, como piadosos que nada tienen que ver con el mundo.

### c) *Comunidad y mundo*

Sant intenta separar a la comunidad del mundo. Aunque su parénesis parezca dirigirse a gentes extrañas al grupo cristiano, por ejemplo a los comerciantes 4,13ss o a los ricos 5,1ss, sólo contiene censuras y amenazas, y en realidad apunta únicamente a los lectores cristianos, como el resto de las exhortaciones. La piedad que Sant postula sólo se puede realizar en la comunidad, la actividad que reclama se orienta exclusivamente a la colectividad cristiana. No parece preocuparle la suerte del mundo no cristiano, falta en absoluto la idea de misión. Se ha calificado esta actitud, no sin razón, de «ética de cenáculo» como la que «reunió a innumerables personas pequeñoburguesas y temerosas del mundo en las comunidades cristianas primitivas»<sup>18</sup>.

17 Cf. por ejemplo las bienaventuranzas y los ayos en Lc 6 20s.

18 Dibelius Greeven 71 73.

La religiosidad y la ética de Sant no preconizan un nomismo, sino un moralismo riguroso que impresiona a pesar de su estrechez. Es un elemento extraño en la literatura cristiana primitiva, no obstante sus relaciones con tradiciones parenéticas, con palabras del Señor y con propuestas paulinas. No puede hacerse justicia con cuestionamientos teológicos, ni con los juicios descalificadores de Lutero, ni desde la admiración de Kierkegaard, ni con los intentos actuales de armonización. Pero históricamente, como documento cristiano primitivo de aquella corriente religiosa subterránea de religiosidad de los pobres, es de un valor inapreciable.

#### 4 *La cuestión del autor, fecha y lugar de composición*

##### a) *La cuestión del autor*

Si Sant pertenece a la literatura parenética y contiene abundante material tradicional, la cuestión del autor es relativamente irrelevante. Interesan dos preguntas: ¿se puede saber quién es el que se autodenomina Ἰάκωβος? ¿Y puede ser él el autor? Cinco personajes del NT llevan este nombre:

1. Santiago, el hermano del Señor: 1 Cor 15,7; Gál 1,19; 2,9.12; Mc 6,3par; Hech 12,17; 15,13; 21,18;
2. Santiago, el hijo de Zebedeo: Mc 1,19par; Hech 1,13; 12,2;
3. Santiago, el hijo de Alfeo: Mc 3,18par; Mt 10,3; Hech 1,13;
4. Santiago el menor, hijo de una tal María: Mc 15,40par; 16,1;
5. Santiago, el padre del apóstol Judas: Lc 6,16; Hech 1,13.

Si Sant 1,1 se refiere a uno de estos cinco, sólo puede ser el hermano del Señor, ya que el hijo de Zebedeo había muerto mártir el año 44 d.C. y de los otros tres sólo se conoce el nombre; sólo el hermano del Señor era tan conocido y prestigioso como para poder escribir con autoridad a «las doce tribus de la emigración» 1,1<sup>19</sup>.

19 Santiago no fue un seguidor de Jesús en vida de éste, pero debió de agregarse a los discípulos poco después de la muerte de aquél, en tiempos del concilio de los apóstoles fue una de las tres «columnas» y dirigió hasta su muerte la comunidad jerosolimitana primitiva. La extraordinaria importancia de este personaje se refleja en las noticias de Hegesipo, ya teñidas de leyenda (Eusebio, HE II 23,4s), en el EvHeb y en *Evangelio de Tomás* (12), así como también en los escritos jacobeos de los textos de Nag Hammadi (cf n 24). Sobre la tradición acerca del hermano del Señor A Meyer-W Bauer en Hennecke-Schneemelcher I, 312s, Dibelius Greeven, 23s, Mussner, 9s (Bibl )

El autor ¿puede ser el hermano del Señor? Quien contesta afirmativamente hace valer, además de la mencionada actitud autoritativa, las siguientes razones: en primer lugar, la afinidad de algunos textos de Sant con palabras del Señor; pero esa analogía demuestra la relación con la tradición parenética, no el parentesco del autor con Jesús. En segundo lugar, la autodesignación de «servidor (de Dios)» 1,1, que distingue al autor de los apóstoles y posiblemente hace referencia al sobrenombre honorífico que el hermano del Señor había recibido de los judíos, según Hegesipo<sup>20</sup>; pero el título de «servidor» (de Dios o de Cristo) se encuentra también en Tit 1,1; Rom 1,1, y no es ningún indicio específico de ser el hermano del Señor.

Existen, por el contrario, importantes razones intrínsecas que se pronuncian contra él como autor, aparte también de los testimonios externos. Hay que reconocer que la ausencia de recuerdos personales sobre Jesús no tiene ningún peso, ya que tampoco cabe esperarlos en una parénesis<sup>21</sup>. Es decisivo, en cambio, lo siguiente: primero, el lenguaje; su dominio demuestra que el griego es la lengua materna del autor. Además, el carácter pospaulino de 2,14-26; Santiago, el hermano del Señor, fue ajusticiado el año 62 d.C. Por último, la actitud ante la Ley; según los testimonios neotestamentarios y de la iglesia antigua, Santiago fue un nomista rígido; de una persona así no puede proceder nuestro escrito, pues no existen ya para el autor los arduos problemas de la ley ceremonial y ritual. La iglesia antigua tardó mucho en aceptar a Sant dentro del canon. Eusebio<sup>22</sup> es el primero en referir que muchos consideraban como su autor al hermano del Señor, pero el escrito formaba parte aún, en su tiempo, de los *antilegomena* (no canónicos), si bien ya Orígenes cita a menudo la «denominada carta de Santiago» como «Escritura»<sup>23</sup>. Los testigos eclesiales precedentes (por ejemplo, Hegesipo) ignoraban que el hermano del Señor hubiese redactado una carta<sup>24</sup>. Los indicios internos y externos se pronuncian a una contra la autoría del hermano del Señor.

Si el verdadero autor fingió esta autoría, nada hizo, en todo caso, para darle una verosimilitud; se trataba además de una pseudoepigraffa muy rara en el NT. El autor formaba parte de los «maestros», según 3,1.

20. Así sostiene Mussner, 3s. Según Hegesipo (en Eusebio, HE II 23,1), a Santiago se le llamaba ó δίκαιος καὶ ΩΒΑΙΑΣ: el último vocablo es una mala grafía de OB-DIAS = Obadja — «siervo de Yahvé»: K. Baltzer-H. Köster, ZNW 46 (1955) 141S.

21. Cf. Dibelius-Greeven, 30.

22. HE II 23,23s; III 25,3.

23. Los textos en Mussner, 38s.

24. En los códices de Nag Hammadi, en cambio, aparece una *Carta de Santiago* (NHC I 1s; traducción alemana de H. M. Schenke, OLZ 66,1971,117s); cf. *infra*, cap. 54. En NHC V 17s; 24s se encuentran dos escritos titulados *Apocalipsis de Santiago*.

## b) *Fecha y lugar de composición*

De Sant se desprende sólo que pudo ser redactado bastante tiempo después de la actividad apostólica de Pablo. Teniendo en cuenta que las afinidades con 1 Pe, 1 Clem y Hermas no se basan en una dependencia literaria y que la primera cita segura aparece en el escrito pseudoclementino *De virginitate* (siglo III), queda un gran espacio de tiempo para la fijación temporal. Dibelius data el escrito de Sant entre el año 80 y el 130; Kümmel, a finales del siglo I d.C.

Más incierta es aún la localización; por eso es preferible renunciar a conjeturas.

## LA PRIMERA CARTA DE PEDRO

*Comentarios.*

- HNT H. Windisch - H Preisker, <sup>3</sup>1951, HThK. K.H. Schelkle, <sup>2</sup>1964; KNT  
 G. Wohlenberg, <sup>2</sup>1923; MeyerK: R. Knopf, <sup>7</sup>1912; NTD. W Schrage,  
 1973, BNTC: J. N. D Kelly, 1969; ICC Ch. Bigg, <sup>2</sup>1969, Moffat, NTC  
 J. Moffat, 1928,  
 A Schlatter, *Petrus und Paulus nach dem ersten Petrusbrief*, 1937;  
 C G. Selwyn, <sup>3</sup>1949.

*Estudios:*

- W Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, BHTh 10,  
<sup>2</sup>1964,  
 M -E. Boismard, *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri*: RB 63 (1956)  
 182ss, 64 (1957) 161ss,  
 R E. Brown, K P Donfried, J. Reumann, *Peter in the NT*, 1973, 149ss;  
 F L. Cross, *I. Peter. A Paschal Liturgy*, 1954;  
 O Cullmann, *Petrus*, <sup>2</sup>1960;  
 F Fascher, RGG<sup>3</sup> V, 1961, 257ss (bibl ),  
 C -H Hunzinger, *Babylon als Deckname für Rom und die Datierung des I  
 Petr.*, en *Gottes Wort und Gottes Land, Festchr. f. H.-W. Hertzberg*, 1965,  
 67ss;  
 I Knox, *Pliny and I. Peter*. JBL 72 (1953) 187ss;  
 E Lohse, *Paranese und Kerygma im I Petr.*, en id., *Die Einheit des NT*, 1973,  
 307ss,  
 W Nauck, *Freude im Leiden*. ZNW 46 (1955) 68ss,  
 R Perdelwitz, *Die Mysterienreligion und das Problem des I Petr.*, RVV 11/  
 3, 1911,  
 F. C G. Thornton, *I. Peter, a Paschal Liturgy?*. JThS NS 12 (1961) 14ss.

## 1. *Contenido*

*Prescripto* 1,1s

- I *1.ª parte* La salvación cristiana y los deberes de los cristianos 1,3-4,11
    - A Elección y santificación 1,3-2,10
      - 1 *Eulogía* 1,3-12
      - 2 El estado de los cristianos como santificación 1,13-21
      - 3 y como filiación divina y fraternidad 1,22-2,10
    - B *Patentesis* 2,11-4,11
      - 1 Introducción 2,11s
      - 2 Cuadros de deberes domésticos 2,13-3,12  
Anexo cristológico el ejemplo de Cristo 2,21-25
      - 3 Exhortación a la disposición al sufrimiento 3,13-4,6  
Anexo cristológico obra salvadora (descenso) 3,18-22
      - 4 Exhortación a la vida comunitaria ante el próximo fin del mundo 4,7-11
  - II *2.ª parte* Repetición actualizadora de la *patentesis*. 4,12-5,11
    - 1 El cristiano en el sufrimiento 4,12-19
    - 2 Deberes de los ancianos y de los jóvenes 5,1-5
    - 3 Exhortación a la humildad, sobriedad y vigilancia. 5,6-9
    - 4 Deseos de bendiciones divinas 5,10s
- Conclusión epistolar 5,12-14

## 2. *Los destinatarios*

Sólo hasta cierto punto se puede designar 1 Pe como carta «católica»; según encabezamiento «a los elegidos, emigrantes dispersos por el Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia», es una circular dirigida a cristianos de ciertas regiones de Asia Menor. Si se entienden esos nombres como denominaciones de provincias, la carta va dirigida a todo Asia Menor, salvo Licia y Cilicia. Si se interpretan como nombre de regiones, va dirigida al Asia Menor septentrional y occidental. En favor de esta segunda hipótesis cabe recordar que «Galacia» nunca fue un término técnico para designar una provincia, que el Ponto pertenecía desde el año 64 a.C. a la provincia de Bitinia, pero que 1,1 menciona a ambas por separado al principio y al fin de la enumeración. La carta va destinada, pues, únicamente a los cristianos del norte y del oeste de Asia Menor<sup>1</sup>. La especificación «a los elegidos,

<sup>1</sup> El orden es extraño, pero no denota ignorancia geográfica del autor (como afirma Schrage, 62), cf W Bauer, 85s

«migrantes» parece aludir a judeocristianos, en consonancia con el remitente el apóstol Pedro. Sin embargo, el escrito mismo apunta claramente a cristianos procedentes de la gentilidad (1,14-18, 2,9s, 4-3s). La especificación se expresa, pues, metafóricamente (los cristianos como pueblo de Dios que no tiene su patria en el mundo, (cf. 2,11. Sant. 1,1)).

Del escrito se pueden inferir pocos detalles sobre los cristianos procedentes del paganismo como destinatarios de la carta y sobre su situación. En primer lugar, que el autor los trata a menudo de neófitos (sobre todo en 2,2 pero también en 1,3-12-23, 2,10-25, 3,21) — como si aquellas regiones fuesen de reciente evangelización. Esto no puede aplicarse al menos a los territorios de misión paulina, como Galacia y el Asia, teniendo en cuenta además que no se menciona a Pablo ni a ningún otro como evangelizador de los destinatarios. La segunda característica de su situación es el «sufrimiento»: es decir, la persecución. Pero en este punto hay algo oscuro. En la primera parte de la carta el sufrimiento es una amenaza (1,6, 2,20-3,14,17), y en la segunda es una realidad presente (4,12-14-19-5,6,8). No se puede resolver esta incoherencia aclarando que también en la primera parte se presupone la experiencia del sufrimiento (1,6, 2,10-3,16, 4,4), ya que estos pasajes se limitan a subrayar la necesidad del sufrimiento inminente. Tampoco consta de quien parte el sufrimiento: la persecución, según 2,12-15, 3,14s-4,3s-14s, se trata de acusaciones calumniosas contra los cristianos por parte de sus conciudadanos paganos; según 4,16, de sufrimientos *ὡς χριστιανός*, es decir, de persecución por causa de la fe cristiana, desatada también sobre la cristiandad en otras partes según 5,9. No se excluyen ambas posibilidades, pero el énfasis recae sin duda en las molestias particulares, y el texto de 4,16, 5,9 no da a entender que se haya desatado aun una persecución estatal — que el autor ya conoce — sobre los destinatarios. El escrito no permite inferir un cuadro neto de esa situación de sufrimiento. Por último, llama la atención que nada se sepa sobre las relaciones entre el autor remitente y los receptores, aunque la carta está redactada en un tono cordial.

La carencia total de referencias personales, de «correspondencia epistolar» no se puede achacar solo a que 1 Pe sea una circular, basta recordar Gal. Incluso 1 Jn, que no tiene destinatarios determinados, da a entender más sobre la situación concreta ante la que toma postura. Por eso cabe preguntar si la forma epistolar de 1 Pe, a pesar del final como carta, 5,12ss, del que luego hablaremos, no es una ficción literaria.

Con las frases «os he escrito para exhortaros y confirmaros que esta es la verdadera gracia de Dios: apoyaos en ella» 5,12 el autor presenta su carta como un escrito de consuelo y exhortación. Aquí queda definida la tendencia, mas no el género literario. Analizamos a continuación algunos elementos de 1 Pe para abordar luego la cuestión del género literario.

#### a) *Elementos tradicionales*

Las investigaciones llevadas a cabo sobre 1 Pe desde la perspectiva de la historia de las formas y de la tradición han mostrado que su autor trabaja con un rico material tradicional que podemos dividir siguiendo a Schelkle en tradiciones litúrgico-culturales y catequético-parenéticas.

La parenesis utiliza los cuadros de deberes domésticos, al igual que lo hacen Col, Ef y las Cartas Pastorales. El texto de 2,13-17 incluye por primera vez en los cuadros domésticos los deberes para con los superiores que Rom 13,1ss trataba aparte. En comparación con las restantes del NT, los cuadros de 1 Pe revelan una fase avanzada de cristianización. Los deberes de todos los grupos interpelados aparecen motivados cristianamente, la exhortación a los esclavos 2,18ss presenta incluso una base cristológica explícita 2,21b-25, aunque en verdad no estuviera pensada originariamente como fundamentación *ad hoc*, sino que era un texto independiente.

Pertencen también a la tradición catequético-parenética las ideas tradicionales sobre la «alegría en el sufrimiento»<sup>3</sup> los padecimientos, especialmente las persecuciones de los buenos, son una necesidad escatológica, señal del próximo fin y por eso motivo de alegría. Esta concepción cristiana primitiva, de raíces judías, aparece en 1 Pe desarrollada y fundamentada cristológicamente —una vez más, con un fragmento tradicional 3,18-22— y se interpreta como participación en los padecimientos de Cristo 4,13, esta última idea en su expresión específica tiene lugares paralelos en Pablo.

La prueba escriturística que aduce 1 Pe 2,6-10 demuestra que la carta se mantiene dentro de la tradición cristiana primitiva respecto a la sagrada Escritura, en efecto en nuestro escrito aparecen las mismas citas veterotestamentarias (Is 28,16, 8,14, Os 2,23) combinadas y con

2 Cf. a este respecto sobre todo Selwyn 17ss 365-466 Lohse 312s

3 Cf. Nauck



Las mismas modificaciones que en Rom 9 33 25 textos que se repiten en otros lugares como prueba escriturística<sup>4</sup>

Los dos fragmentos tradicionales mencionados 2 21b 25 y 3 18 22 deben considerarse como textos del culto liturgico al igual que 1 20 cantos cristologicos citados y reelaborados para este contexto cuya reconstruccion se ha intentado en el cap 2

Mas alla de esta dependencia de tradiciones cristianas primitivas en general ha llamado siempre la atencion y se ha senalado en los comentarios la afinidad teologica de 1 Pe con Pablo K H Schelkle induce una larga lista de similitudes y opina por ello que no debe excluirse que el autor conociera Rom Aunque algunas de estas similitudes se puedan explicar como dependencia de ambos autores respecto a tradiciones cristianas comunes hay que reconocer que 1 Pe contiene algunas ideas paulinas especificas demostrativas de que su autor en el plano de la historia de la teologia se mueve dentro de la tradicion paulina la interpretacion de la muerte de Cristo como acontecimiento salvifico dentro de la idea de la preexistencia y la encarnacion 1 18ss la ya mencionada participacion en los padecimientos de Cristo 4,13, la formula «en Cristo» 3,16 5 10 14, la idea de la libertad 2,16, del carisma 4 10 y, en fin la fundamentacion del imperativo en el indicativo (*passim*) Con todo, no aparece la doctrina de la justificacion de modo explicito (quiza una alusion en 4 1) y la problematica de la Ley no posee ya ningun relieve En la perspectiva de la historia de la tradicion se trata de un paulinismo tardio

## b) *El caracter del conjunto*

Tanto en el ambito linguistico como en el teologico, 1 Pe produce una impresion unitaria, pero no asi en el aspecto compositivo 4,7 11 suena a conclusion solemne con doxologia y amen, pero 4,12ss continua con el mismo tema A esto se añade la diversidad de la situacion antes y despues de la cesura y el hecho de que la alocucion a los neofitos solo se encuentre en la primera parte Todo esto hace considerar el conjunto 1,3 4,11 como un todo unitario R Perdelwitz avanza la hipotesis de que este texto pudiera ser un sermón bautismal, su autor lo habria ampliado en un escrito de exhortacion 4,12 5,14 que anima a la perseverancia en la persecucion recién desencadenada, y lo habria enviado como carta (1,1s)

4 E E Ellis *Paul's Use of the Old Testament* 1957 87 89s 162s 164s

5 El ultimo estudio muy riguroso se encuentra en Schrage 59ss

6 O c 5ss

Esta hipótesis encontró un amplio eco y ha sido desarrollada en varias direcciones. Según H. Preisker<sup>7</sup>, el texto de 1 3-4,11 no es una alocución sino el apunte de una celebración bautismal romana bien dividida en diversas partes, en la que tenía lugar el acto sacramental entre 1 21 y 1,22, el texto 4,12-5,11 constituiría, en cambio, la acción litúrgica subsiguiente de toda la comunidad.

F. L. Cross concierta aún más la hipótesis de Preisker: se trataría del formulario bautismal que debe pronunciar el obispo en el tiempo de Pascua, más exactamente en la vigilia pascual. M. E. Boismard, en cambio, encuentra fragmentos de una liturgia bautismal de uso general (en una reconstrucción diferente a la de Preisker) que habría sido ampliada con exhortaciones ocasionales 3 13-4,6, 4 12-5,4, y con un marco epistolar. Hay que decir, sin embargo, que todos estos supuestos posteriores carecen de base suficiente y vienen a complicar los problemas literarios de 1 Pe en forma innecesaria<sup>8</sup>.

A mi entender, la hipótesis de Perdelwitz es la que mayor justicia hace al texto. El hecho de que en 1 3-4,11 y solo aquí, se interpele como tal a los neófitos y se acumulen las alusiones directas e indirectas al bautismo permite concluir que esta parte tiene su «contexto vital» en una celebración bautismal y representa una alocución que concluye solemnemente con una doxología y el amen. La abundancia de material litúrgico y parenético resulta con esta hipótesis tan comprensible como el hecho de que el tono sea de exhortación. Con esta suposición se soluciona también la aparente incoherencia entre las situaciones: ha estallado ya una fuerte persecución contra los cristianos, pero los neófitos solo corren peligro ahora, con su ingreso en el grupo, mientras que los miembros anteriores de la comunidad la habían padecido ya, 4,12ss. También el complemento posterior de los cuadros de deberes domésticos 5,1s se explica sin dificultad: los presbíteros y los más jóvenes (entre los miembros de la comunidad) no forman parte de los neófitos.

En suma, el mismo autor completo su alocución a neófitos con una exhortación a los ya bautizados, generalizándola así y actualizándola de cara a la persecución 4,12-5,11, remodelo de ese modo el escrito en un tratado sobre el cristianismo en el sufrimiento y lo re-dondeo, en fin, como carta mediante 1,1, 5,12-14.

7. En Windisch Preisker 156ss.

8. Sobre Preisker cf. E. Kasemann VF (1949/50) 192; sobre Cross cf. T. G. Thornton 14s; sobre Boismard cf. Schelkle 5.

a) *La cuestion del autor*

No es mucho, pero si muy interesante, lo que el autor dice sobre su persona. Se presenta en 1,1 como «Pedro, apostol de Jesucristo» y en 5,1 como «anciano como ellos y testigo de la pasion de Cristo, y participe de la gloria que va a revelarse», dice en 5,12 «Por medio de Silvano, a quien tengo por hermano de toda confianza, os he escrito esta breve carta» y transmite en 5,13 saludos de «la (comunidad) que esta en Babilonia» y de su «hijo Marcos». Tiene, pues, a su alrededor a dos compañeros de Pablo<sup>9</sup>.

La autocalificacion de 5,1 podria ser un argumento en favor de la autoria de Pedro, pero la yuxtaposicion de la pasion de Cristo y la gloria futura muestra que la primera expresion no significa la asistencia como testigo presencial a la pasion de Jesus, sino la participacion posterior en sus padecimientos. Por lo demas, el escrito no contiene ningun otro pasaje que apunte a un contacto personal del autor con el Jesus historico, tampoco cita ninguna frase de Jesus sobre el discipulado y el seguimiento en su pasion.

Contra la autoria de Pedro se pronuncian las siguientes razones: 1. El griego selecto y el uso de numerosos recursos retoricos<sup>10</sup> no son probables en un sencillo pescador de Galilea. 2. La utilizacion de los LXX en las citas y referencias veterotestamentarias tampoco apuntan a un palestino. 3. La teologia del escrito es paulina, pero de un paulinismo tardio, como ya hemos afirmado. El problema de la Ley, de las relaciones entre judeo y paganocristianos no tiene ya relevancia, el acceso de los paganos a la salvacion tampoco es un gran misterio como aun en Ef. sino una obviedad. De ahí se deduce que 1 Pe pertenece a una epoca muy posterior a la muerte de Pablo y de Pedro. 4. A esta misma epoca apunta la situacion expuesta, ya que una persecucion de cierta gravedad contra los cristianos, a que alude 5,9, estallo por primera vez bajo Domiciano.

Las palabras de 5,12 han sugerido a muchos la posibilidad de que Silvano sea el autor de la carta, especialmente bajo la hipotesis de su condicion de secretario. Silvano habria escrito al dictado, o la habria colaborado libremente bajo la orientacion de Pedro, y esto ultimo explicaria su caracter paulino. Pero esta suposicion es imposible por

9. Silvano (1 Tes 1,1. 2 Tes 1,1. 2 Cor 1,19) se identifica con Silas, miembro de la comunidad primitiva de Jerusalem y colaborador de Pablo (Hech 15,22.27.32. 15,40. 15,5). Marcos acompaño a Pablo temporalmente en su primer viaje misionero (Hech 13,12.25. 13,5. 13,15. 37ss) y mas tarde estuvo de nuevo con el (Flm 24. Col 4,10).

10. Cf. Schelkle, 13.

razones temporales (tercero y cuarto argumento contra la autoría de Pedro). Y la tesis de que Silvano escribiera en su ancianidad con el pseudónimo de Pedro no salva la autoría de éste y es en sí misma improbable<sup>11</sup>.

Hay que concluir, pues, que 1 Pe es un pseudoepígrafo. Ahora bien, la tradición cristiana primitiva nada sabe de una relación de Pedro con los territorios a los que va dirigida la carta, entre ellos dos zonas de evangelización paulinas, así como tampoco de sus relaciones con los compañeros de Pablo, Silvano y Marco. ¿Se puede explicar por esta situación la elección del pseudónimo?

## b) *Lugar y fecha de composición*

El texto de 5,13 menciona como lugar de composición «Babilonia»; no se refiere a la metrópoli mesopotámica y menos aún a la colonia militar del delta del Nilo, sino a Roma. «Babilonia» es un pseudónimo apocalíptico para designar la capital del Imperio; surgió, al parecer, tras la destrucción de Jerusalén el año 70 d.C.<sup>12</sup> y aparece también en el Ap (14,8; 16,19; 17,5; 18,2.10.21). La indicación del lugar puede ser imaginaria, como el marco epistolar, pero también puede responder a la realidad, ya que Roma es el lugar de origen de un pseudoepígrafo petrino. Así, W. Bauer cree ver en el escrito un manifiesto de la comunidad romana a los cristianos de los cinco territorios de Asia Menor con la intención de ejercer su influjo sobre ellos<sup>13</sup>.

Pero los testimonios externos sobre 1 Pe en la iglesia antigua son muy desfavorables a su composición romana. 1. 1 Clem, que relaciona estrechamente, en 5,4s, a Pedro y Pablo como los grandes apóstoles y mártires de la comunidad romana y apela una y otra vez con numerosas citas de 1 Cor a la autoridad de Pablo, no puede remitirse del mismo modo a Pedro; nada sabe de una carta de éste<sup>14</sup>.

2. 1 Pe no es mencionado en el canon de Muratori ni como carta

11 No hay pruebas de que Silvano se enemistara con Pablo y fuera a reunirse con Pedro. Pero tampoco se comprende por qué Silvano silencia el nombre de Pablo en un escrito dirigido a territorios de misión paulinos, tanto más cuanto que participó en la evangelización de Galacia (Hech 15,40-16,6). Cabe preguntarse además si él, siendo jerosolimitano, dominaba el griego y sus recursos retóricos como el autor de 1 Pe.

12 Hunzinger ha demostrado la probabilidad de esta fecha. Si su argumento es correcto, cosa que yo no dudo, bastaría la mención de «Babilonia» para refutar la autoría de Pedro.

13 *O c*, 110, 220s.

14 Las afinidades entre 1 Clem y 1 Pe no sugieren una dependencia del uno respecto del otro, sino la utilización de tradiciones comunes. Lohse, 322s, no demuestran, desde luego, una misma procedencia local de los dos escritos.

recibida ni como rechazada, por tanto, es desconocida en Roma alrededor del año 200. Es muy improbable que un escrito muy autorizado salido de Roma quedase allí relegado totalmente al olvido.<sup>3</sup> En cambio, 1 Pe es conocido en Asia Menor durante el siglo II. Policarpo cita frases de él, aunque sin indicación del pasaje ciertamente, pero en una forma que supone verdaderas citas y no tradiciones comunes<sup>15</sup>. También Papias lo utiliza (Eusebio, HE III 39,17). El primer autor que no solo cita, sino que atribuye la carta a Pedro, es Ireneo (por ejemplo, *Haer* IV 9,2).

Teniendo en cuenta que los escritos pseudónimos del NT suelen nacer allí donde aparecen por primera vez y, tratándose de cartas, en el lugar de los destinatarios, cabe suponer como lugar de composición no Roma, sino una de las regiones de Asia Menor mencionadas en 11.

Sobre la fecha de composición solo cabe hacer conjeturas. El *terminus ad quem*, si se prescinde de 2 Pe por no ser datable exactamente, es la carta de Policarpo, alrededor del 135, y el *terminus a quo* la persecución de Domiciano alrededor del 96. El modo velado en que 1 Pe habla de la persecución apenas permite precisiones cronológicas, el autor pseudónimo no podía ser demasiado explícito. No es posible datar 1 Pe con más exactitud que situándolo en el tránsito del siglo I al II d C.

## 5 Tendencia del marco pseudoepigráfico

Como conclusión, hagamos una referencia a los problemas del marco epistolar. Aunque el autor se halla teológicamente en la tradición paulina y aunque se dirige a territorios que nada tienen que ver con Pedro y de los cuales dos fueron evangelizados por Pablo, ¿deja entrever alguna tendencia específica el hecho de que no publique su escrito, como los autores de las cartas deuteropaulinas, bajo la autoridad de Pablo, sino de Pedro? Probablemente sí. Lo cierto es que el nombre de Pedro constituye para él la autoridad apostólica superior, como lo prueba precisamente la elección de este pseudónimo. Pero esa autoridad no le viene de su relevancia teológica, sino como personaje eclesial. Pedro como representante de la Roma eclesial, de ahí la localización imaginaria de la carta en «Babilonia». El autor parece perseguir claramente con el encuadre pseudoepigráfico un doble fin. Quiere acreditar, por una parte, los vínculos entre los territorios de Asia Menor destinatarios de la carta y la comunidad romana «coe-

legida», pero no se trata —así habría que modificar la tesis de W Bauer— de un intento de la iglesia romana, analogo al de 1 Clem, de extender la influencia de su politica eclesiastica a aquellas zonas, sino de la tentativa de un eclesiastico del Asia Menor de hacer conscientes a sus destinatarios de los vinculos que los unen con Roma en la misma fe, en la «verdadera gracia de Dios», 5,12, y en la misma lucha, 5,9. Quiere, por otra parte, incluir a «Pablo», de ahí la mencion de Silvano y Marco, al no mencionar al apostol de los gentiles, y si a sus compañeros de mision, —Silvano participo en la evangelizacion de Galacia, uno de los territorios destinatarios de la carta—, y al subordinarlos expresamente a Pedro, la tendencia del escrito aparece con claridad la implantacion de la autoridad de Pedro incluso en los territorios de la mision paulina. Pero —y esto hay que subrayarlo— esta tendencia del marco epistolar no constituye el sesgo principal de todo el escrito.

## LA CARTA DE JUDAS

*Comentarios*

HNT H Windisch H Piersker, <sup>3</sup>1951; HThK K H Schelkle, <sup>2</sup>1964. KNT G. Wohlenberg, <sup>3</sup>1923, NTD W Schrage, 1973, BNTC J N D Kelly, 1969, ICC Ch Bigg, <sup>2</sup>1910, Moffatt, NTC J. Moffatt, 1928, ÉtB J Chaine, 1939

*Estudios*

1 Fascher, RGG<sup>3</sup> III, 1959, 966s

1. *Contenido**Prescripto* 1s

Lucha contra falsos maestros 3-23

- 1 Ocasión del escrito 3s
- 2 Polemica contra los falsos maestros 5-16
- 3 Invitación a los fieles a la fe y a la recta conducta frente a los falsos maestros 17-23.

Doxología 24s

2 *Carácter literario*

Jds comienza con un encabezamiento (*prescripto*), pero no concluye con la fórmula epistolar corriente, sino como 2 Clem, con una doxología. La *adscriptio* es muy general —«a los llamados que ama Dios Padre y custodia para Jesucristo» (1)— con lo que el escrito se presenta como una carta «católica» dirigida a toda la cristiandad. Pero el motivo de su composición fue la presencia de determinados falsos maestros; presupone, pues, circunstancias concretas de algunas comunidades, lo que se contradice con su ámbito católico. No obstante, gracias a esta consignación, el autor pretende otorgar a su lucha contra

los falsos maestros una significación ecuménica, ello va ligado, por una parte, a su concepción de la herejía como una amenaza real para toda la cristiandad y, por otra y sobre todo, al estilo de su lucha contra los herejes (cf *infra*, sección 3b)

Por su carácter literario, Jds no es una verdadera carta como Gál —faltan las relaciones personales entre el remitente y los destinatarios— pero tampoco es un tratado como Heb. a pesar del tema unitario, para serlo le falta el elemento de la argumentación instructiva. Cabe considerarlo como un tratado escrito para una determinada situación<sup>1</sup>, o como una hoja volandera<sup>2</sup> antitherética en forma de carta católica.

### 3 *La lucha contra los falsos maestros*

#### a) *Los falsos maestros*

La imagen de los adversarios sólo aparece en sus contornos ya que el autor los llena de terribles improperios, pero no se ocupa de sus ideas. Está claro, sin embargo, que se trata de gnósticos cristianos de orientación libertina. Posiblemente se «infiltraron» (4) en la comunidad desde fuera como predicadores itinerantes, en todo caso se presentan como cristianos, participan en las comidas fraternas (12), despliegan una actividad que cosecha escritos y que atemoriza al autor, provocan escisiones (19) y son tolerados en la comunidad (22s).

El carácter gnóstico se desprende sobre todo de su división de los seres humanos en pneumáticos y psíquicos (19), ellos se cuentan entre los primeros. Su pneumatismo se acompaña de otras dos particularidades estrechamente unidas entre sí: su entusiasmo y un elevado concepto de sí mismos. El entusiasmo se exterioriza en visiones extáticas, en las que reciben especiales revelaciones, por eso Jds llama a los falsos maestros «soñadores» (ἐνυπνιαζόμενοι, 8). Su elevada concepción de sí mismos se exterioriza en que «su boca habla pomposamente» (16) y en que desprecian y denigran hasta a las potencias angélicas (8-10), es decir, se creen superiores a las fuerzas supraterrenas y las niegan como parte de la creación perversa. La presentación de los herejes como «partida de rezongones» (γογγυσται μεμψίμοιροι, 16) apunta hacia una negación dualista-pesimista del universo. Por último, el libertinismo es una forma de la conciencia de superioridad gnóstica (que puede manifestarse también indudablemente, en sentido contrario, como ascesis), una demostración de la libertad frente

1 Dibelius *Geschichte der unschristlichen Literatur* II 58

2 Schelkle 137



las leyes morales del Dios creador, y sirve como prueba de la inmunidad del yo pneumatizado frente a la materia. En el caso de los adversarios combatidos por Jds, parece tratarse de desenfrenos homosexuales donde los falsos maestros recibían sus revelaciones extáticas y acreditaban su conciencia por encima del mundo.

«Lo mismo pasa con estos (que con Sodoma y Gomorra 7) sus desvarios los llevan a contaminar la carne a rechazar todo señorío a maldecir a seres gloriosos (ángeles)» (8)

Las indicaciones son demasiado escuetas y generales para poder insertar a los falsos maestros en alguno de los sistemas gnósticos conocidos.

### b) *El estilo de la lucha*

El autor quiere proteger a los cristianos del error e inmunizarlos, y los invita a «combatir por esa fe que se transmitió de una vez para siempre» (3), a «asentarse sobre el cimiento de la santísima fe» (20), pero no les muestra en qué consiste esta fe y por qué los falsos maestros profesan una errónea. La fe transmitida de una vez para siempre es, como la *παραθήκη* («depósito») de las Cartas Pastorales, una magnitud fija que sirve de criterio, pero no es desarrollada por el autor (contrariamente a 1 Jn). Toda desviación de ella es, cualquiera que sea su justificación, una impiedad y negación de Jesucristo (4). Por eso el autor no ve motivo para afrontar una discusión teológica. Se limita a repetir los tópicos polémicos corrientes.

Así destaca en primer plano el libertinismo, que entiende como inmoralidad pura (4 7 8 10 13 16 23), el tópico preferido de la polémica, por ser el más eficaz, consiste en desacreditar a los adversarios en el aspecto moral. En él van incluidas las acusaciones de adulación y codicia (16), que pueden ser verídicas, pero que también son tradicionales.

Otro tópico, del que el autor hace abundante uso, es la comparación de los adversarios con ejemplos de la naturaleza (12s) y de la historia (5-7 9-11). Los espectaculares dechados de la naturaleza podrían figurar igualmente en un documento profano. El autor cristiano toma los paradigmas históricos del AT y de apócrifos (*Ascensión de Moisés*, *Henet*). Los ejemplos sirven además para rebajar a los adversarios, fustigar su desenfreno y su inmoralidad y vaticinar su ruina segura. Después de comparar a los herejes con los israelitas infieles, los ángeles caídos y las gentes de Sodoma y Gomorra, dice

«¡Ay de ellos! Se metieron por la senda de Caín, por dinero se han abandonado al descarrío de Balaán y perecieron en el motín de Coré» (11).

Con esa utilización de ejemplos veterotestamentarios Jds se sitúa dentro de una conocida tradición estilística de polémica contra los herejes<sup>3</sup>.

Una variante de este *topos* es la tesis, igualmente difundida, de que los herejes y otros seres perversos estaban ya vaticinados en el AT. Jds hace uso de ella, citando en 14s una predicción de Henoch, que no figura en el AT, sino en *Henet*, 1,9, si bien no literalmente. Más chocante es que apele en igual sentido a vaticinios de los apóstoles:

«Vosotros, queridos hermanos, acordaos de las predicciones de los apóstoles de nuestro Señor, Jesucristo. Ellos os decían que en el tiempo final habrá quienes se rían de todo y procedan como les dictan sus deseos» (17s).

«Los apóstoles» aparecen aquí en la misma línea que los profetas del AT, cuyas palabras se pueden citar como vaticinios.

La idea de que al final de los tiempos aparecerán falsos maestros es común a la escatología judía y a la cristiana primitiva. Si los autores cristianos consideran a los falsos maestros de su época y de su entorno como fenómenos del tiempo final, deben generalizar este fenómeno especial; así, 1 Jn se dirige a toda la cristiandad y el autor de Jds da a su tratado un carácter ecuménico.

#### 4. *Autor, fecha y lugar de composición*

El autor se designa como «Judas, servidor de Jesucristo y hermano de Santiago» (1). Una pareja de hermanos con este nombre aparece en Mc 6,3, calificados de hermanos de Jesús. El autor quiere presentarse, pues, indirectamente como hermano de Jesús al llamarse hermano de Santiago. De este Judas no se tienen más noticias; sólo de sus nietos se sabe que fueron interrogados por Domiciano y puestos en libertad, para pasar a ser más tarde «dirigentes de la comunidad» hasta el tiempo de Trajano<sup>4</sup>. Pero es improbable, en principio, que Judas, el hermano del Señor, fuese el autor del tratado. Un hermano

3. Cf. W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*, 202s: «Se consideró a los más grandes pecadores del AT como prototipos de los nuevos impíos y se gozó de antemano con la consideración de la suerte que les esperaba» (203).

4. Hegesipo en Eusebio, HE II 20, 1ss.

de Jesús no puede hablar de «los apóstoles de Jesucristo» como figuras precisas y como si pertenecieran al pasado al igual que los testigos del AT (17). Un hermano de Jesús tampoco puede hablar de «la fe que se transmitió al pueblo santo de una vez para siempre» (3). Ambas expresiones son propias del tiempo «postapostólico» tal como las encontramos en las Cartas Pastorales, por ejemplo.

El nombre de Judas es un pseudónimo. El autor, sin embargo, hace uso sobrio de la pseudonimia, con la que se atribuye la autoridad de un hermano del Señor (incidentalmente 1, evocación de los apóstoles 17). La elección de este nombre se debe quizá al prestigio de que gozaba en algunos medios este hermano del Señor (fue identificado también con Tomás, el mellizo de Jesús). Como el autor utiliza apócrifos judíos, parece haber sido un judeocristiano.

La fecha de composición no se puede determinar con exactitud, el *terminus ad quem* es 2 Pe, que hizo uso de Jds, pero que tampoco es datable con certeza. Se suele indicar el tránsito del siglo I al II, sin una razón específica.

Sobre el lugar de composición nada se sugiere en Jds. Según testimonios externos era conocido alrededor del año 200 como escrito canónico en Roma (canon de Muratori), Cartago (Tertuliano) y Egipto (Clemente de Alejandría). Pero estos datos no permiten extraer conclusiones sobre el lugar de composición.

## LA SEGUNDA CARTA DE PEDRO

*Comentarios*

HNT H Windisch H Preisker, <sup>3</sup>1951, HThK K H Schelkle, 1964, KNT G Wohlenberg, 1923, MeyerK R Knopf, <sup>7</sup>1912, NTD W Schrage, 1973 BNTC J N D Kelly, 1969, ICC Ch Bigg 1910, Moffatt, NTC J Moffatt 1928 EtB J Chaine, 1939

*Estudios*

G H Boobyer, *The Indebtedness of 2 Peter to 1 Peter*, en *NT Essays in Memory of T W Manson*, 1959, 34ss.  
 R E Brown, K P Donfried, J Reumann (ed) *1 Peter in the NT*, 1973, 154ss.  
 F Fascher, RGG<sup>3</sup> V, 1961 259ss.  
 L Kasemann, *Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie*, en id, *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, 1960, 135ss.  
 G H Talbert, *II Peter and the Delay of the Parousia* VigChr 20 (1966) 137ss

1 *Contenido**Prescripto* 1,1s

Defensa de la escatología cristiana 1,3-3,13

- 1 Evocación de los beneficios de Dios y exhortación a vivir en consecuencia 1,3-11
- 2 Los garantes de la esperanza cristiana 1,12-21
- 3 Aviso contra los falsos maestros libertinos 2
- 4 Defensa de la espera de la parusia contra sus detractores 3,1-13

Exhortaciones finales 3,14-18

2 *Carácter literario y finalidad*

El escrito 2 Pe es el libro más reciente del canon neotestamentario, tiene como finalidad la lucha antiherética y literariamente es un pseudoepígrafo de carácter muy complejo. Este carácter y la finalidad que persigue están íntimamente relacionados.

### a) *Pseudoepigrafía petrina*

El desconocido autor pretende sugerir que el escrito se debe a Pedro, no solo como el de 1 Pe, mencionando su nombre en el prescripto sino utilizando ciertos recursos literarios. Así emplea en el encabezamiento (superscriptio) 1,1 la forma semita del nombre «Simeon» Pedro, servidor y apóstol de Jesucristo». También hace referencia en 3 1 a 1 Pe, presentando su escrito como «segunda carta». Asimismo, inserta recuerdos personales del Maestro, como se espera de un discípulo directo calificándose en 1,16-18 de testigo ocular de la transfiguración (Mc 9 2s) y afirmando en 1,14 que Jesús le predijo la muerte como mártir (Jn 21,18s). Se presenta en fin, por medio de la expresión «nuestro querido hermano Pablo» como contemporáneo y colega en el ministerio del apóstol de los gentiles, no sin realzar discretamente su propia superioridad con un tono de cierta suficiencia (3,15s).

Al indicar las circunstancias de la composición, el autor da a entender como debe interpretarse su pseudoepígrafe. Pedro declara en frases solemnes que escribe la carta poco antes de su muerte para que los lectores guarden en la memoria «la verdad presente» 1,12s como un legado. 2 Pe se presenta como testamento del apóstol antes de su partida y se agrega así a la serie de la literatura testamentaria, en concreto de los testamentos en forma de carta— al igual que 2 Tim—, solo que como carta «católica». La consignación «a los que han obtenido una fe tan inapreciable como la nuestra», 1,1, presenta la carta como testamento para los cristianos ortodoxos y muestra su orientación antiherética pues los avisos contra los seductores (escatológicos) constituyen un ingrediente de la literatura testamentaria. Pero el autor lleva aun más lejos su pseudoepigrafía literaria al servicio de esta orientación como demuestra la relación de 2 Pe con Jds.

### b) *La relación con la Carta de Judas*

2 Pe coincide en el contenido, y parcialmente en la letra, con Jds 4 13 16, e incluso antes y después de este pasaje se encuentran lugares paralelos (1,5 12 = Jds 3 5, 3 2s 14 18 = Jds 17s 24 25). Es evidente que 2 Pe utilizó Jds, y no a la inversa<sup>1</sup>. Que fue lo que movió al autor a incorporar en el escrito la polémica contra los herejes de Jds aparece con claridad comparando Jds 17s con 2 Pe 3

1 Cf. Kummel *Einführung* 379s y Schrage 120s

Jds recordaba que «los apóstoles» habían predicho la aparición de «detractores» al final de los tiempos, queriendo indicar que este vaticinio se había cumplido en los falsos maestros por él combatidos. 2 Pe asume este texto (« En el tiempo final habrá quienes se burlen de todo y procedan como les dictan sus deseos» 3,3) y lo completa («Esos preguntaran ¿en que ha quedado la promesa de su venida? » 3,3s) con lo que deja dos cosas claras: 1. el autor quiere prestar a esa predicción, que Jds había entendido en el sentido de una tradición apostólica general, «la prueba literaria, es decir, la carta en la que Pedro prevé en efecto la venida de estos “burladores”». 2. pretende además con sus frases complementarias atacar a determinados herejes y aplicarles las acusaciones contenidas en Jds si bien éste no se refería a negadores de la parusía. A este fin, el autor de 2 Pe reelaboro su material de base. En función de su papel petrino, modificó las afirmaciones en presente de Jds aplicandolas a los falsos maestros en forma de futuro, aunque de modo no del todo consecuente (emplea, por ejemplo, en 2,10-12 el presente y en 2,15-22 incluso el aoristo). El autor altero además varios extremos de cara a sus adversarios reales (por ejemplo, la libre participación de los herejes en los ágapes fraternales de Jds 12; cf. 2,13). Como celador de la ortodoxia, eliminó u ocultó la cita de Henoc en Jds 14s y otras referencias a escritos apócrifos que su modelo aducía aún con toda naturalidad —los límites del canon veterotestamentario están más estrictamente trazados en su época—. Otras modificaciones son de tipo literario (reducción de los ejemplos veterotestamentarios de Jds y su disposición en un orden cronológico correcto).

### c) *Lenguaje*<sup>3</sup>

El autor pretende escribir literariamente. Utiliza vocablos del lenguaje culto. λήθην λαβεῖν 1,9; ἐπόπται 1,16; ταρταροῦν 2,4; ἄθεσμοι 2,7; 3,17; βλεμμα 2,8; καυσοῦσθαι 3.10.12, etc. Pero tropieza con dificultades en la sintaxis. Sus frases son a menudo enfáticas, recargadas y oscuras, y ponen en evidencia la contradicción entre el afán estilístico y la capacidad del autor. Jülicher califica este estilo de «ampulosidad afectada» y Dibelius lo encuentra tan «barroco» como el de Jds. No tiene afinidades con el de 1 Pe; 2 Pe no pudo haber sido redactado por el mismo autor.

### d) *Finalidad*

El fin del escrito es la lucha literaria contra los falsos maestros. La clase de herejes contra los que se dirige en realidad puede deducirse de los pasajes independientes de Jds, especialmente 3,4ss, ya que aquí el autor alude a adversarios suyos, negadores de la parusía. No queda

2 Dibelius *Geschichte der urchristlichen Literatur* II 61

3 Amplia exposición de este punto en Bigg 224ss

claro, a mi juicio, que estos adversarios sean los mismos que los libertinos de Jds. Su imagen, en efecto, es en 2 Pe 2 más imprecisa, y es improbable, tratándose de gnosticos, que hubieran evolucionado entre tanto hasta convertirse en detractores de la parusia. A mi entender, la inserción de Jds en 2 Pe pretende, aparte de la finalidad mencionada, denunciar el peligro gnostico en general, para que su objetivo particular no parezca demasiado ligado al presente. Sea esto como fuere, el problema del momento son los detractores que preguntan

«¿En que ha quedado la promesa de su venida? Nuestros padres murieron y desde entonces todo sigue como desde que empezó el mundo» (3,4)

En esta formulación la duda de la parusia no es específicamente gnostica, como ha señalado acertadamente Schrage (121s)<sup>4</sup> —ya que la concepción gnostica de la presencia de la salvación no se plantea el problema de la demora de la parusia—, pero pudo estar motivada en los diversos grupos por esta concepción. Los detractores de la parusia (dentro y fuera de la comunidad) invocan una colección de cartas paulinas y «los restantes escritos» (del AT, cf. 1,20s), que interpretan a su conveniencia, 3,16. Pablo goza de gran estima entre los gnosticos del siglo II y en algunas de sus corrientes era muy frecuente la exégesis del AT, eran estos dos puntos de enlace entre la «ortodoxia» y la «herejía». El autor de la carta no podía desautorizar ninguno de los dos puntos. Por ello se limita a rechazar como erróneas las conclusiones extraídas de la exégesis herética en las cartas de «nuestro querido hermano» Pablo hay «pasajes difíciles que esos ignorantes y débiles tergiversan, como hacen con las demás Escrituras, para su propia ruina» 3,15s, y ya en 1,20s previene contra toda «interpretación personal» de la Escritura. Así pone en juego la autoridad de Pedro contra el recurso al AT y a Pablo, esto puede explicar que el desconocido autor eligiera precisamente la máscara del príncipe de los apóstoles para desempeñar su papel como defensor de la ortodoxia.

### 3. Concepciones teológicas<sup>5</sup>

2 Pe aborda expresamente el problema de la demora de la parusia que la literatura cristiana primitiva suele tratar entre líneas y rara vez *expressis verbis* (1 Clem 23,3s, 2 Clem 11,2). Nuestro autor defiende la

4 Una afirmación análoga se encuentra en 1 Clem 23,3 («Son infelices los dubitativos que tienen el corazón dividido y dicen: esto lo oímos también en tiempo de nuestros padres y hemos llegado a viejos y no nos ha sucedido nada...») y con independencia del anterior 2 Clem 11,2 (en ambos casos como cita de un escrito desconocido para nosotros).

5 Una exposición global en Kasemann 135ss.

Escatología apocalíptica tradicional y otorga especial valor a la ruina súbita y espectacular del cosmos. Sostiene la esperanza escatológica con tres argumentos no del todo coherentes entre sí: primero, el concepto de tiempo es insuficiente respecto a la acción de Dios 3,8, segundo no se trata de una demora, sino de paciencia de Dios 3,9 finalmente, los fieles pueden y deben acelerar la llegada de la parusía llevando una vida santa 3 11s

Más importante que esta apología es la idea de la tradición apostólica como baluarte contra el error. La idea de Jds sobre la «fe que se transmitió al pueblo santo de una vez para siempre» se encuentra también en 2 Pe como «la verdad presente en vosotros» 1,12, como «el mandamiento santo que les ha sido transmitido» 2,21 y como ἡ τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολὴ τοῦ Κυρίου καὶ σωτῆρος 3 2 («el mandamiento de vuestros apóstoles que es el mismo del Señor y salvador»). Al igual que «los apóstoles» en este último pasaje, el príncipe de los apóstoles aparece en todo el escrito como garante de la tradición. En 1 20s 3 16 se renuncia ya al magisterio eclesial con sus exigencias.

En soteriología por último, aparece la idea de salvación como una divinización física « para que por ellos os hicierais partícipes de la naturaleza divina (θεϊας κοινωνοὶ φύσεως) huyendo de la corrupción que reina en el mundo por la concupiscencia», 1,4. También los herejes predicaban la liberación de todo lo percedero. Es significativa la recepción de la metafísica helenística de la substancia por parte de la ortodoxia.

#### 4. Fecha y lugar de composición

El *terminus a quo* es Jds (de datación incierta) y el *terminus ad quem* la primera aparición de 2 Pe en el siglo III (en Orígenes). El problema de la parusía no proporciona ninguna indicación cronológica. Tal indicio podría inferirse más bien del hecho de la posesión de una serie de cartas paulinas por parte de la comunidad y de los herejes teniendo en cuenta que la ortodoxia receló de Pablo durante largo tiempo por la estima que hacia él mostraban los gnósticos, 2 Pe podría haberse escrito cuando la Iglesia en general volvió a acoger al Apóstol, por tanto, en la época posterior a Marción. Pero en este punto existían diferencias territoriales. No conocemos el lugar de composición de 2 Pe. En cuanto a la fecha de composición, se supone que fue redactada a mediados del siglo II o en su segunda mitad.



## LA CARTA DE BERNABE

*Ediciones del texto*

- Bihlmeyer Schneemelcher (cf cap 36),  
 O von Gebhardt Harnack - Zahn (cf cap 36)  
 Traducción alemana y comentario de H Windisch en Lietzmann, HNT Erg  
 Bd III, 1920  
 D Ruiz Bueno *Padres apostolicos* 729ss

*Estudios*

- B Altaner - A Stuiber, *Patrologie* 71966 53ss (ed cast Patrologia 1945)  
 C F Andry *Introduction to the Epistle of Barnabas* Diss Harvard University  
 1950,  
 O Bardenhewer I 103 115,  
 A Harnack *Überlieferung* I/1 58-62, *Chronologie* II/1, 410 428,  
 H Koster, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern* TU 65  
 1957,  
 R A Kraft, *Barnabas Isaiah Text and the Testimony Book Hypothesis* JBL  
 79 (1960) 336 350  
 P Meinhold, *Geschichte und Exegese im Barnabasbrief* ZKG 59 (1940) 255-  
 303,  
 I Mühlentburg *The Literary Relations of the Epistle of Barnabas and the  
 Teaching of the Twelve Apostles* Diss Yale University 1926, Marburg  
 1929,  
 P Prigent *Les Testimonia dans le Christianisme primitif L'Épître de Barnabe  
 I XVI et ses sources*, 1961 (cf H Stegemann ZKG 73 [1962] 142 153),  
 I A Robinson *Barnabas Hermas and the Didache*, 1920,  
*The Epistle of Barnabas and the Didache* JThS 35 (1934) 113-146  
 G Schille, *Zur wchristlichen Auflehn Stilistische Beobachtungen am Bar  
 nabasbrief* ZNW 49 (1958) 31 52,  
 J Schmid RAC I (1950) 1212 1217,  
 H Thyen *Der Stil der Jüdisch Hellenistischen Homilie* FRLANT 65, 1955  
 22ss,  
 Kl Wengst *Tradition und Theologie des Barnabasbriefes* AKG 42, 1971

## 1. Transmisión

El texto griego de Bern sólo se conserva completo en el Codex Sinaiticus, que Tischendorf descubrió en 1859, y en el códice de Jerusalén del año 1056, descubierto por Ph. Bryennios en 1875. Antes de 1859 el texto griego sólo se conocía fragmentariamente en 8 (9) manuscritos procedentes de un arquetipo común que traían Bern 5,7ab (τὸν λαὸν τὸν καινόν) a continuación de Polic 1,1-9. Bern 1-17 se ha transmitido también en versión latina (quizá del siglo III) en un manuscrito (siglo XI). Clemente Alejandrino y Orígenes son los primeros que citan Bern con su nombre; concomitancias que acaso pueden considerarse como citas se encuentran ya en Justino<sup>1</sup>. En la tradición manuscrita, Clemente de Alejandría y Orígenes consideran este escrito como obra del «apóstol» y compañero de Pablo, Bernabé; Orígenes lo califica de «carta católica». Pasó temporalmente bajo este nombre al canon, pero no gozó del mismo prestigio que las cartas de Pablo, y Eusebio lo catalogó entre los *antilegomena* (no canónica) (HE III 25,4; VI 13,6).

## 2. Contenido

*Saludo*: 1,1

*Proemio*: 1,2-8

- I. 1.<sup>a</sup> parte: «La gnosis perfecta» el AT como testimonio de la salvación cristiana: 2-17
  - 1 El verdadero sentido de los preceptos sacrificiales y penitenciales: 2,3
  - 2 El verdadero sentido de la alianza 4
    - a) salvación en el final de los tiempos 4,1-6a
    - b) el verdadero sentido de la alianza 4,6b-8
    - c) continuación del tema del final de los tiempos. 4,9-14
  - 3 La muerte de Cristo como fundamento del orden salvífico escatológico 5-8
    - a) testimonios en favor del sentido de la encarnación y la muerte de Cristo 5,1-6,7
    - b) testimonios en favor del hombre nuevo 6,8-19
    - c) tipologías de la muerte de Cristo (los machos cabríos y la novilla roja) 7,8
  4. Tipología de la fe y de la vida de los cristianos 9-12
    - a) el verdadero sentido de la circuncisión 9
    - b) y de los preceptos sobre los alimentos. 10
    - c) tipos del bautismo y de la cruz 11,1-12,7
    - d) Jesús, no hijo de David, sino hijo de Dios 12, 8-11

<sup>1</sup> Mas datos en Windisch, 301s

- 5 Testimonios sobre los verdaderos herederos de la alianza 13 16
  - a) la preferencia de lo mas reciente sobre lo mas antiguo 13
  - b) Cristo y los cristianos como herederos de la alianza 14
  - c) el sentido del sabado 15
  - d) y del templo 16
- 6 Conclusion de la primera parte 17

- II 2ª parte «La otra gnosis y doctrina» los dos caminos 18 20
- 1 Breve descripcion del camino de la luz y del de las tinieblas 18
  - 2 El camino de la luz 19
  - 3 El «camino del Negro» 20
  - 4 Conclusion de la segunda parte 21 1 6
- Salutacion final 21 7 9

### 3 Caracter literario y teologico

Bern no es una verdadera carta, sino que se limita a esbozar para su escrito un marco epistolar muy sobrio omite en el encabezamiento (prescripto) la *superscriptio* y la *adscriptio* y, por tanto, la mencion del remitente y de los destinatarios, presenta solo una salutacion, que es diferente de la usual en las cartas cristianas primitivas, y tampoco da la conclusion (21,7-9) un tono epistolar Solo las observaciones ocasionales de que «escribe» a los interpelados (4,9, 6,5, 17,2, 21,9) y de que les «envia» el escrito (1,5) muestran que pudo haberlo concebido como carta A esta intencion sirven tambien la *laudatio* de los destinatarios, la afirmacion de que estuvo ya entre ellos como predicador (1,3-5) y la actitud de modestia protestando que no se presenta como «maestro», sino como un igual para comunicarles algo de sus propios conocimientos (1,8, 4,6 9, 21,9) Pero por lo demas falta cualquier otra indicacion concreta sobre su situacion o la de ellos, sobre las relaciones entre el escritor y los lectores, falta la «correspondencia epistolar», y el autor tampoco se esfuerza en fingirla<sup>2</sup> Escribe mas bien un tratado sin una ocasion circunstancial y sin ceñirse a un determinado publico Los interpelados son los cristianos en general Lo que el autor quiere comunicarles lo dice en 1,5 «Me he esforzado en enviaros un breve escrito para que, ademas de vuestra fe alcanceis un conocimiento perfecto (ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελειαν εχῆτε τὴν γνῶσιν)» Escribe pues un *tratado sobre «la gnosis perfecta»*, que acompaña la fe habitual y la preside

Con esta superioridad de la gnosis perfecta sobre la *pistis*, Bern es mas afin a Heb, para quien tambien es esencial la superioridad de

la «doctrina perfecta» (τελειότης 6,1) sobre los «rudimentos» de la enseñanza, es decir, sobre los objetos de la instrucción catequética mencionados en 6,1s<sup>3</sup>. El objeto de la gnosis perfecta en Bern es el sentido más profundo del AT (17), que el autor manifiesta prolijamente citando y glosando innumerables «testimonios» (2-17). Utiliza también esa palabra en otro sentido menos pregnante<sup>4</sup> cuando introduce con la frase «pero pasemos a otra gnosis y doctrina» (18,1) la segunda parte de su escrito: la doctrina de los dos caminos (18-20). En efecto, la enseñanza ética de los dos caminos forma parte, según Did 7,1, de la instrucción catequética, al igual que en Heb 6,1 se menciona «la conversión de las obras muertas» como el primero de los «prolegómenos al Mesías». Nada tiene de extraño que el autor después del desarrollo de la gnosis perfecta pase a una doctrina elemental, ya que sigue el esquema literario «doctrina-parenesis» que define la estructura de una buena parte de las cartas neotestamentarias; también Heb añade a la exposición de la τελειότης (7,1-10,18) exhortaciones y parenesis tradicionales (10,19-13,17). Pero Bern, con su variación de este esquema, es decir, con la combinación del material de los testimonios y la doctrina de los dos caminos, es «un caso único en toda la literatura cristiana antigua» (Windisch 410)

El verdadero interés del autor reside en el desarrollo de la «gnosis perfecta». Windisch lo expone del siguiente modo:

«Por su esencia misma, esta gnosis está ligada al AT, es el arte de demostrar y relacionar por el Pentateuco, los profetas y los salmos las doctrinas éticas y soteriológicas de la iglesia cristiana, las exigencias del verdadero culto divino, la enseñanza sobre Cristo y su obra y nuestra esperanza de salvación. Un método exegético que descubre un sentido más profundo en el AT es el instrumento con el que trabaja esta gnosis. Si se posee el AT y se tiene esta 'clave', se posee también la gnosis» (308)

Windisch subraya con razón el «carácter místico» de esta gnosis; como no es accesible a todos los cristianos, sino sólo a los «dignos» (9,9), aquel que la comunica desempeña la función de hierofante (6,10; 9,9). En consecuencia, toda la primera parte (2-17) se presenta como un discurso místico dirigido a iniciados, como λόγος τέλειος («discurso perfecto») afín, también en esto, a Heb<sup>5</sup>, si bien con una considerable diferencia de nivel literario e intelectual.

3 Nada indica que el autor escribiera «a recién bautizados», como afirma Schille, *o.c.*, 31-51

4 Cf Windisch, 307ss

5 Cf E Kasemann, *Das wandernde Gottesvolk*, 1939 122s

El autor trata de ponerse incluso en el aspecto formal a la altura de su objeto y delata ambiciones literarias e intelectuales pero estas contrastan penosamente con los resultados. Su vocabulario y sus recursos estilísticos y retóricos (interpelación, preguntas retóricas) son limitados. Los métodos exegeticos de Bern, que se inspiran en el judaísmo helenístico —aunque muestran además contactos con procedimientos rabínicos y qumranicos— son la alegoría y la tipología, a veces también la gematría<sup>6</sup>. De este modo, y también por su objeto, Bern se sitúa en una larga tradición exegetica, a veces resulta difícil deslindar lo que es patrimonio tradicional de la apotición propia del autor. Como ilustración de su arte exegetico baste citar la explicación «ingeniosa» —a juicio de Windisch— de la circuncisión de Abrahán

«Así pues hijos del amor recibid copiosa enseñanza sobre esto. Abrahán que practico el primicio la circuncisión lo hizo porque vio en espíritu anticipadamente a Jesús aceptando las instrucciones de las tres letras. El texto dice: Y Abrahán circuncido a dieciocho y trescientos varones de su casa. ¿Que conocimiento le fue revelado? Tened presente que primero dice dieciocho y tras una pausa dice trescientos. El número 18 [a saber expresados en los guarismos del alfabeto griego] se compone de jota = 10 y eta = 8 ahí tienes el nombre de Jesús. Pero como la cruz designada por la tau (T) debía incluir la gracia menciona 300 (T signo de 300). Designa pues a Jesús con las dos primeras letras y con la otra la cruz. Aquel que ha puesto en nosotros el don infuso de su doctrina sabe que nadie ha oído de mis labios una doctrina superior a esta. Pero yo se que vosotros sois dignos de ella. (9 7 9)

Las alegorías y tipologías de Bern derivan a menudo —incluso en comparación con textos analogos de la época— en lo abstruso y en la falta de gusto<sup>7</sup>. El conjunto resulta muy incoherente. El autor sucumbe bajo la masa de su material y no es capaz de profundizar en el e imprimirle un orden lógico<sup>8</sup>. En 2-17 trata ciertamente un tema unitario pero sin progresión dialectica, en constantes arranques y fatigosas reiteraciones, se respira con alivio cuando se llega al final de las enseñanzas sobre la gnosis perfecta, y se alcanza el de los dos caminos.

La *intención teológica* del autor queda indicada ya con lo dicho hasta el momento. Bern quiere hacer ver que «la Escritura», el AT,

6 Windisch 308ss y *passim*. Muienburg 50 72 85 91

7 Por ejemplo en la interpretación de los preceptos sobre los alimentos 10 6ss

8 Schille 33ss intenta demostrar que Bern sigue un esquema catequético y que su línea conceptual es lógica. No lo consigue en ninguno de los dos puntos a mi juicio

solo es valida exclusivamente para los cristianos. Nuestro escrito difiere fundamentalmente del uso habitual del AT en el cristianismo primitivo al negar de modo radical toda relacion positiva de los judios con el AT y con la Iglesia. Pero difiere de Marcion y de todos los sistemas gnosticos en que no rechaza el AT, sino que lo interpreta como unico documento de la revelacion. Expresa su idea con la maxima claridad en 4 6b 9, un pasaje que repite en el capitulo 14.

Os pido tambien que os respeteis a vosotros mismos y no hagais como algunos (maestros) amontonando pecados sobre pecados al decir la Alianza (incluye) a aquellos (los judios) y a nosotros. A nosotros si. Pero aquellos la perdieron definitivamente del modo que luego dire: aunque Moises la habia recibido. En efecto, la Escritura dice: Y Moises ayuno en el monte durante cuarenta dias y cuarenta noches y recibio la Alianza del Senor: unas tablas de piedra escritas por el dedo de la mano del Senor. Pero como ellos se entregaron a los idolos, perdieron la Alianza. Porque dice el Senor: Moises, Moises, baja presuroso, que ha pecado tu pueblo, al que sacaste de Egipto. Y Moises comprendio (las palabras) y arrojó lejos las tablas, y así quedo rota su Alianza para que la alianza del Amado, Jesus, quedase sellada en nuestro corazon con la esperanza de la fe en el.

No solo es significativa esta interpretacion, sino tambien las pretensiones con las que se presenta: la afirmacion de que es pecado decir que la alianza de Moises es valida para Israel. Todo el cristianismo primitivo admitio, con diversas variaciones, esa validez. La concepcion de Bern sobre la Alianza y sobre el AT no deja lugar a la idea de una relacion de Israel con la Iglesia en el plano de la historia de la salvacion —ya sea en el pensamiento de la comunidad primitiva o en el de Lucas, Pablo o Mateo— ni a una relacion tipologica de ambas entidades que atribuya siquiera, como en Heb, a los aspectos culturales e historicos de Israel el significado de vaga prefiguracion del acontecimiento soteriologico cristiano. Bern no habla nunca de la antigua y la nueva alianza, sino solo de *una* y declara que Israel nunca estuvo en alianza con Dios y que por eso todo lo que Dios hablo mediante Moises, los profetas y los salmos, lo malentendio necesariamente: es decir, lo interpreto literalmente por sugestion de un «angel malo» (9 4). Bern expone el verdadero sentido cristiano del AT en antitesis con el malentendido judio: tanto en lo concerniente a los preceptos rituales y culticos como a las cuestiones neotestamentarias. Las consignas eticas y las ideas cristologicas y soteriologicas que desarrolla no son originales, tambien una buena parte de las pruebas escriturísticas es tradicional en una medida mucho mayor de lo que puedan demostrar.

los lugares paralelos (cf. *infra*). Pero la tendencia básica radicalmente antijudía del conjunto se debe al autor.

La pregunta sobre la ocasión del tratado es difícil de contestar. Actualmente se admite en general que los judíos no representaban en aquella época un peligro para la comunidad cristiana; nada indica en Bern la existencia de manejos políticos de propaganda judía o judaizante, es decir, la existencia de un peligro externo para la comunidad por parte de los judíos<sup>9</sup>. La intención de Bern de arrebatárles el AT<sup>10</sup> tampoco puede ser el motivo de la composición, ya que el escrito no es un *dialogus cum Judaeis*, a los que apenas podría impresionar, por otra parte; y los cristianos a los que va dirigido consideran sin duda el AT como su libro sagrado. Respecto a los judíos es válido el juicio de M. Dibelius: «La discusión en torno al judaísmo es puramente académica»<sup>11</sup>.

La ocasión parece haber sido más bien una controversia intracristiana, concretamente una discusión sobre la «alianza». La frase de 4,6 «La alianza incluye a ellos y a nosotros», que se reitera ligeramente modificada en la reanudación del tema (13,1; 14,1) y que es impugnada detenidamente por el autor, no es una tesis judía, sino cristiana. Como demuestran los ejemplos de rechazo de lo más antiguo y la elección de lo más reciente (cap. 13), se trata de la antigua concepción cristiana según la cual los creyentes de esa fe pertenecen a la nueva alianza y los judíos a la antigua, por tanto, a la prehistoria de la salvación. Para impugnar esta teología de la alianza, el autor utiliza no sólo las secciones 4,6b-8; 13; 14 dedicadas expresamente al tema «alianza», sino también las afirmaciones sobre la encarnación y pasión de Cristo (5s con la continuación 7s) y sobre la circuncisión (9), donde se insinúa en pasajes decisivos el tema de la alianza (6.19; 9,6.9?), y los pasajes sobre el sábado y el templo (15s), que responden a la pregunta de los capítulos 13s sobre quiénes son los herederos de aquella. Esto significa que toda la primera parte de Bern (4-16) está dedicada a la impugnación de la teología tradicional de la alianza<sup>12</sup>. Este objetivo dista mucho de estar logrado de modo claro y sistemático. Pero esto tampoco es extraño en un autor tan poco original, que naufraga en la masa de material que intenta transmitir del modo más completo posible. A la vez, su

9 Cf. la demostración en Windisch, 322s.

10 En este sentido se expresa J. Schmid «Al luchar contra el judaísmo apoyándose exclusivamente en el AT, Bern pivota a los adversarios de su principal arma, para utilizarla contra ellos» (RAC I, 1215).

11 *Geschichte der unchristlichen Literatur* II, 54.

12 Muienburg considera asimismo la «alianza» como el verdadero tema de Bern 2.16, pero hace hablar al autor de «nueva alianza», cosa que éste *no hace* expresa y conscientemente, cf. especialmente el análisis de la estructura de p. 59.

exegesis del AT al menos en las partes de orientacion cristologica y escatologica, nos indica que su polemica antijudia no se basa en una vulgar hostilidad contra este pueblo sino en una concepcion de la «alianza» exclusivamente cristologica y escatologica. La alianza es para el el orden escatologico de la salvacion y este orden fue establecido por Dios, en Cristo. El autor ve amenazada la exclusividad y el significado soteriologico del acontecimiento de la vida de Cristo si existe otra alianza junto a esta. Por eso escribe su tratado por medio de la «verdadera» interpretacion, demostrar que no existe ninguna relacion positiva entre «la Escritura» e Israel. Lo que no sabemos es si con su ataque a la concepcion de la antigua y la nueva alianza se vio tan desasistido historicamente como lo estuvo en lo literario, o si fue mas bien el portavoz de un grupo. En cualquier caso lo que dio origen al escrito no fue una amenaza externa o un peligro interno de la comunidad, sino un problema teologico intracristiano.

#### 4 *Problemas de critica literaria*

Dada su complejidad solo podemos aludir aqui a los problemas de critica literaria que plantea nuestro escrito. Las incoherencias, los desajustes y las contradicciones en el texto actual de Bern, como tambien la afinidad de la seccion de los dos caminos 18-20 con Did 1-6, han propiciado operaciones de critica literaria e hipotesis sobre divisiones e interpolaciones, sin que ninguna de estas teorias haya podido imponerse hasta ahora<sup>13</sup>. Sin embargo apenas se discute hoy la pertenencia original de los capitulos 18-20 a Bern. El problema de critica literaria se plantea, como cuestion de las «fuentes» elaboradas por el autor, pero no ha encontrado aun una solucion satisfactoria. Desde los años veinte se ha venido negando la cuestion de la utilizacion de fuentes y se ha afirmado la unidad de Bern (por ejemplo, por Robinson y Muilenburg). Sin embargo estas teorias no pueden explicar el estado del texto de Bern. A mi juicio, la via de la diseccion de fuentes emprendida por Windisch es correcta en principio (409s) mientras no se demuestre nada mejor sobre todo teniendo en cuenta que la sutil investigacion de Koster (124-158) la ha confirmado en sus puntos esenciales. Segun Windisch, el autor entremezclo y reelaboro doblemente dos documentos escritos, de los cuales uno contenia «testimonios» y el otro un «material didactico» o *Didache*. Dejemos de lado el problema de la segunda reelaboracion y enfoquemos la cuestion



de los «modelos», «que solo pueden reconstruirse de modo fragmentario e hipotético» (Windisch 410)

Windisch entiende por los «testimonios», que subyacen a Bern 2 16, «una colección de pasajes veterotestamentarios ordenados documental y acompañados de introducciones y títulos indicadores del tema, pero sin apenas 'interpretación'»<sup>14</sup>

La labor del autor de Bern consistió según Windisch «en los conjuntos exegeticos en la intercalación de observaciones parenteticas y exegeticas» (ibid.) Este investigador concibe pues el modelo de Bern como una especie de libro de testimonios analogo al que poseyo el cristianismo prepaulino según se presume desde hace más de cien años pero que nunca ha podido ser demostrado realmente por lo que muchos estudiosos los han puesto en duda<sup>15</sup>. En el debate de la hipótesis de los «testimonios» se otorga a Bern una gran importancia. Resulto desfavorable para esta suposición el hecho de que no se pudiera demostrar la existencia de tal documento antes de los *Testimoniorum libri III* de Cipriano (249/50). Pero desde que entre los hallazgos de Qumran se descubrieron fragmentos de dos colecciones de textos escriturarios ordenados para la demostración (4QTest y 4QFlor) comprobándose así la existencia (negada por O. Michel por ejemplo)<sup>16</sup> de tales colecciones en el judaísmo precristiano gana probabilidad la hipótesis de un testimonio al menos en lo concerniente a la posibilidad de ese género literario en el cristianismo primitivo. Para la cuestión de la forma que debía de tener ese «libro de testimonios» como supuesta fuente de Bern no está de más la forma literaria de los dos fragmentos qumranicos. El denominado «Testimonia» (4QTest) contiene una serie de citas de diversos libros del AT yuxtapuestas sin comentario alguno el último fragmento que no procede del AT podría ser también una cita seguramente de un escrito apócrifo de Josue<sup>17</sup>. Se trata de una colección de pasajes demostrativos («testimonios») sobre el tema «personajes de los últimos tiempos». El otro fragmento que a efectos de distinción formal frente a 4QTest recibió el título no muy lógico de «Florilegium» (4QFlor) aporta asimismo una serie de citas veterotestamentarias de origen diverso, acompañadas sin embargo cada una de ellas de una breve explicación que utiliza a veces otra frase veterotestamentaria. Esta colección de breves *mudrashum* está dedicada a ideas escatológicas.

14 410 Remite a 2 4s 7 10a 3 4 4s 5 2 4a 12 14 6 1 7 9 1 3 5 11 2 7 12 1 4 10b 11 14 7 9 15 1 3 8 16 2b 3 5b 6b

15 La exposición más reciente de la historia de la hipótesis sobre el libro de los testimonios es la de M. Rese *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas* StNT 1 (1969) 217 223

16 *Paulus und seine Bibel* 1929 52

17 Así opina I. M. Allegro en su *Fdition* (JBL 75 [1956] 186s) mientras que F. Lohse *Die Texte aus Qumran* 1964 249 supone que el último fragmento de 4QTest es una cita de Jos 6 26 y aparece comentada como conclusión y en referencia a acontecimientos históricos de la época. Esta observación es sin duda acertada pero cabe preguntarse si solo la comunidad qumranica efectuó esa interpretación de Jos 6 26 o si todo este fragmento no era ya para ella un patrimonio literario tradicional.

No está demostrado, es verdad, pero es probable que el autor de Bern utilizara el «material de los testimonios» como fuente escrita, no como tradición oral fija. Las incoherencias o desajustes se explican mejor con la hipótesis de un modelo escrito. La forma de la fuente propuesta por Windisch —yuxtaposición temática de citas sin comentario— se aproxima hasta cierto punto a la estructura de 4QTest. Pero es dudoso, a mi juicio, que se puedan atribuir totalmente al autor de Bern, como supone Windisch, los conjuntos exegeticos. Por una parte, aparecen también algunas citas con interpretaciones afines en escritos neotestamentarios, como no se puede demostrar la existencia de una dependencia literaria de Bern respecto a estos escritos, cabe suponer al menos una tradición exegetica común. Se encuentran, además, en las partes exegeticas de Bern ciertas contradicciones, dando la impresión de que hay un contraste entre la exégesis del autor y una interpretación previa de la cita en cuestión, en tales casos se presume que el modelo de Bern contenía ya citas con comentario, en analogía con el tipo 4QFlor. Pero Bern pudo haber utilizado varios modelos del mismo tipo. Quizá pueda modificarse la antigua hipótesis del libro de testimonios en el sentido de no suponer para Bern como modelo un libro completo de este género con varios capítulos, sino una serie de diversas «colecciones de testimonios», originariamente independientes y unificados luego en Bern, que se habían visto enriquecidos ya en parte con comentarios antes de su elaboración en nuestro escrito. Falta aun un análisis que disocie la tradición y el aporte del autor de Bern y precise mejor la primera en su forma, sucesión y amplitud<sup>18</sup>. La aclaración de este problema es de una importancia decisiva, no solo para la comprensión de Bern, sino también para la cuestión del «libro de testimonios» y, por tanto, para la historia del uso de la Escritura en el cristianismo primitivo.

La cuestión de crítica de fuentes respecto a los dos caminos 18-20 (21) suele abordarse en la investigación como problema de la relación literaria de estos capítulos con Did 1-6<sup>19</sup>. La tesis, defendida antes ocasionalmente, de que el autor de Bern utilizó la Did (F. X. Funk), ha quedado excluida. En efecto, sería inexplicable la ausencia en Bern del buen orden y de los elementos cristianos de Did 1-6, así como el origen en nuestro escrito del «ángel luminoso de Dios» y los «ángeles de Satanás» (18,1). Por eso se ha supuesto que el autor de Did utilizó, ordenó y cristianizó los caps. 18-20, un producto del autor de Bern (Robinson, Muilenburg, J. Schmid y otros). Pero tampoco

18 La investigación de Prigent no arroja más luz en este punto: cf. la recensión de H. Stegemann y sus excelentes observaciones metodológicas. ZKG 73 (1962) 142-153.

19 Tratan ampliamente el tema Windisch 404-406 y Muilenburg 140-158.

Esta suposición puede sostenerse, las relaciones son bastante más complejas<sup>20</sup>. Actualmente se va imponiendo la idea, ya antigua, de que Bern 18-20 y Did 1-6 derivan de una fuente común, aun por descubrir. Esa fuente puede ser o bien el original griego perdido de la recensión latina de los dos caminos — es decir, de la «*Doctrina apostolorum*», un paralelo de Did 1-6 existente en dos codices (cf. cap. 58,1), o bien un «catecismo» cristiano primitivo con enseñanzas morales — próximo a la mencionada recensión, que remonta a un «catecismo de prosélitos» judío (Windisch, Dibelius, Altaner y otros), pero que existió posiblemente solo en transmisión oral (Koster). En cualquier caso, el esquema y el contenido de Bern 18-20 no son producto original del autor de Bern sino un patrimonio tradicional del que este pudo servirse.

## 5 *Autor, lugar y fecha de composición*

El autor es desconocido, no da su nombre y tampoco ofrece el menor indicio de que pudiera ser el Bernabé compañero de Pablo. No sabemos por qué se eligió ese nombre cuando surgió el deseo de prestigiar el escrito con la autoridad de un personaje de la generación apostólica. La debatida cuestión de si el autor era judío o pagano cristiano no puede resolverse por el talante del método exegético ni por las citas, que se apartan de los LXX y se aproximan al texto hebreo, ni por el estilo de su polémica con los judíos, pero las afirmaciones sobre la conversión, donde el autor se incluye entre los interpelados en primera persona de plural, hacen referencia a una conversión del paganismo (14,5, 16,7), el autor pudo ser, pues, como su público, un cristiano procedente de la gentilidad. Perteneció al estrato de los «maestros» (1,8, 4,9), y parece que ejerció su actividad más allá de su propio ámbito local.

Un escrito que utiliza tan ampliamente el material tradicional y que se ciñe tanto a su tema, ignorando casi en absoluto el entorno histórico, ofrece indicaciones muy vagas sobre su fecha de composición. El empleo de palabras del Señor no permite concluir la utilización de un evangelio canónico<sup>21</sup>, pero este uso se debe al material tradicional que el autor elaboró y no permite afirmar que Bern fue compuesto cuando aun no existía ningún evangelio escrito. La mención de los «reyes» en 4,4s, que se ha gustado interpretar como alusión

20 Windisch o c. últimamente H. Koster 131-136 J. P. Audet *La Didache* 1958 172-163

21 Cf. H. Koster 124-158

histórica contemporánea, no tiene valor cronológico, ya que se desconoce si hay que contar desde César o desde Augusto y cómo hay que identificar los emperadores del «año de los tres Césares»<sup>22</sup>. La única indicación de cierta utilidad para aventurar una fecha se encuentra en 16,3s: «También dice: 'Mira, los que destruyeron este templo lo edificarán (de nuevo)'. Esto acontece (ahora). En efecto, por haberse ellos sublevado el templo fue destruido por los enemigos; ahora hasta los propios siervos de los adversarios lo construirán». Como es muy improbable que el autor se refiera a la construcción del «templo espiritual», la Iglesia, hay que suponer una alusión histórica contemporánea a la reconstrucción del templo de Jerusalén por los romanos, es decir, a la construcción del templo de Júpiter bajo Adriano<sup>23</sup>. En esa hipótesis Bern fue compuesto después del 130. Si nuestra carta aparece citada realmente por Justino —que no indica en verdad su fuente—, el año 140 será el *terminus ad quem*<sup>24</sup>. Este intervalo de fechas 130-140 encuentra actualmente una aceptación casi general.

El lugar de composición es más incierto aún. Se ha propuesto a menudo Alejandría, por el método exegético que emplea el autor y que evoca a Filón; pero este método se aplicaba también en otras partes, como demuestra, por ejemplo, Heb, y por eso no es un indicio local seguro. Sin embargo, la afirmación de 9,6 de que «están circuncidados todos los sirios, árabes y todos los sacerdotes de los ídolos», así como los egipcios, apunta a Egipto como lugar de origen de Bern<sup>25</sup>, ya que los sacerdotes egipcios estaban circuncidados; pero la afirmación de que lo fueran todos los sacerdotes paganos es incongruente y generaliza un uso egipcio. Semejante error sólo parece posible si el autor sólo conoce sacerdotes egipcios. A esto se añade que la circuncisión distaba mucho de ser general entre los sirios y los árabes<sup>26</sup>, lo cual hace menos probable la hipótesis de Siria como lugar de composición. El reciente intento de localizar allí Bern no tiene una base suficiente<sup>27</sup>. Windisch se limita a señalar la «mitad oriental del Imperio» (413); hay que renunciar a una mayor precisión.

## 6. Observación final

Bern es el documento más extraño de la literatura cristiana primitiva, un solitario de difícil clasificación en la historia de la época y de la teología, de escasa aportación propia y poco atractivo para la

22 Cf por lo demás H. Stegemann, ZKG 73 (1962) 148s.

23 Cf Windisch, 388s.

24 Cf Windisch, 301-328 y *passim* H. Stegemann, *o.c.* 149s.

25 Así estima Weinel en Knopf-Lietzmann Weinel, *Einführung in das NT*, 1949, 110.

26 Cf Windisch, 354s.

27 El intento es de Prigent, 142-145, en contra, H. Stegemann, *o.c.*, 148-150-152.

historia de la Iglesia y su constitución por la mezcla de trivialidad y suficiencia de que hace gala. Sin embargo, puede tener una importancia dentro de su falta de originalidad. Si se logra recuperar y ordenar históricamente las tradiciones bíblicas escritas y orales recogidas en este escrito, podría resultar una fuente de primer orden para la historia de la teología<sup>28</sup>.

**VIII**

**Evangelios apócrifos**

## OBSERVACIONES PRELIMINARES

*Bibliografía*

W Schneemelcher en Hennecke-Schneemelcher, *NT Apocryphen I* 1959, 1 51

La producción de evangelios no acabó en las obras de Marcos, Mateo, Lucas y Juan, mas bien comenzó con ellos y originó una producción literaria casi inabarcable. Se llama a esta literatura evangelios apócrifos, «apócrifos» en contraposición a aquellos cuatro que fueron «canonizados» por la Iglesia a finales del siglo II, por lo que se llaman «canónicos». El término «apócrifo» tiene en esta contraposición el sentido descalificador de «inauténtico» o incluso «herético», pero debe usarse en nuestro contexto en un sentido neutral y se retiene a falta de otro mejor. Antes de que la Iglesia seleccionara aquellos cuatro evangelios como únicos escritos idóneos para la lectura litúrgica y únicos testimonios válidos del «Señor», todos los evangelios gozaban de iguales derechos por cuanto cada comunidad consideraba o podía considerar el o los libros sobre Jesús utilizados por ella como el verdadero evangelio. La canonización de los cuatro evangelios tuvo graves consecuencias para los otros. En primer lugar, en el ámbito de la Iglesia (la iglesia «ortodoxa») se prohibió la producción de evangelios, y la literatura evangélica ahora denominada apócrifa no sólo quedó excluida del culto litúrgico, sino también, gradualmente, del uso privado. En los círculos «heréticos» y en los grupos cristianos no del todo conformes con la Iglesia se mantuvo durante algún tiempo el empleo de toda clase de evangelios tanto en el ámbito litúrgico como en el privado, pero el triunfo de la iglesia ortodoxa sobre tales sectas supuso una destrucción casi total de esta literatura.

Esta es la razón que explica que, de la gran cantidad de evangelios apócrifos, sólo hayan llegado hasta nosotros restos deslabazados<sup>1</sup>

1 Los escritos eclesiásticos mencionan innumerables títulos y esto indica la proliferación de la literatura apócrifa evangélica pero como esta literatura se ha perdido casi totalmente de nada nos sirven la mayoría de los títulos. Cf. H. Ch. Puech en Hennecke-Schneemelcher I, 158ss.

Éstos se presentan, por un lado, como citas o, más generalmente, como extractos muy breves conservados en escritores eclesiásticos; por otro, como documentos originales descubiertos en las arenas del desierto en Egipto. Pero también estos documentos se encuentran casi siempre en estado de conservación muy fragmentario y muchas veces no permiten asignarlos a un determinado evangelio conocido por el título. Dejando aparte los llamados evangelios de la infancia y la *Epistula Apostolorum*, que ocupan un puesto especial en el marco de la tradición evangélica, el Evangelio de Tomás (EvT) copto es el único evangelio apócrifo que se ha conservado en su integridad. Entre los textos de Nag Hammadi hay varios que llevan este título —por ejemplo, «Evangelio según Felipe», «Evangelio de la Verdad»—, pero no pertenecen a este género literario o a sus subgéneros; «evangelio» significa en estos casos el mensaje de salvación. Sólo forman parte de los evangelios apócrifos aquellos textos que constan de tradiciones referentes a Jesús, en forma de sentencias o relatos, lleven o no expresamente el título de evangelios.

El carácter fragmentario de la transmisión presenta dos grandes dificultades para su estudio histórico y literario. Es difícil, por una parte, deducir de un fragmento aislado o incluso de varios de ellos relacionados la estructura y el carácter literario de toda la obra. Por eso no se puede precisar en la mayoría de los casos, por ejemplo, si un apócrifo tiene afinidades o no con otros evangelios anteriores, si modifica un tipo anterior o constituye un modelo independiente, pues las analogías formales o de contenido en pequeños pormenores significan poco en este aspecto. Este primer obstáculo da origen al segundo: la dificultad de una agrupación objetiva del material desde la perspectiva de la historia literaria<sup>2</sup>. No es posible sin más un ordenamiento cronológico, y también la perspectiva de la historia de las tradiciones fracasa en este punto. Hay que renunciar por ahora a buscar líneas de evolución histórico-literaria en estos documentos. El ordenamiento del material que seguimos está determinado por criterios externos. Coloca en primer lugar la tradición de los dichos (*agrapha*; Evangelio de Tomás) y luego el fondo narrativo, comenzando por los fragmentos anónimos y siguiendo con los que llevan título. Concluye con los evangelios de la infancia y los diálogos del Resucitado con sus discípulos<sup>3</sup>; el comienzo y el final de la *Vita Jesu* fueron muy

2 Cf las reflexiones de Schneemelcher, *o c*, 48ss, también Dibelius, *Geschichte der urchristlichen Literatur* I, 1926, 54s

3 H Koster ha negado la existencia de un género literario denominado «conversaciones», basándose en sólidos argumentos (en H Koster-J M Robinson, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, 1971, 179ss, 187s), en el cap 54 indicare por que sostengo, a pesar de todo, su existencia



pronto puntos de referencia para la formación de leyendas, que venían a completar esa vida («prehistorias» en Mt y en Lc, cristofanías pospascuales en Mt Lc/Hech y Jn), pero estos complementos originarios son tan extensos y sobre todo tan independientes en los «paralelos» apócrifos, que debemos preguntarnos si pretenden ser la continuación de estos complementos, o sus ampliaciones, o deben entenderse más bien como una disolución de la forma evangélica por eso figuran al final de esta parte<sup>4</sup>

4 La amplia y compleja literatura sobre Pilato desborda el objeto de este libro simplemente por razones cronológicas. Esos escritos ejercen también en cierto modo una función complementaria: demostrar la inocencia de Jesús y la realidad de su resurrección pero lo hacen en forma de una documentación objetiva mediante actas procesales: una carta de Pilato al emperador Claudio (la pieza más antigua a la que ya Justino *Apología* I 35-48 hace referencia) indicaciones exactas de fechas y nombres, etc. no pues mediante formas y situaciones evangélicas sino desde fuera con recursos de la apologetica y las publicaciones profanas. Las auténticas *Actas de Pilato* son por lo demás la respuesta cristiana a las actas paganas y anticristianas que se escribieron bajo el emperador Maximino Daya (311/212) y que fueron lectura obligatoria en las escuelas (Eusebio HE IX 5 I 7 I). Cf. F. Scheidweiler en Hennecke Schneemelcher I 330ss.

*Ediciones de textos*

- G Klostermann *Apocrypha* II (KIT 8) 1929  
 — *Apocrypha* III KIT 11 1911  
 A Resch *Agrapha* 1889 1906 reimpr 1967  
 A de Santos Oteio *Los evangelios apocrifos* Madrid 1983 108ss

*Estudios*

- W Bauer *Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl Apocryphen* 1909 377ss  
 J Jeremias RGG I 1957 177ss (bibl )  
 — en Hennecke Schneemelcher *NT Apokryphen* I 1959 52ss (bibl )  
*Unbekannte Jesusworte* <sup>3</sup>1963 (bibl )  
 I H Ropes *Die Sprüche Jesu die in den kanonischen Evangelien nicht  
 überliefert sind* TU 14 2 1896  
 I Vaganay *Dictionnaire de la Bible* Supplement I 1928 159ss

Son muchas las palabras de Jesús que no constan en los cuatro evangelios canónicos. Se encuentran en el propio NT, en evangelios y hechos apócrifos de los apóstoles, como colecciones en los papiros, como citas aisladas en escritores eclesiásticos, en liturgias y disposiciones eclesiásticas, en textos gnósticos, en el Talmud en el Corán y en autores islámicos. Se suelen designar estas palabras del Señor con el nombre colectivo de *agrapha* (agrafo es «un dicho de Jesús transmitido al margen de los cuatro evangelios canónicos») (Jeremias<sup>1</sup>). Es una designación paradójica, ya que estas palabras no nos han llegado en forma «no escrita» «no están escritas» en los evangelios canónicos simplemente, pero esta designación tradicional es aceptable por su brevedad. Según la definición usual, los agrafos comprenden también las palabras de Jesús que forman parte de los evangelios apócrifos. En principio nada hay que objetar contra esto. Hay que preferir, sin embargo, la definición más restrictiva de L. Vaganay: un agrafio es

«toda palabra aislada que la tradición atribuye a Jesús, pero falta en los evangelios canónicos»<sup>2</sup>; responde al hecho de que la mayor parte de los ágrafos se han transmitido en forma aislada o como colección de dichos originariamente aislados, sin inserción en un contexto narrativo, y tiene en cuenta el carácter literario y teológico de los evangelios apócrifos, que incluyen como parte integrante palabras de Jesús (aunque dichos evangelios apócrifos aparezcan aislados en otros lugares, como ocurre a veces).

El problema que preside la investigación de los ágrafos es el «estudio del material» desde la perspectiva de la autenticidad, de cuyos resultados se espera obtener nuevos conocimientos sobre el Jesús histórico. J. Jeremias<sup>3</sup> ha expuesto y aplicado los principios metodológicos a este respecto. No se ha abordado aún, en cambio, el estudio del material desde la perspectiva de la historia de la literatura. Hay que tener en cuenta, sin embargo, como una premisa para dicho estudio, un resultado de la investigación llevada a cabo hasta ahora: es preciso excluir de los ágrafos aquellas palabras que son simples variaciones de los dichos canónicos de Jesús<sup>4</sup> o que constituyen citas bíblicas o extrabíblicas transferidas erróneamente a él<sup>5</sup>. La cuestión de la autenticidad es de importancia secundaria para una consideración histórico-literaria. Es más relevante para ésta el hecho de que se hayan transmitido del Señor al margen de los evangelios canónicos, que, según las necesidades, hayan sufrido modificaciones, y también la manera cómo esto aconteció, y por qué motivos. J. Jeremias ha contribuido notablemente a esta tarea de la historia de las formas con los mencionados principios; pero es preciso aplicar estas directrices en la dirección contraria, por decirlo así. Esta tarea, sin embargo, exigiría una monografía muy extensa.

No es posible ofrecer aquí una panorámica de todos los ágrafos existentes; los más importantes están recogidos en Klostermann (*Apocrypha* III, 3-17; cf. de Santos, 113-120) y J. Jeremias ha seleccionado los que pueden poseer «valor histórico» («auténticos»). Baste aquí aducir algunos ejemplos: en primer lugar, aquellas palabras que se han transmitido como variantes de los distintos manuscritos evangélicos: la perícopa del trabajador en sábado, que se encuentra después de Lc 6,5 en el códice D, un verdadero apotegma; en la conversación

2. *O.c.*, 162.

3. *Unbekannte Jesusworte*, *passim*, sobre todo 32ss.

4. Por ejemplo, Ap 16,15; cf. Lc 12, 39s par.

5. Por ejemplo, a veces se citaron 1 Cor 2,9; Ef 5,14; 1 Pe 4,8 como dichos de Jesús. La supuesta frase de Jesús en Hech 20,35 («es mejor dar que recibir») es un refrán constatado en escritores griegos y romanos (cf. E. Haenchen, *Die Apostelgesch.* 1965, 526, n. 5, y H. Conzelmann, *Die Apostelgesch.*, 1963, 119).

entre el Resucitado y sus discípulos que trae el códice W dentro de la conclusión inauténtica de Mc, entre Mc 16,14 y 15; también «el dicho del Señor» transmitido fuera de los evangelios y citado por Pablo en 1 Tes 4,16s, una frase que representa un apocalipsis en miniatura. Mencionemos, en fin, de la literatura extracanónica (con exclusión de los papiros Oxirrinco 1, 654.655 [cf. p. 649] pertenecientes al *Evangelio de Tomás*) los siguientes dichos:

Una sentencia profética: «Habrá escisiones y reyertas» (Justino, *Dial.* 35,3).

Una predicción apocalíptica. «Vendrán días en los que biotarán las vides cada una con 10.000 sarmientos, y cada sarmiento tendrá 10.000 ramas, y cada rama 10.000 retoños, y cada retoño 10.000 racimos, y cada racimo 10.000 granos, y cada grano exprimido producirá 25 medidas de vino. Y cuando uno de los santos vaya a tomar un racimo, cada uno de éstos clamará: Yo soy mejor, tómame y alaba por mí al Señor» (Papías en Ireneo, *Haer.* V 33,3).

Una sentencia sobre el seguimiento de Jesús en su pasión: «Los que quieran verme y alcanzar mi reino deben ganarme por la tribulación y el sufrimiento» (Bern 7,11).

Un dicho en primera persona de singular («Ich-Worte»): «El que está cerca de mí, está cerca del fuego; el que está lejos de mí, está lejos del reino» (Orígenes, en *Jerem. hom.* 20,3; también *Ev Tom* 82).

Un dicho sapiencial: «Jesús (sobre él sea la paz) dijo: El mundo es un puente. Pasadlo sin caer» (inscripción árabe en un portal de la mezquita de Fathpur-Sikri, India).

## EL EVANGELIO DE TOMÁS

*Ediciones y traducciones*

- Evangelium nach Thomas* texto copto editado y traducido por A. Guillaumont, H. Ch. Puech, G. Quispel, W. Till und Yassah Abd al Masih 1959 (editio princeps)
- K. Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum* 1964, 517ss (lat. ing. alemán)
- E. Haenchen, *Die Botschaft des Thomas Evangeliums* 1961,
- J. Leipoldt, H. M. Schenke, *Koptisch gnostische Schriften aus den Papyrus Codices von Nag Hammadi* 1960, 7ss,
- H. Quecke, en W. C. van Unnik, *Evangelien aus dem Nilsand* 1960, 161ss

*Informes sobre el estado de la investigación*

- O. Cullmann, RGG<sup>3</sup> VI, 1962 865s (bibl.),
- E. Haenchen, ThRNF 27 1961, 147s, 306s (bibl.)

*Estudios*

- B. Aland, *Kann das Thomasevangelium aus Edessa stammen?* Nov Test 12 (1970) 284ss,
- R. E. Brown, *The Gospel of Thomas and St. John's Gospel* NTS 9 (1962/1963) 153ss,
- O. Cullmann, *Das Thomasevangelium und die Frage nach dem Alter der in ihm erhaltenen Tradition* ThLZ 85 (1960), 321ss (en id., *Vorträge und Aufsätze*, 1966, 566ss,
- J. Doresse, *Les Livres secrets des gnostiques d'Égypte II L'Évangile selon Thomas*, 1959,
- R. M. Grant, D. N. Freedman, *Geheime Worte Jesu*, 1960,
- A. Guillaumont, *Semitismes dans les logia de Jésus retrouvés à Nag Hammadi* Journal Asiatique 246 (1958) 113ss,
- R. Kasser, *L'Évangile selon Thomas*, 1961
- H. Koster, J. M. Robinson, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, 1971,
- K. H. Kuhn, *Some observations on the Coptic Gospel according to Thomas* Le Museon 73 (1960) 317ss,
- H. Montefiore, *A Comparison of the Coptic Gospel according to Thomas and the Synoptic Gospels* NTS 7 (1960/1961) 220ss,

- y H. E. W. Turner, *Thomas and the Evangelists*, SBT 35, 1962;
- H.-Ch. Puech, *Das Thomas-Evangelium*, en Hennecke-Schneemelcher, *NT Apokryphen I*, 1959, 199ss;
- G. Quispel, *Der Heliand und das Thomasevangelium*: VigChr 16 (1962) 121ss;
- *The Syrian Thomas and the Syrian Makarius*: VigChr 18 (1964) 116ss;
- *'The Gospel of Thomas' and the 'Gospel of the Hebrews'*: NTS 12 (1965/1966) 371ss;
- W. Schrage, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen*, BZNW 29, 1964 (bibl.);
- *Evangelienzitate in Oxyrhynchus-Papyri und im koptischen Thomasevangelium*, en *Apophoreta*, Hom E. Haenchen. BZNW 30, 1964, 251ss;
- R. McL. Wilson, *Gnosis und NT*, Urban Taschenbücher 118, 1971.

## 1. Descubrimiento y transmisión

Entre los 13 códices coptos en papiro que fueron descubiertos por campesinos en 1945 o 1946 en las proximidades de la pequeña ciudad del Alto Egipto, Nag Hammadi, y que ahora se hallan en el Museo Copto del Antiguo Cairo, se encontró en un códice —NHC II según reciente numeración y que es un manuscrito con varias obras al igual que los otros— en segundo lugar, entre el *Apócrifo de Juan* y el *Evangelio de Felipe*, un breve texto de 20 folios que se identifica por su *subscriptio* como «El Evangelio según Tomás». Fue publicado por primera vez en 1956, junto con otras partes del material descubierto, por el director del Museo Copto Pahor Labib y su colaborador Yassah 'Adb al Masih en una edición fotográfica, y en 1959 apareció en *editio princeps* preparada por un grupo internacional de investigadores, acompañada de traducción inglesa, francesa, holandesa y alemana.

El gran interés que el evangelio de Tomás (EvT) despertó desde el principio sobre los otros fragmentos de Nag Hammadi es perfectamente comprensible: un nuevo «evangelio», completo (pues está provisto de una introducción regular y de una *subscriptio*) que no es un relato sobre Jesús, sino que únicamente contiene palabras de éste, en buena parte desconocidas y heterogéneas, no podía menos de causar fascinación. La bibliografía sobre el EvT es ya casi inabarcable; falta aún, sin embargo, la gran edición crítica con amplia introducción dedicada a las cuestiones filológicas, históricas y exegéticas (*editio princeps*, p. VI).

El manuscrito suele datarse alrededor del 400; pero ciertas peculiaridades paleográficas sugieren que es la transcripción de un modelo copto bastante más antiguo. El texto del EvT está redactado en dialecto sahídico, con expresiones akhmímicas y subakhmímicas. Los dichos de Jesús se introducen con las expresiones «Jesús dijo» o «él dijo»,

a veces también con «los discípulos dijeron» o «preguntaron»; los editores dividieron el texto con arreglo a estas fórmulas introductorias en 114 «logia» (dichos/sentencias), y esta numeración se ha impuesto.

Ya en los primeros informes científicos —especialmente los de H.-Ch Puech<sup>1</sup>— quedaron de manifiesto los siguientes datos acerca de la transmisión del EvT, que han recibido luego posterior confirmación:

1. Se poseían ya, sin saberlo, partes del EvT en los Pap Ox. 1. 654, 655. Al Pap Ox. 654 corresponde EvT 1-6 (¿7?), al Pap. Ox. 1 corresponde EvT 26-30; 77; 31-33, y al Pap. Ox 655 corresponde EvT 36-40. Los tres papiros de Oxirrínco no proceden del mismo manuscrito<sup>2</sup>; son, por tanto, copias: como el más antiguo de los papiros se data hacia el año 200, el EvT griego debió de existir ya en el siglo II. La cuestión de si la versión griega o la copta es la más antigua se ha resuelto a favor de la versión griega. Sin embargo, la traducción griega que se conserva no puede ser el modelo directo para la copta, ya que difieren en el orden de las sentencias (cf. arriba Pap. Ox. 1) y a veces también en el texto (falta, por ejemplo, en el EvT 5 la línea del Pap. Ox. 654: «...y todo lo que es sepultado resucitará»)<sup>3</sup>. El EvT experimentó una ampliación entre la versión griega y la copta.

2. El EvT es el mismo que mencionan Orígenes (*In Luc. hom.* 1), Hipólito (*Ref.* V 7, 20) y Eusebio (HE III, 25,6): el mismo que, según declaraciones de heresiólogos de la iglesia antigua, utilizaban los gnósticos y los maniqueos y que a veces se aduce juntamente con el *Evangelio de Felipe* (al que acompaña en el código copto); Puech ha demostrado la existencia de citas, coincidencias y huellas en escritos gnósticos y maniqueos. El EvT, pues, estuvo muy difundido y fue muy utilizado.

3. El EvT pertenece a la gran corriente de la tradición de Tomás que tiene su origen en Siria oriental<sup>4</sup>. En efecto, sólo en esta región se llama al apóstol Tomás «Judas Tomás»; en los *Hechos de Tomás*, que proceden de esta misma región, se encuentra también la extraña denominación Ἰούδας Θωμᾶς ὁ καὶ Δίδυμος, que corresponde al inicio del EvT.: «Didymos Judas Thomas». El NT, en cambio, suele llamarlo sólo Tomás, en Jn tres veces (11,16; 20,24; 21,2) Θωμᾶς ὁ λεγόμενος Δίδυμος (=«gemelo», traducción del equivalente arameo de Tomás). Parece ser que en Siria oriental no se entendió el término

1. Su trabajo se encuentra en Hennecke-Schneemelcher I, 199-223.

2. El Pap. Ox. 1 procede de un código, el 655 de un rollo y el 654 es una larga hoja cuya cara anterior lleva una lista de fincas; Haenchen, ThR (1961) 155.

3. Exposición amplia en E. Haenchen, ThR (1961) 154s.

4. Cf. H.-Ch. Puech, 205s· H. Köster, *Entwicklungslinien*, 118ss. En contra, B. Aland, *o.c.*

«Tomás» como nombre propio, sino como sobrenombre, concretamente de «Judas»; de ahí las variadas formas denominativas. Judas es en estos textos el hermano gemelo de Jesús (por eso en los *Hechos de Tomás* puede aparecer como doble de Jesús) y el apóstol al que Siria oriental debe la evangelización. El es en el EvT el confidente al que Jesús revela los misterios secretos (13).

Estos datos de la tradición hacen suponer que el EvT se escribió a mediados del siglo II en Siria oriental; que llegó a Egipto en el mismo siglo y fue traducido allí en el III; y que a partir de éste halló una gran acogida y alcanzó una difusión mayor aún.

## 2. *Carácter literario*

No existen dudas sobre el género literario. El EvT es una colección de dichos y una demostración de que tales colecciones de sentencias de Jesús existían en el cristianismo primitivo, no sólo como transcripciones contingentes para usos privados, sino también como género literario con una finalidad oficial; demuestra, por tanto, que la postulada «fuente de los dichos». Q, no es un «producto de la fantasía»<sup>5</sup>, sino que era una realidad. Pero conviene precisar mejor el carácter literario del EvT.

El propio EvT ofrece algunas indicaciones para su correcta comprensión; ya en la introducción: «Estas son las palabras secretas que Jesús el viviente dijo y Dídimo Judas Tomás escribió. Y él dijo: El que encuentre la explicación de estas palabras no gustará la muerte». y luego en la *subscriptio*: «El evangelio según Tomás». La obra se autodesigna como colección de dichos, que debe entenderse como «evangelio». Posiblemente la *subscriptio* no sea tan antigua como el *incipit*, pero en modo alguno procede de materiales ajenos; en todo caso, no se entiende «evangelio» en sentido literario, sino que se refiere al contenido: mensaje de salvación; y este significado concuerda exactamente con el *incipit* y con el Dicho 1. En este sentido temático se puede calificar este escrito, con Köster, como «evangelio de los dichos».

Del citado comienzo del EvT se desprende que se trata de una instrucción esotérica y que Tomás actúa como portador y garante de esta enseñanza secreta. No está claro si la expresión «Jesús, el viviente» se refiere al Resucitado o al Jesús terreno. En el primer caso el EvT entraría en la serie de escritos gnósticos revelatorios que de-

<sup>5</sup> J. Jeremias, *Unbekannte Jesusworte*, 1963, 10, n. 3 (ed. cast.: *Palabras desconocidas de Jesús*, 1989).



sarrollan doctrinas secretas en forma de conversaciones entre Jesús y uno o varios discípulos (por ejemplo el *Libro de Tomás el Atleta*<sup>6</sup> y el *Apócrifo de Juan*<sup>7</sup>). A esta categoría se asigna con frecuencia el EvT; suele aducirse como prueba «el Primer libro de Jeú, donde se habla reiteradamente de Jesús, el viviente»<sup>8</sup>. Pero este predicado se aplica también al «Padre» (3;37) y significa: el que posee y da la vida. Además, nada sugiere en el EvT una situación pospascual, sino que todas las indicaciones de situación se refieren a la vida terrena de Jesús<sup>9</sup>. Falta por otra parte las características de estilo propias de esos escritos revelatorios, sobre todo la estructuración mediante preguntas y respuestas; hay sin duda un número considerable de diálogos, pero no definen la composición del EvT, sino que se mantienen en el estilo de los apotegmas sinópticos y sirven de marco a una sentencia de Jesús. Por último, los dichos del EvT difieren en forma y contenido de las revelaciones secretas de ese tipo de «diálogos» mencionado: el EvT no es un conjunto de instrucciones secretas que se hacen explícitas en un texto hasta cierto punto claro; son más bien «palabras ocultas» en el sentido de lenguaje cifrado que no manifiesta propiamente misterios, según el tenor literal, sino que el lector o el oyente debe encontrar su sentido oculto (Dicho 1); de ahí la frecuencia de las «fórmulas de estímulo»: «El que tenga oídos, que oiga»<sup>10</sup>. El género literario del EvT nada tiene que ver, pues, con aquellos escritos de revelación gnósticos; transmite dichos que Jesús pronunció o debió de pronunciar durante su vida terrena y es, en este sentido, un documento escrito paralelo a Q. Falta, sin embargo, toda referencia al resto de la actividad de Jesús, que en Q es característica (milagros), y también a la muerte y resurrección (a menos que el Dicho 60 se refiera a la muerte de Jesús). Pero mientras que Q —no como conjunto, sí al menos en parte— adopta una posición de complemento y crítica de la tradición de Jesús y presenta una orientación escatológica, el EvT no tiene un carácter complementario; está al margen de la historia de Jesús y representa de modo autárquico el «evangelio» transmitiendo «las palabras ocultas» del Jesús «viviente» siempre presente<sup>11</sup>.

No se puede establecer un principio de composición que ordene los dichos según criterios objetivos. Sólo ciertos nexos de voces-guía reúnen varios dichos en pequeños grupos; así surgen a veces grupos temáticos (por ejemplo, 58 a 61 alrededor del concepto «vida»: las

6. Puech, 223ss.

7. W. Till, en van Unnik, 185ss.

8. W. Till, en *Koptisch-gnostische Schriften I*, 1963, 257ss.

9. E. Haenchen, *o.c.*, 155ss; 317s.

10. *Dichos* 8,21,24,63,65,96.

11. Cf. H. Köster, 156.

parábolas del «reino», Dichos 96-99). Pero las asociaciones suelen ser totalmente externas («ojo», 26; «pupila», 25), y en dos lugares la aliteración fonética, aunque con significado totalmente diverso de los vocablos coptos, es decir, la homonimia parece que basta para crear el enlace (33 y 77)<sup>12</sup>. Los nexos voces-guía son una demostración de que ciertos grupos menores de dichos se transmitieron oralmente en sus orígenes. El autor o el redactor no creó grupos grandes, y su labor redaccional parece haberse limitado a reunir y compilar material apropiado interviniendo eventualmente en algunos fragmentos concretos.

En comparación con la fuente de los dichos, Q, que si bien contiene nexos de voces-guía presenta grupos grandes y un cierto orden temático, el EvT con su yuxtaposición de dichos aislados causa una impresión de arcaísmo. Por otra parte, la mención del sujeto transmisor, al que se atribuye el rango supremo entre los discípulos (13), constituye una nota reciente en la historia de la tradición.

### 3. *La cuestión de las fuentes*

La cuestión de las fuentes, es decir, el origen de los materiales que utilizó el EvT copto, sigue siendo controvertida a pesar del esfuerzo y el ingenio que se han derrochado en este problema. Esbozamos a continuación la problemática y los principales intentos de solución.

El EvT contiene un patrimonio textual de muy diverso origen. Alrededor de la mitad de los dichos encuentra lugares paralelos más o menos estrictos en los sinópticos<sup>13</sup>; la otra mitad consta en parte de ágrafos ya conocidos<sup>14</sup> y en parte de palabras de Jesús completamente desconocidas anteriormente. En los dos últimos grupos se encuentran frases «de tipo sinóptico», es decir, que podrían figurar por su forma y contenido en los Sinópticos, y otras de tipo no sinóptico, que son de contenido claramente gnóstico. Los materiales, pues, son heterogéneos. Pero esta situación se complica con las transiciones, es decir, frases «sinópticas» que tienen lugares paralelos en los Sinópticos, pero que han sido elaboradas más o menos en sentido gnóstico, de modo que no es posible distinguir sin más entre dichos «sinópticos» y gnós-

12. *Dichos* 33 y 77; cf. E. Haenchen, ThR (1961) 161s.

13. Hay también reminiscencias de Jn, por ejemplo, en 19,38,92 y *passim*; cf. la recopilación del material y su análisis en R. E. Brown, NTS 9 (1962/3) 155ss.

14. Cf. una compilación de dichos de Tomás y sus lugares paralelos ágrafos en H.-Ch. Puech, 212-219; éste aduce también textos que no se consideraban antes como ágrafos y que sólo ahora —a base del EvT copto— aparecen como citas o reminiscencias de los *Dichos de Tomás*.

ticos Hay que añadir la presencia de dobles<sup>15</sup>, estos confirman —como ya habia demostrado desde otras perspectivas la comparacion con los tres papiros de Oxirrinco— que el EvT copto tampoco representa una unidad literaria y hacen presumir que se utilizan en el coleccionamiento anteriores ‘ Esta situacion compleja dificulta la solucion del problema de las fuentes del EvT, especialmente de la relacion con los Sinopticos (dependencia o independencia)

En un articulo de gran importancia metodologica O Cullmann ha propuesto tratar por separado la cuestion de presuntas colecciones anteriores y la del origen de los diferentes dichos y comenzar con la primera El segundo problema en efecto, puede resolverse con una mayor seguridad metodologica si se logra alcanzar alguna certeza sobre la estratificacion literaria del EvT en su forma actual

El camino para ello es una especie de critica de las tendencias ¿se puede observar entre los dobles quizas tambien entre la version griega y la copta, una tendencia identica que haya conducido a la forma actual del EvT? Y esto significa tratandose de un escrito indudablemente gnostico una tendencia gnosticista

Cullmann encuentra que esa tendencia actua entre las dos versiones (asi en la omision de la frase de P<sup>ap</sup> Ox 654 5) y que es demostrable en diversos dobles (entre 4 y 106 entre 113 57 y 3 entre 80 110 y 56) Cullmann presenta como probable el que tales dobles procedan de colecciones diferentes pero afines la primera mas gnostica que la segunda y llega a la conclusion de que esta ultima deriva de la primera y el redactor utilizo ambas la mas antigua seria judeocristiana gnostica como se desprende de la concurrencia entre el dicho 12 (primado de Santiago) y el 13 (primado de Tomas) Cullmann considera probable aunque no demostrable que la coleccion mas antigua se basara en otra anterior a ella no gnostica que constituiria posiblemente una compilacion cristiana previa a la fuente Q

Por ahora existen indicios de las colecciones que pudieron servir de base al EvT, pero no se pueden reconstruir —al menos por el momento—, esto no es, sin embargo, ninguna prueba contra su existencia

El metodo de Cullmann tuvo buena acogida, pero apenas ha encontrado continuadores La investigacion debe comenzar en la cuestion de las fuentes sobre todo con los *dichos aislados*, concretamente con aquellos que presentan lugares *paralelos sinopticos*, para determinar si tal o cual dicho depende (literariamente) de los Sinopticos o cons-

15 Por ejemplo 5/6c 21 mitad/103 22/106 39/102 41/70 51/113 56/80 81/110 87/112

16 O Cullmann *Vortrage* 575ss

tituye una tradición ulterior. Clarifiquemos la problemática que acabamos de mencionar: los dichos del EvT ofrecen similitudes con los tres Sinópticos, especialmente con Q: muy pocas con el material especial de Mt (por ejemplo dicho 93/Mt 7,6) pero, sorprendentemente, bastante numerosas con el de Lc. Cuando se combinan dos o más dichos sinópticos en uno solo, suelen ofrecer regularmente un orden diverso al de sus lugares canónicos correspondientes<sup>17</sup>. Y cuando se trata de un dicho solo rara vez coincide solamente con uno sinóptico, sino que presenta características de los otros dos, o se desvía de modo significativo de los paralelos canónicos. ¿Cómo se explica esta compleja situación?

La respuesta más obvia y más frecuente es que los dichos «sinópticos» del EvT dependen de los Sinópticos. Esta respuesta es atendible ya por razones cronológicas y presenta la ventaja de poner de manifiesto las tendencias gnósticas, gracias a las intervenciones literarias. Pero implica también notables dificultades. Hay que presuponer que el o los autores del EvT 1. intentaron hacer un escrito al estilo de Q; 2. que examinaron con este fin los relatos evangélicos a la búsqueda de dichos apropiados y arrancaron éstos de su contexto; y 3. que él o ellos modificaron deliberadamente estos dichos mediante desplazamientos, confluencias, interpolaciones y omisiones para ponerlos al servicio del objetivo gnóstico de la antología. Y es preciso explicar de modo plausible estas modificaciones hasta en los detalles fraseológicos. La iniciativa más fecunda en esta dirección la tomó R. M. Grant<sup>18</sup>, que demostró la existencia de técnica modificatoria en el uso de la Escritura por parte de los naasenos e intentó probarla también en el EvT, al que ya Hipólito había relacionado con aquellos herejes. Pero esta explicación no convence en muchos casos por lo que se hace dudosa en general, ya que si sus premisas fueran ciertas, deberían realizarse total y consecuentemente. W. Schrage<sup>19</sup> intentó una demostración más empírica de la dependencia del EvT respecto de los Sinópticos, señalando la gran afinidad de los dichos en cuestión con traducciones coptas de los evangelios —sobre todo con la versión sahídica—, aunque también con la bohaírica. Es difícil sustraerse a su argumentación, pero quedan dudas pendientes. En primer lugar, la gradual aparición de la traducción sahídica suele datarse en el siglo III, y la de la versión bohaírica en el siglo IV/V; estas dataciones se apoyan ciertamente en conjeturas y podrían adelantarse por razones

17. Por ejemplo, Dichos 21,22,45,47,48,76,90,92-95.

18. *The secret sayings of Jesus according to the Gospel of Thomas*, 1960.

19. *Das Verhältnis des Thomas-Evangelium zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen*, 1964.

basadas en el EvT, si sus circunstancias así lo sugieren; pero en el estado actual de la investigación del texto esas coincidencias indiscutiblemente probadas no se pueden explicar con certeza como una dependencia del EvT respecto de las versiones coptas de los evangelios, ni tampoco a la inversa<sup>20</sup>. A esta incertidumbre de principio se añade la duda práctica ante la complejidad de los diferentes dichos: ¿cómo se debe explicar que no sólo mezclen elementos sinópticos sino también versiones coptas textualmente diversas? W. Schrage formuló su tesis con más cautela en una publicación posterior<sup>21</sup>: estima que «el traductor se inclinó, cuando podía, por una versión copta de los evangelios ya conocida... Es difícil saber si esta familiaridad del traductor con una versión copta de los evangelios se debe a una forma ya fijada por escrito: por la brevedad de las citas es más probable que el traductor tuviera presente esta traducción copta en el oído o en la memoria y no en propias manos». Aun así, la relación del EvT griego con los Sinópticos sigue siendo una cuestión abierta.

Ante la dificultad de explicar las complejas circunstancias de los dichos sinópticos del *Evangelio de Tomás* bajo el supuesto de una elaboración literaria de los tres primeros evangelios, la *suposición de la independencia* gana en probabilidad. Esta hipótesis se defiende en dos versiones. La primera es la fundamentada por G. Quispel: el material sinóptico del EvT procede del *Evangelio de los hebreos*; y el resto, del *Evangelio de los egipcios*<sup>22</sup>. Esta construcción, realizada con abundante fantasía, puede darse por liquidada con la convincente crítica de E. Haenchen<sup>23</sup>. La otra versión postula como fuente una o varias colecciones de dichos independientes tanto de los evangelios sinópticos como de la «fuente de los dichos» reconstruible a partir de Mt y de Lc, y que representaría algo así como un antecedente y fenómeno paralelo a Q (no se trata de las dos colecciones que Cullmann propone como antecedentes del EvT, pero cabe relacionarla con la colección no gnóstica que este investigador presume como modelo de la base más antigua). En este mismo sentido se pronuncian, con diferencias de detalle, R. McL. Wilson<sup>24</sup> y H. Köster<sup>25</sup>. Si suponemos con este último que Tomás «reproduce pequeñas colecciones de dichos recogidos parcialmente en Q, pero que también fueron accesibles directamente a Lucas y Marcos», en tal caso las similitudes entre el EvT y los Sinópticos se explicarían mejor que con la teoría de la depen-

20 H. Köster parece insinuar esta inversión, 122, n. 45.

21 *Apophoreta, Festschrift E. Haenchen*, 251ss; la cita en 267s.

22 *VigChr* 11 (1957) 189ss.

23 *ThR* (1961) 162-169.

24 *Studies in the Gospel of Thomas*, 1960.

25 *O c*, 118-134, 157-173; la siguiente cita: 126s.

dencia. Hay que decir en favor de esta hipótesis de la independencia que algunos dichos del EvT producen una impresión de mayor antigüedad que sus lugares paralelos canónicos, y que se aproximan a esa figura que fue postulada como originaria por la investigación de la crítica literaria y la historia de las formas<sup>26</sup>. Queda todavía por dilucidar si los posibles semitismos del texto copto pueden contribuir a la verificación del antiguo material y de su forma originaria<sup>27</sup>. Es penoso que la teoría de la independencia tenga que operar con grandes incógnitas —concretamente, las pequeñas colecciones—, como la teoría de la dependencia contó con otras: los métodos exegéticos y manipulaciones literarias. Pero como hipótesis de trabajo la primera parece ajustarse mejor a las complejas condiciones de los diferentes dichos.

Sobre el *origen del restante material* sólo cabe hacer conjeturas. La presencia del dicho 2 en el *Evangelio de los hebreos*, del 17 en 1 Cor 2,9, de los dichos 22 y 37 en el *Evangelio de los egipcios*, del 99 en el *Evangelio de los ebionitas* y del 104 en el *Evangelio de los nazarenos* no significa, obviamente, que el EvT los hubiera tomado de esos lugares, sino sólo que existían las mismas tradiciones («patrimonio itinerante»). Es posible que los dichos de tipo «sinóptico» del 2.º y 3.º grupo (división indicada arriba) haya que asignarlos a las pequeñas colecciones o a la tradición oral directa. El material no sinóptico de estos dos grupos no se puede derivar literariamente, sino a partir de una vaga atmósfera espiritual de círculos gnóstico-ascéticos («enkratitas»).

#### 4. Géneros literarios en el EvT

Todos los géneros literarios del material discursivo que aparecen en el EvT se encuentran también en la tradición sinóptica, mas no todos los que se encuentran en ésta aparecen en aquél. Esta ausencia es significativa. Tomemos la división de los géneros literarios de Bultmann como hilo conductor.

Los *apotelesmas* parecen estar presentes, ya que hay numerosos dichos en forma de diálogo. La iniciativa parte generalmente de «los

26. Esto es válido especialmente para el dicho 31 («Jesús dijo: ningún profeta es bien recibido en su aldea. Ningún médico cura a sus conocidos») = Pap Ox 1,6, frente a Mc 6,4s, y para el 64 (parábola de la gran cena) frente a Mt 22,1-10/Lc 14,16-24. Me parece dudoso que el dicho 65 (parábola de los malos viñadores) y el 76 (parábola de las perlas) hayan conservado el núcleo original.

27. Compárese los trabajos de A. Guillaumont y los de K. H. Kuhn mencionados en la bibliografía. Es importante metodológicamente la indicación de O. Cullmann sobre la necesidad de distinguir entre verdaderos arameísmos y las influencias del siríaco (o.c., 585s).

discípulos»<sup>28</sup>, algunas veces de personas designadas por su propio nombre<sup>29</sup>, una vez de un desconocido<sup>30</sup>, tres veces del propio Jesús<sup>31</sup>. Pero la conducta de éste o de los discípulos nunca ofrece la ocasión para estos diálogos y rara vez indica la situación (13; 22; 60; 100), no aparece una «escena ideal», faltan totalmente los «diálogos polémicos» y casi totalmente los «apotegmas biográficos»<sup>2</sup>; hay, en cambio, numerosos «diálogos didácticos». En los otros dichos dialogados las frases de los discípulos sirven únicamente para hacer contar a Jesús una parábola. Por eso cabe preguntar si se puede hablar de apotegmas en el EvT y si no es preferible contentarse con la calificación de «diálogo». Apenas existen debates con el mundo exterior; los «diálogos didácticos» apenas tratan sobre normas comunitarias y disciplina, y son en su mayoría instrucciones secretas para discípulos al igual que las parábolas con introducción dialogal y las frases en primera persona. Los diálogos tienen su «contexto vital» en la enseñanza interna del grupo.

Entre las «palabras del Señor» propiamente tales las más frecuentes son los *dichos sapienciales* (*logia* en sentido estricto): éstos constituyen el género esencial en las colecciones de sentencias. Muchos tienen sus lugares paralelos en los Sinópticos<sup>33</sup>. Una comparación formal nos llevaría demasiado lejos; pero daría como resultado las mismas distinciones de este género literario en el EvT que en los tres primeros evangelios. He aquí, en cambio, un ejemplo tomado de dichos sapienciales gnósticos desconocidos hasta ahora: «Jesús dijo: El que ha conocido al mundo, ha encontrado un cadáver. Y el mundo no es digno de aquel que ha encontrado un cadáver» (56; cf. 80)

En la categoría de los *dichos proféticos y apocalípticos* hay que constatar en el EvT una significativa merma frente a la tradición sinóptica. Faltan las predicciones propiamente apocalípticas, e incluso cuando parece existir alguna (111), el elemento apocalíptico aparece neutralizado. Faltan además todas las frases sobre la venida del Hijo del Hombre<sup>34</sup>. Se encuentran, en cambio, muchas palabras proféticas

28 Dichos 6,12,18,20 24,37,51,113 43,53,60,99, probablemente también 91,100 y 104

29 Matia 21 Simon Pedro 114 (Salome 61b)

30 Dicho 72 (79)

31 Dichos 13,22, el 61 solo hace al caso hasta cierto punto, ya que la sentencia de Jesús en 61a nada tiene que ver con las siguientes palabras de Salome

32 Dicho 99 En cambio, en 43,61,91 y 91 aparecen palabras en primera persona singular, y en el 79 una bienaventuranza

33 Dichos 26,31-35, 39 41, 45, 47 67, 92-94

34 Cf H. Koster, 157ss el «Hijo del hombre» aparece solo en 86, una variante del dicho de Mt 8,20/Lc 9,58

que tienen sus lugares paralelos en los Sinópticos<sup>35</sup>. Son interesantes los macarismos (bienaventuranzas)<sup>36</sup> y los ayes<sup>37</sup>. Podría asignarse una parte de ellos a los dichos sapienciales, ya que no están referidos tan estrechamente como en Jesús al futuro reinado de Dios —aunque hablen de «reino»— y parecen situarse a menudo en la tradición sapiencial del judaísmo; pero como todos tienen sentido soteriológico, es mejor asignarlos a las palabras proféticas. Compárense estas dos bienaventuranzas:

«Jesús dijo: Dichosos son los solitarios y los elegidos, pues encontraréis el reino, porque de él sois y a él volveréis» (49).

«Los discípulos dijeron a Jesús: Dinos cómo será nuestro final. Jesús dijo: ¿Habéis descubierto ya el comienzo para preguntar por el fin? Pues allí donde está el comienzo, estará también el fin. Dichoso el que esté en el comienzo, porque conocerá el fin y no probará la muerte» (18; cf. también 19).

No es difícil detectar la reinterpretación del «reino». Por lo demás, el cambio de la tercera a la segunda persona en el dicho 49 (como en otros textos) indica que las bienaventuranzas no están estilísticamente bien construidas. Un ejemplo de ayes<sup>38</sup>:

«Jesús dijo: Ay de la carne, que depende del alma; ay del alma, que depende de la carne» (112; cf. 87).

No son muy numerosos los «dichos legales y las normas comunitarias». Se encuentran en dos pequeñas colecciones, de tres sentencias cada una (14 y 99-101), dispersas por todo el libro<sup>39</sup>. Citemos el dicho 14:

«Jesús les dijo: Si ayunáis, cometeréis pecado; y si oráis, seréis condenados; si dais limosna, haréis un mal a vuestros espíritus; y cuando vayáis a un país y recorráis las regiones, si os acogen, comed lo que os ofrezcan, y curad a los enfermos que haya entre ellos. Pues lo que entra en vuestra boca no os manchará. Pero lo que sale de vuestra boca, eso es lo que os manchará».

35. Por ejemplo, dichos 5,6,16b,21b,103,21c,41,46,52,111,54,61a,68,69,79,91.

36. Dichos 7,18,19,49,54,58,68,69 (dos veces), 79,103.

37. Dichos 87,102,112.

38. El ay o amenaza contra los fariseos en 102 (cf. 39, aquí sin «ay») es sustancialmente el dicho de Jesús en Mt 23,13/Lc 11,52, pero con otra argumentación. «Jesús dijo: Ay de ellos, los fariseos, pues se parecen a un perro aposentado en un pesebre, que no come ni deja comer a los terneros». El símil del perro en el pesebre procede de una tabula de Esopo

39. Por ejemplo, dichos 25,27,42,53,55,89,95.



Sobre el tema de los ritos judíos cf. 27 y 56; sobre la cuestión de la pureza, 89; sobre las instrucciones para la misión, cf. los dichos sobre el discipulado: 55, 99 y 101. En cierto modo, una característica general de la conducta en y para con el mundo se expresa en esta consigna: «Jesús dijo: ‘Vivid de paso’» (42).

Entre los dichos en primera persona del EvT faltan las predicciones de la pasión y las sentencias sobre el Hijo del Hombre de los Sinópticos. Sólo hay lugares paralelos sinópticos en los dichos 10, 16 y 90; se pueden incluir también obviamente los denominados «dichos sobre el discipulado». Los restantes son nuevos y tienen sabor «joánico»; por ejemplo, 28:

«Dijo Jesús: Yo estuve en medio del mundo y me aparecí a ellos en carne mortal. Encontré a todos embriagados, no encontré ningún sediento entre ellos y mi alma sintió dolor por los hijos de los hombres, porque están ciegos en sus corazones y no ven que llegaron vacíos al mundo (y) tratan de salir también vacíos del mundo. Mas ahora están ebrios. Cuando hayan digerido el vino, se convertirán».

Dos dichos en primera persona (61 y 77) evocan palabras de Jn, pero no representan la fórmula joánica de reconocimiento, sino la de identificación:

«Dijo Jesús: Yo soy la luz que está sobre ellos. Yo soy el Todo. El Todo salió de mí y el Todo ha llegado a mí. Si cortáis un (trozo de) árbol, allí estoy yo. Levantad la piedra y me encontraréis allí» (77).

En los dichos en primera persona del EvT Jesús se presenta como revelador que libera de la ilusión del mundo (28), convierte al hombre en individuo (23) y —lo que es igual— le hace encontrar el «reino», el «reposo», encontrarse a sí mismo (3,113).

Las *parábolas* están muy bien representadas. Además de las ya mencionadas por los tres primeros evangelios<sup>40</sup>, el EvT aporta otras desconocidas, pero que presentan también un carácter sinóptico<sup>41</sup>; hay además un buen número de imágenes<sup>42</sup>. Ambos grupos de parábolas propiamente tales son igualmente interesantes. El primero, porque algunas parecen más antiguas que sus paralelos sinópticos, lo que ha llevado a decir a menudo que esas parábolas de Tomás constituyen

40. Dichos 9,20,21b,103,57,63,64,76,109; los Dichos 8,96 y 107 están, al parecer, modificados.

41. Dichos 40,97,98.

42. Por ejemplo, 32-35; 45;73-75; etc.

las versiones originales o posibilitan su reconstrucción<sup>43</sup>; pero no cabe afirmar nada con certeza en este punto. Las parábolas desconocidas hasta ahora podrían igualmente proceder de Jesús como las de los lugares paralelos sinópticos, pero suscitan las mismas dudas que éstas sobre la originalidad de su versión. En cuanto a la forma de las parábolas, falta en el EvT la narración ejemplar, tal como se da en las parábolas sinópticas; están presentes, en cambio, la parábola en sentido estricto y el relato parabólico, aunque no difieren por el comienzo en nominativo o en dativo. A veces las parábolas están recogidas en pequeñas colecciones (63-65; 96-98). Un grupo especialmente importante para el EvT está formado por las parábolas del «reino» (20, 57, 76, 96-98, 107-109). Mencionemos la más singular: la parábola del «criminal»:

«Jesús dijo: El reino del Padre se parece a un hombre que quiere matar a otro hombre poderoso. Sacó la espada en su casa (y) la clavó en la pared para saber si su mano era (lo bastante) fuerte. Entonces mató al poderoso» (98).

La moraleja es la misma que en las parábolas de la construcción de la torre y de la batalla (Lc 14,28-32): el examen de las propias fuerzas; el hecho de que figure como modelo un personaje de dudosa moralidad, tiene su analogía en el administrador injusto y en el juez inicuo (Lc 16,1s; 18,1s); bajo los dos aspectos la parábola podría figurar al menos en Lucas, o incluso ser «auténtica».

## 5. *Temas teológicos y puesto del EvT en la historia de la teología*

El EvT es polifacético y complejo tanto en la dimensión literaria como en la de la historia de la tradición; por eso se resiste a una catalogación teológica y plantea difíciles cuestiones metodológicas: ¿hay que partir de la redacción final gnóstica y de sentencias claramente de este tenor, o de la reelaboración de los diferentes dichos sinópticos? Al margen de que el segundo método tropieza con la inseguridad en torno a la cuestión de las fuentes, ambas vías corren el peligro de unificar el EvT en exceso (como sería un error, a la inversa, buscar en él solamente *ipsissima verba Jesu*). Me parece prematuro intentar ahora una caracterización de «la» teología «del» EvT, si es que es posible. Por eso vamos a analizar —con todas las reservas— sólo

43. Así, por ejemplo, en dicho 76 (perla) y —por ausencia de aspectos alegóricos o de añadidos— en 9 (sembrador), 57 (cizaña), 64 (banquete) y 65 (malos viñadores).

algunos temas teológicos que son característicos en la predicación del Jesús histórico en la medida en que podemos acceder a ellos.

Llama la atención, en primer lugar, el retroceso del tema de la esperanza de un futuro inmediato. Esto se hace notar, no sólo en la ausencia de descripciones apocalípticas y de los dichos sobre el Hijo del Hombre, que podrían ser producto de la comunidad, sino también en el concepto central de la predicación de Jesús: el reinado de Dios, que aparece con frecuencia en el EvT como «el reino» o «el reino del Padre» o «del cielo». Mientras que en la predicación de Jesús el reinado de Dios es primariamente algo futuro y sólo se hace presente en diversos signos y en la respuesta obediente del individuo, la dimensión de futuro del reino sólo juega en el EvT un papel subordinado, si es que desempeña alguno. A la afirmación de futuro de que el discípulo «entra» en el reino, de que lo «encuentra», corresponde la afirmación de pasado de que él «es del reino» (49). El énfasis recae en el presente del reino:

«Le dijeron sus discípulos: El reino ¿cuándo llega? (Jesús dijo:) No llegará por el hecho de esperarlo. No se dirá: Mirad, aquí, o: mirad, allí; sino que el reino del Padre está difundido en la tierra y los hombres no lo ven» (113; cf. 3 y 51).

El EvT radicalizó tanto el aspecto actual de la noción de reino en Jesús que raya en lo espiritualista; y a veces parece que el retorno al «reino» no sólo presupone la idea gnóstica de la preexistencia de las almas, sino que se identifica con el concepto de la esencia divina del discípulo (—del gnóstico)<sup>44</sup>.

El EvT entiende el discipulado de un modo peculiar. Califica al discípulo de «solitario» (16, 49, 75) o de «único» (4, 22, 23). La razón de ello es en principio externa: la venida de Jesús provoca hostilidad entre los hombres (16; cf. 10) y el discipulado significa desligación de los vínculos familiares; pero este aislamiento se basa en la índole de las palabras de Jesús y en la idea de salvación (4, 22, 23); «solitario» y «elegido» son conceptos intercambiables (49, 75). Es indudable que el EvT asimiló en este punto elementos esenciales de la idea del discipulado propia de Jesús. Pero el desplazamiento es claro: la libertad de Jesús frente al mundo se ha convertido en la negación ascética del mundo, y a pesar del mandamiento del amor al prójimo (25) y de la orden de misionar (14), apenas se observan en el EvT huellas de la formación de una comunidad; el grupo de discípulos parece constar de «solitarios».

44. Cf. Dichos 27,49,11; «encontrar el reino = «conocer al Padre» = «encontrarse a sí mismo»; cf. Haenchen, *Die Botschaft des Thomasevangeliums*, 42s.

No existe en el EvT una cristología explícita, aunque se advierten claras huellas de la idea de preexistencia y de ubicuidad<sup>45</sup>. Es verdad que aparece claramente la significación soteriológica de Jesús, como la predicación del Jesús histórico. Pero Jesús no es la persona histórica, sino el revelador intemporal. La salvación radica en sus «palabras secretas» (*incipit*); pero es preciso encontrarla mediante la recta interpretación (1). A pesar de esta deshistorización, el EvT reconoce y afirma el carácter de las exigencias de Jesús que exige una decisión: «Jesús dijo: El que está cerca de mí, está cerca del fuego; el que está lejos de mí, está lejos del reino» (82).

En el plano de la historia de la teología hay muchas líneas ideológicas en el EvT que progresan conjuntamente, y que de él van hacia otros escritos, sin que la obra en conjunto pueda integrarse en ningún grupo determinado. Las raíces remontan muy atrás, hasta la predicación de Jesús y hacia círculos judeocristianos (quizá de Transjordania) y se relacionan con la veneración fuertemente gnóstica de Tomás en Siria oriental, en donde tienen su suelo también las tendencias ascéticas (encratitas) del EvT. Existen asimismo en él algunas conexiones con ideas valentinianas (por ejemplo, la de la «cámara nupcial», 75). Pero en la biblioteca de Nag Hammadi el EvT parece ser una realidad extraña; desconocemos aún a sus «verdaderos parientes».

## FRAGMENTOS DE EVANGELIOS DESCONOCIDOS

*Ediciones de textos y traducciones:*

- K. Aland, *Synopsis*, cf. Index, 584s;  
 H. I. Bell - T. C. Skeat, *Fragments of an Unknown Gospel*, 1935; sobre esta obra: M. Dibelius: DLZ 57 (1936) 3ss; K. F. W. Schmidt - J. Jeremias: ThBl 15 (1936) 34ss; H. I. Bell - T. C. Skeat, *o.c.* 72ss;  
 B. P. Grenfell - A. S. Hunt, *Fragment of an Uncanonical Gospel from Oxyrhynchus*, 1908;  
 I. Jeremias - W. Schneemelcher, en Hennecke-Schneemelcher, *NT Apokryphen I*, 1959, 56s (bibl.);  
 E. Klostermann, *Apocrypha II*, KIT 8, 1929;  
 H. B. Swete, *Zwei neue Evangelienfragmente*, KIT 31, <sup>2</sup>1924;  
 A. de Santos Otero, *Los evangelios apócrifos*, 76ss.

*Estudios:*

- C. H. Dodd, *A New Gospel*, en id., *NT Studies*, 1953, 12ss;  
 J. Jeremias, *Unbekannte Jesusworte*, <sup>3</sup>1963;  
 G. Mayeda, *Das Leben-Jesu-Fragment Papyrus Egerton 2*, 1946 (bibl.).

Mientras que con el evangelio de Tomás ha llegado completa hasta nosotros al menos una de las colecciones de dichos de Jesús, de los evangelios «apócrifos», en cambio, sólo se conservan fragmentos, algunos como citas de escritores eclesiásticos, otros como textos originales en hojas de papiro o de pergamino, descubiertos en Egipto desde finales del siglo pasado en excavaciones y otros hallazgos. Su estado, muchas veces muy deteriorado, dificulta la reconstrucción del texto y no permite fijar las dimensiones de la obra de la que proceden los fragmentos. Los restos que aquí vamos a analizar son imposibles de adscribir a determinados evangelios, conocidos por el título o por otros fragmentos. No obstante, estos «fragmentos de evangelios desconocidos» son muy interesantes desde la perspectiva de la historia literaria.

Se ha demostrado que algunos fragmentos de papiros, considerados al principio como restos de evangelios no pertenecen a ellos, por diversos

motivos, o han sido identificados como pertenecientes a otros géneros<sup>1</sup>. Se ignora si el fragmento del Fayum formaba parte de un libro de evangelios o de una colección de dichos. El texto reproduce Mc 14,27.29-31 en forma no narrativa, sino como un sumario orientado totalmente al vaticinio de la negación de Pedro; M. Dibelius quiso atribuir el texto, por su laconismo, a una colección de palabras de Jesús<sup>2</sup>.

### 1. *El papiro Egerton 2*

Comenzamos con el manuscrito más antiguo de esta categoría: el papiro Egerton 2, publicado en 1935. Consta de 2 folios y medio, escritos por ambas caras; procede, según los datos paleográficos, de mediados del siglo II y es por tanto poco más reciente que el manuscrito neotestamentario más antiguo que poseemos hasta ahora: el papiro 52, de principios del siglo II, que contiene algunas líneas de Jn 18. Casi tanto como su antigüedad sorprendió el hecho de que los folios procedieran de un códice y no de un rollo; este hecho demuestra el uso temprano del códice y, por tanto, la forma de libro entre los cristianos. El fragmento contiene 4 o 5 historias poco conectadas entre sí; si cabe concluir del fragmento al todo, el libro constaba de «perícopas» como los evangelios canónicos.

El contenido: a) Diálogo de Jesús con «expertos en la Ley» y con las «autoridades del pueblo» sobre una transgresión de la Ley cometida por él (con palabras de Jn 5,39.45-9,29). b) Intento frustrado de arrestar y lapidar a Jesús (probablemente, la conclusión de la perícopa anterior). c) Curación de un leproso (análogo a Mc 1,40-44par). d) Pregunta sobre el pago del tributo (análogo a Mc 12,13-17par). e) Una perícopa totalmente desconocida, muy deteriorada desgraciadamente, que sólo permite saber que Jesús «dejó perplejos» a sus discípulos con una «pregunta extraña» y que realizó un milagro junto al Jordán, sin duda para confirmación de su palabra<sup>3</sup>:

(Ll. 60-75): «El grano de trigo... (60)... oculto en un lugar... fue depositado y quedó invisible... su peso ingrávido (?). Pero cuando aquellos quedaron perplejos ante su extraña pregunta (65). Jesús, que caminaba a orillas del Jordán, extendió (su) mano derecha... la (llenó) de... y sembró... en el río (?) (70)... Y cuando... agua... Y... produjo... mucho fruto... ante (su vista)... para ale(75)gría (?)...».

1. Cf. Schneemelcher, 56s.

2. *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1933, 160s.

3. Traducción alemana de J. Jeremias en Hennecke-Schneemelcher I, 60.

Lo que caracteriza a este fragmento es una combinacion de elementos joanicos sinopticos y «apocrifos». No se trata de una mera yuxtaposicion de ideas con ese origen, tambien el vocabulario y el estilo se entremezclan. Los trozos joanicos contienen vocablos que no estan en Jn, sino en los Sinopticos<sup>4</sup> en la pericopa sinoptica del tributo al Cesar se insertan expresiones joanicas<sup>5</sup>. El fragmento delata contactos con los cuatro evangelios canonicos.

En la perspectiva de la historia de la tradicion, las dos pericopas sinopticas presentan una fase avanzada<sup>6</sup>. En el relato de la curacion faltan la genuflexion, el contacto con el enfermo y la orden de silencio, pero el relato sobre la enfermedad esta ampliado en una linea novelistica (el enfermo —segun la leccion mas probable— se habia contagiado al albergarse con otros leprosos). La conversacion sobre el pago del tributo aparece enriquecida con una invectiva (tomada de Lc 6,46) y con la cita de los LXX de Is 29,13 (tomada de Mc 7,6s par) y, sobre todo, esta generalizada en interes de la parenesis («los reyes» en lugar del «Cesar»). A una fase tardia apunta tambien la interpelacion «Maestro Jesus», la designacion de Jesus como «el Señor» en los relatos se encuentra ya en Lc y Jn y posteriormente en el EvPe.

Las afinidades y diferencias del fragmento con los evangelios canonicos no se pueden explicar por utilizacion literaria directa de estos libros, aunque exista la posibilidad de esa utilizacion, ya que Jn era conocido en Egipto desde principios del siglo II, como atestigua el papiro 52, y parece ser que tambien los Sinopticos, como lo demuestran ciertas similitudes literales. Pero precisamente el tipo de coincidencias verbales —maxime el paso de una expresion a otra que se encuentra en un lugar lejano o en otro evangelio, excluye una utilizacion literaria. Dado que este transito esta causado generalmente por determinados vocablos, J. Jeremias<sup>7</sup> extrae la conclusion de que el autor conocia los cuatro evangelios «canonicos», pero los reprodujo de memoria. El fragmento confirma la antigua idea de que «tambien la tradicion escrita fue transmitida sobre todo “oralmente” por la lectura en el culto liturgico, en la instruccion, en asambleas comunitarias, y, ademas, obviamente, con el comentario de lo oido. De este modo corrieron paralelas la tradicion oral y la escrita y tuvo lugar una constante influencia y enriquecimiento de la primera —¡que siguio existiendo!—

4 Demostraciones concretas en Jeremias ThBl 40 43s

5 Sabemos que tu has venido de parte de Dios (Jn 3 2) pues lo que haces da testimonio (de ti) (Jn 5 3c o 10 25)

6 Fsto lo ha senalado especialmente Dibelius 4s

7 Oc 41s

mediante la segunda»<sup>8</sup> Pero tambien a la inversa la tradicion ya fijada por escrito, pero reproducida de memoria, fue modificandose, no solo por reminiscencias de la tradicion oral, sino tambien por necesidades narrativas y de la comunidad (cf las ya mencionadas modificaciones desde el punto de vista de la historia de la tradicion) El papiro Egerton es una prueba clara de la influencia reciproca de la tradicion oral y la escrita

Este texto muestra como la plasmacion por escrito del material de la vida de Jesus por Mc sus sucesores y Jn apenas disminuyo el caudal de la transmision oral Como no conocemos la extension y la estructura de este evangelio, tampoco podemos determinar mas exactamente sus relaciones con los otros Pero si podemos saber que los datos cronologicos y geograficos, tanto los de Mc como los de otros evangelios conocidos no eran datos normativos<sup>9</sup> Al igual que en la configuracion de las distintas pericopas, la tradicion ya plasmada por escrito no supuso una norma vinculante en la composicion del conjunto

Esto se constata tambien en los fragmentos del Pap Ox 1224<sup>10</sup> Se trata tambien de un codice pero con paginacion En la pagina 175 se encuentra una reproduccion aproximada de Mc 2,16s, en pagina 176 dos dichos de Q, de los que el primero se aproxima a Mt 5 44 y el segundo a Lc 9,50 mas que a los lugares paralelos respectivos, y un agrafó «El que hoy esta lejos, mañana estara cerca de vosotros» Tambien aqui se constata una relativa libertad frente al texto y una total ausencia de servilismo ante la secuencia narrativa de los evangelios ya canonizados en la epoca de la redaccion del papiro (principios del siglo IV)

La cuestion de si el pap Egerton 2 contiene una tradicion mas antigua y posiblemente mas segura que los evangelios «canonicos», recibe una contestacion negativa tanto en la postura critica como en la conservadora Lamentablemente, no podemos emitir un juicio cierto sobre el caracter literario del conjunto de este escrito Es quizá un «evangelio con influencia joanica» (Jeremias), y a juzgar por el fragmento esas influencias fueron muy significativas —mas fuertes que en las partes conservadas del EvPe— y por eso formaron quizá un elemento constitutivo Pero tambien serian importantes los elementos «apocrifos» y legendarios para la determinacion del caracter literario,

8 Jeremias 44

9 Cf la secuencia de curacion de leprosos (Mc 1 40ss par) cuestion del tributo al Cesar (Mc 12 13s par) y escena del Jordan (cf Dibelius 9s)

10 Texto en Klostermann *Apokrypha* II 26 traduccion alemana y datos sobre el papiro en Hennecke Schneemelcher I 72s



al igual que su extensión y su forma, pero tampoco es posible un juicio sobre estos extremos ya que la escena del Jordán se interrumpe en el momento más crucial

## 2 *El papiro Oxirintco 840*

El llamado pap Ox 840 no es propiamente un papiro, sino una hoja de pergamino procedente de un códice en formato pequeño (8,5 × 7 cm)<sup>11</sup> compuesto alrededor del 400 y escrito por las dos caras (en total, 45 líneas) por su contenido es una hoja perteneciente a un evangelio. No se puede fijar la antigüedad del texto. Contiene dos pericopas en estilo sinóptico (las dos escenas se desarrollan en Jerusalén). La primera constituye la conclusión de un «discurso» de Jesús donde previene a sus discípulos frente a la injusticia so pena de sufrir un castigo eterno como los «malhechores».

La segunda pericopa describe la discusión de Jesús con el sumo sacerdote fariseo (¿Leví?) en el *hagneuterion* («lugar de las purificaciones» probablemente, el atrio de los israelitas) del templo. Se trata formalmente de un debate en dos tiempos. El sumo sacerdote pregunta a Jesús por qué pasea con sus discípulos por el *hagneuterion* y contempla los utensilios sagrados sin haber ejecutado el ritual purificador. Jesús contesta preguntando por su parte si el sumo sacerdote, está a su vez limpio. Este contesta afirmativamente diciendo que se había bañado en la piscina de David, se había vestido con ropas blancas y luego había entrado en el atrio. «Entonces el Salvador le dijo

Ay de vosotros ciegos que no veis. Tú te has bañado en esta agua vertida donde yacen perros y ceidos día y noche y te has limpiado la piel exterior que también las ramera y las flautistas ungen banan friccionan y maquillan para despertar la apetencia de los hombres pero por dentro están llenas de escorpiones y de (maldad) (de todo tipo)

11 Este pequeño tamaño no es algo singular sobre todo entre los hallizgos de Oxirintco. El formato más pequeño conocido hasta ahora es el del códice Mani de Colonia (P. Colon. inv. n. 4780) 4,5 x 3,5 cm. Las razones para confeccionar libros de formato pequeño son diversas: la bibliofilia, la comodidad en el manejo, la facilidad para ocultarlo (en obras prohibidas), la mayoría de estos libros en miniatura son Biblias o partes de la Biblia, pero también su uso como amuletos y ofrendas en la tumba. Cf. A. Henrichs,

I. Koenen, *Ein griechischer Mani Codex*, *Zs. f. Papyrologie u. Epigraphik* 5 (1970) 105s. (Bib.). Se supone con razón desde la investigación de E. Preuschen (*ZNW* [1908] 1s) que el Pap. Ox. 840 sirvió de amuleto para bibliofilia y comodidad: el formato y la letra eran demasiado pequeños y alrededor del año 400 los libros sagrados cristianos no corrían ningún peligro.

Pero yo y (mis discípulos), de los que tú dices que no nos bañamos, nos hemos sumergido en el agua viva que baja de... Pero ay de los...»<sup>12</sup>.

El tema de la verdadera pureza evoca Mc 7 y Mt 23, y parece que también en este fragmento hay una composición similar en la forma (un diálogo polémico ampliado en un «discurso»). Dejemos de lado la «autenticidad» de la escena y del discurso, que Jeremias defiende con vigor<sup>13</sup>. En el aspecto de la historia de la literatura es más importante el hecho de que el pap. Ox 840 constituya en la forma y en el contenido una variante independiente, aunque más trivial, de los textos sinópticos correspondientes. Si cabe concluir del fragmento al conjunto, se puede hablar de un «evangelio desconocido de estilo sinóptico» (Jeremias); pero ignoramos su contenido y su forma.

Considerando globalmente los restos que han llegado hasta nosotros, podemos establecer lo siguiente: 1. se ha mantenido formalmente el modo marciano de yuxtaponer pequeñas unidades sueltas; 2. se constata la tendencia a ligar materiales conocidos, ya fijados por escrito<sup>14</sup>, y a enriquecerlos con la tradición oral (pap. Egerton 2, pap. Ox 840 y EvPe), pero sin aspiraciones a crear literariamente una «armonía evangélica».

12. Traducción alemana de J. Jeremias, en Hennecke-Schneemelcher I, 58.

13. *Coniectanea Neotestamentica* XI, 1947, 97s; *Unbekannte Jesusworte*, 50s.

14. Tal parece ser el caso del Pap. Cairensis 10735, que combina fragmentos de relatos de la infancia de Mt 1 y Lc 1 (Klostermann, *Apokrypha* II, 24; Hennecke-Schneemelcher I, 73s), si el papiro procede realmente de un evangelio.

## EL EVANGELIO DE PEDRO

*Ediciones del texto*

- K Aland, *Synopsis*, cf Index, 585,  
 U Bouriant. *Mémoires publiées par les membres de la mission archéologique française en Égypte* IX, 1892 (editio princeps),  
 F Klostermann. *Apocrypha* I, KIT 3, reimpr 1933,  
 A de Santos Otero, *Evangelios apócrifos*, 375ss

*Estudios*

- O Cullmann, RGG <sup>3</sup>V, 1961, 260 (Bib ),  
 M Dibelius, *Die alt. Motive in der Leidensgeschichte des Johannes- und Petrus-evangeliums*, en *Botschaft und Geschichte* I, 1953, 221ss,  
 A. Harnack, *Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus*, TU IX, <sup>2</sup>1893,  
 Chr. Maurer, *Petrusevangelium*, en E Hennecke - W. Schneemelcher, *NT Apokryphen* I, 1959, 118ss,  
 J A Robinson - M R James, *The Gospel according to Peter and the Revelation of Peter*, 1892,  
 K L. Schmidt, *Kanonische und apokryphe Evangelien und Apostelgeschichten* (ATHANT 5), 1944, 37ss,  
 L Vaganay, *L'Évangile de Pierre*, 1930 (bibl.)

1. *Descubrimiento y transmisión*

El EvPe fue descubierto en 1886/87 juntamente con fragmentos griegos del *Apocalipsis de Pedro* y del *Libro de Henoc* en Akhmim (Alto Egipto), en la tumba de un monje cristiano, y pronto fue publicado varias veces. En 1892, simultáneamente, A. Harnack lo dividió en 60 versículos y J. A. Robinson en 14 capítulos: en este libro utilizamos para citas y referencias la numeración de Harnack. El manuscrito procede, según indicios paleográficos, del siglo VIII/IX. Se trata de un fragmento que contiene la historia de la pasión y la resurrección; comienza en medio de una escena y concluye con una frase incompleta; pero los rasgos ornamentales precedentes y subsiguientes

indican que al copista no le quedaba ya mucho texto. Nada sabemos de la extensión y de la estructura del evangelio. Se presenta como escrito por Pedro, en la conclusión dice

«Pero yo, Simón Pedro y Andrés, mi hermano, tomamos nuestras redes y fuimos al mar, y estaba con nosotros Leví, el hijo de Alfeo, a quien el Señor...» (60 cf. 26s. 59)

El descubrimiento causó sensación. En efecto, solo se conocía hasta entonces la existencia de un EvPe por ciertas observaciones de Orígenes y de Eusebio, pero estos no incluían ninguna cita y se sospechaba que ellos mismos no lo habían leído. Lo único concreto que se sabía de él era el dato de Eusebio (HE VI, 12) sobre el obispo Serapion de Antioquía (alrededor de 200), que permitió la lectura eclesial del EvPe en la comunidad de Rosos a petición de algunos miembros de ella, pero tras algunas lecturas la había prohibido, alegando que la mayor parte del evangelio contenía la recta doctrina del Salvador, pero se había añadido algo a los mandamientos», que lo utilizaban personas heterodoxas y que favorecía especialmente las ideas de los docetas. Serapion expuso su crítica en un escrito del que Eusebio toma las citas. Desde entonces el EvPe fue catalogado entre los *antilegomena* («no canónicos»)

Se admite generalmente que el texto de Serapion y el de Akhmim constituyen el mismo evangelio. Esto no se puede demostrar pero tampoco refutar. La identidad del título nada significa, en cualquier caso. A la hora de relacionar el fragmento con los datos de Eusebio se impone una prudente reserva, especialmente respecto al «docetismo». Si el fragmento pertenece al EvPe prohibido por Serapion, hay que constatar que a finales del siglo II se utilizaba en Siria, y todavía en el siglo VIII/IX en Egipto, pero «entre Eusebio y la época del manuscrito carecemos de un testimonio independiente sobre la existencia del evangelio»<sup>3</sup>

## 2 Contenido

El fragmento comienza con el final de una escena como nadie entre los judíos, ni «el rey Herodes» ni ninguno de «sus jueces» quiso lavarse las manos, Pilato levanta la sesión y Herodes dio la orden de ajusticiar a Jesús (1s)

1 *Comm. in Mt* 10.17

2 HE III.3.25

3 Harnack. 5

Este relato presupone que antes se ha narrado un interrogatorio de Jesús en el que Herodes ejerció una función decisiva, y el lavado de manos de Pilato. En la segunda escena José, «amigo de Pilato y del Señor» pide insistentemente autorización al procurador para sepultar el cadáver de Jesús. Pilato transfiere la petición a Herodes, que la concede basándose en Dt 21,22s (3-5). Tras el breve episodio de los malos tratos a Jesús (6-9), sigue la gran escena de la crucifixión (10-20). Esta concuerda en lo fundamental con los relatos de los evangelios canónicos, pero contiene dos particularidades importantes. Primero el silencio de Jesús durante todo el acto: «Pero él callaba como si no sintiera ningún dolor» (10). Y luego el grito de Jesús en su muerte: «Fuerza mía, Fuerza (mía) me has abandonado» (19). De la siguiente escena: descenso de la cruz y sepultura (21-24) se desprende que cuando el cadáver de Jesús fue depositado en la tierra, se produjo un horrible terremoto, pero cesaron las tinieblas sobre Judea, que habían durado tres horas. La sección siguiente (25-27) describe la reacción de la gente ante la crucifixión: reconocimiento y temor a las malas consecuencias en «los judíos, ancianos y presbíteros», y miedo en los discípulos, que se habían ocultado porque se intentaba arrestarlos por su supuesta intención de prender fuego al templo y se entregaban al ayuno, al luto y al llanto hasta el sábado.

Las tres narraciones siguientes delatan, por su minuciosidad, el interés especial del autor por la resurrección de Jesús. Se narra primero que los escribas, fariseos y ancianos piden a Pilato una guardia militar para el sepulcro durante el espacio de tres días, y él accede a la petición. Los soldados cierran el sepulcro con una gran piedra y lo sellan con siete sellos (28-33). Luego sigue la descripción de la resurrección (34-49). En la noche del sábado al domingo

«resono una voz en el cielo 36 y los soldados vieron los cielos abiertos y dos hombres envueltos en luz descendieron y se acercaron al sepulcro 37. Aquella piedra que habían colocado delante del sepulcro rodó por sí sola y quedó a un lado y se abrió el sepulcro y entraron los dos jóvenes 38. Cuando los soldados vieron esto despertaron al capitán y a los ancianos pues también estos estaban de guardia 39. Y mientras contaban lo que habían visto vieron a tres hombres salir del sepulcro dos de ellos sosteniendo al otro y una cruz que los seguía 40 y la cabeza de los dos llegaba hasta el cielo y la del que ellos llevaban de la mano sobrepasaba el cielo 41. Y oyeron una voz que gritó desde el cielo: «Has predicado a los dormidos 42 y se oyó la respuesta desde la cruz: «Sí 43. Aquellos andaban tratando entre sí marcharse de allí y anunciar esto a Pilato 44. Y mientras aun deliberaban he aquí que los cielos se abren y baja un hombre y entra en el sepulcro

Los soldados comunicaron la noticia a Pilato y éste les recomendó, a petición de los ancianos, guardar silencio sobre lo ocurrido. La tercera narración refiere la escena del sepulcro vacío en la mañana del domingo (50-57). María Magdalena y sus amigas encuentran el sepulcro abierto, y sentado en él un joven que les anuncia la resurrección de Jesús; las mujeres huyen aterradas. Nada se dice de una notificación a los discípulos. Se narra, en cambio, que después de la fiesta de los panes ázimos, los discípulos —«nosotros, los doce discípulos del Señor»— marcharon a casa, es decir, a Galilea (58s). La siguiente frase, donde Pedro habla en primera persona, debía introducir, al parecer, el relato de una aparición del Resucitado junto al «mar» (lago de Genesaret), pero queda incompleta.

### 3. *Carácter literario y teológico*

El rasgo literario más llamativo de este fragmento es que el presunto autor habla en primera persona y se hace pasar por Pedro (26s; 59s). Nada similar se encuentra en los evangelios anteriores (tampoco en Jn 19,35); el tránsito de lo transmitido por tradición al estilo de primera persona demuestra que el autor ha asimilado los usos «literarios» y que el EvPe es un producto relativamente tardío<sup>4</sup>. Su atribución a Pedro se debe sin duda al deseo de colocarlo bajo la autoridad del príncipe de los apóstoles, y sirve al mismo tiempo para subrayar una omisión, muy sentida, al parecer: la ausencia de relatos del discípulo más prominente de Jesús sobre el Maestro, una ausencia que Papías intentó explicar con su teoría sobre Marcos como secretario de Pedro.

El EvPe aparece también en otros aspectos como obra<sup>5</sup> tardía<sup>5</sup>. Presupone los cuatro evangelios «canónicos» (aunque no el canon) y los utiliza.

La base de la narración conservada es el relato de Mt, ya que el lavado de manos de Pilato (1), la guardia y el precinto del sepulcro (29s), el hecho de que se describa (¿no el modo!) el acontecimiento de la resurrección (44) y el acuerdo de silenciar esta (47s) solo tienen lugares paralelos en el material especial de Mt. Dos importantes puntos encuentran su analogía en el legado propio de Lc: la aparición de Herodes Antipas en el proceso de Jesús, con referencia a su amistad con Pilato (1-5), y las palabras de un malhechor (13s). La huida y el silencio de las mujeres pueden ser marcanos (57), la marcha de los discípulos a Galilea (58s) corresponde a Mc y a Mt. Se encuentran contactos con Jn en la datación del día de la muerte (5), en la mención del quebramiento

4 Cf. M. Dibelius, *Geschichte der urchristl. Literatur* I, 1926, 58

5 Mas ampliamente, Vaganay, 43-82

de las piernas (14) en el enclavamiento de las manos (21) en la expresion «se fue al lugar de donde habia sido enviado» (56) y en la manera distante como el pseudo Pedro habla de «los judios» (*passim*)

Pero faltan algunos episodios de los relatos canonicos incluido Mt el autor hizo una seleccion y no quiso compilar una armonia evangelica, sino ofrecer un relato independiente (era obligado en su papel de Pedro), en el plano de la critica de las fuentes, su exposicion no puede distribuirse entre otros escritos sin que permanezca un resto

Considerado en la perspectiva de la historia de la tradicion el relato es secundario Hay que mencionar a este respecto, por ejemplo la continuacion de diversos temas tradicionales la interpelacion «hermano Pilato» (4), el nombre del centurion de la guardia del sepulcro Petronio (31) los siete sellos de la sepultura (33) el dialogo de las mujeres camino del sepulcro (52ss), etc Pero esto es valido sobre todo para el relato de la resurreccion, que describe el proceso mismo como acontecimiento mitico la voz celestial la apertura del cielo, la bajada de los dos angeles<sup>6</sup> su reaparicion con un tercer personaje, Jesus la estatura gigantesca de los tres, la cruz como entidad independiente, el tema de la predicacion en el reino de los muertos todo esto no es una prolongacion de los anteriores relatos de pascua, tan reservados en la cuestion del «como» sino que constituye algo nuevo frente a ellos No solo se constata una mayor complacencia en lo fantastico y milagroso, sino sobre todo un desplazamiento del interes teologico de la cruz a la resurreccion

Y, sin embargo, el fragmento contiene tambien elementos arcaicos, como ha demostrado M Dibelius Tales son las referencias al AT no en la forma de citas introducidas con formulas introductorias, sino en la narracion de determinados hechos de la pasion con palabras biblicas

He aqui los ejemplos mas importantes en la descripcion de los ultrajes a Jesus se dice «Le sentaron en un tribunal y le dijeron juzga con justicia rey de Israel» (7) esta frase sin lugares paralelos asume el texto de Is 58 2 («me piden sentencias justas») en la descripcion de las tinieblas durante la crucifixion leemos «Y muchos caminaron llevando luces pues creyeron que era de noche» (18) el narrador se refiere asi a Is 59 9s

Este modo de narrar la pasion de Jesus mediante frases veterotestamentarias sin formulas de citacion es mas antiguo en la historia de la tradicion que la demostracion explicita por la Escritura, representa

6 La hipotesis de que se trata de Moises y Elias no convence ya que nunca se presento a estos como «jovenes» (37) son angeles como «el hermoso joven» del sepulcro (55)

la forma mas antigua de describir la pasion, pero esta destinada a mostrar, al mismo tiempo, el cumplimiento de profecias del AT en la pasion y en sus pormenores. Cabe atribuir, con Dibelius, estos elementos arcaicos a influencia de la tradicion oral a traves de la predicacion. El fragmento contiene elementos antiguos y recientes, es complejo en el aspecto literario y en el teologico.

En la cuestion del caracter teologico del EvPe hay que abordar en primer lugar el tema de su «docetismo». Los rasgos que se invocan en su favor son equívocos, pueden entenderse en sentido doceta, mas no necesariamente.

1 «Pero el callo como si no sintiera ningun dolor» (10) puede interpretarse como signo de impasibilidad pero tambien de entereza. 2 El grito al morir «Fuerza mia Fuerza (mia) me has abandonado» (19) puede significar la separacion docetista del  $\alpha\nu\omega$  Χριστός («Cristo arriba») frente al Jesus terreno pero tambien puede ser una enmienda a Mc 15 34 porque el abandono de Jesus por parte de Dios causaba escandalo. 3 La expresion  $\sigma\nu\epsilon\lambda\eta\mu\phi\theta\eta$  («fue asunto») (15) puede entenderse como ascension desde la cruz pero puede significar tambien simplemente la muerte<sup>7</sup>. Otros pormenores —el terremoto cuando el cuerpo de Jesus es depositado en tierra (21) la cruz ambulante y hablante (39 42)— son de naturaleza mitologica y no especificamente doceta<sup>8</sup>.

Resulta dificil precisar si el EvPe es o no doceta ya que solo poseemos un fragmento. Pero precisamente estos restos abarcan la pasion y la resurreccion, episodios donde mas puede evidenciarse el docetismo. Los rasgos mencionados pueden entenderse sin duda en sentido doceta, pero ¿cual de los cuatro evangelios canonicos no fue interpretado por docetas y gnosticos a su favor? El EvPe, a mi juicio, no muestra una tendencia doceta. De lo contrario, seria incomprendible que el autor se esfuerce en demostrar con tal prolijidad la realidad de la resurreccion.

Sin embargo, el v 56 («se fue allí de donde habia sido enviado») parece suponer una cristologia de la preexistencia, y el fragmento en su conjunto al combinar la preexistencia y el material de la vida de Jesus parece continuar la tradicion «joanica». Esta combinacion no es unica, pues se puede observar tambien, por ejemplo, a principios del siglo II y en Ignacio de Antioquia, aunque no en forma de un evangelio. Sorprende que nuestro fragmento nunca mencione el nombre de Jesús y que la narracion emplee siempre el titulo de «Señor» (13 veces). Los otros predicados cristológicos que aparecen en el fragmento son utilizados exclusivamente por personajes no cristianos.

7  $\alpha\nu\alpha\lambda\eta\mu\psi\iota$ , en SalSal 4 18 cf tambien I c 9 15

8 Cf Vaganay 139s 259s 299 302s



la inscripcion de la cruz «el rey Israel» (11) tambien el saludo sarcastico (7) y la expresion «hijo de Dios» por mofa (6-9) pero estos predicados aparecen tambien en la confesion de los guardias del sepulcro que viene a sustituir la proclamacion del centurion bajo la cruz (Mc 15 39par) «Realmente era hijo de Dios» (45) y que Pilato repite (46). El ladron califica a Jesus de «salvador de los hombres» (13). El predicado «hijo de Dios» desempeno al parecer un papel importante en la parte perdida del EvPe: de lo contrario no hubiera podido emplearse como mofa y posee un sentido cristologico preexistencial.

El caracter teologico del EvPe solo puede determinarse parcialmente por el fragmento conservado. Este fragmento revela un gran interes por lo milagroso y lo mitologico y sobre todo una tendencia polemica contra «los judios». A esta tendencia apuntan cuatro notas. Herodes pronuncia el juicio y da la orden de ajusticiamiento de Jesus; a Pilato se le descarga de culpa lo mas posible (46) casi se le presenta como favorable a los cristianos (3 «Jose el amigo de Pilato y del Senor»). No es posible conocer por el fragmento conservado si esta postura esconde motivaciones politicas. El texto subraya la culpa de los judios y «el gran dano que se habian acarreado a si mismos» (25) cf. la extrana frase del v. 48. En este punto el EvPe esta dentro de una antigua tradicion cristiana de polemica contra los judios cuyo mas antiguo testimonio literario se encuentra en 1 Tes 2 15.

Es de lamentar que solo se conserve este fragmento del EvPe. Seria apasionante saber la extension que tuvo este evangelio: su complejidad —si la huella joanica por ejemplo era tan fuerte como en el pap. Egerton 2— y hasta donde llego la ficcion autobiografica con el estilo en primera persona de singular y de plural, por ejemplo, en la escena de las negaciones de Pedro. Sobre la influencia del EvPe poco cabe decir. Pero sin duda algunos temas del mismo —el descargo de Pilato a costa de los judios, el papel de Jose y el sentido de la predicacion de Jesus en el infierno (Hades)— fueron asumidos en el *Evangelio de Nicodemo*.

## EL EVANGELIO DE LOS NAZARENOS

*Indicaciones del texto*

- K Aland, *Synopsis*, cf Index, 585.  
 F Klostermann, *Apocrypha* II, KIT 8, 1929,  
 A de Santos Otero, 34ss Cf Introduccion 30ss

*Estudios*

- B Bischoff, *Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter* Sacris Erudiri 6 (1954) 189ss,  
 E Lohse, RGG IV, 1960, 1385s (Bib ),  
 P Vielhauer, en Hennecke-Schneemelcher, *NT Apokryphen* I, 1959, 75ss (bibl )

1. *Transmisión y lenguaje*

Epifanio y Jerónimo mencionan un evangelio redactado en lengua «hebreá» (es decir, arameo o siríaco) que era usado entre los nazarenos, los judeocristianos sirios de Berea en Celesiria (Alepo). Jerónimo, que trae muchas citas de él, lo identifica con el *Evangelio de los hebreos*. Pero sin razón. En efecto, Eusebio y Hegesipo distinguen exactamente entre el *Evangelio de los hebreos* y el evangelio «sirio»<sup>1</sup>. Por esta y otras razones hay que diferenciar los dos libros<sup>2</sup>. El *Evangelio de los nazarenos* (EN) aparece atestiguado también por algunos manuscritos medievales como τὸ Ἰουδαϊκόν; algunos traen al margen citas de él como lugares paralelos de los pasajes de Mt. Otras citas se encuentran en obras exegéticas de la Edad Media; no es posible precisar si el evangelio era entonces directamente accesible o si las citas proceden

1 Eusebio dice de Hegesipo «Cita tanto del Evangelio según los hebreos como del (evangelio) sirio» HE IV 22,8. y habla en otro lugar de «el evangelio que se (utiliza) entre los judíos en lengua hebrea» (*Teofanía* IV, 12)

2 Hennecke-Schneemelcher I, 75s

de «cadenas» y comentarios. La atribución de los distintos fragmentos es a veces insegura<sup>3</sup>.

El EN carecía, al parecer, de título propio. Se designa con circunloquios («el evangelio que usan los nazarenos», entre otros) o también por su lengua («el evangelio sirio», «el judío»); sólo en textos medievales se encuentra el título «el evangelio de los nazarenos». Todas estas designaciones son extrínsecas. Los propios nazarenos no necesitaron de ninguna denominación diferenciadora; era el único evangelio que utilizaban.

No se puede precisar con certeza la lengua semítica (arameo o siríaco) en la que fue redactado. También se discute si fue concebido en esa lengua semítica o fue traducido del griego; a mi juicio, es más probable lo segundo<sup>4</sup>. El EN presenta una afinidad estrecha con Mt (que llamó ya la atención en la iglesia antigua y llevó a veces a la afirmación de que era la versión primitiva, «hebreá» de Mt); pero hay que distinguir rigurosamente, por razones metodológicas, entre el problema de esta afinidad y la cuestión del lenguaje primitivo del EN.

## 2. Extensión y carácter literario

La extensión y el contenido del EN eran similares a los de Mt, como demuestran principalmente las variantes del llamado *Ioudaikón* (*supra* y de Santos, 46) de la tentación hasta la pasión, pero también los fragmentos conservados, que se distribuyen por igual espacio de tiempo. El hecho de que falte una cita de los relatos de pascua puede ser un azar. La existencia de los relatos de la infancia o «prehistoria» puede presuponerse, aunque sea dudosa la pertenencia de la escena de los Magos (de la que hablaremos enseguida) al EN<sup>5</sup>, ya que una observación de Jerónimo y, sobre todo, el hecho de que el EN nunca fuera acusado de mutilación (como el *Evangelio de los ebionitas*) bastan para demostrar que contenía una «prehistoria» (la mateana).

El EN forma parte de los evangelios de tipo sinóptico. Su carácter literario se puede determinar mejor mediante una comparación con Mt. En el material narrativo paralelo el EN suele aparecer como secundario. Trae, por ejemplo, un diálogo de Jesús con su madre y sus hermanos, quienes le invitan a someterse con ellos al bautismo penitencial de Juan; pero Jesús hace una referencia a su impecabilidad.

3. Sobre los criterios cf. Hennecke-Schneemelcher I, 86s.

4. Cf. Hennecke-Schneemelcher I, 90ss.

5. Texto latino (transmitido por Sedulio Escoto en su *Comentario a Mateo*) en B. Bischoff, 203s; traducción alemana en Hennecke Schneemelcher I, 98s

Este nuevo episodio es, en el contenido, una variante del diálogo de Jesús con el Bautista (Mt 3,13-15), sólo que aquí es el mismo Jesús el que subraya su imposibilidad de pecar y confiere así a este pensamiento dogmático la suprema autoridad. Desde el punto de vista literario es difícil que se trate de un sustituto del diálogo con el Bautista; es más bien un duplicado. También hay un lugar paralelo al relato sobre el joven rico (Mt 19,16-24): de un rico se hacen dos<sup>6</sup> y cada uno de ellos habló con Jesús; pero sólo se ha conservado el diálogo del segundo. En este punto hay un rasgo novelístico: ante la orden de Jesús, venderlo todo y seguirle, «el rico empezó a rascarse la cabeza». A esto se añade en la respuesta de Jesús un tema social:

«¿Cómo te atreves a decir: He cumplido la ley y los profetas? Está escrito en la Ley: ama a tu prójimo como a ti mismo, y mira, muchos de tus hermanos, hijos de Abrahán, están llenos de suciedad y mueren de hambre..., tu casa está llena de muchos bienes, sin que para ellos nada salga de ella».

Estos dos rasgos aparecen en otro pasaje; el relato de la curación de la mano atrofiada (Mt 12,9s) es ampliado y subrayado novelísticamente con una petición del enfermo:

«Yo fui albañil y ganaba con (mis) manos el sustento; te pido, Jesús, que me restituyas la salud para que no tenga que andar mendigando vergonzosamente para comer».

El detalle de que en la crucifixión no se rasga el velo del templo (Mt 27,51), sino que cae el arquitrabe del mismo, puede ser también una ampliación novelística<sup>7</sup>. El episodio de los magos de Mt 2,9-12 se enriquece con una escena donde aparecen dos personas que faltan allí: José y un tal Simón, y el primero describe la multitud que se acerca: su comportamiento los caracteriza como adivinos; su apariencia y su indumentaria, como extranjeros. Es interesante que esta descripción (vestidos ricos y finos; birretes y calzas) presente a los magos como persas en atuendo parto, tal como aparecen en representaciones plásticas del arte cristiano antiguo<sup>8</sup>. Otra nota —el lugar de nacimiento de Jesús es una cueva— combina esta escena con otras tradiciones

6 También Mt duplica a veces algunos personajes (cf. 20,29ss con Mc 10,46ss)

7 Remonta quizá a una tradición judía sobre señales premonitorias de la destrucción del templo, de las que da cuenta Josefo (*Bell.* VI 293-300)

8 Cf. A. Dieterich, *ZNW* 3 (1902) 4s y G. Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, 1960, 69s, también hay en esta obra documentación gráfica, esp. p. 147, fig. 33 y 34

apócrifas<sup>9</sup> pero forma junto con la estrella y el homenaje de los magos un tema fijo y bien conocido en la leyenda de Mitra<sup>6</sup>. Esta influencia no solo en Mt 2, sino también en la formación de esta nueva escena del EN. Los relatos de la infancia fueron un suelo fértil para la proliferación de leyendas.

También los discursos del EN suelen ser secundarios frente a Mt, solo para unos pocos dichos se han encontrado defensores de su originalidad. Dos sentencias ofrecen un colorido «joánico»: «Yo elijo a los más dignos: los más dignos son aquellos que mi Padre celestial me ha dado» y la variante sobre el dicho «los que dicen Señor Señor» que aparece también en 2 Clem 4,5: «Si os recogéis en mi pecho y no cumplís mis mandamientos os expulsaré...». La impronta joánica parece ser en el EN algo más fuerte que en Mt (11,25 par = Q).

En relación con Mt el EN produce la impresión de ser un elemento secundario en la historia de la tradición. Es difícil suponer que se trata de una reelaboración independiente de tradiciones arameas más antiguas: este supuesto queda ya excluido por la estrecha afinidad que EN presenta con Mt. Por otra parte, el EN arameo (o siríaco) tampoco se puede explicar como traducción del Mt griego: lo impiden las ampliaciones novelísticas, las nuevas formaciones, las abreviaciones y las enmiendas. Se podría considerar el EN literariamente cuando más como reproducción targumica del Mt canónico.

### 3 Fecha y lugar de composición

La fecha de composición, limitada por la redacción de Mt y por el testimonio más antiguo (Hegesipo hacia 180), se puede fijar a principios del siglo II. El lugar de composición es desconocido, pero probablemente hay que buscarlo allí donde el EN era utilizado aun en tiempo de Epifanio y de Jerónimo por judeocristianos de habla aramea o siríaca en la región de Berea de Celesiria.

Este grupo judeocristiano nunca fue acusado de herejía por los Padres de la Iglesia, era al parecer tan ortodoxo como la misma Iglesia oficial. Los fragmentos conservados tampoco delatan ninguna opinión teológica extraña. El que este grupo haya llevado durante largo tiempo una existencia especial, se explica probablemente por su singularidad lingüística.

9 En Justino *Dial.* 78 y en el *Protoevangelio de Santiago* 18s. 21.3. Cf. W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zitat der ant. Apokryphen* 1909, 61ss. M. Dibelius, *Botschaft und Geschichte* I 1953, 75ss.

10 Sobre este trastorno en la perspectiva de la historia de las religiones cf. sobre todo Widengren, 62ss.

## EL EVANGELIO DE LOS EBIONITAS

*Textos y bibliografía:* como en cap. 49

P. Cullmann. RGG II, <sup>3</sup>1958, 297ss (bibl.).

### 1. *Transmisión y contenido*

Epifanio<sup>1</sup> refiere que las sectas judeocristianas de los ebionitas usaban un evangelio que era una edición abreviada y mutilada de Mt. Lo distingue netamente del evangelio utilizado por los nazarenos, que fue, según él, un Mt «hebreo» primitivo y completo. Afirma, sin embargo, que llevaba como título «Evangelio hebreo» o «Evangelio según los hebreos»; lo identifica, pues, con el *Evangelio de los hebreos*; pero esto es un error debido probablemente a que aplicó a los ebionitas una indicación de Eusebio: que una corriente especial de éstos había utilizado el *Evangelio de los hebreos*<sup>2</sup>. En todo caso, los fragmentos que Epifanio nos transmite del *Evangelio de los ebionitas* (=EE) son diferentes a los del *Evangelio de los hebreos*. No sabemos si el EE se identifica con el «Evangelio según los Doce o (según los doce apóstoles)», que mencionan Orígenes y Jerónimo<sup>3</sup>; pero como no nos ha llegado de él ninguna cita, esta ignorancia no supone ninguna pérdida.

Epifanio ha hecho llegar hasta nosotros siete citas del EE. Algunos estudiosos intentan enriquecer este escaso caudal atribuyendo al EE citas no canónicas de las Pseudoclementinas o que no correspondan del todo a la forma canónica. Pero desde que G. Strecker<sup>4</sup> demostró que no se cita en ellas ningún evangelio judeocristiano, tales aproxi-

1. *Panarion*, 30,13s.

2. HE III, 27,4.

3. Textos en Klostermann, 4s.

4. *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen* (TU 70), 1958, 117ss.

maciones arbitrarias son científicamente insostenibles. Lo que poseemos con certeza del EE son únicamente los fragmentos que cita Epifanio.

## 2. *Carácter literario y teológico*

A pesar de su escaso número, dichos fragmentos permiten extraer algunas conclusiones literarias y teológicas. No es posible ya averiguar en qué consistía la especial afinidad con Mt constatada por Epifanio, si en la estructura o en una función especial del apóstol Mateo. Los fragmentos delatan una familiaridad con los tres Sinópticos, sin preferencia por alguno de ellos, y hacen presumir una tendencia a un texto mixto de tipo sinóptico más que la elaboración de un solo evangelio, como fue el caso del *Evangelio de los nazarenos*. El EE comenzaba con la descripción del Bautista; carecía, pues, de relatos de la infancia y concluía con la pasión y la pascua, ya que contenía un pasaje de la última cena. Esta dependencia de los Sinópticos demostraría ya por sí sola que el EE fue redactado en griego; pero esto se deduce también de un detalle concreto: el texto omite la descripción del alimento del Bautista: los saltamontes, y caracteriza en cambio la miel silvestre (Mc 1,6; Mt 3.4) con una expresión tomada de Nm 11.8 («que sabía a maná, como bollo de aceite»); esta inserción sólo puede estar ocasionada por la similitud de dos vocablos griegos ἀκρίς (langosta) y ἔγκρις (bollo)<sup>5</sup>.

Es interesante literariamente el relato de la vocación de los doce apóstoles:

«Apareció un hombre llamado Jesús, de treinta años de edad aproximadamente, que nos eligió. Y cuando llegó a Cafarnaún, entró en la casa de Simón, cuyo sobrenombre era Pedro, tomó la palabra y dijo: Cuando yo caminaba a orillas del mar de Tiberíades, elegí a Juan y a Santiago, los hijos del Zebedeo, y a Simón y a Andrés y a Tadeo y a Simón el Celota y a Judas Iscariote; y a ti, Mateo, que estabas sentado en el telonio, te llamé y me seguiste. Quiero que seáis doce apóstoles para testimonio de Israel».

El texto presenta dos peculiaridades estilísticas: Jesús mismo narra la vocación de los discípulos; y esta elección está enmarcada en un relato de los apóstoles en primera persona de plural. No cabe precisar más en qué grado el estilo de primera persona había conformado al

5. M. Dibelius, *Geschichte der urchristlichen Literatur* 1, 60.

EE, ni si había en él más historias relatadas por el propio Jesús. El estilo en primera persona del plural aparece también en el Evangelio de Pedro; el realce de Mateo, por ejemplo, también en el «Libro de Tomás el Atleta», y *passim*. El relato en primera persona de plural debía situar sin duda al EE bajo la autoridad de los Doce apóstoles, y probablemente Mateo figuraba como el redactor del libro. La última expresión de la cita revela el carácter judeocristiano de la obra.

Algunas modificaciones de los modelos sinópticos se deben a la teología de los ebionitas. La omisión de los relatos de la infancia obedece a una tendencia dogmática: los ebionitas negaban el nacimiento virginal y tenían otro concepto de la filiación divina de Jesús. Ésta no se basaba en la generación divina, ni tampoco en la adopción, sino en la unión del Espíritu santo con Jesús en el bautismo: el Espíritu «entra en él» y esta entrada significa la unión de un ser celeste con el hombre Jesús, dando como resultado el hijo de Dios. Tres veces clama la voz del cielo: primero en la forma de Mc 1,11; luego, en la versión «occidental» de Lc 3,22 («hoy te he engendrado») — la importancia del «hoy» queda subrayada por un fenómeno luminoso<sup>6</sup> —; y, por último, en la versión de Mt 3,17; esta unión presenta un rasgo gnóstico de la cristología de los ebionitas<sup>7</sup>. Una frase en primera persona de singular habla sobre la misión de Jesús: «He venido para abrogar los sacrificios, y si no dejáis de sacrificar, la ira no se alejará de vosotros». Esta modificación de Mt 5,17s documenta otro rasgo distintivo de la teología ebionita: su hostilidad hacia el culto en el templo. Un tercer rasgo aparece en la inversión de la frase del Señor de Lc 22,15 («Cuánto he deseado cenar con vosotros esta Pascua») en exactamente lo contrario: «¿Acaso he deseado yo cenar esta Pascua con vosotros?» Se trata de un vegetarianismo radical (que no admitía ni siquiera las langostas del Bautista).

Las notas teológicas — cristología gnóstica, vegetarianismo, hostilidad al culto — no constituyen la totalidad de las concepciones ebionitas, pero dejan en claro dos puntos: 1. que los ebionitas eran menos «eclesiásticos» que las otras sectas judeocristianas de los nazarenos y que, por consiguiente, el EE debe diferenciarse rigurosamente del *Evangelio de los nazarenos*; 2. que las tendencias dogmáticas pueden modificar notablemente el material evangélico ya fijado.

6. Sobre los fenómenos luminosos en el bautismo cf. W. Bauer, *Das Leben Jesu im Lichte der nt. Apokryphen*, 1909, 134ss.

7. Así opina Dibelius, 61.



### 3 *Fecha y lugar de composicion*

Epoca de composicion ya Ireneo (alrededor de 180) conoce la existencia del EE, como utiliza los tres sinopticos, el EE debio de redactarse a principios o en la primera mitad del siglo II. Como lugar de composicion se suele indicar la Jordania oriental, sede principal de los ebionitas según los Padres de la Iglesia, pero esta localizacion es incierta.

## EL EVANGELIO DE LOS HEBREOS

*Textos y bibliografía* como en cap 49, además

G Bardy, *Saint Jérôme et l'évangile selon les Hébreux*, en *Melanges de Science Religieuse* III, 1946, 5ss.

W Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, 1934, 54ss.

W Surkau, *RGG* III, 1959, 109

### 1 *Transmisión y estado actual*

El *Evangelio según los hebreos* es el único evangelio «judeocristiano» que, según la tradición de la iglesia antigua, tenía un título fijo. Es mencionado por primera vez por Clemente de Alejandría y por Orígenes, que traen citas del mismo; pero, según el testimonio de Eusebio, había sido ya utilizado por Hegesipo (alrededor de 180) —como quedó dicho— junto con otro evangelio judeocristiano llamado por su lengua «el sirio» (HE IV, 22,8). También Eusebio conoce y distingue los dos evangelios. El *Evangelio de los hebreos* (=EH) estuvo aún en uso en su tiempo entre los judeocristianos, mientras que en otros ambientes eclesiales era «discutido» o catalogado entre los escritos «inauténticos» (HE III, 25,5). Jerónimo lo equipara con el *Evangelio de los nazarenos* y a veces también con el de los *ebionitas*, creando así una no pequeña confusión que dura hasta nuestros días. Pero G. Bardy supo calibrar en 1946 el grado de credibilidad —muy escasa— del padre de la Iglesia y sentó así la base para un análisis crítico global de los testimonios de la iglesia antigua sobre los evangelios judeocristianos que permite reforzar la tesis de los tres libros<sup>1</sup>.

Con esto no se resuelve el problema de la asignación de los distintos fragmentos a los evangelios. La atribución es especialmente difícil en los pasajes citados por Jerónimo; pero, a pesar de sus fórmulas de citación, poco rigurosas, se han identificado con alguna seguridad

1 Hennecke-Schneemelcher I, 75s

cuatro de sus citas como pertenecientes al EH. A ellos se añaden con certeza dos textos transmitidos por Clemente y Orígenes, y probablemente otro más, que se encuentra en la traducción copta de un discurso de Cirilo de Jerusalén<sup>2</sup>. Un exiguo resto del EH, originariamente muy amplio —Nicéforo enumera 2200 esticos, sólo 300 menos de lo que contiene el EvMt según su cómputo. Pero no se debe enriquecer esta cantidad arbitrariamente con otras fuentes. Los fragmentos conservados son suficientemente interesantes, a pesar de todo.

## 2. *Contenido*

Dos de los fragmentos permiten descubrir algo del contenido perdido del EH. Si el pasaje citado por Cirilo perteneció al EH, da alguna información sobre el comienzo del libro:

«Cuando Cristo quiso venir a la tierra, a los hombres, Dios Padre eligió a una gran Fuerza del cielo, que se llamaba Miguel, y confió a Cristo a su cuidado. Y la Fuerza vino al mundo y se llamó María, y Cristo estuvo siete meses en su seno».

Este pasaje sobre la bajada de Cristo indica que primero se hablaba de su preexistencia y luego de su nacimiento. El otro fragmento relata una aparición del Resucitado a su hermano Santiago:

«Pero cuando el Señor hubo entregado el lienzo al siervo del sacerdote, se acercó a Santiago y se le apareció. Aquel, en efecto, había jurado no comer pan desde el momento en que bebió del cáliz del Señor, hasta que le viera resucitado de la muerte. Y poco después dijo el Señor: Traed una mesa y pan. Y a renglón seguido se añade: tomó el pan, lo bendijo y se lo dio a Santiago el Justo. Y le dijo. Hermano mío, come tu pan, pues el Hijo del hombre ha resucitado de la muerte».

Esta perícopa presupone: 1. una narración sobre la última cena, en la que Jesús predijo su muerte y su resurrección y Santiago participó e hizo un voto de abstinencia válido hasta la resurrección de aquél; 2. una narración pascual según la cual se produce el acontecimiento de la resurrección a la vista de los guardianes del sepulcro (de modo análogo al EvPe), y 3. un relato sobre el sepelio y la guardia del sepulcro. La cristofanía a Santiago fue la primera; el EH narraba probablemente otras; pero no sabemos cuántas ni a qué acontecimientos iban unidas. Se han conservado también un extraño relato bautismal,

el fragmento, aún más extraño, de una narración sobre las tentaciones de Jesús y tres dichos de éste, uno de los cuales figura en el EvT 2; (Pap. Ox 654): «Y como también está escrito en el Evangelio según los hebreos: ‘El que se admiró, reinará; y el que reinó, descansará’».

### 3. *Carácter literario y teológico*

El EH no se puede inscribir en el tipo sinóptico ni en el joánico, ni en un tipo mixto entre ambos. Aunque ofrece al comienzo similitudes con Jn (afirmaciones sobre la preexistencia de Cristo) y con Mt y Lc (relatos de la infancia), y en las narraciones de la guardia del sepulcro y de la resurrección visible de Jesús con Mt y el EvPe, el EH no puede considerarse, sin embargo, por razones de contenido como continuación de los evangelios «canónicos».

Desde la perspectiva de la historia de las formas, el EH muestra una legendarización de la tradición de Jesús, en concreto en uno de los puntos donde la leyenda se había instalado ya gustosamente en los evangelios «canónicos»: la resurrección (no cabe asegurar otro tanto para los relatos del nacimiento y de la infancia). Pero hay que constatar una diferencia esencial frente a las cristofanías de los evangelios «canónicos» e incluso las del EvPe: la perícopa de Santiago es una leyenda personal independiente, ya que su finalidad es liberar al hermano del Señor de su voto de abstinencia, no la realidad de la resurrección. Esta última finalidad es la que tienen las leyendas apologéticas —cuya existencia hemos deducido— sobre la guardia del sepulcro y la resurrección visible de Jesús, como también el detalle legendario de que «el Señor entregó el lienzo al siervo del sumo sacerdote». Seguramente también el relato de la última cena, en sus orígenes una leyenda etiológica cultural, se transformó en una leyenda personal para la glorificación de Santiago. Los relatos del bautismo y de las tentaciones pertenecen al género literario del «mito» (en el sentido de Dibelius). Sorprende que Jesús mismo narre las tentaciones («Luego me agarró un cabello mi madre, el Espíritu Santo, y me llevó al gran monte Tabor»), una forma que es extraña en los relatos canónicos, pero que aparece en el *Evangelio de los ebionitas*; en el EH este recurso estilístico está destinado con toda claridad a hacer plausible que los discípulos tuvieran conocimiento de las tentaciones<sup>3</sup>. Entre los tres dichos, el mencionado antes, al final del apartado anterior, contrasta con las formas de la tradición evangélica; pertenece a la forma de la «cadena»

3 M. Dibelius, *Geschichte der urchristlichen Literatur* I, 62.

retórica, presente dentro del NT en Pablo y en Sant<sup>4</sup>: el dicho del EH describe el camino de salvación, cuya meta suprema es el «descanso» escatológico (buscar-encontrar-admirarse-reinar-descansar).

Ya el título indica que el EH nació en ambientes judeocristianos. Pero el judeocristianismo que en él se delata es de una impronta teológica muy *sui generis*. Lo más destacable de él es el papel que desempeña el hermano del Señor, la leyenda de Santiago está urdida alrededor de un núcleo histórico —la cristofanía de 1 Cor 15.7 y su papel destacable en la comunidad primitiva—; pero la leyenda hace de él el primero y más importante testigo de la resurrección, y para confirmar su importancia fundamental, lo presenta como discípulo directo de Jesús; para el grupo del que procede el EH, Santiago es la suprema autoridad entre las personas que se mueven en torno a Jesús. El mismo puesto prominente le otorga un dicho del EvT, aunque en este caso no sea de base historizante, sino mitológica<sup>5</sup>. No está claro si el nomismo del hermano histórico del Señor influyó, y hasta qué punto, en el EH.

Están claras, en cambio, las influencias sincretistas en este judeocristianismo. Aparecen en la soteriología del dicho en cadena y en la cristología del relato de las tentaciones, también en el fragmento de Cirilo y en el relato del bautismo. El calificativo de «madre» que Jesús aplica al Espíritu santo, que le arrebató y transporta, es un rasgo plenamente mitológico; el tema del rapto por el Espíritu aparece también en otros escritos, y en la carta copta de Santiago, procedente de Nag Hammadi, Jesús se designa a sí mismo como hijo del Espíritu santo<sup>6</sup>; pero ambos puntos presuponen una especulación mitológica sobre las relaciones de Cristo con el Espíritu. Según el fragmento de Cirilo, el Espíritu es la «gran fuerza del cielo, llamada Miguel», que se encarnó en María y engendró al Cristo preexistente. Más clara resulta la relación Cristo-Espíritu en el relato del bautismo, que se desvía significativamente de los modelos sinópticos:

«Y sucedió, cuando el Señor salió del agua, que toda la fuente del Espíritu santo descendió sobre el y reposó en él y le dijo Hijo mío, estuve esperando en todos los profetas a que tú vieras, y pudiera descansar en ti Porque tú eres mi reposo, tú eres mi hijo primogénito, que reinará por siempre»

4 M Dibelius nos ha proporcionado una instructiva investigación sobre esta forma M Dibelius H Greeven *Der Brief des Jakobus*, <sup>11</sup>1964, 125ss

5 « Santiago, el Justo, a causa del cual fueron hechos el cielo y la tierra» Dicho 12

6 *Epistula Jacobi Apocrypha*, ed R Kasser, M Malinine, H Ch Puech, G Quispel, W Till, 1968, Pl hoja 6, línea 20

No habla la voz (de Dios) desde el cielo abierto, sino el Espíritu santo que descendió en su plenitud sobre Jesús y que «reposó» sobre él. El contenido de la frase muestra que el bautismo no es una adopción ni una presentación ni una simple inspiración, sino la unión definitiva y total del Espíritu con su Hijo, en el que encuentra «reposo»<sup>7</sup>. Detrás de esta concepción del Espíritu está el mito judío de la «sabiduría» divina hipostasiada que busca en todos los pueblos y generaciones su «reposo» definitivo y que sólo entra en personas santas y en profetas temporalmente (cf. por ejemplo, Sab 7,27; Eclo 24,7). Un paralelismo con esta idea cristológica del EH ofrecen los *Kerygmata Petrou* judeocristiano-gnósticos con el mito de la transmutación de la figura del redentor: al encarnarse en Jesús, el Espíritu redentor encuentra su «reposo» para siempre<sup>8</sup>. Es decir, el relato del EH delata que la gnosis judeocristiana es un componente, si no la base, de la teología de este grupo. En la misma dirección apunta el dicho en cadena según el cual el «reposo» es la salvación escatológica; el dicho presenta en forma y contenido numerosos lugares paralelos en el gnosticismo pagano, judeocristiano y ortodoxo<sup>9</sup>. Teológicamente, el EH se inserta en un judeocristianismo mitológico-gnóstico.

#### 4. *Título y lugar de origen*

El título «Evangelio según los hebreos» califica el libro por sus usuarios, no por su lenguaje. «También se llaman 'hebreos' los judíos que hablan griego cuando interesa designar su condición étnica»<sup>10</sup>. Nada sugiere en los fragmentos conservados una traducción a partir del «hebreo» (araméo o siríaco); el dicho en cadena parece excluirlo<sup>11</sup>. El título caracteriza al libro como el evangelio de grupos judeocristianos grecoparlantes frente al evangelio de otras comunidades que existen en su proximidad: en concreto cristianos de procedencia gentil; en efecto, no cabe intentar una distinción entre los evangelios «según Mateo» o «según Juan» con tal titulación (basándose en los usuarios).

7 Sobre este texto y sobre la idea gnóstica del «reposo» cf. mis consideraciones en Hennecke-Schnemelcher, 105s, y en *Aufsätze zum NT* (TB 31) 1965, 215s (más bibliografía en ambos lugares)

8 «Desde el principio del mundo recorre las edades, cambiando de nombre y figura, hasta que en su momento, ungido por la misericordia de Dios, en atención a su esfuerzo, encuentre el reposo para siempre» (*Homilias Pseudoclementinas* III 20,2, cf. *Recogn* II 22,4)

9 Cf. M. Dibelius en el mencionado pasaje de su comentario a Santiago y en *Die Irmengeschichte des Evangeliums*, 1938, 279ss

10 W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*, 56

11 M. Dibelius, *Geschichte der urchristlichen Literatur I*, 62

Algo analogo cabe decir del *Evangelio segun los egipcios*. Son los dos unicos casos de titulo basado en los usuarios, y los dos deben estar relacionados. W. Bauer ha puesto de relieve la probabilidad de que las dos designaciones estuvieran destinadas a diferenciar los evangelios de dos comunidades que vivian en un mismo ambito, el EvEg seria el evangelio de los paganocristianos egipcios, el EH, el de los judeocristianos del mismo pais<sup>17</sup>.

Si el EH recibio esta denominacion en Egipto, es posible que, ademas del ambito de uso, Egipto fuese tambien el lugar de origen del libro. En favor de esta hipotesis se pronuncia el hecho de que sus principales testigos son Clemente de Alejandria y Origenes, ademas, en el plano de la historia de las religiones, el fragmento copto de Cirilo y el de la idea de Jesus como el hijo del Espiritu santo abonan el mismo supuesto. En cuanto al tiempo de composicion, el *terminus ad quem* es Hegesipo y puede fijarse en la primera mitad del siglo II.

## EL EVANGELIO DE LOS EGIPCIOS

*Ediciones del texto:*

K. Aland, *Synopsis*, cf. Index, 585;

E. Klostermann, *Apocrypha* II, KIT 8, <sup>1</sup>1929, 15ss;

A. de Santos Otero, *Los evangelios apócrifos*, 53ss.

*Estudios:*

Altaner-Stuiber, *Patrologie*, <sup>1</sup>1966 (ed. cast.: *Patología*, 1945);

W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, <sup>2</sup>1964, 54ss;

O. Cullmann, RGG, <sup>1</sup>I, 1957, 126s (bibl.);

W. Schneemelcher, en Hennecke-Schneemelcher, *NT Apokryphen* I, 1959, 107s.

Sabemos muy poco del *Evangelio de los egipcios* (=EvEg), titulado con arreglo al grupo de sus usuarios, al igual que el *Evangelio de los hebreos*. Su existencia está atestiguada por Clemente Alejandrino y Orígenes, por Hipólito y Epifanio, pero sólo algunas citas de Clemente nos transmiten algo de su contenido. Se ha intentado repetidas veces ampliar este escaso bagaje atribuyendo al EvEg algunas palabras no canónicas del Señor, o más o menos canónicas; concretamente ha ocurrido así con las sentencias del Señor de la segunda carta de Clemente, debido tan sólo a que en 12,2 se cita un dicho que, según Clemente de Alejandría, procede del EvEg; y como el mismo dicho se encuentra también en el EvT (en dos variantes: 22; 37), G. Quispel pretende asignar todo el material no sinóptico de esta carta al EvEg. Pero esta solución no resiste un examen crítico en cuanto al método ni en sus resultados<sup>1</sup>. Nuestro conocimiento del EvEg no progresará con nuevas hipótesis, sino sólo con nuevos hallazgos. Mientras tanto hay que aceptar que «aparte los fragmentos de Clemente declarados expresamente como partes del EvEg, nada se puede atribuir con seguridad a este evangelio apócrifo»<sup>2</sup>.

1. Cf. W. Schneemelcher, 113s

2. Schneemelcher, 117.



Los fragmentos de Clemente no permiten aventurar conclusiones sobre la extensión y la estructura de la obra, pero sí algunas características literarias y la tendencia teológica. Todas las citas transmitidas proceden de diálogos o, más exactamente, presentan la forma de pregunta y respuesta: la forma llamada «erotapokríseis»<sup>3</sup>. Los interlocutores son la discípula Salomé, que pregunta, y Jesús, que contesta; los temas de conversación son cuestiones esotéricas que se refieren a extremos escatológicos y antropológicos. Pero son los elementos estilísticos los que caracterizan los diálogos gnósticos del Resucitado con sus discípulos<sup>4</sup>. No sabemos, en todo caso, hasta qué punto fueron determinantes estas características literarias para el EvEg, para el conjunto o sólo para algunas de sus partes; tampoco sabemos, al margen de esta cuestión, si los fragmentos conservados deben situarse antes o después de la resurrección de Jesús. Es significativo, sin embargo, que se presenten en una forma específicamente gnóstica.

En cuanto al contenido, muestran también un elemento gnóstico: la negación radical de la sexualidad y la exigencia rigurosa de la ascética sexual:

«Cuando Salomé preguntó ‘¿Hasta cuando conservara la muerte su poder?’, dijo el Señor ‘Mientras las mujeres sigáis alumbrando’»<sup>5</sup>

«Cuando Salomé preguntó cuando conocería lo que ella había preguntado, dijo el Señor ‘Cuando holléis el ropaje vergonzoso y cuando los dos sean uno, y el varón, juntamente con la hembra, y no sean ni masculino ni femenino’»<sup>6</sup>.

Estas palabras figuran en diversas versiones, como queda dicho, en 2 Clem 12,2, EvT 22; 37 (Pap Ox. 655), y también en Hechos apócrifos de los apóstoles<sup>7</sup>; como muestran sus variaciones es un dicho itinerante, o se convirtió en tal; en todo caso, viene a formular de modo pregnante el ideal y el imperativo de una existencia asexual como estado de salvación. La idea de que la generación y el nacimiento fundamentan el poder de la muerte responde a la interpretación de la obra salvífica del Redentor, que se formula en una frase de Jesús a Salomé:

3 Sobre esta forma H. Dorrie und H. Dorries, RAC 6 (1966) 342-370

4 Por ejemplo, para *Pistis Sophia*, el *Apócrifo de Juan*, el *Libro de Tomás el Atleta*, etc., pero también, para la *Epistula Apostolorum*, que recaba para sí la ortodoxia, cf *infra*, 712-715 .

5 En Clemente Alejandrino, *Strom.* III, 45,3.

6 *Strom.* III 92,2

7 *Actus Petri cum Simone* 38 = *Martyrium Petri* 9, *Acta Philippi* 140 «Pues el Señor me dijo Si no hacéis de lo inferior lo superior y de la izquierda la derecha, no entraréis en mi reino», una reminiscencia en *Acta Thomae* 147

Cuando Clemente interpreta «de la mujer, es decir, de la concupiscencia, las obras, es decir, la generación y la corrupción», quizá acierta en la idea expresada, pero quizá también los entiende en sentido moral. Es posible que el término ἡ θηλεια designe metafísicamente lo negativo, el principio malo, como ocurre a menudo en el gnosticismo<sup>9</sup>. Pero el material conservado no permite emitir en este punto un juicio seguro. Los fragmentos de Clemente demuestran asimismo hasta la saciedad que el EvEg con su tendencia ascética («en-cratita»), con la concepción dualista subyacente del mundo y del hombre y con la soteriología correspondiente nada tiene que ver con la predicación de Jesús ni con la de todo el NT, sino que pertenece al ámbito de la gnosis, cualquiera que sea su ulterior contenido. Por eso este EvEg fue muy apreciado por los valentinianos (*Exc. ex Theod.* 67) y por los naasenos (Hipólito, *Ref.* V 7, 8s).

El grupo del que procede el EvEg no se puede caracterizar teológicamente con más precisión, pero cabe localizarlo geográficamente en Egipto y definirlo como grupo paganocristiano egipcio, W. Bauer lo ha demostrado de modo convincente a base del título εὐαγγελιον κατ' Αἰγυπτίου a diferencia de εὐαγ. καθ' Ἑβραίου, el evangelio de los judeocristianos egipcios gnósticos<sup>10</sup>. Su datación del nacimiento del EvEg en el primer tercio del siglo II parece acertada<sup>11</sup>. Pero su tesis de que la designación de EvEg remite «a una época en que los cristianos de Egipto utilizaron este evangelio como el suyo propio, y exclusivo, como su vida de Jesús»<sup>12</sup> necesita una enmienda en este exclusivismo, ya que el papiro 52 (que fue publicado un año después de la obra de W. Bauer) demuestra el uso del EvJn ya a principios del siglo II en Egipto. Por otro lado, es una cuestión aún abierta si el EvJn se utilizó en medios «ortodoxos» de Egipto y si su presencia contradice la tesis de Bauer sobre los inicios «heréticos» del cristianismo en aquella región<sup>13</sup>. La respuesta afirmativa significaría que el cristianismo herético y el ortodoxo son igualmente antiguos en Egipto.

8 *Strom.* III 63, 2

9 Cf. sobre todo G. Strecker *Das Judenchristentum in den Pseudoclementinen* TU 70, 1958, 154s.

10 *Rechtgläubigkeit* 54s.

11 RGG I, 114, igualmente Schneemelcher 117.

12 *Rechtgläubigkeit* 54.

13 La cuestión tampoco se resuelve con los papiros neotestamentarios P 66, 72 y 75 ni con el papiro Egerton 2, ya que todos ellos son más recientes que el EvEg, contra Haenchen, *ThR NF* 21 (1961) 169 y M. Hornschuh *Studien zur Epistula Apostolorum* PTS 5 1965, 113s.

y que el EvEg no fue el evangelio de todos, sino de una parte de los paganocristianos allí residentes.

Para concluir, una observación sobre el *Evangelio de los egipcios copto de Nag Hammadi*. Este escrito se conserva en dos versiones en los códices III y IV, pero sólo la primera, y como conclusión secundaria, lleva el título de «Evangelio del gran Espíritu invisible» (*incipit*). Esta obra nada tiene que ver formal y temáticamente con el EvEg que hemos reseñado; literariamente no es un evangelio y pertenece de hecho a la literatura gnóstica de Set; en sus especulaciones cosmogónicas y soteriológicas trata principalmente de Set, que sería su presunto autor, y sólo marginalmente de Jesús<sup>14</sup>. Por eso queda excluido de estos análisis.

14. Cf. A. Böhlig, *Christentum und Gnosis im Ägypterevangelium von Nag Hammadi*, en W. Eltester, *Christentum und Gnosis*: BZNW 37, 1969, 1s.

## LOS EVANGELIOS DE LA INFANCIA

*Editiones de textos y traducciones*

- K Aland *Synopsis of Index* 585  
 P Peters *Les Evangiles apocryphes II L'Evangile de l'enfance* 1914  
 M Testuz *Papyrus Bodmer V Nativité de Marie* 1958  
 C Tischendorf *Evangelia Apocrypha* 1876  
 A de Santos Otero *Los Evangelios apócrifos* 280ss

*Estudios*

- H W Bartsch RGG III 1959 1294s  
 O Cullmann *Kindheitsevangelien* en Hennecke Schneemelcher *NT Apokryphen I* 1959 272ss (bibl.)  
 G de Strycker *La Forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques* (Subsidia Hagiographi) a 33 1961

1 *Origen de los evangelios de la infancia*

El nacimiento y la infancia de Jesús — sus padres y el destino de estos, los acontecimientos y personajes que en los relatos evangélicos más antiguos no habían desempeñado ninguno o escaso papel — fueron despertando cada vez más un creciente interés con el correr del tiempo. Este interés venía evidentemente de antiguo ya Mateo y Lucas le dieron satisfacción recogiendo narraciones que ya circulaban sobre el nacimiento de Jesús y sus circunstancias más o menos próximas y lejanas formando dos ciclos narrativos muy diferentes — las llamadas «prehistorias» de Mt 1 2 y Lc 1 2. Pero estos relatos no satisfacían la curiosidad religiosa y profana — se quería saber más cosas y más detalladas. La fantasía productiva tuvo en cuenta esta necesidad y creó toda una literatura para satisfacerla — los evangelios de la infancia. Así se llaman las colecciones de relatos de la infancia de Jesús independizados en forma de libros — que difieren de las «prehistorias» de Mt y de Lc al desligarse del resto de la vida de aquel — dejando de formar parte de un evangelio. Su designación tradicional de «evangelios» es

erronea tanto literaria como objetivamente, pero tampoco se autotitulaban así en los relatos más antiguos

La producción de esta literatura siguió dos corrientes: hacia María y su vida y hacia la infancia de Jesús. Los dos representantes más notorios son el *Protoevangelio de Santiago* y las *Narraciones de la infancia de Tomás*. En estas corrientes básicas los resortes son los intereses mariológicos y los cristológicos. Pero intervienen también otros, entre ellos la misma tendencia fabuladora.

Un elemento común de esta literatura es el deseo de completar las «prehistorias» de Mt y Lc: de colmar los «huecos» en ambas corrientes, también, conciliar sus contradicciones y, por último, enlazar la propia narración — más o menos habilmente — con el relato de los evangelios más antiguos.

No es extraño que se multipliquen las leyendas en torno a María hasta tejer toda una literatura: la madre virginal del hijo de Dios fue pronto objeto de culto. A esto se añadió una motivación apologetica: había que proteger su virginidad contra las difamaciones judías. También se veneró y honró a José y llegó a formarse sobre él una biografía (la *Historia de José el carpintero*).

Los relatos de la infancia se proponen presentar a Jesús niño como el futuro taumaturgo y gran maestro, y como un ser divino. Este deseo hace confluir en los relatos no solo leyendas piadosas, sino también temas de las biografías sobre los «hombres divinos» θεῖοι ἄνδρες y elementos míticos. Sorprende que las narraciones nunca vayan más allá de los doce años de Jesús, y dejen de lado el período de adolescencia y de la primera madurez: la idea de desarrollo biológico apenas tiene cabida en la biografía de un ser divino.

## 2. El *protoevangelio de Santiago*

El *Protoevangelio de Santiago* pertenece solo parcialmente al número de los «evangelios» que narran la infancia de Jesús, ya que dos terceras partes de la obra contienen leyendas de María y solo en el otro tercio se habla del nacimiento de Jesús y sus circunstancias más próximas. A la vez, sin embargo, figura con alguna razón entre los «evangelios de la infancia», porque era natural que el interés religioso por el niño milagrosamente nacido se extendiera a su madre, y que la formación de leyendas incluyera la historia de María en la «prehistoria» de Jesús, ahora bien, este escrito no representa aun una «vida de María» independiente. El libro ejerció además una influencia nada desprecia-

ble en la formación de otras leyendas sobre la infancia de Jesús y la vida de María especialmente en las iglesias orientales indirectamente también en Occidente, aunque en este ámbito el *Protoevangelio* fue oficialmente rechazado por el Decreto Gelasiano (siglo VI) y permaneció desconocido desde el s. VI hasta el s. XVI. En este siglo fue redescubierto cuando el humanista francés Guillaume Postel trajo consigo un ejemplar griego de un viaje a Oriente (1549/50) y lo tradujo al latín, el escrito había pasado totalmente al olvido en la iglesia de Occidente a consecuencia del mencionado Decreto Gelasiano. En las iglesias de Oriente en cambio halló una extraordinaria acogida y difusión se conserva más o menos completo en un gran número de manuscritos griegos —el más antiguo de ellos, el papiro Bodmer V (siglo III/IV) fue publicado en 1958— y ha llegado a nosotros en versiones siríacas armenias georgianas, etíopes y coptas. Esta buena transmisión se explica porque el libro sirvió en las iglesias orientales como lectura litúrgica en determinadas fiestas.

El escrito pretende haber sido redactado por un tal Santiago que al final habla en primera persona (cap. 25) y que probablemente quiere hacerse pasar por el hermano del Señor en la iglesia antigua se identifica también al *autoi* con «Santiago el Menor» (Mc 15 40) o muy vagamente con «un tal Santiago». El verdadero autor, o redactor es desconocido.

El título de «protoevangelio (=primer evangelio) de Santiago» no es original, sino una designación docta introducida por Postel, no consta si el mismo lo ideó o lo importó de Oriente y si sirve para señalar el valor de este libro o su contenido (como prólogo a los sucesos narrados en Mt y en Lc). También es incierto el título original (si la obra lleva alguno) ya que la titulación varía mucho en la tradición manuscrita<sup>3</sup>. En el papiro Bodmer V se encuentra al comienzo y al final el doble título Γενεσις Μαρίας Ἀποκαλυψις Ἰακωβ, la segunda mitad («revelación de Santiago») es secundaria respecto a la primera<sup>4</sup>, esta («Nacimiento de María») designa perfectamente *a posteriori* el contenido y es el título más antiguo, mientras que «el libro de Santiago» del que habla Orígenes no es un título. La obra nació a mediados o en la segunda mitad del siglo II, probablemente en Egipto<sup>5</sup>.

He aquí brevemente el *contenido*

La primera parte (cap. 1-16) está destinada a demostrar que María poseyó aquel grado de santidad que correspondía a la madre del Salvador. María nace

2 de Strycker 4

3 Cf. O. Cullmann 278

4 de Strycker 208ss

5 Cf. de Strycker 412ss

de un matrimonio rico piadoso y de edad avanzada —Joaquín y Ana que sufría por su larga esterilidad— tras el anuncio divino y por el poder de Dios. Los padres consagran a la niña de Dios alejan de ella todos los manjares impuros y profanos y la llevan a los tres años al templo donde es educada y alimentada por un ángel. Cuando cumple los doce años el sumo sacerdote Zacarías por orden de un ángel convoca a los viudos del pueblo para dar a María como esposa aunque solo bajo tutela a aquel que sea distinguido con una señal milagrosa. Aparece designado José el carpintero. Éste la conduce a su casa pero debe dejarla sola pronto para realizar trabajos fuera de su domicilio. Mientras tanto María teje un velo para el templo junto con otras vírgenes puras del linaje de David recibe el anuncio del nacimiento de Jesús y visita a Isabel. Cuando José regresa al cabo de seis meses descubre el embarazo de María su horror y sus sospechas quedan disipados por las palabras de un ángel. José y María son acusados de fornicación ante el sumo sacerdote por Anas el legisperito pero su inocencia queda plenamente demostrada por un juicio de Dios (la orfaldía con el agua santa de Num 5 11s). La narración desemboca más o menos en los relatos evangélicos sobre el nacimiento de Jesús (17 21). En el viaje a Belén para el empadronamiento María siente dolores de parto José la deja en una cueva bajo la protección de sus hijos para buscar una comadrona hebrea. Aquí se interrumpe el hilo de la narración. José refiere en estilo de primera persona la paralización de la naturaleza y luego el encuentro con la comadrona (18 2 19). La narración vuelve después a la tercera persona refiere el nacimiento virginal acompañado de fenómenos milagrosos la constatación por Salomé de la virginidad de María después del parto y la adoración del niño por los magos. El libro concluye con un relato detallado sobre el asesinato de Zacarías producido a raíz de la matanza de niños en Belén y de la salvación milagrosa de Juan el Bautista (22 24).

Esta sorprendente conclusión que desplaza el interés desde la Sagrada Familia a Zacarías, aparece inconexa y ha despertado siempre la sospecha de ser un añadido de un redactor posterior. Se detectan además *signos de falta de unidad literaria* incoherencias objetivas, aparición y ausencia repentinas de la narración por José en primera persona y la presencia de Salomé, que parece una figura superflua y rival de la comadrona. Pero no necesitamos entrar en la crítica literaria del *Protoevangelio*<sup>6</sup> y podemos limitarnos a hacer algunas observaciones. La *tradición manuscrita* nunca presenta la obra en una fase en la que estén ausentes los fragmentos sospechosos, con una excepción en el papiro Bodmer V falta la narración en primera persona de José, pero esta ausencia no parece originaria, sino efecto de una eliminación por parte del copista, ya que el papiro Bodmer V es en general «el resultado de una abreviación anterior y desacertada»<sup>7</sup>. Por

6 Cf. de Strycker 6ss 377ss.

7 de Strycker 377ss. la cita en 391 de Strycker considera la versión de José como un fragmento ajeno pero supone que el propio autor del *Protoevangelio* la insertó en su libro.

eso tiene más peso el que refiera el martirio de Zacarías: éste figura también en la *Genna Marias*, un escrito gnóstico que de acuerdo con el título trata del nacimiento y la niñez de María<sup>8</sup>, por lo que cabe hablar de una cierta conexión tradicional entre la leyenda de María y el martirio de Zacarías. A juzgar por el manuscrito más antiguo la extensión del Protoevangelio debió de corresponder, pues, aproximadamente a la de su «texto normal». Esto no significa que haya que afirmar su unidad literaria, sino que la falta de unidad puede obedecer tanto a ampliaciones redaccionales de un escrito básico<sup>9</sup> como al autor mismo, que habría reunido tradiciones heterogéneas ya fijadas. Sea ello como fuere, el juicio teológico y literario ha de partir de la forma llegada hasta nosotros del Protoevangelio, bajo la cual éste ejerció su influencia.

El *interés capital del escrito se centra en María*; es un libro mariológico —aun en el relato del nacimiento de Jesús— y se expresa literariamente en forma de leyenda. Presenta a María como santa, cuyo destino está en las manos de Dios; ha sido consagrada a la divinidad desde su nacimiento; por eso el autor describe su «prehistoria» y la historia de su infancia con temas de las narraciones sobre otros consagrados: Samuel y Sansón. El nacimiento virginal de Jesús aparece sobre todo en la perspectiva de la santidad. Se advierte una intención ascético-antisexual en la demostración de que el embarazo de María fue de origen milagroso, es decir, no humano (mensaje del ángel a José; juicio de Dios). Destaca sobre lo relatado en Mt y en Lc el teologumena (o mariologumena) de la perpetua virginidad de María; ésta se expresa especialmente cuando Salomé constata después del nacimiento de Jesús la integridad de la madre y también cuando se declara que los hermanos de Jesús a que hace referencia el NT son hijos de José, viudo de su matrimonio anterior (la tesis de que eran primos y primas de Jesús es de fecha posterior). El libro se propone evidentemente rechazar los ataques de parte no cristiana contra el nacimiento virginal de Jesús; pero esta apologética sólo se expresa indirectamente y no es el tema principal. Lo más importante es el enaltecimiento de la madre de Jesús.

Hay que destacar una nota peculiar del *Protoevangelio* sobre la que M. Dibelius ha llamado la atención: «la modificación que se produce en el ambiente social del Salvador»<sup>10</sup>. Los abuelos de Jesús, Joaquín y Ana, aparecen descritos como personas ricas y bien consideradas que encargan para el entretenimiento de María a «hijas puras de los hebreos», organizan grandes festines e invitan a ellos a los

8. Epifanio, *Pan.* 26.12.1-4; H -Ch. Puech, en Hennecke-Schneemelcher I, 255s.

9. Así opina Cullmann. 278ss.

10. *Geschichte der urchristlichen Literatur* I. 68.



personajes más distinguidos: sacerdotes, ancianos y legisperitos. También se presenta a José como persona acomodada, como empresario de la construcción con compromisos que le suponen largas ausencias de casa. Las penosas circunstancias del alumbramiento de María no se basan en su pobreza, sino únicamente en el viaje a Belén a causa del empadronamiento.

El nacimiento de Jesús en una cueva, una imagen que aparece ya en Justino y en otros autores, puede ser de origen mitológico; la combinación del nacimiento en la cueva con la aparición de la estrella se encuentra en el mito de Mitra<sup>11</sup>; también es un elemento mítico la suspensión de la naturaleza que el propio José describe:

«Y yo, José, caminaba, pero no podía avanzar, y miré al espacio y vi el aire suspenso. Y miré a la bóveda del cielo y vi cómo se paralizaba y las aves del cielo se detenían inmóviles. Y dirigí mi mirada a la tierra y vi una escudilla y unos trabajadores tendidos (cerca de ella), con las manos en las escudilla. Y los que comían no masticaban, y los que levantaban algo del plato no lo levantaban, y los que introducían algo en la boca, no llevaban nada a la boca, sino que todos tenían el rostro vuelto hacia arriba. Y he aquí que algunas ovejas se movían y no avanzaban hacia adelante, sino que estaban detenidas, y el pastor levantaba la mano para pegarles con el palo, pero su mano quedó suspendida en lo alto. Y miré el curso de la corriente del río y vi las bocas de los cabritos y no bebían. Pero luego de pronto se pusieron (de nuevo) en marcha» (18,2).

Conocemos el tema por el cuento de La Bella Durmiente del bosque. Pero es de carácter mítico y tanto aquí como en la leyenda de Buda<sup>12</sup> aparece en su contexto real como signo del nacimiento del niño redentor.

Por razón del género literario, el *Protoevangelio de Santiago* no pertenece a los evangelios; y tampoco muestra esta pretensión. Tradicionalmente suele relacionarse con los evangelios porque tiene por tema personas y hechos de la «prehistoria» neotestamentaria. Según su género literario, se trata de una colección de leyendas. María, una figura secundaria en el NT, pasa a ser aquí la figura capital. Aparecen junto a ella otras figuras secundarias: José, los padres de María: Joaquín y Ana, a los que también se glorifica con leyendas. El autor intenta hacer desembocar su narración en los relatos evangélicos, y procura conciliar contradicciones y combinar detalles; pero, aparte de eso, deja

11 Cf. G. Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, 1960, 62ss, también G. Theissen en *Erganzungsheft zu Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition*, 1971, 109s (Bib.)

12 G. van den Bergh van Eysinga, *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen* (FRLANT 4), <sup>2</sup>1909, 76ss

libre margen a la leyenda. Incluye plegarias y cantos en su coleccion, quiza le sirvieron de modelo el cantico de Ana, el Magnificat y el Benedictus. es posible que las exigencias de la lectura liturgica dieran pie a esas adiciones. A pesar del tono piadoso de leyenda, aparece claramente la irrupcion del «mundo». «En ese cambio del ambiente social en la aparicion ocasional (y posterior ausencia) del estilo en primera persona y en la recepcion de temas miticos claramente extracristianos se advierte con nitidez la relacion del libro con la literatura profana (aunque sea popular)»<sup>13</sup>

Las leyendas surgieron del culto de Maria y se recogieron en el libro. Es dificil saber si esta obra tiene su «contexto vital» en la lectura liturgica realizada en determinadas fiestas (como posteriormente en las iglesias orientales), pero es posible, ya que en la epoca de su composicion (mediados del siglo II) aun no estaba limitado el numero de las lecturas eclesiales mediante la formacion del canon. En todo caso la influencia del *Protoevangelio* en la mariologia seria dificilmente comprensible si el escrito solo hubiera estado presente en el mercado de libros y en la lectura privada.

### 3 *Los relatos de la infancia de Tomas (Evangelio del Ps. Tomas)*

De un tipo completamente distinto es el relato de la infancia de Jesus de Tomas, que nada tiene que ver por lo demas con el EvT copto y que nos ha llegado con *diversos titulos*: «Relato del filosofo israelita Tomas sobre la infancia del Señor», «Escrito del apostol santo Tomas sobre la vida del Señor en su infancia», o «Infancia del Señor». Tambien este relato estuvo muy difundido: existen versiones griegas, latinas y siriacas, etiopeas, georgianas y paleoeslavas, hay tambien un relato de infancia arabe y otro armenio, que dependen cada uno, alternativamente, de las dos versiones siriacas. La difusion demuestra la gran aceptacion de la obra. Es verdad que las versiones difieren notablemente, y dentro de cada traduccion hay considerables diferencias: la griega existe en una redaccion mas larga (A) y otra mas breve (B), lo mismo ocurre con la version siriacas. Las circunstancias de transmision y dependencia aun no estan aclaradas, pero se supone generalmente que la obra fue redactada en griego, si bien los manuscritos griegos conservados son recientes (siglos XV/XVI). Parece ser que remonta al siglo II, ya que Ireneo refiere que los marcosianos utilizaron un evangelio fingido, donde se narra la historia de la disputa de Jesus con el maestro sobre el alfa y la beta (cap. 6) (*Haer.* I, 20,1), la

tradición manuscrita muestra que el material fue unas veces ampliado, otras reducido y también modificado en el contenido<sup>14</sup>. Nosotros nos apoyamos para nuestra exposición en la versión griega más larga, A, que es suficiente para la caracterización del libro.

El libro narra un cierto número de milagros que Jesús realizó desde los cinco a los doce años de edad, y concluye con el relato del Jesús doceañero en el templo (Lc 2.41ss); desemboca, pues, igualmente, en el relato canónico. Al menos en su figura actual, el libro intenta completar este relato mediante anécdotas que dejan entrever en el niño al gran taumaturgo y al sabio maestro. El tiempo entre la visita al templo del niño a los doce años y la aparición pública del Jesús a los treinta no interesó al autor.

El *contenido* consta de material compilatorio común, que ofrece una conexión literaria muy elemental, por ejemplo, mediante indicaciones de la edad (cinco, seis, ocho y doce años; caps. 2; 11; 12; 19), mostrando cómo el niño prodigio causa una desgracia y más tarde la subsana. La exposición no intenta en modo alguno descubrir un desarrollo interno de Jesús, a pesar de la observación de que Jesús crecía «en edad, sabiduría y encanto» (19,5), cita tomada de Lc 2.51. El niño de ocho años es tan malicioso como el de cinco (cf. 14 con 3; 5), y el de cinco tan sabio como el de doce (cf. 6 con 19).

La diferencia de las narraciones de Tomás con las del *Protoevangelio de Santiago* radican en los aspectos literario y religioso. Salvo el relato sobre el Jesús de doce años, que es una típica leyenda personal, todos los milagros, y también los tres episodios con los maestros (6s; 14; 15), son «cuentos» («novelas» en la definición de la historia de las formas). Pero difieren mucho de las «novelas» de los Evangelios canónicos. Las dos resurrecciones —de un niño y un albañil (17: 18)— parecen, sin embargo, inspiradas en modelos neotestamentarios (la hija de Jairo; el hijo de la viuda de Naín). Y el tercer relato sobre los maestros (15), en el que el niño en la escuela en lugar de aprender el alfabeto toma un libro del pupitre y enseña una serie de cosas sor-

14. Valga como ejemplo el milagro de los colores, transmitido en el *Evangelio de la infancia árabe* y ampliado en el armenio: el niño Jesús arroja con malicia telas en una caldera de añil, y ante las quejas del tintorero los saca con el color deseado por sus propietarios (Hennecke-Schneemelcher I, 299). El relato se encuentra de modo fragmentario en el manuscrito griego parisiense del *Evangelio del Pseudo Tomás*, después del cap. 7 (Bibl. nat. gr. 239), y en un papiro copto sahídico (W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the Collection of the John Rylands Library Manchester*, 1909, 44, n. 88). Se trata de una historia de milagros; figura como acción parábólica de Jesús en el EvFe 54, donde el prodigio consiste en que Jesús tiñe de blanco 73 paños de diverso color y dice: «Así vino el hijo del hombre (como) tintorero». Sobre la historia de la tradición cf. sobre todo: H.-G. Gaffron, *Studien zum koptischen Philippusevangelium*, Diss. Ev.-theol. Bonn, 1969, 137ss; 324ss.

prendentes sobre la Ley, tiene sin duda su modelo en el discurso introductorio de Jesús (Lc 4,16ss) Sin embargo, apenas cabe imaginar los otros relatos dentro del NT, salvo, en todo caso, la curación de Santiago de una mordedura de serpiente (16) y del joven leñador que se había partido el pie con el hacha (10)<sup>15</sup> Esto es válido también para aquellos relatos en los que Jesús niño ayuda de forma prodigiosa a su padre en la siembra (12) y en el taller (13) y para la bella historia en la que el niño de cinco años, un día de sábado, forma doce pajaros de barro y reacciona así ante la reprensión del padre

«Pero Jesús batió palmas y gritó a los gorriones: Echad a volar. Los pajarillos abrieron las alas y volaron gorjeando» (2,4)

Son totalmente ajenos al NT los episodios que más parecen interesar al autor: las escenas escolares, en las que Jesús niño da a conocer espectacularmente a los maestros su sabiduría superior, como también los milagros de autoayuda y de venganza, que no encuentran analogía ninguna en la tradición más antigua. Esto resulta muy claro cuando Jesús dice al maestro que va a enseñarle el alfabeto (el griego, por cierto) (4,3)

«Si tu mismo no conoces la naturaleza de la A, ¿cómo quieres enseñar la B a los demás? Hipocrita, enseña primero si puedes la A y luego te creeremos también por lo que digas de la B» (6,3)

Luego, Jesús se extiende en su discurso sobre las tres líneas que forman la A, y el maestro prorrumpe en un largo lamento al verse, a su edad, avergonzado por la sabiduría de un niño. Lo mismo se percibe cuando Jesús maldice a su segundo maestro, que le da una bofetada por una respuesta insolente: le deja sin sentido, haciéndole caer a tierra de bruces (14), o cuando reacciona aun más peligrosamente

«Iba otra vez atravesando el pueblo entonces un niño que venía corriendo chocó con su hombro. Jesús se encolerizó y dijo: No podrás proseguir tu camino. El niño cayó fulminado en el acto y murió. Algunos que vieron lo que había ocurrido dijeron: ¿De donde ha venido este niño para que cada palabra suya se convierta en un hecho consumado?» (4,1)

o cuando se quedan ciegos los que van a quejarse ante su padre (5,1)

La imagen de Jesús que «Tomas, el filósofo israelita» esboza con ese material y en estilo indescritiblemente simple, presenta unos rasgos poco idílicos y más bien terribles: un niño prodigio colérico, insolente y malicioso, un alumno sabihondo, ineducado y arrogante, una criatura altamente peligrosa que es temida en su entorno y resulta extraña a sus padres. El autor no quiere obviamente, pintar a Jesús niño como un granuja rabioso e insoportable, sino como un ser que asombra a los que le rodean con su conducta extraña, hasta hacerles preguntar «¿De donde ha venido este niño para que cada palabra suya se convierta en un hecho consumado?» (4,1, cf. 5,2), o digan «Este es un ser extraordinario, un dios o un ángel, o no se que decir» (7,4, cf. 17,2) «Un dios o un ángel» — esta expresión de Zaqueo, el legisperito, revela el origen no judío de estos episodios y caracteriza a Jesús como un pequeño dios pagano. Sus rebuscadas explicaciones sobre la letra A<sup>16</sup>, en su contexto actual una curiosidad incomprensible, apuntan a especulaciones gnósticas sobre las letras y presentan a Jesús como un niño gnóstico. Todos estos relatos de Tomás —al igual que las «novelas» evangélicas— deben entenderse como epifanías, pero epifanías del redentor divino del gnosticismo. Imitando el estilo joánico de revelación, dice el niño con cinco años

«Yo he venido de arriba para maldecirlos y llamarlos hacia lo alto como me ordeno el que me ha enviado por vosotros» (8,1)

Es verdad que los elementos gnósticos no son numerosos —se limitan a la frase citada (8,1), a las especulaciones sobre las letras (6, cf. 14) y eventualmente a la frase sobre el buscar y no encontrar (5,3)— pero no dejan de estar presentes. La noticia de Ireneo antes mencionada sobre el libro pseudónimo, es decir, compuesto por los marcosianos, hace suponer que contenía originariamente más elementos gnósticos y suscita la vehemente sospecha de que su figura actual es el resultado de un expurgo eclesial<sup>18</sup>. Aunque la complicada hipótesis de que el libro no es de origen gnóstico, que fue luego elaborado en sentido gnóstico y que al final fue expurgado en sentido antignóstico no se puede excluir, es evidente, sin embargo, que el material conservado no deriva de una tradición cristiana, sino pagana. Se ha hecho

16 Escucha maestro la disposición de la primera letra y advierte como tiene líneas rectas y un trazo central que cruza las rectas unidas que ves (como estas líneas) se encuentran se elevan se ensamblan tres signos de igual naturaleza equilibrados entre sí y proporcionados de igual medida ahí tienes las líneas del alfa (6,4)

17 Más gnóstica aun es la variante del EvT siríaco Hennecke Schneemelcher I 298s

18 Así lo señala A. Meyer en Hennecke 1924-95 W. Bauer *Das Leben Jesu im Zeitalter der nt Apokryphen* 1909 88-94s

referencia a las historias de infancia de los θεῖοι ἄνδρες («hombres divinos»); pero Pitágoras y Apolonio se comportaron de modo más ético. También en los cuentos clásicos se encuentran analogías<sup>19</sup>. Pero los lugares paralelos objetivamente más próximos se hallan en las historias de la infancia de los dioses, especialmente de Rama y Krishna, y también en la leyenda de Buda<sup>20</sup>. En la perspectiva de la historia de las religiones el material de este *Evangelio del Ps. Tomás* contiene temas extraídos de relatos sobre los hijos de los dioses, no de filósofos incipientes. Cabe mencionar también en este sentido la «risa» del niño Jesús (8,1; 15,4)<sup>21</sup>. Se trata de la transferencia de temas paganos, míticos, al niño Jesús. En cualquier caso, no se puede excluir por razones cronológicas que esa transformación —especialmente la de los lugares paralelos indios— fuese literaria; pero es más probable, asimismo por motivos cronológicos, que se trate de la ley de la analogía biográfica. Así lo indica también el aspecto sociológico de estos relatos de Tomás. Al contrario de aquellas sagas y leyendas, y como el *Protoevangelio de Santiago*, no se desarrolla en ambientes regios y opulentos, sino en el mundo aldeano de labradores y artesanos. A pesar de esta transposición a circunstancias aldeanas, el *Evangelio del Ps. Tomás* representa en forma extrema la confluencia de temas extraños, «profanos», en la tradición de Jesús. No se trata, literariamente, de una ampliación de la forma evangélica, sino de la independización de un «hueco» dejado por Mt y por Lc, que es colmado por cuentos («novelas») de tipo y origen mítico. Por eso no habría que hablar de un evangelio de la infancia<sup>22</sup>, sino en todo caso de un «enriquecimiento del material evangélico», entendido no cualitativamente, sino cuantitativamente. Nada sabemos sobre la función que ejerció el libro entre los gnósticos, puesto que ignoramos su configuración gnóstica. Su forma actual (eclesial) no delata ninguna referencia al uso en el culto catequético o parenético; su «contexto vital» fue evidentemente el entretenimiento privado. Este *Evangelio del Ps. Tomás* señala, temática y funcionalmente, la disolución de la forma evangélica.

19 Por ejemplo los hermanos Grimm, KHM, n.º 90

20 A Meyer, 94s, G A van den Bergh van Eysinga, *Indische Einflüsse auf Evangelische Erzählungen*, 1909, 81ss, una leyenda escolar de Buda se puede encontrar en G Mensching, *Leben und Legende der Religionsstifter*, sin fecha, 214s, en estas narraciones indias, en todo caso, los maestros se comportan de modo más amable y los niños dioses de modo más educado

21 Cf E Norden, *Die Geburt des Kindes*, 1924, 59ss. Sobre la risa de Krishna, a la que hace referencia A Meyer, 95, cf textos e interpretaciones en H Zimmer, *Maya, Der indische Mythos*, 1936, 332ss

22 Dibelius, 67.

Es propio de esta literatura el estar sometida a grandes modificaciones. Habida cuenta que las distintas obras son colecciones de relatos, pueden aumentar y disminuir con facilidad, como demuestra la tradición manuscrita de los dos libros reseñados. Por eso no es sorprendente que se produzca el trasvase de uno a otro y que se den combinaciones de partes enteras de ambos para formar nuevos libros, un proceso que se puede observar desde la iglesia antigua hasta la alta Edad Media.

Según parece, los *gnosticos* dedicaron un interés especial a los relatos de la infancia de Jesús y de su madre, el *Evangelio del Ps. Tomas* y la *Genna Mariae*, en contrapunto al *Protoevangelio* pueden hacer pensar que fueron ellos los creadores de este género literario. Pero no se conocen ya más «evangelios de la infancia» gnosticos independientes, de época posterior. Se encuentran, en cambio, distintas leyendas de la infancia en otros géneros literarios: esto ocurre, por ejemplo, con el gnostico Justino<sup>23</sup> y con la *Pistis Sophia*<sup>24</sup>.

En el *area eclesial*<sup>5</sup> en cambio, esta literatura siguió proliferando. Sus representantes principales en Oriente son los evangelios de la infancia arabe<sup>26</sup> y armenio<sup>7</sup> ambas traducciones del siríaco.

El escrito arabe que influyó en Mahoma y en el Islam y que parece haber llegado hasta la India contiene además de la historia del nacimiento una serie de leyendas sobre Jesús en Egipto y la mayor parte de los relatos del *Evangelio del Ps. Tomas*. Las leyendas egipcias refieren que a la llegada de la Sagrada Familia un idolo exclamó: «Aquí ha venido el Dios desconocido que verdaderamente es Dios» que los pañales de Jesús curaron a un niño enfermo, el agua de su lavatorio limpio a una niña de la lepra y su sudor produjo balmos que se encontró con dos ladrones y les predijo que treinta años después sería crucificado entre ellos que se encontró —más tarde de nuevo en Palestina— con el niño Judas Iscariote su futuro traidor. El evangelio armenio de la infancia intentó dar una imagen global mediante la combinación del *Protoevangelio* y de otras narraciones.

En el occidente cristiano hubo una fuerte *resistencia* contra una parte de esta literatura de la infancia por parte de los teólogos especialmente de Jerónimo. La prohibición por el Decreto Gelasiano

23 Hipólito *Philos.* V 26 traducido al alemán en Hennecke Schneemelcher I 300s. Trad. española J. Montserrat *Los gnosticos* (Madrid 1983 Bib. Clásica Gredos 60) II p. 108.

24 Cap. 7 8s. 8 9s. 61 89s. citado en Hennecke Schneemelcher I 301s.

25 Traducción latina en Tischendorf 187ss.

26 Traducción francesa en Peeters II 69ss.

27 El texto en Tischendorf 51ss.

(siglo VI) pudo hacer retirar del uso el *Protoevangelio*, pero no borrar el material que permanecía en la memoria. Éste quedó vivo y encontró, junto con otras narraciones de los siglos VIII/IX, su forma literaria más aceptada en Occidente en el *Liber de ortu beatae Mariae et infantia Salvatoris*, el *Pseudo Mateo*<sup>28</sup>, que ofrece al igual que el *Evangelio armenio de la infancia* una exposición global de la historia del niño y de su madre. No sólo se puso este libro bajo la autoridad de Mateo, sino también bajo la de Jerónimo: en una correspondencia fingida que precede al libro entre el erudito y los obispos Cromacio y Heliodoro se identifica el escrito con el primitivo evangelio hebreo de Mateo, que el padre de la Iglesia había querido traducir al latín, rindiendo honor a un texto tan sagrado. El *Pseudo Mateo* contiene en general el material del *Protoevangelio* (con inclusión del primer matrimonio de José, tan escandaloso para Jerónimo) y del *Evangelio del Pseudo Tomás*, así como también una descripción de la huida a Egipto. El libro favorece, sobre todo, la veneración de María. Gozó de gran prestigio gracias a la doble autoridad de Mateo y de Jerónimo. Influyó profundamente en la piedad popular, pasó en su mayor parte a la *Leyenda áurea* y fue una fuente de permanente inspiración para la pintura y la escultura de la Edad Media y del Renacimiento<sup>29</sup>.

La influencia de los relatos apócrifos de la infancia — en general — no sólo del *Pseudo Mateo* occidental, en la piedad y en el arte, en la liturgia (*Officia*) y en el dogma (mariología) apenas puede sobreestimarse. Pero esto desborda el área de la historia de la literatura cristiana primitiva. Añadamos sólo que el doble carácter de estos relatos de la infancia ha ejercido también su influencia en el siglo XX: por una parte, en falsificaciones históricas hoy casi olvidadas, como la «carta de Benan» y otros apócrifos modernos; por otra, en adaptaciones como las de Selma Lagerlöf y de Félix Timmerman, que aún encuentran lectores y que saben dar el auténtico tono legendario.

28. Más información sobre la producción medieval de apócrifos en Cullmann, 275s; 303s.

29. Cf. J. Müller-Bardoff, RGG<sup>1</sup> I, 1957, 1028.



## CONVERSACIONES DEL RESUCITADO CON SUS DISCIPULOS

### *Educiones del texto y traducciones*

H. Duensing, *Epistula Apostolorum*, KIT 152, 1925,

— en Hennecke-Schneemelcher, *NI Apokryphen I*, 126ss

C. Schmidt, *Gesprache Jesu mit seinen Jungen nach der Auferstehung*, TU 43, 1919,

Sobre los textos gnosticos cf. notas 2-4.

### *Estudios*

Altaner-Stauber, *Patologie*, 71966, 124ss (ed. cast *Patrología*, 1945),

M. Hornschuh, *Studien zur Epistula Apostolorum*, PTS 5, 1965,

K. Rudolph, *Der gnostische «Dialog» als literarisches Genus*, en *Probleme der koptischen Literatur*, Wittenberg, 1968, 85ss

### 1. *Panorámica*

Al igual que las narraciones del nacimiento y la infancia, también el otro extremo del relato evangélico, la historia pascual, dio pie al desarrollo de toda una literatura: las conversaciones del Resucitado con sus discípulos. Las numerosas obras de este tipo son, en su mayoría, de origen gnóstico y sus temas tienen muy poco que ver con los propios de la predicación de Jesús. El interés principal que guía a estos escritos es claro: se intentaba hacer remontar las enseñanzas secretas gnósticas al mismo Jesús; pero éstas no podían intercalarse en su vida, que ya estaba ocupada por los evangelios; de ahí que se eligieran situaciones pospascuales, que ofrecían posibilidades ilimitadas, ya que en estos momentos el Resucitado conlivió también a sus discípulos doctrinas y tareas<sup>1</sup>. El Cristo resucitado

1 Sobre todo Jn 20,19s, 21, Lc 24, Hech 1

y glorificado revela a uno o varios discípulos, o discípulas, ciertos secretos cosmológicos y escatológicos, cristológicos y soteriológicos; en este punto se constata el afán de los gnósticos por atribuir su «gnosis» como antigua y auténtica tradición al propio Cristo y por explicar además el desconocimiento de dicha «gnosis» por los otros cristianos.

Las obras gnósticas que contienen tales conversaciones eran parcialmente conocidas de tiempo atrás: la *Pistis Sophia* y los dos *Libros de Jeú*<sup>2</sup>; otras se han conocido gracias a la publicación del papiro copto berlinés 8502<sup>3</sup> y a la edición de los textos de Nag Hammadi<sup>4</sup>: el *Evangelio según María*, el *Apócrifo de Juan*, la *Sophia Jesu Christi*, el primer *Apocalypsis de Santiago*, la *Carta apócrifa de Santiago* y el *Libro de Tomás el Atleta*; hay que añadir también el *Apocalypsis copto de Pablo*. Pero también por parte de la iglesia ortodoxa hay un representante de este tipo: la *Epistula Apostolorum*. La variedad de sus títulos (la mayor parte, autocalificaciones) no debe impedirnos caer en la cuenta de que estos libros son del mismo género literario.

¿Viene a ser esta literatura una continuación de la forma evangélica mediante la libre elaboración de escenas y temas de las cristofanías pascales?, o ¿es una mezcla de géneros («evangelios-revelaciones»<sup>5</sup>), o un género literario independiente cuya relación con los evangelios es solamente formal? La consideración de las obras gnósticas sugieren esto último, pero la *Epistula Apostolorum* hace pensar en la segunda hipótesis. En favor de la primera suposición puede pronunciarse el hecho de que una conversación de este tipo se encuentra también en el manuscrito evangélico W, concretamente dentro de la conclusión de Mc, entre Mc 16,14 y 15. Es el famoso *logion* de Freer<sup>6</sup>:

2. C. Schmidt = W. Till, *Koptisch-gnostische Schriften* I, <sup>1</sup>1962.

3. W. Till, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensts 8502* (TU 60) 1955.

4. M. Krause-P. Labib, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, ADAIK, Kopt. Reihe 1, 1962; A. Böhlig, *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus dem Codex V von Nag Hammadi*, WZ Halle-Wittenberg, 1963; *Epistula Iacobi Apocrypha*, edic. de M. Malinine, H.-Ch. Puech, etc., 1968; cito según la interpretación de H. M. Schenke, OZ 66 (1971) 117ss; para el Libro de Tomás, el Atleta me sirvo de la traducción alemana de M. Krause en *Die Gnosis* II, ed. de W. Foerster, 1971, 136s.

5. Así piensa M. Dibelius, *Geschichte der urchristlichen Literatur* I, 64.

6. Traducción alemana de J. Jeremias en Hennecke-Schneemelcher I, 125s; también ofrece un comentario

«Luego se apareció a los once mientras estaban a la mesa y les echó en cara su incredulidad y su terquedad en no creer a los que lo habían visto resucitado (Mc 16,14) Y aquéllos se disculparon diciendo Este eón (tiempo) injusto e incrédulo está bajo el dominio de Satanás, que mediante los espíritus impuros impide conocer la verdadera fuerza de Dios. Por eso revela ya (ahora) tu justicia, dijeron aquéllos a Cristo. Y éste les replicó Está colmada la medida de los años del poder de Satanás. Pero se aproximan otras cosas terribles, también (sobre aquellos) pecadores por los que yo fui entregado a la muerte, a fin de que se conviertan a la verdad y no pequen más, y a fin de que hereden la gloria espiritual e impercedera de la justicia (conservada) en el cielo».

Contra la obvia suposición de que el *logion* de Freer representa el caso más antiguo de esta literatura, de que la *Epistula Apostolorum* es el segundo, y de que los escritos gnósticos, en fin, constituyen la última fase, un género literario independizado frente a los evangelios, hay que hacer valer las siguientes razones: las obras gnósticas más antiguas entre las ya mencionadas y la EpAp surgieron muy probablemente en la segunda mitad del siglo II<sup>7</sup>; el códice W, en cambio, que contiene el *logion* de Freer, es notablemente más reciente (siglo V); esa conversación no está incondicionalmente ligada a una situación pascual; y en el *Apocalipsis de Pablo*, de origen copto, ese diálogo tiene lugar en el viaje al cielo de Pablo (2 Cor 12,1ss). Hay que contemplar, pues, la posibilidad de que las conversaciones con el Resucitado sean un género literario independiente. Volveremos a la cuestión del género literario después de haber reseñado algunos escritos.

La estructura fundamental de estos textos ha sido ya objeto de diversas investigaciones<sup>8</sup>. Siempre aparece una acción marco, en todos los casos al comienzo, aunque no siempre al final. En cuanto al tiempo, la acción se desarrolla después de Pascua; sólo en el primer *Apocalipsis de Santiago* encontramos un diálogo antes de la pasión, pero el otro se desarrolla igualmente después de la resurrección. El lugar suele ser un monte (por ejemplo, el de los Olivos, una montaña de Galilea, etc.), pero también la orilla del mar o un camino; rara vez hay un cambio de lugar (sólo en la *Carta apócrifa de Santiago* y la *Pistis Sophia*). La situación inicial puede ser muy breve, pero también muy amplia y descrita con viveza. Jesús se aparece a menudo al interlocutor en una figura que éste no reconoce de inmediato (como fenómeno

7 K Rudolph, 103

8 De K Rudolph, 85ss, y de H Koster, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, 179s, 253s

luminoso angel, niño, anciano, etc ), a veces desde el cielo, en tales casos se presenta mediante autopredicados. La conversacion discurre con arreglo al esquema de pregunta y respuesta, pero no es un verdadero dialogo. Jesus lleva constantemente la iniciativa, sus interlocutores son solo los adoctrinados que con sus preguntas y malentendidos hacen posible nuevas explicaciones de Jesus. La estructura formal de la conversacion es muy simple y la tematica variada. Al final se encuentra a veces la exhortacion a la guarda del secreto, asociada a veces a una formula de maldicion. En algunos casos se menciona el nombre de aquel que recogio la conversacion.

## 2 *La Epistula Apostolorum*

La *Epistula Apostolorum* (=EpAp) pertenece a este contexto tradicional y es por su forma y contenido uno de los escritos cristianos primitivos mas extraños. Era completamente desconocida hasta su descubrimiento por Carl Schmidt en 1895 y su publicacion en 1913 y en 1919 puesto que nunca aparece citada, ni siquiera mencionada, en la literatura de la iglesia antigua. El original griego ha desaparecido. La obra se conserva en version copta sobre un papiro del siglo IV/V y en etiope, en algunos manuscritos del siglo XVIII hay que añadir pequeños fragmentos latinos en un palimpsesto que pertenecio originariamente al monasterio de Bobbio. Como indican las traducciones, la obra desaparecida gozo de cierta estima durante largo tiempo en las iglesias copta, etiope y latina —en Etiopia incluso hasta la edad moderna—. La EpAp solo se conserva completa en el texto etiope, aunque este, a su vez, es una version del arabe<sup>9</sup>. El texto copto, que remonta directamente al original griego, esta muy amputado: faltan 15 hojas del manuscrito original, entre ellas el comienzo y la conclusion de la obra. Quedan asi algunas incertidumbres en cuanto al texto y a su extension, pero los fragmentos latinos confirman la correccion del comienzo en el texto etiope. Con su ayuda es posible tambien descubrir el titulo del escrito, que no aparece en la version etiope ni en la copta, la inscripcion marginal «epistula » denota que la expresion del

9 En la transmision etiope la EpAp va siempre unido a un discurso previo apocaliptico de Jesus que se localiza en Galilea. L. Guerrier en su edicion (1913) dividió y numero ambos textos en capitulos (discurso apocaliptico cap 1-11 EpAp cap 12-62). C. Schmidt adopto esta division pero introdujo en la EpAp una nueva numeracion adicional: cap 1-51. Suele citarse la EpAp segun esta doble numeracion 1(11) 51(62). Yo cito la EpAp para simplificar unicamente segun la numeracion introducida por Schmidt.

cap 1 «carta del colegio de los apóstoles» debe considerarse como título, o que al menos los latinos así lo consideraron

Se supone que la obra fue escrita a mediados del siglo III, probablemente en Egipto<sup>11</sup>

*Contenido* El librito se presenta como una carta de los apóstoles dirigida a toda la cristiandad en la que aquellos comunican las revelaciones del Resucitado a todos los cristianos, a fin de inmunizarlos contra los errores de los seudoapóstoles Simon y Cerinto y afianzarlos en la verdadera fe (1s). Antes de estas revelaciones, una introducción describe las características de la fe verdadera (3-8) y define el marco de las siguientes manifestaciones (9-12). La verdadera fe se puntualiza mediante fórmulas confesionales e himnicas como creencia en el Dios creador y en Jesucristo, la Palabra hecha hombre, cuya divinidad se subraya con la enumeración de milagros canónicos y extracanónicos<sup>11</sup>. Este pasaje viene a ser una breve vida de Jesús. El hecho de la revelación se describe como aparición del Resucitado a los discípulos el día de Pascua, utilizando Lc 24,36ss. Jn 20, 24ss y otros temas canónicos y extracanónicos. La exposición —que disipa las dudas de los discípulos mediante demostraciones palpables— delata claramente la intención de destacar la realidad de la resurrección corporal de Jesús. Las revelaciones siguientes (13-50) carecen de una estructura clara. Comienzan con un tema cristológico: la *katabasis* del Preexistente a través de las esferas celestes, cambiando de figura —de modo análogo a la *Ascension de Isaias*—, y su visita a la virgen María en la figura de Gabriel (13s). Sigue la predicción del arresto de un discípulo (Pedro Hech 12) durante una pascua (15). Luego se trata un tema escatológico: predicción de la parusía y de su fecha (16s). Tras una consideración retrospectiva sobre la unidad del Preexistente con el Padre y otra prospectiva de la Ascension del Resucitado, siguen el precepto del amor y el mandato de misionar (18-20), a continuación un largo tratado sobre la resurrección de los fieles en cuerpo, alma y espíritu (21-26), de nuevo una consideración retrospectiva sobre el descenso de Cristo al mundo subterráneo (27) y otra, prospectiva y escatológica, sobre el juicio (28s). La siguiente sección, de carácter eclesiológico, reitera el mandato de entregarse a la misión y anuncia, en una profecía, la actividad de Pablo (30-33). Vuelve el tema de la escatología: señales de la parusía, a saber, aparición de seres malvados y de falsos maestros, persecución de los creyentes, pero finalmente perspectiva de un juicio justo (34-40). Las consecuencias prácticas de este conocimiento son

10 Hornschuh 99ss

11 Así el cap 4 se refiere al episodio de la interpretación del alfabeto por Jesús que se narra en el *Evangelio de la infancia de Tomás* 6.3.14.2

ciertas normas comunitarias y disciplinares (41s, 46-50), que se interrumpen formalmente con una exposicion alegorica de la parabola de las diez virgenes (43-45), pero que en realidad quedan bien subrayadas. Un relato sobre la Ascension —muy semejante al del *Apocalipsis de Pedro*— constituye la conclusion narrativa de la obra.

Tan complejo como el contenido es el caracter literario de la EpAp. Comienza como carta, y continua y concluye como relato cuasi evangelico, la parte principal integrada en este relato consta de revelaciones que Jesus hace en una conversacion con el «colegio apostolico». Es una forma mixta de carta, evangelio y discurso revelatorio, y el autor, sin duda, tomo en prestamo elementos de estos generos literarios. Pero cabe preguntarse cual es aqui el genero principal, el autor pretendia sin duda que la obra se interpretara como carta, «carta del cielo» y «carta catolica» al mismo tiempo (1s) aunque no le dio la forma epistolar<sup>1</sup> esta consiste tan solo en una etiqueta externa, aunque muy significativa. Sigue, pues, en pie la cuestion, arriba mencionada, de si la obra es una ampliacion del «evangelio» mediante un discurso revelatorio complementario o solo el marco de un discurso de este genero mediante narraciones evangelicas. La extension del relato evangelico de la EpAp hace pensar en lo primero. Pero un examen mas atento muestra que el texto no intenta ser un evangelio en forma abreviada, sino que refunde su material desde perspectivas teologicas muy determinadas —sobre todo, la divinidad de Jesus y la realidad de su resurreccion corporal— con el fin de ratificar los contenidos capitales del discurso de revelacion en la linea de la profesion de fe eclesial. Ahora bien, esto significa simplemente que el relato evangelico solo cumple en esta obra la funcion de un marco para el discurso revelatorio.

Este discurso carece de analogias en los Sinopticos aunque emplea algunas formas de esta tradicion (bienaventuranzas, ayes, etc.), pero si las tiene en los discursos de despedida joanicos, tanto formal (pregunta respuesta) como tematicamente (a pesar de notables diferencias en la interpretacion teologica). Este discurso revelatorio es tambien de despedida. Pero posee una caracter dialogico mas acusado que los joanicos y mucho mas que los restantes discursos de Jn, Jesus inicia y concluye el dialogo 56 veces toma el la palabra y 55 los discipulos (con parrafos de extension muy diversa). El discurso revelatorio de la EpAp difiere tambien estilisticamente de todos los joanicos, por eso no pueden adscribirse al mismo tipo de «discursos de revelacion».

La finalidad de la EpAp es como queda dicho la impugnacion de doctrinas gnosticicas especialmente la cristologia doceta y la antro-

pología dualista. Los heresiarcas Simón y Cerinto (1: 7) no son para la EpAp simples figuras simbólicas; pero tampoco cabe precisar mejor el frente adversario. Los antagonismos son muy fuertes y han producido una situación crítica, ya que la propaganda gnóstica tuvo mucho éxito (cf. 37; 50). El material teológico de la impugnación consta de la profesión de fe eclesial, los cuatro evangelios (aún no canónicos), los Hech y reminiscencias de Pablo. El grupo cristiano que está detrás del escrito se profesa ortodoxo... como todos. Pero coincide con sus adversarios en algunas ideas gnósticas<sup>13</sup> (como otros escritos cristianos primitivos). Es significativo a este respecto el estilo teológico de la lucha contra los herejes. No consiste sólo en una polémica furiosa y en la difamación moral, como ocurre, por ejemplo, en Jds y en 2 Pe, aunque suele recurrir al lugar común de que la aparición de los herejes estaba profetizada desde tiempo atrás. Tampoco recurre a la profesión de fe, ya existente y común a ambos bandos, para reinterpretarla actualizándola, como hace 1 Jn. Aún no puede apelar a un canon de Sagradas Escrituras, aunque aporta citas del Antiguo y del Nuevo Testamento. Lo peculiar de su argumentación es más bien el recurso a revelaciones especiales del Resucitado. Esta actitud es un fenómeno singular en la Iglesia y constituye, al parecer, la aceptación deliberada de una de las formas gnósticas más típicas de fundamentar la tradición autoritativa; se trata, pues, del intento de luchar contra adversarios gnósticos con sus propias armas. Pero la «ortodoxia» impone algunas modificaciones: los receptores de la revelación no son los elegidos, sino el conjunto de los apóstoles; las revelaciones especiales no son doctrinas secretas; todos deben conocer lo revelado, de ahí el reiterado mandato de entregarse a la misión y la firma de todo el escrito como carta católica:

«Lo que Jesucristo reveló a sus discípulos en forma de carta, cómo Jesucristo ha revelado la carta del colegio de los apóstoles, de los discípulos de Jesucristo, a los católicos, escrita contra los pseudoapóstoles Simón y Cerinto... Lo que hemos oído, retenido y escrito para el mundo entero, os lo confiamos a vosotros, hijos e hijas, alegrándonos en el nombre de Dios Padre, el soberano del mundo, y en Jesucristo. Aumente la gracia sobre vosotros» (1).

«(Nosotros) Juan y Tomás y Pedro y Andrés y Santiago y Felipe y Bartolomé y Mateo y Natanael y Judas el Celota y Cefas, hemos escrito (=escribimos) a las iglesias de Oriente y Occidente, del Norte y el Sur...» (2).

Casi se diría que la antítesis persigue fines aún más especiales.

13. Por ejemplo, la idea de «reposo» como el bien supremo; más información en Hornschuh, 92s

### 3. *Carta apócrifa de Santiago y el libro de Tomás el Atleta*

Entre los textos de Nag Hammadi se encuentra un interesante paralelo formal de la EpAp: la *Carta apócrifa de Santiago* (o *Apócrifo de Santiago*). Es el único ejemplo, a mi entender, de exposición de una conversación del Resucitado en el marco de una carta. El escrito guarda la forma epistolar. El encabezamiento (prescripto) menciona como remitente a Santiago y como destinatario a un hermano cuyo nombre está mutilado, salvo la sílaba final «thos», pero debía de ser «Kerinthos», según la esclarecedora conjetura de Schenke<sup>14</sup>. Santiago quiere transmitir al destinatario la «doctrina secreta» (ἀποκρυφον) que el Señor reveló a él y a Pedro.

Según el relato marco, el Señor se aparece 550 días después de su resurrección especialmente a los 12 discípulos, que estaban ocupados en poner por escrito «lo que el Redentor había dicho a cada uno de ellos, bien en secreto o en público» (2,8ss). La aparición se produce sin especiales circunstancias concomitantes. Tras una breve conversación, Jesús toma aparte a Santiago y a Pedro para comunicarles una doctrina esotérica, ocultada a los otros discípulos. Después de finalizar el discurso revelatorio, Jesús asciende al cielo. La ascensión aparece descrita de un modo similar a la del *Apocalipsis de Pedro* y a la de la EpAp. A los otros diez discípulos se les informa de modo muy incompleto y sumario sobre el contenido de la revelación; Santiago sólo la transmite ampliamente al destinatario, como el verdadero fiduciario de ella.

No es preciso reseñar aquí el contenido concreto. Destaquemos sólo que Santiago aparece siempre preferido sobre Pedro y superior a él<sup>15</sup>, y que se le predice el martirio como una distinción especial (una analogía de la predicción del arresto de Pedro en la EpAp). La temática es cristológica y soteriológica. Es significativo del esoterismo gnóstico la distinción entre doctrina pública y secreta de Jesús, la diferenciación dentro del grupo de los doce, la preeminencia de Pedro y Santiago y el puesto predominante de uno solo, en este caso Santiago. También lo es la consigna del secreto dada al destinatario:

«...Así te lo comunico por escrito en escritura hebrea. Te lo envío a ti, y sólo a ti. Pero siendo como eres un servidor en la redención de los santos, cuida y procura que este escrito no llegue al conocimiento de la gente, pues el Redentor ni siquiera quiso comunicar esta doctrina a todo nuestro grupo de los doce discípulos» (1,15s).

14. OLZ 66 (1971) 118s.

15. Esto evoca la rivalidad de Pedro y el discípulo amado (Jn 20s), y también a Santiago y Tomás (EvT 12s), sólo que en la *Carta apócrifa de Santiago* el receptor (¿Cerinto?) es superior a Santiago.



No se puede excluir que exista entre la EpAp y la *Carta apócrifa de Santiago* una relación algo más que formal, aunque no se pueda comprobar con documentos históricos. Hay en todo caso una serie de detalles como son la firma de la carta, el acusado exoterismo y esoterismo por una y otra parte y, de ser cierta la conjetura de Schenke, la mención de Cerinto, que parecen confirmar esta sospecha.

No vamos a reseñar aquí otros textos gnósticos. Sería sin duda apasionante ilustrar con ejemplos las peculiaridades de esta literatura de revelación con un análisis de las diversas versiones del *Apócrifo de Juan*<sup>16</sup>, pero ya las razones de espacio lo imposibilitan. Citemos, como muestra, una obra de este tipo, poco conocida, y la más simple en la forma: el *Libro de Tomás el Atleta*<sup>17</sup>.

Las palabras secretas que el Salvador dijo a Judas Tomás que yo mismo he escrito yo Matias (=Matco) Mientras caminaba oí como ellos hablaban entre sí. El Salvador dijo Hermano Tomás mientras tengas tiempo en el mundo escúchame y yo te revelaré lo que has reflexionado en tu corazón. Como se ha dicho que eres mi hermano gemelo y mi verdadero amigo examínate y reconoce quien eres y como eras o como serás. Como te tratan de hermano mío no conviene que seas ignorante sobre ti mismo. Yo sé que tu has alcanzado el conocimiento pues ya has reconocido que yo soy el conocimiento de la verdad y caminas conmigo aunque no lo sepas. Tu ya has conocido y te llamarán el conocedor de sí mismo pues el que no se ha conocido a sí mismo no ha conocido nada. Pero el que se ha conocido a sí mismo ha alcanzado ya el conocimiento de la profundidad del universo. Por eso has visto ahora hermano mío Tomás lo oculto a los demás hombres eso que les escandaliza porque no lo conocen»

El tema gnóstico fundamental aparece mencionado desde el principio («reconoce quien eres y como eras o como serás»)<sup>18</sup> y es también el objeto del diálogo en aspectos antropológicos y soteriológicos. Jesús concluye la conversación mencionando la promesa de la salvación gnóstica, el «reposo», con palabras que recuerdan el conocido dicho 2.º del EvT y de lugares paralelos

«Porque si escapáis de las fatigas y las pasiones del cuerpo, alcanzareis el reposo mediante el bien y reinareis con el rey, unidos vosotros con el y el con vosotros desde ahora por toda la eternidad. Amen» (145,12s)

16 Cf. W. Till *Die gnostischen Schriften des Papyrus Berolinensis 8502* 33s. M. Krause en M. Krause und P. Labib *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes* 37s. S. Giversen *Apokryphon Johannes* (AthD V) 1963.

17 NHC II 138 1ss = ADAIK kopt Reihe 2 1971 88 106

18 En forma clásica *Εκ τα Θεοδ* 78 2 también EvFel 57

Sigue luego el *explicit* sin un final narrativo: «El libro de Tomás, el Atleta, que éste escribe a los perfectos» (145,17). La narración marco es muy breve; comienza como el proemio del EvT, menciona a Matías como testigo auditivo y redactor de esta enseñanza esotérica —mientras que, según el *explicit*, el propio Tomás es el que lo ha escrito— y dibuja como situación un viaje a pie. La indicación temporal —antes de la Ascensión— se hace algo más adelante (138,23). Falta cualquier accesorio dramático, todo el interés se centra en la conversación. Pero Tomás, el receptor de la revelación, ostenta el rango supremo, como en EvT 13<sup>19</sup>: él es el hermano gemelo del Redentor y desempeña en la conversación el papel de representante de sus discípulos, es decir, de los gnósticos; ocupa un puesto de mediador. Pero sólo para los destinados a la perfección; se le prohíbe expresamente la comunicación de las palabras secretas a las «personas ciegas» (141,19ss; 142,27ss).

Este libro de Tomás no constituye sólo la forma más simple sino, a mi juicio, la más pura (originaria) del tipo literario «conversaciones del Resucitado con sus discípulos», frente a la cual el *logion* de Freer aparece como una reducción y el *Apócrifo de Juan*, por nombrar sólo éste, como una amplificación, sin mencionar las formas mixtas de la EpAp y de la *Carta apócrifa de Santiago*.

#### 4. *El género literario*

Puede considerarse como seguro que las conversaciones del Resucitado con sus discípulos tienen su origen en grupos gnósticos. ¿A qué género literario pertenece o de cuál proceden? H. Köster pretende derivarlas del género de los apocalipsis<sup>20</sup>. Presentan, en efecto, algunas afinidades en lo formal y aún más en el contenido (revelaciones de misterios futuros y trascendentes, pretemporales y cosmológicos). Pero existen también diferencias estructurales básicas. El relato visionario, constitutivo de los apocalipsis, aparece rara vez en las «conversaciones»; por eso falta también en ellas la interpretación de lo contemplado. Pero, sobre todo, la forma dialogal no es constitutiva para la apocalíptica, aunque también en ésta hay diálogos, obviamente: el vidente pregunta, el *angelus interpretis* explica (a veces lo aclara el vidente mismo, sin interlocutor, o la interpretación se deja al lector). Las «conversaciones», en cambio, se desarrollan según el esquema de

19. Pero los tres dichos de Jesús a Tomás, mencionados en el EvT, no constituyen el contenido de este libro: Krause, 136.

20. *O.c.*, 182s.

pregunta y respuesta, el Resucitado no tiene en ellas la función auxiliar del ángel intérprete apocalíptico, sino que desempeña el papel principal como revelador del conocimiento liberador. Es difícil, por tanto, que las «conversaciones» deriven de la apocalíptica.

K. Rudolph<sup>1</sup> ha demostrado de modo convincente, a mi juicio, su relación con dos formas literarias antiguas: el diálogo y la *erotapokriseis* (esquema pregunta respuesta). El diálogo filosófico — una conversación real o ficticia entre dos o más interlocutores, es originariamente un medio para encontrar en común la verdad. Pero como ocurre en las últimas obras de Platón y en la antigüedad tardía, el diálogo puede perder el carácter de búsqueda común y convertirse en tratado, donde uno mismo plantea los problemas y los resuelve, mientras que los interlocutores intervienen solo con observaciones irrelevantes y solo aparecen de nuevo al final (de la narración marco). El que los interlocutores queden difuminados frente al personaje principal es también algo característico de las «conversaciones» gnósticas, solo que en estas está condicionado por la fe en la revelación gnóstica: «La verdad es entregada por la enseñanza divina y por ello es vinculante». «El diálogo es ante todo un medio de salvación, no de disputa en torno a la verdad», por eso «la búsqueda de la verdad lleva a la catequesis de la revelación»<sup>27</sup>. A esto se añade la influencia de la *erotapokriseis*. Esta forma de literatura se utiliza — más que en el ámbito de la filosofía — en el de la ciencia antigua (filología y jurisprudencia) — especialmente para la introducción de principiantes y alumnos (*eisagoge*) y para la solución de problemas — de cuestiones disputadas y de aporías. No se trata de un verdadero juego de pregunta respuesta — sino de un medio para abordar de modo sistemático un área del saber. La forma de *erotapokriseis* tuvo buena acogida asimismo en la literatura revelatoria — sobre todo en los *escritos herméticos* — en la función de la *eisagoge* (aquí iniciación) y en el empleo de oráculos — originándose «una amalgama de revelación y saber específico»<sup>3</sup>. Rudolph ve en las «conversaciones» gnósticas una «mezcla de diálogo y esquema (oracular) de pregunta-respuesta» o de la forma «problemas (problema y soluciones)». Considera injustificado adscribirse solo a la última forma, «ya que nunca les falta el marco que es característico de la forma dialógica y que consiste en la descripción (ficticia) de una situación

21 O. C. 855. Rudolph tiene ya el gran mérito de haber continuado el artículo *Dialos*, de A. Hermann y G. Birdy (RAC 3 928s) y el *Erotapokriseis* de H. Dornic y H. Dorries (RAC 6 342s) en el ámbito de la literatura gnóstica — obteniendo el debido fruto de esas premisas.

22 Rudolph 86 87

23 Rudolph 88

en la que se produce el diálogo»<sup>24</sup>. El mismo investigador llega a esta conclusión: «Se mantiene el carácter formal del diálogo, pero lleno de un nuevo contenido, ya que su estilización aparece influida por la literatura de *erotapokríseis*... Es una forma literaria propia, nacida de la reelaboración de formas estilísticas más antiguas»<sup>25</sup>.

Hay en las conversaciones del Resucitado una recepción y combinación de géneros literarios de la filosofía y la ciencia antiguas, y no son producto de la literatura cristiana primitiva. Tales escritos se encuentran, pues, más allá de los límites objetivos trazados para este libro.

24 *O c*, 89

25 *Ibid*

**IX**

**Hechos apócrifos de los apóstoles**

## OBSERVACION PRELIMINAR

*Bibliografía*

- Fr Pfister en E Hennecke, *Neutestamentl Apokryphen*, <sup>1</sup>1914, 163s.  
 W Schneemelcher y K Schaferdiek, en E. Hennecke - W Schneemelcher, *Neutestamentl Apokryphen II*, <sup>3</sup>1964, 110ss.  
 R Soder, *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*, 1969.

De los numerosos Hechos apócrifos de los apóstoles vamos a reseñar únicamente los cinco más antiguos y sólo en visión panorámica, ya que sobrepasan cronológicamente y por el género literario el ámbito de la presente historia de la literatura; pero justamente como fenómenos límite reclaman aquí nuestra atención. Nos han llegado generalmente en fragmentos, pero, a la verdad, muy numerosos y extensos, en sorprendente contraste con los evangelios apócrifos, de los que sólo se conservan en su mayoría pequeños residuos. Este contraste tiene su explicación en la historia del canon. Estos evangelios —con la excepción significativa de los llamados «evangelios de la infancia»— fueron destruidos paulatinamente en el curso de la consolidación del canon y durante la lucha contra los herejes; pero los Hechos apócrifos de los apóstoles nunca rivalizaron en el período de génesis del canon con la historia lucana de los apóstoles, simplemente por motivos cronológicos de composición. El hecho de haber sido tolerados hasta cierto punto, como los relatos de la infancia de Jesús, tiene además otra explicación: estas narraciones sobre los apóstoles ejercían y tenían un «contexto vital» diferente al de los evangelios. No es extraño que se hayan conservado incompletos, con la excepción de los *Hechos de Tomás*. No gozaron de la protección que se dispensó a los libros canónicos y sufrieron el destino de muchas obras de la literatura antigua, por ejemplo, las *Historias y Anales* de Tácito. Compartieron especialmente el destino de algunas novelas antiguas: sufrieron recortes, como las *Efesíacas* de Jenofonte de Éfeso y las *Babilónicas* de Yámblico; algunas partes especialmente interesantes, como los

«martirios» u otros fragmentos autónomos, fueron desgajados de las obras y se transmitieron como escritos independientes, quedando el resto en el olvido o perdiéndose definitivamente. El hecho de haberse conservado tantas obras, a pesar de todo, se debe, aparte de su intrínseca popularidad, a un feliz azar: los Hechos de Pedro, Juan, Andrés, Tomás y Pablo fueron recogidos durante el siglo IV en un *corpus* que gozó de gran estima entre los maniqueos y que ellos mismos habían promovido, que Agustín conoció y que todavía el patriarca Focio de Constantinopla comenta e impugna en el siglo IX.

Focio afirma que un tal Lucio Carino redactó los cinco Hechos de los apóstoles. En realidad proceden de diversos autores y de grupos heterogéneos. A pesar de los temas recurrentes y de algunas coincidencias teológicas, los Hechos apócrifos de los apóstoles no forman una unidad; cada libro posee su propio sello, teológico y literario, y debe ser enjuiciado aparte.

Hay que plantear, sin embargo, la cuestión del *género literario* de los Hechos apócrifos de los apóstoles. La pregunta más obvia es: ¿pertenecen al mismo género que los Hechos de Lucas? ¿Fue este libro el modelo para aquéllos? Hace ya un siglo que F. Overbeck contestó negativamente a esta pregunta, y las investigaciones de W. Schneemelcher han aclarado la cuestión. Fr. Pfister abordó el problema del género literario, acercándolo a una solución positiva, al encuadrar estos Hechos apócrifos de los apóstoles bajo la rúbrica de la literatura antigua de las *práxeis*. Es ésta una literatura que expone las «hazañas» de grandes personajes históricos o míticos, de orden natural o sobrenatural, en las que se manifiestan las ἀρεταί y δυνάμεις (virtudes y poderes) de estos personajes. Pfister señala que tres elementos o motivos distinguen a esta literatura. El primero es el aretalógico o la glorificación del héroe, que se consigue destacando el factor milagroso en sus actos. Luego el tema de la itinerancia, de los περίοδοι, o narración de las «hazañas» en el marco de un relato de viaje, que toca también aspectos etnológicos. Por último, el elemento religioso: la exposición y propaganda de determinadas ideas religiosas (que en las *práxeis* paganas pueden ser también filosóficas). Pfister caracteriza los Hechos apócrifos de los apóstoles como «aretalogías cristianas de itinerancia y misión» (*o.c.*, 167). Rosa Söder ha situado estas obras en el marco ulterior de la «literatura novelesca de la antigüedad», mostrando que están ligadas a ella por numerosos elementos. Los más importantes son cinco: el tema de la itinerancia; el elemento aretalógico; el teratológico (descripción de pueblos, hombres, animales y acontecimientos fabulosos); el «tendencioso», de tipo religioso, filosófico, político y ético; el erótico. La autora llega a la conclusión de que los Hechos apócrifos de los apóstoles «no son verdaderas novelas»

y «tampoco un género literario común»; son «narraciones populares, destinadas al pueblo, no tanto a los cultos, como la novela» (o.c., 216). Volveremos sobre la cuestión del género literario una vez reseñadas las diferentes obras.

Una observación más sobre el origen de estos escritos es el creciente interés por los apóstoles. Esta tendencia se revela muy pronto en algunos fragmentos de la tradición evangélica, y Lucas puede ya recurrir a narraciones anteriores sobre Pedro y Pablo, sobre Esteban y Felipe para escribir su historia de los apóstoles; es significativo constatar que no se trata sólo de leyendas personales, o locales sobre la fundación de alguna comunidad, sino también de novelas «profanas». Pero los diversos grupos cristianos deseaban saber más cosas y más precisas sobre los apóstoles. Este interés se orientó hacia diversos fines. Por una parte, en la lucha contra los errores se apeló a los apóstoles como los garantes de la sana doctrina, desarrollando los principios de la tradición y la sucesión apostólica que aparecen ya documentados, con variedad de aspectos, en escritos tardíos del NT, en Ireneo y en las listas locales de obispos. Por otra, se consideró a los apóstoles como θεῖοι ἄνδρες; tal es el caso de los Hechos apócrifos de los apóstoles. Este interés se vio estimulado por la abundancia de personajes semejantes que poblaron el mundo de la época. Había que superar a aquellos competidores. Se atribuyeron entonces a los apóstoles, en creciente medida, los rasgos típicos de aquellos personajes, primero en la imaginación y en la glorificación oral y luego en la exposición literaria. En efecto, la necesidad de una *literatura de entretenimiento específicamente cristiana* que pudiera concurrir con las literaturas no cristianas era tan fuerte como la exigencia de edificación religiosa. El origen de los Hechos apócrifos de los apóstoles no es en modo alguno «herético», sino que reside en los elementos paganos subliminales del cristianismo popular. Pero tales elementos arrastraron otros del mismo tipo y prepararon el terreno para ideas «heréticas», especialmente gnósticas. Así el apóstol puede ser en ocasiones el transmisor de la tradición en la línea ortodoxa eclesial (en los *Hechos de Pablo*), pero también el soporte de revelaciones gnósticas (en los *Hechos de Juan*). La Iglesia no quiso o no pudo dejar de lado esta literatura que gozaba de tan favorable acogida. Su resistencia se refleja en algunas reelaboraciones eclesiales, con expurgos y ampliaciones. En los siglos III y IV aparecieron nuevos Hechos de los apóstoles.

Dejando de lado esas reelaboraciones y nuevas producciones, nos limitamos aquí a analizar los cinco Hechos apócrifos de los apóstoles más antiguos, concretamente en el orden probable de su composición.



## LOS CINCO GRANDES HECHOS DE LOS APOSTOLES

### *Bibliografía*

- R A Lipsius M Bonnet *Acta Apostolorum Apocrypha* I IIa IIb 1959  
 E Henneke W Schneemelcher *Neutestamentliche Apokryphen* II 1964  
 110 372

### 1 *Los Hechos de Pedro*

Los *Acta Petri* (=APt) son los Hechos apócrifos de los apóstoles más antiguos, parece que fueron escritos entre 180 y 190 en Asia Menor o en Roma<sup>1</sup>. Solo nos han llegado dos tercios de la obra completa: la parte central y la final (en una traducción latina, *Actus Vercellensis*, y en dos fragmentos menores en griego: su lengua original), más dos relatos sueltos de la primera parte. Por eso, solo los *Actus Vercellensis* dan una idea del verdadero carácter de los APt<sup>2</sup>.

Estos hechos refieren que tras la partida de Pablo de Roma hacia la misión de España, el mago Simón apareció en la capital del Imperio y atrajo a toda la comunidad a sus ideas, salvo unos pocos fieles, asombrando a los romanos con sus milagros. Entonces se trasladó Pedro por mandato divino desde Jerusalén, donde había permanecido doce años, a Roma, allí restableció la comunidad, se impuso sobre Simón y por último padeció el martirio. Como se ve, la mayor parte de los APt incluyen solo las últimas actividades del apóstol, que se desarrollan en Roma, la tradición apócrifa sobre la permanencia de Pedro durante doce años en Jerusalén (*Keirygma Petrou*) y sobre su martirio en Roma ofrece los puntos de fijación, de la tradición petrina neotestamentaria solo se utiliza el encuentro del apóstol con el mago Simón (Hech 8,18s).

1 Cf. Schneemelcher 187s.

2 Más datos en Schneemelcher 183ss.

La exposicion glorifica a Pedro no como el principe de los apóstoles, sino como un gran θεῖος ἀνήρ, poderoso en palabras y aun mas en las obras. Pedro asombra a los romanos con sus milagros, hace hablar a un perro, a un lactante con voz de adulto, y hace nadar a un arenque ahumado, del cuerpo de un joven, que se delata en la sonrisa como poseído, expulsa a un demonio que destruye una estatua del emperador, pero Pedro la restaura milagrosamente para que su dueño cristiano no tenga dificultades con la policia. Tambien realiza curaciones milagrosas —restituye la vista a viudas ciegas—, pero estos milagros de ayuda humana pasan a segundo plano. El punto culminante del libro es la gran disputa de Pedro con Simon mago, presentada como un espectáculo publico. La disputa tiene lugar en un escenario adecuado: el Foro Romano, y delante de una ingente multitud, en la que se menciona expresamente a senadores, prefectos y funcionarios. Los dos contendientes pelean entre si como dos heroes homericos, primero con discursos —toda la narracion esta intercalada de discursos, dialogos y plegarias— luego Pedro sale victorioso, resucitando tres muertos y salvando incluso a su adversario que fracasa miserablemente de la muerte en la hoguera. Pero la derrota definitiva de Simon mago tiene lugar algunos dias despues, en el mismo lugar, el mago quiere recuperar su influencia mediante sus artes voladoras, pero gracias a la oracion de Pedro se precipita en el vacio y cae sobre la Via Sacra, produciendose una triple fractura de pierna, el mago es lapidado, escarnecido y finalmente llevado fuera de Roma por un seguidor suyo, y pronto muere a consecuencia de las heridas.

La ocasion del martirio del apostol es la predicacion de la castidad, como es frecuente en estos hechos de los apóstoles. El elemento erotico-ascetico ocupa un espacio importante en los APT, quiza fuera algo distinto en la primera parte perdida, como parecen sugerir los dos fragmentos que se conservan de la misma. Pero la predicacion de la castidad tiene un gran exito en Roma, sobre todo entre las señoras distinguidas y esto inquieta a los hombres. El relato incluye un elemento que desvia el curso de los acontecimientos: el famoso episodio del *Quo vadis*. Pedro huye de Roma ante la amenaza de arresto pero al salir de la ciudad se encuentra con el Señor, que quiere ser de nuevo crucificado, y entonces Pedro vuelve a la ciudad. El prefecto Agripa, del que Pedro ha apartado cuatro concubinas, hace crucificar al apostol bajo la acusacion de ateismo. La descripcion de la crucifixion ocupa solo dos frases incidentales. El peso recae en los dos discursos del apostol sobre el misterio de la cruz, en el primero, pide ser crucificado cabeza abajo, el segundo, pronunciado desde la cruz, termina en una oracion, y en las ultimas palabras Pedro entrega su espiritu. El martirio concluye con apariciones del difunto —un rasgo frecuente en estos

Hechos de los apóstoles—, a su amigo Marcelo, al que reprende suavemente por el lujo del entierro, y a Nerón, al que atemoriza con golpes y le hace desistir de la persecución que tenía planeada contra los cristianos.

El autor compuso los APt no sin cierta habilidad. Hace coincidir la actividad romana de Pedro con la partida de Pablo para España y explica la presencia de Pedro en Roma por la aparición en esta ciudad de Simón mago; no se limita a relatar las distintas escenas por mera yuxtaposición, sino que se esfuerza en prepararlas de antemano y engarzarlas, al menos externamente. Por medio de un relato retrospectivo de Pedro sobre el robo de un tesoro por Simón y su descubrimiento milagroso por él mismo, el autor aborda contextos más amplios y otorga alguna coherencia al conjunto. Habla a veces en primera persona de plural para acreditarse como testigo ocular, pero sólo en referencia a acontecimientos ocurridos en Roma, no a hechos anteriores (APt 4; 21). Sabe dar a menudo fuerza persuasiva a los obligatorios discursos; son interesantes, al menos en el contenido, las especulaciones sobre la cruz (37-39) y los pasajes sobre las apariciones de Cristo (21; cf. 5; 17), temas que aparecen también en otros Hechos de los apóstoles. Pero la cohesión interna no viene dada por la composición, sino por el elemento aretalógico (milagros, visiones, etc.).

Sobre el *carácter literario* de toda la obra sólo podemos juzgar con reservas, ya que falta la primera parte. Si la observación sobre la permanencia de Pedro en Jerusalén durante doce años (5) se refiere a esta primera parte, cabe concluir de ella que los APt no entran en la literatura de *περίοδοι*, pues entonces sólo relatan un viaje del apóstol, el de Jerusalén a Roma. El relato sobre la navegación contiene en todo caso temas típicos de los *περίοδοι*<sup>3</sup>, sobre todo el que el capitán abraza la fe, se haga bautizar y reciba la eucaristía. Pero los viajes no constituyen el marco del conjunto. Los APt constan de empresas aisladas del apóstol que están localizadas en Jerusalén y en Roma, y del único viaje, que une los dos escenarios; no sabemos si los APt, además de esas líneas de conexión, establecieron otros nexos narrativos. Pero habrá que asignar el escrito, con las reservas indicadas, a la auténtica literatura de las *práxeis*.

Entre los textos de Nag-Hammadi se encuentra en el código VI, pp. 1-12, un escrito que conviene mencionar aquí y que H.-M. Schenke me ha dado a conocer amablemente en su traducción<sup>3a</sup>. Lleva como

3 Por ejemplo, la ocasión especial del viaje, el barco dispuesto, el interés del capitán por el pasajero, el mar en calma, la conducta especial de los marineros (en este caso, su embriaguez)

*explicit* el título «Los hechos de Pedro y de los doce apóstoles», pero, según el *incipit*, es un sermón de Pedro «sobre el inicio del apostolado». Sin embargo, el contenido de este escrito, en extremo extraño e interesante, nada tiene que ver con los APt. Tampoco puede ser un fragmento de sus partes perdidas.

## 2 *Los Hechos de Pablo*

Los *Acta Pauli* (=AP), en cambio —algo más reciente que los *Hechos de Pedro* y dependientes de éstos, escritos antes del 200 por un presbítero de Asia Menor— pertenecen a la literatura de los *periodoi*. Relatan los «hechos de Pablo» en el marco de un largo periplo, como es natural. Pero no es posible reconstruir totalmente la ruta del viaje, ya que la transmisión es muy fragmentaria, a pesar de su extensión<sup>4</sup>. Los importantes manuscritos de los AP descubiertos en el presente siglo, sobre todo un papiro griego en Hamburgo y otro copto en Heidelberg, han agregado a los fragmentos ya conocidos —los *Hechos de Pablo y de Tecla*, la correspondencia entre Corinto y Pablo, la denominada «tercera carta a los corintios» y el martirio— no solo tradiciones paralelas, sino ante todo complementos esenciales con nuevo material, un papiro copto aun no editado, pero puesto a disposición por R. Kasser para Hennecke-Schneemelcher (268s) en traducción, contiene el relato ya mencionado por Orígenes del bautizo de un león por Pablo<sup>5</sup>. Pero sigue faltando el comienzo de AP, y en el medio se abre una gran laguna, la estación final es Roma, cabe pensar en Damasco como punto de partida del periplo. Todos los fragmentos conservados hacen suponer que AP se limitaban a narrar un único viaje de Pablo —a diferencia de los Hechos canónicos de los apóstoles. Coinciden con estos un buen número de topónimos, pero esbozan un cuadro muy distinto del curso y del tipo de actividad del Apóstol, así, por mencionar un detalle, Pablo no llega a Roma como prisionero, sino como ciudadano libre. Los *Hechos de los apóstoles* lucanos, si es que fueron realmente conocidos por el autor de los AP, no eran aún tan canónicos como para que la imagen que daban de Pablo fuese vinculante para él. El autor configura su obra con arreglo a su propio plan y con material que había reunido de la tradición oral sobre Pablo,

4 Sobre el testimonio y la transmisión Schneemelcher *o.c.* 221ss. No existe aun una edición completa de los fragmentos en el texto primitivo; la traducción quizá más completa de los textos se encuentra en Schneemelcher (242-270) donde están indicadas las ediciones del texto primitivo remito para simplificar a las páginas de esa traducción.

5 Sobre el sentido de este tema cf. W. Schneemelcher *Der getaufte Lowe* en *Mullus Festschrift Theodor Klauser* 1964: 316s.

que le había llegado por otro conducto, o que quizás ideó él mismo, y que reelaboró a fondo<sup>6</sup>.

El autor se esfuerza en realizar una labor literaria. Amplía varios episodios convirtiéndolos en composiciones más amplias; por ejemplo, y principalmente, el relato de Tecla, que puede considerarse como novela corta o cuento largo («Novelle»), el martirio y también el arresto y la lucha con las fieras en Éfeso, y probablemente otros relatos más cuyo estado de conservación no permite emitir un juicio cierto. También denotan un esfuerzo literario la narración retrospectiva (conversión y bautizo del león) y la inserción de la correspondencia (algo muy lógico en el relato sobre Filipos; el autor conoce, al parecer, 2 Cor). Asimismo, es un trabajo literario la semblanza de Pablo<sup>7</sup>, compuesta al modo de una descripción policial y el hecho de que el autor la ponga en labios de otro. Tito describe a Pablo como «un hombre de pequeña estatura, de cabeza calva y piernas zambas, de porte noble, con cejas pobladas y nariz ligeramente pronunciada, lleno de encanto, ya que tan pronto parecía un hombre como presentaba un rostro de ángel» (Hennecke-Schneemelcher II, 243). Pero si es corriente ponderar la belleza de los θεῖοι ἄνδρες, aquí se subraya el ocultamiento de lo divino, que transparece sin embargo constantemente a través del velo invisible (¿una reminiscencia de Sócrates? ¿un tema gnóstico?); es significativo que Tecla pueda ver «al Señor en figura de Pablo» (o.c. 247), como en otros Hechos de los apóstoles Cristo se aparece a veces en figura de un apóstol.

El autor menciona como contenido de la predicación de Pablo «la palabra de Dios sobre la continencia y la resurrección» (243), y comenta la conexión interna de los dos temas: «De lo contrario no habrá para vosotros una resurrección, a menos que seáis puros y no manchéis el cuerpo, sino que lo conservéis casto» (245); o, más a lo griego: «El Dios que no conoce ninguna necesidad» envió a Pablo para la salvación de los hombres, a fin de que «los libere de lo precedero y lo impuro y de todo deseo voluptuoso y de la muerte» (246). Pero el autor no entra en ulteriores reflexiones teológicas sobre esta conexión. Prefiere presentar a Pablo haciendo su anuncio en forma de una serie de bienaventuranzas (entre ellas, Mt 5, 8. 7) (244).

En la *narración* parecen equilibrarse cuantitativamente el elemento aretológico y el erótico-ascético<sup>8</sup>. Pero lo que determina la marcha de

6 Cf. Schneemelcher, *NT Apokryphen* II, 227ss e Id., *Die Apostelgeschichte des Lukas und die Acta Pauli* en *Aphophoreta, Festschrift für E. Haenchen* BZNW 30, 1964, 236s.

7 Sobre la semblanza cf. E. Rohde *Der griechische Roman* 31914, 160.

8 Dejo de lado los numerosos milagros, curaciones, resurrecciones de muertos y apariciones (de Jesús o de ángeles), y menciono solo la destrucción del templo de Apolo en Sidon (253s), un pasaje paralelo a la destrucción del templo de Artemisa en Éfeso por Juan (*ActJoh* 37-45).

los acontecimientos es lo segundo. La exposicion sigue en general este esquema: predicacion de la castidad por Pablo, gran exito entre las mujeres, sobre todo entre las mas distinguidas, indignacion y celos de los maridos, prometidos y amantes, luego la persecucion, arresto y malos tratos al apostol (a veces tambien a sus seguidores), visita de discipulos a su carcel, liberacion. Las reiteradas persecuciones distinguen a los AP de las partes conservadas de los APt.

Los *Hechos de Tecla* presentan con la maxima claridad el esquema y los motivos, si bien Pablo no interviene aqui como protagonista.

En Iconio la virgen Tecla, tan hermosa como virtuosa y distinguida, oye la predicacion de Pablo, queda fascinada sin remedio por uno y otra y nada quiere saber ya de Tamiris, su prometido. Este se lamenta con otros hombres que han vivido la misma experiencia con sus esposas, acusa a Pablo ante el proconsul, y el apostol va a parar a prision. Tecla soborna a los guardianes, le visita de noche y escucha sus palabras con fe. Cuando esto transcurre, los dos comparecen ante los jueces. El proconsul simpatiza con la doctrina cristiana —un motivo no del todo extraño— pero expulsa a Pablo de la ciudad y condena a Tecla a la hoguera, a instigacion de su propia madre. La resuelta martir busca con la mirada a Pablo, ve en su figura a Cristo y sube consolada a la hoguera. Pero las llamas nada pueden hacer contra ella, una tormenta con granizo apaga el fuego y mata a muchos espectadores como castigo. Tecla sigue a Pablo en su viaje, le declara que le acompanara a todas partes y no desiste de sus propositos a pesar de que aquel le avisa de los peligros que puede correr.<sup>9</sup> Pero ya en la primera ciudad Tecla sufre un nuevo contratiempo. Un ciudadano influyente de Antioquia se enamora de ella a primera vista y la corteja con insistencia, la resuelta virgen le destroza la tunica en la via publica y le arrebata la corona de la cabeza, el hombre burlado, cuyo amor se ha trocado en odio, la acusa ante el gobernador, que condena a Tecla a morir entre las fieras. Hay un modesto cambio en este segundo martirio: por una parte, Tecla se atrae las simpatias de todas las mujeres, por otra, debe arrostrar mas y mayores peligros, pero le acompanan tambien mas y mayores milagros. Azuzan a leones y osos contra ella, pero una leona la defiende hasta morir ante una segunda manada de fieras. Tecla busca refugio en un estanque del circo, ella misma se bautiza y queda de nuevo protegida. Las voraces focas del estanque perecen fulminadas y una nube de fuego mantiene alejados de ella a los otros animales, una tercera jauria de fieras queda adormecida cuando atan a Tecla entre dos toros salvajes —el autor prefiere no preguntarse como es esto posible con la columna de fuego por medio— arden las ataduras y Tecla queda sana y salva. Los espectadores toman partido entonces en favor de la hermosa victima y exigen su liberacion, el gobernador llora y hasta el amante ultrajado cambia de sentimientos. Se abroga la condena y la martir es liberada oficialmente. Se reune

9 J. Getfcken *Christl. Apocryphen* 1908, 27 n. 1 ve aqui una analogia del aviso de Crates ante la hiparquia (Diog. Laerc. VI 96s).

de nuevo con Pablo y recibe de este la orden de anunciar la palabra de Dios luego regresa a su ciudad natal. Entretanto el enamorado ha muerto —la solución más fácil— y ella ofrece la reconciliación a su desalmada madre con estas bellas palabras: «Si quieres dinero y bienes, el Señor te los dará por mi mediación; si quieres a tu hija, aquí estoy» (251). Luego se dirige a Seleucia y después de haber iluminado a muchos con la palabra de Dios, se duerme con una dulce muerte (251).

El autor parece haber agotado su repertorio y su capacidad de variación en el relato de Tecla. Así se constata, por ejemplo, en el episodio de Efeso.

Pablo es encarcelado por predicar la castidad y es condenado a las fieras. Recibe de nuevo la visita nocturna de seguidoras distinguidas, entre ellas la esposa del gobernador que le ha condenado a muerte. Una intervención divina hace que en víspera de su combate con las fieras sea liberado, que bautice a las dos discípulas a orillas del mar, muy lejos de Efeso, y regrese a la prisión sin ser visto. Al día siguiente sueltan en el circo un león muy feroz contra él. Pero resulta ser la bestia a la que Pablo había bautizado y, en lugar de atacar al apóstol, se entretiene con él carnosamente, aunque por breve y laconico tiempo. El gobernador ordena soltar contra ambos una manada de fieras y además hace intervenir a los arqueros. Entonces se repite el milagro del granizo que golpea a las fieras salvajes, así como también a una multitud de espectadores; esta vez tampoco el gobernador queda indemne, no pierde la vida, pero sí una oreja. Pablo y el león quedan ilesos, el apóstol se dirige en barco a Macedonia y el león a los montes.

El *martirio de Pablo* aparece relatado en una perspectiva más fundamental que el de Pedro. La causa no es la predicación de la castidad, como cabría esperar de lo anterior y del caso de Pedro, sino la predicación de «Cristo Jesús, el rey de los siglos» (266), y se sitúa en la óptica del antagonismo entre el soberano de la tierra y el Señor del cielo. Pablo y sus compañeros de persecución son el paradigma de la vida cristiana como *militia Christi* en ese ámbito lleno de tensiones; en este sentido se acumulan las imágenes, mientras que el tema del luchador por Cristo solo se presenta una vez en el martirio de Pedro.

10 La virgen Tecla pasó a ser patrona de la ciudad de Seleucia en lugar de la virgen Palas Atenea. Sobre la leyenda posterior, cf. la bibliografía mencionada en Schneemelcher, *OC* 229, n. 2.

11 Cf. 1 Cor 15, 32.

Neron ve amenazada su soberania por esta predicacion ya que la nueva fe ha encontrado seguidores en los circulos mas proximos a el su joven copero Patroclo, al que Pablo resucito de entre los muertos<sup>17</sup> y algunos de sus favoritos mas distinguidos confiesan a Cristo El emperador los hace encarcelar y ordena una persecucion general contra los cristianos en el curso de la cual el propio Pablo es detenido y condenado a muerte En dos escenas se produce una confrontacion del emperador con el Apostol, del dueño del poder mundano con el campeon de Cristo pero es tambien en temas concretos, la confrontacion del tirano con el filosofo, como se describe en la disputa de Domiciano y Apolonio por ejemplo<sup>13</sup> Pablo se gana a los encargados de su ejecucion —un detalle frecuente en los martirios— un prefecto y un centurion pero rechaza su oferta de ayuda para la huida, como un Socrates cristiano («Yo no soy un desertor de Cristo sino un soldado del Dios vivo, obediente a la ley») (267) En el ajusticiamiento se produce un milagro cuando su cabeza rueda por el suelo, brota de la herida leche en lugar de sangre y los presentes alaban a Dios («que concedio tal gloria a Pablo») (267) Tambien despues de su muerte realiza un milagro se aparece a Neron como habia predicho, y le profetiza en presencia de muchos filosofos su proximo y terrible fin, el emperador aterrizado, libera a Patroclo y a sus companeros Tambien se cumple otra prediccion de Pablo el prefecto y el centurion encuentran junto a su tumba a dos hombres Tito y Lucas y reciben de ellos el bautismo

Basten estos ejemplos para dar una idea del tono de los AP Lo que mas interesa al autor es la propaganda en favor de la continencia<sup>14</sup> Persiguen con ello, además, un fin teologico concreto la lucha contra la gnosis Este mismo objetivo tiene el *intercambio epistolar*, fingido e intercalado por el autor, entre la comunidad corintia y Pablo (correspondencia que posteriormente se desgajó de los AP, se transmitió como escrito independiente y fue acogida incluso en el canon de la iglesia armenia y quizá también de la siria)

Los corintios exponen al Apostol los errores de dos predicadores que han surgido entre ellos, son tesis tipicamente gnosticicas el mundo no es una creacion de Dios, repudio del AT cristologia doceta espiritualizacion de la resurreccion El apostol satisface sus deseos de que impugne estos errores en un escrito que abunda en frases tomadas de las cartas paulinas (ya en vida del autor se considero esto como una falsificacion) La intencion de aducir contra el gnosticismo la

12 Patroclo se habia dormido durante la predicacion de Pablo y cayo por la ventana (265s) como Eutico Hech 20 7s

13 La alusion a la caducidad de la riqueza y del poder es un lugar comun filosofico la afirmacion paulina de que el emperador no puede darle muerte encuentra su paralelismo en Filostrato *Vida de Apolonio* VIII 5

14 El celo del autor no se detiene ante los animales El famoso leon recibio el bautismo y se fue a la selva «lleno de alegria» «le salio al paso una leona y el no la miro a la cara sino que se alejo» (269) hasta tal punto se entrego a la castidad que ni siquiera los estímulos de una leona pudieron hacerle mella



antigua autoridad apostólica se expresa de un modo muy ingenuo [los corintios dicen: « Para que, mientras vivas aun en carne mortal, volvamos a oír eso de tus labios» (258), y Pablo «Os dije desde el principio lo que yo mismo había recibido de los apóstoles que estuvieron siempre con el Señor Jesucristo» (259)]

Los *Hechos de Pablo* encontraron aceptación en ambientes eclesiales ortodoxos de Asia Menor, y la Iglesia nunca los consideró como heréticos. Aunque el autor fue depuesto de su cargo presbiteral por falsificación de la correspondencia y aunque Tertuliano se escandalizó de que Tecla se bautizara a sí misma y predicase la palabra de Dios, cosa vedada por su condición femenina, esto no impidió la estima de la que gozaron los AP. El repudio del sexo y del matrimonio no se consideró, por lo visto, como contrario a la postura que adoptan las Cartas Pastorales; estas concepciones estaban profundamente arraigadas en la conciencia de la época y contribuyeron a que la obra fuese bien acogida incluso en ambientes gnósticos.

### 3. *Los Hechos de Andrés*

Andrés, el hermano de Pedro, se convirtió en el héroe de una profusa literatura legendaria, donde aparecía acompañado unas veces de Matías, otras de Pedro o de Bartolomé. Los *Hechos de Andrés* originales, algo más tardíos que los APt y AP y de localización incierta, fueron los Hechos de los apóstoles más extensos. Pero sólo han llegado hasta nosotros en algunos fragmentos y en profundas reelaboraciones<sup>15</sup>. De estas últimas parece deducirse que tuvieron la forma de una novela de viajes y que la ruta del apóstol fue del Ponto a Acaya. Eusebio (HE III 25,6s) considera los milagros que el relato cuenta como faltos de buen gusto. El contenido principal de la predicación del apóstol es la exigencia de una continencia absoluta. Esto le acarrea el martirio, que aparece descrito prolijamente. El apóstol predica desde la cruz (sobre el sentido de ésta entre otros temas) durante dos días y dos noches, está a punto de ganarse a toda la ciudad de Patrás para la fe de Cristo y rechaza la liberación en el último momento con palabras desabridas. La impresión que el pueblo siente ante el mártir y apóstol es típicamente griega: es un justo, un asceta, un sabio y —¡el modelo!— un filósofo<sup>16</sup>.

15 M Hornschuh, en Hennecke-Schneemelcher II, 270s (Bibl ), sobre la multiple transmission P M Peterson, *Andrew Brother of Simon Peter His History and his Legends* 1958

16 El texto en Hornschuh, *o c* 294

Menos pobre es la transmision de los Hechos de Juan (*Acta Johannis* (=AJ), de los cuales se han conservado alrededor de dos tercios en su original griego. Las numerosas traducciones antiguas existentes dan una idea de su popularidad y amplia difusion. Los AJ gozaron de gran estima entre los maniqueos y los priscilianistas, por esta razon y por su contenido sentido como heretico fueron condenados por el Concilio II de Nicea en 787, pero llegaron hasta la Edad Media en varias reelaboraciones eclesiasticas<sup>17</sup>. El heroe es Juan, el apostol e hijo de Zebedeo que la tradicion eclesial considero identico al autor del cuarto evangelio y del Apocalipsis y al longevo Juan de Efeso.

Los fragmentos conservados permiten adivinar la extension y la estructura, a veces tambien el contenido de las partes perdidas. K. Schaferdiek ha propuesto una reconstruccion convincente asi como un nuevo orden de los capitulos<sup>18</sup>. El comienzo original no existe ya, el actual (AJ 1-17) es secundario y parece ser que inserta elementos tradicionales que no existen en el resto de la obra (exilio a Patmos, condena por Domitiano). La conclusion no es el martirio, sino la «metastasis», la muerte pacifica de Juan. La estructura de los AJ esta definida por dos viajes (de Jerusalem a Efeso, de aqui a Laodicea y regreso) y por dos estancias en Efeso. La mayor parte del espacio lo ocupa la descripcion de estas estancias en esa ciudad que es tradicionalmente el punto operativo de Juan, de los viajes se ofrecen solo algunas ancdotas. La forma de *periodo* no parece haber sido muy elaborada. Toda la obra se presenta como escrita por un acompañante del Apostol cuyo nombre, segun la tradicion y tambien segun el comienzo perdido del libro, fue Lucio, pero el estilo en primera persona de plural no se mantiene.

Tambien el autor de los AJ intenta ampliar relatos sueltos en largas composiciones, en cuentos e historias al modo de la epoca, mediante la insercion de discursos —tan ampulosos como pobres de contenido— y crear conexiones, por ejemplo añadiendo una narracion con los personajes principales del relato anterior (salvacion de Licomedes y Cleopatra por Juan (19-25), retrato de Juan por encargo de Licomedes [26-29]) o prolongando un episodio de la primera estancia en Efeso en la segunda (asi, la novela de Drusiana, cuya primera parte, a falta de final, encuentra su continuacion en el episodio de Drusiana y de Calimaco de la segunda estancia en Efeso [63-86]).

El lector de los Hechos apocrifos de los apostoles ya reseñados no se encuentra con sorpresas en los temas de los AJ, a menos que se

17 K. Schaferdiek en Hennecke Schneemelcher II 125ss.

18 *O c.* 141s.

sorprenda de su acentuación e hipérbole. Domina el elemento erótico-ascético. Llega a extremos de horror con la autocastración del joven delincuente y parricida, que el apóstol no censura (48-54) por lo demás, y con la necrofilia del Calímaco (63s), y hace con sus extravagancias que la ascética pase a ser un erotismo de signo negativo. Por lo demás, la predicación de la castidad por el apóstol lleva a ciertos resultados, pero nunca a una catástrofe: los esposos irritados y los amantes decepcionados se convierten.

El *elemento aretalógico* aparece con profusión. Juan es presentado como un gran taumaturgo y el milagro como el mejor medio para despertar la fe. Por eso los prodigios espectaculares desempeñan el papel principal.

La destrucción del templo de Artemisa (37-45) entra en esta categoría. Pero también los milagros de ayuda humana aparecen a menudo estilizados en prodigios espectaculares, la curación de las ancianas (22) se produce en el teatro (30-37), «toda la ciudad de Éfeso corrió» (22) a presenciar la salvación de Cleopatra y la resurrección de Licomedes (19-25), etc. Juan realiza también un milagro de autoayuda, ordena a las chunches de un albergue miserable que le impiden dormir que abandonen el local y vuelvan a la mañana siguiente, y esto da lugar a una meditación sobre la obediencia de los animales y la desobediencia de los hombres. Juan realiza más resurrecciones que Jesús. Su poder taumaturgico es tan grande que puede delegar a otros para que resuciten a los muertos (47, 81s). Que goce de un saber sobrenatural, de facultad de adivinación y de visiones es algo obvio. No es sorprendente que el Señor mismo se aparezca a menudo, no sólo en figura de un hermoso mancebo, sino también del propio Juan (joven) (87).

La veneración del apóstol raya en la adoración. Es significativo que Licomedes haga pintar un retrato de Juan y que lo coloque como la imagen de un ídolo en su alcoba: «el cuadro de un anciano rodeado de una guirnalda, lámparas a su lado y un altar delante» (27). Es interesante en este relato la crítica y la defensa del hecho. Juan censura que sólo se represente su imagen corporal y no la espiritual («has pintado una imagen muerta de un muerto») (29)<sup>19</sup>. Licomedes hace constar que su acción no se opone al monoteísmo: «Pero si, según ese Dios, podemos llamar dioses a nuestros benefactores humanos, tú lo eres, padre, ... a quien yo rodeo de una guirnalda, amo y venero como mi buen guía» (27).

19 Este pensamiento, que a mi juicio se expresa aquí por primera vez, fue desarrollado teológicamente en las reflexiones de Paulino de Nola, al que su amigo Sulpicio Severo pidió un retrato para servir de imagen en un altar, en esta versión, la idea fue decisiva para la representación humana de la Edad Media hasta el siglo XIII. Cf. W. von den Steinen, *Homo caelestis* I, 1965, 105ss.

El libro relata *la metastasis* como ultimo elogio de Juan (106-115) Solo hay sugerencias de un martirio del apóstol en la tradición joánica tardía (envenenamiento, aceite hirviendo, que no le producen la muerte) Los AJ refieren que el apóstol, después de un último acto de culto litúrgico, se hizo conducir con algunos acompañantes hasta las puertas de la ciudad, ordenó excavar una tumba, se tendió en ella y, muy alegre, entregó su espíritu Ya en la tradición manuscrita de los AJ hay ampliaciones milagrosas de tipo maravilloso el cadáver de Juan fue asueto a las alturas, se encontraron sus sandalias (como en el caso de Empédocles), o simplemente sigue dormido, la tumba, posteriormente, destila maná, etc <sup>20</sup>

El pasaje más interesante es el denominado «anuncio del evangelio» (87-105), un *texto gnostico* que quizá existiera antes de la redacción de los AJ

Juan comunica a sus seguidores una tradición secreta sobre la aparición terrena de Cristo en múltiples figuras («su unidad múltiple de muchos rostros» como niño, adolescente, adulto, anciano, a veces con una estatura que llega hasta el cielo, su cuerpo ora material, ora inmaterial [88 93])<sup>21</sup> sobre una danza de Cristo con sus discípulos y un himno cantado en forma responsorial en la víspera del viernes santo (94 96) y sobre una revelación del misterio de la cruz que destaca del resto por una acción marco especial otorgada solo a Juan, y que le capacita como el auténtico portador del verdadero conocimiento (97 102) <sup>22</sup> El apóstol huye del lugar de la crucifixión al monte de los Olivos y asiste allí a una epifanía de Cristo ve «una cruz luminosa»<sup>23</sup> rodeada de una masa informe y percibe «arriba sobre la cruz, al Señor» que «no tiene figura, sino solo voz» Esta le enseña que la cruz luminosa será unas veces llamada logos, otras razón, o Jesús o Cristo, etc, pero que es en realidad «la delimitación de todas las cosas el recio apartamiento de lo inconsciente y la armonía de la sabiduría» (98), y que es la potencia cosmogónica y el principio soteriológico, nada tiene que ver con la cruz de madera ni con el crucificado en ella

«La cruz no es nada de lo que tu veas de la madera cuando bajes de aquí Yo, al que tu ahora no ves sino que solo oyes, tampoco soy el que está en la cruz» (99)

La muchedumbre que está cerca de la cruz, y que corresponde a la masa informe que rodeaba la cruz luminosa, es «la naturaleza inferior» (100) Para Juan, es decir para el gnostico esta cristología doceta da lugar a dos conse

20 Cf Schaferdiek *o c* 176

21 Aparición de Cristo bajo diversas figuras también en APT 21

22 Este pasaje corresponde a las especulaciones del Apóstol sobre la cruz en el *Martirio* APT 37s=MartPt 8s ActAndr=Hornschuh *o c* 242s

23 No podemos extendernos aquí en analizar las relaciones con la cruz hablante de EvPe 36s

ciencias El gnóstico debe reconocerse «emparentado» con Cristo, el revelador y redentor, y debe dejarse introducir en el acontecimiento cósmico de la salvación simbolizado por la cruz luminosa (así «se congregan los miembros del que descendió» (100), la idea del cuerpo cósmico de Cristo); la consigna para su conducta frente a los no gnósticos es «Por eso, no te preocupes de la gran masa y desprecia a aquellos que se encuentran fuera del misterio» (100) Después de esta instrucción, Cristo es asumido en el cielo<sup>24</sup>

El carácter gnóstico de la predicación del evangelio, sobre todo de la danza de Cristo y, especialmente, del discurso esotérico de revelación, que tiene lugares paralelos formales y doctrinales en el *Corpus Hermeticum*<sup>25</sup>, demuestra que los AJ hunden sus raíces en ambientes gnósticos y explica por qué fueron rechazados por la iglesia oficial. Estos grupos gnósticos no se pueden identificar con alguna de las sectas conocidas. Se han constatado algunas coincidencias con el valentinianismo. Pero hay también numerosos temas joánicos que hacen suponer que los AJ son un documento de aquella corriente gnóstica que 1 Jn combate y que se escindió del «grupo joánico».

## 5. *Los Hechos de Tomás*

Los *Hechos de Tomás* (=A<sup>Th</sup>), redactados en siríaco y pronto traducidos al griego, son los únicos Hechos apócrifos de los apóstoles que se conservan completos a pesar de su origen y contenido gnóstico. Tuvieron una gran difusión y fueron reelaborados en línea ortodoxa. Las consecuencias de esta reelaboración son las desviaciones entre la versión siríaca y la griega, pero también las incoherencias dentro de estas mismas versiones. El texto siríaco parece en su hechura actual más elaborado que el griego. Pero aún cabe reconocer en él la forma gnóstica primitiva<sup>26</sup>.

El nombre del héroe, «Judas Tomás, llamado también Dídimo» (=mellizo) (cap. 1), es idéntico al del proemio del EvT. Este apóstol era considerado como hermano gemelo de Jesús, como su confidente más íntimo, «iniciado con él en las palabras ocultas del Cristo, pues tú recibiste sus revelaciones secretas» (39; cf. EvT 13), como mediador del conocimiento redentor, a veces como doble del Señor o incluso

24 La acción marco ofrece cierta similitud con la del *Apócrifo de Juan* pero es más originaria que esta, cf. Hornschuh, *o.c.* 47s

25 Cf. M. Pulver, *Jesu Reigen und Kreuzigung nach den Johannes Akten* Eranos Jahrbuch, 1942, 141ss

26 Cf. G. Bornkamm, en Hennecke-Schneemelcher II, 297s y A. F. J. Klijn, *The Acts of Thomas Introduction, Text Commentary* Suppl. NovTest V, 1962

identico a el Esta combinacion peculiar de apóstol y redentor confiere a los ATH su caracter oscilante, ambiguo y velado

El escrito narra en un primer momento la mision de Tomas en la India, que le toco en suerte como area de evangelizacion El se resiste, pero es vendido por el Señor a un comerciante indio llamado Abban, que por encargo de su rey Gundapor busca un carpintero habil, el comerciante le conduce primero a Andrapolis y luego a la India Tomas evangeliza el pais mediante la palabra y los milagros y padece al fin el martirio La narracion se divide formalmente en trece *praxeis* o hechos, que van numeradas y subtituladas, y lleva con razon el titulo general de *πρῶξις τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Θωμᾶ* el libro alinea *praxis* tras *praxis* sin dedicar gran interes a los viajes que intercala entre ellas, por lo que entra en el ambito de la literatura antigua de las *praxeis* Por razón de la tecnica compositiva se divide en dos partes, en la primera (*praxis* 1-6) los distintos episodios son independientes y estan ligados solo externamente, en la segunda (*praxis* 7-13) las acciones estan relacionadas entre si, agrupadas con mas rigor en torno a un punto central la corte del rey Misdaí, tambien el rey es diferente, y al apóstol se le denomina aqui Judas En la segunda parte los milagros pierden relevancia y el enfasis recae en las conversiones, pero el lenguaje, el estilo y las ideas son los mismos

También en los ATH las narraciones van acompañadas de numerosos discursos, pero estos poseen una variedad incomparablemente mayor que en los otros Hechos sermones misioneros y otros, exposiciones, oraciones, textos litúrgicos como epiclesis sacramentales, himnos de alabanzas y cantos (de la boda mística y de la perla) Aunque estos conjuntos son en buena parte independientes y se pueden desprender sin dificultad del contexto, ejercen la función de interpretar el sentido de los acontecimientos descritos, de hacer transparente el verdadero acontecimiento El autor quiere que se entiendan las narraciones «como ropaje legendario del misterio de la redencion»<sup>27</sup>

Es cierto que el repertorio de temas coincide con el de los otros Hechos El apóstol realiza curaciones, exorcismos y resurrecciones, tampoco faltan milagros de autoayuda y de castigo Hay elementos fabulosos en la India proliferan los animales pailantes, dragones, asnos salvajes y un pollino, un dragon se ve obligado a chupar de nuevo el veneno de un joven al que acaba de matar, tragarlo y morir El tema erótico-ascetico impregna toda la obra y hace surgir a veces extraños brotes (un joven mata a la joven amada porque rehusa convivir «en pureza» con el, pero el delito es siempre castigado y la joven resucita), este tema, sin embargo, aparece tratado en general de modo

discreto. También en estos Hechos sirve de ocasión para llevar al apóstol al peligro, a la cárcel y finalmente al martirio después que el ideal ascético ha conquistado el ambiente más íntimo del rey. Y también en esta obra el apóstol sigue realizando milagros después de su muerte y convierte incluso a su asesino.

Pero todo este material tradicional está al servicio del *mito cristiano gnóstico de la redención* y adquiere en el contexto una significación simbólica.<sup>28</sup> El mito y el simbolismo de los ATTh han sido a menudo objeto de investigación. Por eso me limito a mencionar algunos ejemplos del simbolismo de la exposición literaria. El mito encuentra su expresión plena en el canto de la perla (praxis 9 cap. 108-113) y es fácil de detectar.

Ya la primera praxis tiene un doble sentido comenzando por la persona y el nombre del hermano gemelo del Redentor: su profesión de carpintero y constructor que le capacita para levantar el edificio celeste (praxis 2) y orientar su destino es vendido y emigra como esclavo. Andrapolis, la ciudad de los hombres, simboliza el mundo; la fiesta para la boda de la hija del rey con su bullicio y sus embriagueces es la imagen de la irreflexión de los no redimidos. El canto nupcial que el apóstol canta en lengua hebrea no lo entiende nadie salvo una flautista, ya que era de ascendencia hebrea (8) el revelador es un extraño en el mundo; la revelación es incomprensible y solo es entendida por aquellos que no pertenecen al «mundo». También la redención, la liberación del yo frente a los vínculos del «mundo» y la unión con el Redentor se expresan en la primera praxis. Tomás celebra en su primer canto la redención como boda sagrada de la virgen luminosa con el novio celeste. La flautista comprende las cosas en su conversión; en su entrega amorosa al Apóstol hermano gemelo del Redentor se realiza la redención. Luego Cristo convence en la cámara nupcial a la hija del rey y a su novio para que practiquen un matrimonio espiritual de este modo: la boda terrena pasa a ser la imagen de la celeste y la cámara nupcial, como es frecuente en el gnosticismo, se convierte en símbolo de la redención consumada. El dragón de la tercera praxis se presenta en un largo discurso como hijo de Satanás y representante del poder cósmico malo; su aniquilación y la salvación del joven son la imagen de la redención. La expulsión de los demonios que molestaban y violaban a las mujeres (praxis 5-7 y 8) y los discursos anexos vienen a significar lo mismo, como lo demuestran los discursos correspondientes. La cabalgada del Apóstol sobre el asno parlante que se presenta como descendiente de la burra de Balaam y del jumento de Jesús y que cae muerto a las puertas de la ciudad, representa no ya el viaje del alma al cielo, sino la vida terrena, puesto que el pollino (que al igual que

28 Cf. para lo que sigue Bornkamm *o.c.* 298ss. Id. *Mythos und Legende in den apokryphen Thomasakten*. FRLANT 31 (1933).

29 Sobre el canto de la perla: G. Widengren *Der iranische Hintergrund der Gnosis*. ZRGG 4 (1952) 97ss. A. Adam *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied*. BZNW 24 (1959) 48s.

el perro parlante de Pedro y el leon auxiliador de Tecla muere despues de prestar el servicio) simboliza aqui el cuerpo terreno que no participa en la resurreccion Basten estos ejemplos para ilustrar el empleo de materiales y temas tradicionales como simbolos de la idea gnostica de la redencion

Los ATh, que presentan bastantes analogias con el EvT copto y siguen la misma linea teologica, fueron escritos a principios del siglo III en Siria oriental Constituyen el documento mas importante del gnosticismo cristiano de aquella epoca y region Su influencia fue muy amplia como demuestran las numerosas traducciones y tambien la gran estima de que gozaron el libro y su heroe entre los maniqueos Los ATh son, ademas en el aspecto literario y religioso, los mas interesantes entre los Hechos apocrifos de los apostoles



# EL PUESTO DE LOS HECHOS APOCRIFOS DE LOS APOSTOLES EN LA HISTORIA DE LA LITERATURA

## Bibliografía

- M Blumenthal *Formen und Motive in den apokryphen Apostelgeschichten* TU 48/1 1933
- D Esser *Formgeschichtliche Studien zu hellenistischen und zur frühchristlichen Literatur* Bonn 1969
- R Helm *Der Antike Roman* 1956
- K Kerényi *Die griechisch orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung* 1962
- R Reitzenstein *Hellenistische Wundererzählungen* 1906 1963
- E Rhode *Der griechische Roman und seine Vorläufer* 1914
- R Soder *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike* 1969
- F Wehrli *Einheit und Vorgeschichte der griechisch-romischen Romanliteratur* Mus Helvet 22 (1965) 133ss
- O Weinreich *Der griechische Liebesroman* 1962

Volvamos como conclusión, a la cuestión del género literario para definir mejor el puesto que ocupan los Hechos apócrifos de los apóstoles en la historia de la literatura. Se trata de analizar las obras en su conjunto, pero conviene avanzar algunas observaciones sobre puntos literarios concretos.

Después de la exhaustiva monografía publicada por R. Soder, no es preciso demostrar que el *material narrativo* de los Hechos tiene muy poco que ver en sus elementos principales y accesorios con los Hechos de Lucas, mientras que ofrece numerosos paralelos con la «literatura novelesca de la Antigüedad» presentando también afinidades con temas legendarios y fabulosos. Es sorprendente que la verdadera leyenda tenga menor importancia que el cuento «profano» (generalmente muy profano) y que el tono legendario «piadoso» solo destaque en ciertos discursos periféricos (y no siempre). El *material de los discursos* es muy variado, pero apenas adopta formas neotes

tamentarias Hay discursos de mision y sermones comunitarios de todo tipo, plegarias heterogeneas e interesante material liturgico Faltan los tipos de discurso lucano Ninguna alocucion de los Hechos apocrifos tiene la funcion de señalar puntos historicos culminantes o cruciales y de interpretarlos, como en Lucas, en linea con la historiografia antigua (Hech 15, 17, 20, 22), ya que nunca se pretende ofrecer una perspectiva historica general los discursos vienen a adornar e interpretar unicamente la trama respectiva, en torno a la cual se agrupan, como en la literatura novelesca de aquel tiempo Los Hechos enlazan con esta en otras dos formas de discurso el dialogo y el monologo Los *dialogos* no se parecen nada a las discusiones polemicas y didacticas de los Sinopticos, ni a los discursos revelatorios joanicos ni a la *erotapokriseis* gnostica, son piezas de entretenimiento en una literatura de igual tono, aunque con fines instructivos Los *monologos*, en fin, constituyen una novedad en la literatura cristiana Sirven para la descripcion de ideas y de procesos psicicos —como en el drama, la novela y el cuento de aquella epoca— y compensan la ausencia de dramatismo externo con efectos retoricos En este punto se constata con especial claridad el esfuerzo literario de los autores Parece que la novela amorosa ofrecio el modelo y los temas para tales efusiones (cf ATh 46 91 100) Cuando se lee el patetico monologo con el que Licomedes otorga expresion bien dispuesta a su desesperacion por la belleza perdida de Cleopatra gravemente enferma, cuando expresa su decision de quitarse la vida y su intencion de pedir cuentas a la diosa Dike (AJ 20), se respira una atmosfera «profana» el pasaje podria figurar en Jenofonte de Efeso o en Apuleyo<sup>1</sup> Tambien el monologo de Pedro (APt 8) muestra la misma estilizacion retorica Y esta no se limita a los monologos, sino que aparece tambien en otros discursos<sup>2</sup> y en algunas partes narrativas Estos detalles ponen de manifiesto el esfuerzo de los autores por responder a las exigencias de su publico y a determinados *modelos literarios*

Esto ultimo es valido tambien para las obras en su conjunto Los Hechos apocrifos de los apostoles no son una imitacion de la historia lucana, pero tampoco creaciones originales pues «un nuevo genero literario no nace como producto simultaneo de varios autores»<sup>3</sup> En lo concerniente a la definicion y al origen de este genero literario debemos referirnos brevemente a las tesis de Fr Pfister y de R Soder arriba mencionadas

1 Cf P Wendland *Die urchristlichen Literaturformen* 1912 339s

2 La oracion funebre de Juan ante el feretro de Drusiana (ActJoh 67s) se lee como un ejercicio retorico vacio de ideas para una necrologia

3 R Soder *o c* 186

Cuando Pfister define los Hechos como exponentes cristianos de aretalogias de itinerancia y de mision<sup>4</sup> acierta respecto al contenido y a la finalidad mas no en cuanto a la forma literaria de estas obras. En efecto, los elementos que destaca como muestras no cristianas en estas aretalogias pertenecen a los mas diversos generos literarios (epopeya himno, *vita* novela, etc.) Como hemos señalado en otros lugares el termino «aretalogia» como designacion de este genero literario es inadecuado<sup>5</sup> «Lo aretalogico esta presente en muchas secciones de la literatura y es caracteristico de su espiritu, no de un determinado genero literario», dice O. Weinrich con acierto<sup>6</sup>. Rosa Soder incluye los Hechos apocrifos por razon de los temas dentro de la literatura novelesca, pero luego no acepta adscribirlos como genero literario a la novela, porque algunos de los temas principales y accesorios de los Hechos son ajenos a la novelistica y porque otros dos, el aretalogico y el teratologico, apenas aparecen en ella<sup>7</sup>, de ese modo —es decir con la cuantificacion de los temas para la determinacion del genero literario— el enfoque dentro del contexto de la historia de la literatura sufre una desviacion. Y cuando Soder caracteriza los Hechos como «narraciones populares, para el pueblo, y no para los cultos, como lo es la novela» (*o.c.* 216) efectua una distincion que no es adecuada para los Hechos apocrifos ni para la novela antigua pues los autores de estos relatos sobre los apóstoles tenian ambiciones literarias y las novelas antiguas contaban con un publico lector de un espectro sociologico muy amplio<sup>8</sup>.

Los Hechos apócrifos de los apóstoles pertenecen, sin duda, dentro de la historia de la literatura, al contexto de la *novela antigua*. Doy por buena la designación de este género literario antiguo en prosa con el término moderno de «novela», ya que la poética antigua no le aplico ninguna denominacion, sino que lo ignoro sin mas. Este genero florecio entre el 200 a. C. y el 300 d. C. aproximadamente los Hechos apócrifos nacieron, pues, en el último período de florecimiento de la novela. Desde sus orígenes —de una combinacion de la epopeya con la historiografia novelesca<sup>9</sup>— la novela cultivo una tematica muy variada, y al no estar reglamentada por leyes poéticas, pudo desenvolverse con libertad y riqueza. Por eso no habría que hablar de la novela amorosa como perteneciente a este género «en sentido estricto» y de las otras, como novelas «en sentido lato»<sup>10</sup>, aunque la narracion amorosa, por ser la preferida, pueda representar el tipo más elaborado, no es sin embargo el único decisivo para un juicio dentro de la historia de la literatura.

4 *O.c.* 164ss.

5 Cf. *supra* 332-417 tambien Esser *o.c.* 98ss.

6 *O.c.* 26.

7 *O.c.* 184ss.

8 Cf. Weinrich *o.c.* 10ss.

9 Cf. sobre todo Weinrich *o.c.* 21ss.

10 Asi opina R. Soder *o.c.* 4.

En la reseña de los cinco Hechos mas importantes hemos advertido reiteradamente que el relato de viajes esta mas o menos reelaborado y que algunas obras se aproximan mas a la literatura de las *praxeis* y otras, a la de los *periodoi*. Conviene precisar brevemente esta distincion provisional. Habida cuenta de que se imaginaba a los apóstoles como misioneros itinerantes (que se habian distribuido el mundo en areas de mision), cabia esperar que el relato de viajes constituyese la forma de todas las obras. Pero, sorprendentemente, no es asi en el caso de los *Hechos de Pablo* y los *de Andres* en los *Hechos de Pedro*, el viaje es solo el punto de conexi6n entre la parte dedicada a Jerusalem y la que trata de Roma, en los *Hechos de Tomas* el viaje queda relegado al trasfondo con la divisi6n en *praxeis*. Los *Hechos de Juan* contienen solo episodios menores de viajes, probablemente se les dio escasa importancia frente a los acontecimientos efesinos. Cabe presumir que los relatos de viajes estaban relacionados en un esquema con las narraciones localizadas en Efeso, es posible, sin embargo que el proceso de la tecnica compositiva fuese autonomo. Mas importante es algo que se puede constatar en los *Hechos de Pablo* y en los *de Andres*: dentro de la historia de la tradicion, los diferentes relatos, las *praxeis* son el elemento primario y los relatos de viajes, los *periodoi* el secundario. Los Hechos apocrifos de los apóstoles se presentan en su forma actual como una combinaci6n mas o menos lograda de ambas formas literarias.

La forma de *praxeis*, o yuxtaposici6n de las «hazañas» notables de hombres famosos, respondia a la necesidad original de enaltecimiento de los apóstoles como θεῖοι ἀνδρες. Estas *praxeis* aretologicas eran de entrada «novelescas», es decir, se orientaban mas a lo milagroso que a lo historico. Para hacer de ellas un todo coherente y darles una figura literaria conveniente que cautivara el interes se disponia del genero literario de la novela de viajes partiendo de la actividad misionera de los heroes como modelo mas proximo. Naturalmente, tambien era factible en teoria la forma de la *vita* que podia combinarse sin dificultad con la novela de viajes, recuerdese el caso de la *Vida de Apolonio* de Filostrato y la novela de Alejandro. No hace al caso averiguar si la renuncia a una biografia es decir a un relato milagroso del nacimiento y la infancia de la vocacion y la conversion obedece a razones de economia literaria, o a insuficiencia o a razones teologicas. La novela de viajes existia en la epoca de la redacci6n de los Hechos en diversos tipos y combinaciones<sup>11</sup>. Es posible que fueran especialmente influyentes para los Hechos —en linea tipologica, no como fuentes literarias— la novela «historica» (por ejemplo de Ale

jandro) y la amorosa (que con los episodios de separación de los amantes, sus vueltas y peregrinajes y reencuentro final es una novela de viajes).

R. Söder no tiene razón al negar en la novela el elemento aretalógico; no sólo está presente en la novela de Alejandro, sino también en la crótica: las *Efesíacas* de Jenofonte y las *Metamorfosis* de Apuleyo son aretalogías de Isis que enaltecen la divinidad con los sufrimientos y las aventuras de sus héroes<sup>12</sup>. Y la observación certera de Söder según la cual lo erótico desempeña en los Hechos un papel diferente que en la novela no se contradice con el carácter modélico de esta última: por una parte, la castidad —aunque no como repudio del sexo, sino como fidelidad a la pareja— es en ella un elemento importante; por otra, hay en los Hechos claramente rasgos eróticos incontrolados<sup>13</sup>; por lo demás, un modelo literario se modula siempre con arreglo a la tendencia del usuario. Acerca de la calificación que efectúa Söder de los Hechos como narraciones para el pueblo, frente a la novela para los cultos, hay que hacer notar que de ese modo sólo se establece una diferencia de nivel, no una diversidad de género literario. Dejando de lado que la estética antigua ignoraba ese género y que las *Etópicas* de Luciano Heliodoro apenas se tomarían más en serio que los *Acta Pauli*, hay que decir, desde la perspectiva moderna, que las novelas antiguas muestran notables diferencias de nivel y que existe también la novela trivial. La preferencia popular por los altos estamentos predomina tanto en la novela como en los Hechos, y las formas estilísticas empleadas por éstos no indican en modo alguno lo que cabe designar como «patrimonio cultural subterráneo», sino la aspiración a encontrar audiencia también entre los «cultos».

Los Hechos apócrifos de los apóstoles asumen la antigua idea de los apóstoles como hombres divinos (θεῖοι ἄνδρες), pero la configuran literariamente en forma de *práxeis* novelescas y —reelaborando éstas— en forma de *períodoi*. Son una prueba de la recepción en el cristianismo de géneros literarios profanos, no reconocidos por la poética, pero muy estimados por un público lector que abarcaba amplias capas de la sociedad. Su influencia posterior se constata, por una parte, en la polifacética novela de viaje y reencuentro llamada *Pseudoclementinas*<sup>14</sup> y, por otra, en las leyendas de santos de la iglesia antigua y medieval<sup>15</sup>.

12. Kerényi ha destacado con razón este importante aspecto; su libro, a pesar de todos los malentendidos de que ha sido objeto —con la honrosa excepción de O. Wemrich—, es la obra más importante sobre la novela desde E. Rhode, y aún no se ha sabido explotar para el estudio de la antigüedad tardía y del cristianismo.

13. Aparte de los pasajes ya mencionados de los *Hechos de Juan*, hay que nombrar los *Hechos de Pablo y Tecla*.

14. Cf. sobre todo O. Cullmann, *Le Problème littéraire et historique du Roman Pseudo-Clémentin*, 1930; también J. Irmscher en Hennecke-Schneemelcher II, 313ss.

15. Cf. W. Schneemelcher y A. de Santos, en Hennecke-Schneemelcher II, 399ss.

**X**

**Ordenanzas comunitarias  
y escritos litúrgicos**

*Ediciones del texto*

- J -P Audet, *La Didache*, EtB, 1958 (con traducción francesa y comentario)  
 K Bihlmeyer W Schneemelcher, *Die Apostolischen Vater* I, 1956,  
 A Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts*, TU II 1/2, 1884, 7<sup>1893</sup>,  
 H Lietzmann, KIT 6, 1912 (reimpr 1962, sin las variantes de la traducción copta),  
 C Schmidt, *Das koptische Didache-Fragment des British Museum* ZNW 24 (1925) 81ss  
 D Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, 29ss

*Traducción alemana y comentario*

- R Knopf, HNT Eig -Bd I, 1920

*Investigaciones*

- A Adam, *Erwägungen zur Herkunft der Didache* ZKG 68 (1957) 1ss,  
 B Altaner-A Stuber, *Patrologie* 71966, 79ss (ed Cast *Patrologia*, 1945),  
 E Bammel, *Schema und Vorlage von Didache 16* TU 79 (1961) 253ss,  
 M Dibelius, *Die Mahlgebete der Didache*, en Id . *Botschaft und Geschichte* II, 1956, 117ss,  
 G Klein *Die zwölf Apostel* FRLANT 77, 1961,  
 H Koster, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern* TU 65, 1957,  
 E Molland, RGG<sup>3</sup> I, 1957 508 (bibl ),  
 J Mulenburg, *The Literary Relation of the Epistle of Barnabas and the Teaching of the Twelve Apostles*, 1929,  
 G Peradse *Die «Lehre der zwölf Apostel» in der georgischen Übersetzung* ZNW 31 (1932) 111ss  
 E Peterson, *Über einige Probleme der Didache-Überlieferung*, en id . *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, 1959, 146ss

La publicación de la *Didaje* (=Did) por su descubridor, Philotheos Bryennios, metropolitano de Nicomedia, el año 1883, y por A. Harnack en el 1884, causó una gran sensación, solo comparable con los hallazgos de Qumrán en nuestra época. Al fin se poseía el texto de una obra de la que sólo era conocido el título por testimonios de la iglesia antigua, una obra cuyo contenido obligaba a revisar la imagen tradicional del cristianismo más antiguo, especialmente la historia de su constitución. «La *Διδαχη*, al fin, ha aportado luz» este comentario triunfal de Harnack<sup>1</sup> expresó durante largo tiempo la importancia transcendental que se otorgó a esta obra. Pero con ser numerosos los enigmas que resolvió la Did, dejó sin resolver otros muchos, su antigüedad, su lugar de origen y también su texto se volvieron cada vez más problemáticos, y actualmente un creciente escepticismo parece anular el primer juicio altamente positivo. Los nuevos hallazgos de textos han ido enfriando la confianza puesta en el texto por Bryennios<sup>2</sup>.

## 1 *Transmission*

Bryennios descubrió la Did el año 1873 en un códice que se encontraba entonces en la biblioteca de un monasterio de Constantinopla y que fue trasladada en 1887 a la biblioteca del patriarcado en Jerusalén. Según una nota final que figura en él, este códice fue escrito el año 1056 por un «notario y pecador» llamado Leo y contiene la Did entre otros escritos, después de una obra del Crisóstomo, de Bern y de las dos cartas de Clemente, y antes de la correspondencia de Ignacio de Antioquía. En lengua griega existen aún los siguientes testigos de la Did: un pequeño fragmento (Did 1,3b-4a, 2,7b-3,2a) se conserva en el papiro de Oxirinto 1782 (finales del siglo IV). La Did entera está recogida en el libro VII de las *Apostolicae Constitutiones*, pero ampliamente parafraseada. Un fragmento de la sección de los «dos caminos» (1,1-4,8, sin 1,3b-2,1) se encuentra casi literalmente en la *Constitución eclesiástica de los apóstoles*. Harnack reprodujo extensamente estos dos textos en las pp. 178-192 y 225-232, destacando en caracteres gruesos el texto de la Did.

De las traducciones antiguas sólo se conocen fragmentos. Una versión laína de los «dos caminos», Did 1,2-6,1 (sin 1,3b-2,1) se contiene en un códice de Munich (Monacensis 6264, siglo XI) con la inscripción *De Doctrina apostolorum*, y un breve fragmento 1,1-2,5 (sin 1,3b-2,1) con el título *Doctrina apostolorum* en un códice de Melk, ninguno de los dos

1 *Die Lehre der zwölf Apostel Prolegomena* 94

2 Cf. el informe sobre el estado de la investigación en Audet 1-21



fragmentos constituye una reproducción literal del texto editado por Bryennios. Son muy importantes los restos de una traducción copta de Did 10,3-12, conservados en un papiro del British Museum (pap Brit Mus Or 9271) del siglo V, traducción que procede posiblemente de la primera mitad del siglo III. En la versión etíope de los *Canones ecclesiastici* están incorporados Did 11 3-13 7, 8, 1 2a (en este orden). Hay que mencionar por último una traducción georgiana de toda la Did, de la que solo se conservan las colaciones que G. Peradse añadió al texto de Bryennios en lengua alemana. Peradse utilizó un manuscrito del siglo XIX que parece remontarse a otro no datable exactamente (siglos V-IX). Ninguno de los dos ejemplares está disponible hasta ahora. La cronología de esta traducción propuesta por Peradse, primera mitad del siglo V, es incierta.

Una reseña pormenorizada de los documentos textuales y una anotación completa de las variantes se encuentran en Audet (22-78, para los «dos caminos» en latín, 138-153, más datos en el aparato crítico, 226-242).

## 2 Contenido

- I Los dos caminos 1-6
  - 1 El camino de la vida 1-2, 4-14
  - 2 El camino de la muerte 5
  - 3 Exhortación final 6
  
- II Disposiciones litúrgicas 7-10
  - 1 Bautismo (fórmula prescripciones sobre el rito del agua) 7
  - 2 Ayuno 8-1
  - 3 La oración diaria 8-25
  - 4 Oraciones eucarísticas 9-10
  
- III Disposiciones sobre la conducta frente a los predicadores itinerantes 11-13
  - 1 Verdaderos y falsos maestros 11-1s
  - 2 Verdaderos y falsos apóstoles y profetas 11-3-12
    - a) Apóstoles. Acogida y duración de su estancia. Criterios de su autenticidad 11-3-6
    - b) Profetas. Criterios de su autenticidad 11-7-12
  - 3 Hermanos viajeros 12
    - a) acogida examen y apoyo 12-1s
    - b) condiciones para su alojamiento 12-3-5
  - 4 Alojamiento de verdaderos profetas y maestros en la comunidad. Deberes hospitalarios de la comunidad 13

IV Disposiciones sobre la vida comunitaria 14 15

- 1 Eucaristía dominical Condiciones de participación 14
- 2 Obispos y diaconos 15,1s
- 3 Deber de corrección fraterna y amor 15,3s

V Apocalipsis 16.

3. *Título*

Dada la creencia general de que el título de este escrito sugiere su tendencia teológica y, en cierta medida, su carácter literario, conviene abordar primero la cuestión del o de los títulos. El librito lleva en el manuscrito de Bryennios y en la traducción georgiana dos inscripciones:

1. Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων
2. Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν

La primera pregunta sobre cuál de los dos títulos ostenta la prioridad encuentra en la mayoría de los investigadores una respuesta favorable al *título largo*; el breve sería su reducción. El título largo está considerado, además, como original, es decir, procedente del autor o del compilador. La conclusión que extrajo Harnack de esta premisa se ha convertido en opinión común: «El escrito es en realidad, como dice su título, una exposición, destinada a los paganos, de las doctrinas procedentes de Cristo y dadas a los cristianos como ἐκκλησία, tal como las predicaron y transmitieron los doce apóstoles, a juicio del autor» (TU II, 1/2 Proleg. 30). Knopf hace notar que «los apóstoles, concretamente los doce, aparecen, como tantas veces en la época postapostólica, como mediadores y garantes de toda doctrina, tradición e institución»<sup>3</sup>.

La Did forma parte, según esta idea, de esa literatura pseudoepigráfica que hace de los (doce) apóstoles los portadores de la tradición: no de ese género literario en el que el Resucitado revela a sus apóstoles doctrinas secretas que ellos transmiten luego (por ejemplo, *Epistula apostolorum*), sino del género de las didaskalia y obras afines (título de la didaskalia siríaca: «Didaskalia, o la doctrina católica de los doce apóstoles y santos discípulos del Redentor»).

<sup>3</sup> La versión georgiana («Doctrina de los doce apóstoles, escrita el año 90 o 100 después del Señor Cristo. Doctrinas del Señor enseñada por los doce a la humanidad») no constituye una prueba del doble título como lo demuestran los elementos secundarios (datación en el primer título y paratrasis del segundo—, cf. Audet 93 y Klem, 81 n. 375).

Pero toda esta construcción literaria y teológica es cuestionable. Primero, en lo concerniente a la prioridad del título largo, y segundo, en lo que respecta a las conclusiones del título (del largo o del corto) Audet ha demostrado de modo convincente, a mi juicio, la prioridad del *titulo breve* (91ss)

El argumento de que se advierte en la tradición manuscrita del NT la tendencia al enriquecimiento de las *inscriptions* y *subscriptions* no es inaplicable, ciertamente ya que también se constatan reducciones de títulos en la literatura patristica (cf Klein 80 n 370) pero la tendencia general en la historia de la tradición es hacia la amplificación. Audet señala con razón el hecho, no bastante valorado anteriormente de que el título largo aparece únicamente en el manuscrito de Bryennios y en la traducción georgiana al tiempo que todos los testimonios de la iglesia antigua sobre la Did solo conocen el título breve «doctrinas de los apóstoles» o «doctrina de los apóstoles», siempre sin la palabra «doce»<sup>4</sup>. Audet atribuye a este consenso tanta mayor importancia cuanto que la mayoría de estos testimonios son independientes entre sí. Están apoyados por la versión latina de los «dos caminos» que es estrechamente afín a Did 1,1 6,1 y que lleva asimismo un título breve «(De) *Doctrina apostolorum*». Estas observaciones inducen claramente a aceptar la prioridad del título breve. En favor de esta idea se pronuncia la consideración siguiente: si el título largo (Διδαχη κυριου δια των δωδεκα αποστολων τοις εθνεσιν) fuera más antiguo la reducción (Διδαχη των δωδεκα αποστολων) que no atribuye la doctrina al Señor sino a los apóstoles vendría a rebajar la autoridad de la Did algo que se contradice con todas las leyes de la transmisión (cf Audet 99s) mientras que se comprende perfectamente la ampliación clarificadora y teológicamente complementaria.

La prioridad del título breve puede considerarse como segura. Ahora bien, hay que señalar que no contiene la palabra «doce», la cual solo figura en el texto de Bryennios y en la traducción georgiana<sup>5</sup>.

Mucho más importante es la cuestión de si el título breve es originario, es decir, si procede del redactor, que quiso de ese modo poner su librito bajo la autoridad apostólica. La contestación debe ser negativa, a mi juicio. En efecto, nunca se afirma en el cuerpo de la Did el origen apostólico de este escrito, ni se atribuye ninguna disposición a los apóstoles, ni se apela a la autoridad de éstos<sup>6</sup>. Esto no ocurre ni siquiera cuando parece inexcusable en el pasaje sobre los verdaderos y los falsos apóstoles (11,3-6), el único lugar del corpus de la Did donde se hace mención de ellos.

4 Los textos en Audet 78 90 y 92s.

5 Cf la demostración en Klein 80 83.

6 La reproducción de la Did por la constitución eclesíastica de los apóstoles en cambio subraya el origen apostólico poniendo en boca de cada apóstol algunas frases de la Did 1 4.

«En lo que respecta a los apóstoles y profetas actuad según la consigna del evangelio recibid a todo apóstol que llega a vosotros como al mismo Señor Sin embargo no debe permanecer más de un día si fuere necesario un día más pero si permanece tres días es un falso profeta Cuando el apóstol continúa el viaje no debe llevarse consigo nada aparte del pan (suficiente) hasta que pernocte (de nuevo) si pide dinero es un falso profeta»

En este texto se intenta resolver en términos casuísticos el problema creado por la presencia de supuestos apóstoles itinerantes, sin proponer ni uno solo de los signos distintivos del apostolado del cristianismo primitivo como norma crítica<sup>7</sup> Los «apóstoles» de 11,3-6 no son una autoridad doctrinal indiscutible como los «apóstoles» del título Lo cual significa que en uno y otro lugar se emplea un concepto de apóstol diverso Este hecho sugiere la conclusión de que no solo la palabra «doce» del título, sino el título mismo *διδαχη τῶν ἀποστόλων* es ajeno al autor, y procede de un redactor posterior y que el librito, desde su origen mismo, no recaba para sí ninguna autoridad apostólica y solo secundariamente se convirtió, mediante la *inscriptio*, en un pseudoepígrafa apostólico

Este proceso es fácil de comprender El escrito se granjeó muy pronto, como demuestra su amplia difusión una gran popularidad y por eso fue colocado bajo la protección de la autoridad apostólica Solo puede determinarse aproximadamente cuando ocurrió este hecho, pero hubo de ser cuando el problema que se aborda en 11,3-6 no era ya actual y cuando «los apóstoles» constituían una figura bien perfilada de autoridad indiscutible<sup>8</sup> Mas difícil resulta aun precisar cuando se introdujo la palabra «doce» en el título en algún momento en el intervalo entre el testimonio tardío de la iglesia antigua en favor de la Did y el texto de Bryennios (siglo XI), que es el primero que nos ha llegado ostentando al mismo tiempo el título largo<sup>9</sup>

7 1 Cor 9 lss 15 3 8 2 Cor 12 12 Rom 15 19

8 Cf Klein 83 El otorgamiento de un título a la Did es un proceso parecido al de las *inscripciones* de los otros escritos cristianos primitivos Heb y Bern ofrecen las analogías más claras Sus *inscripciones* no pueden apoyarse como las de las otras cartas neotestamentarias en los encabezamientos (*praescripta*) respectivos la consignación «A los hebreos» y la indicación del autor «Carta de Bernabé» son imaginarias pero están muy pensadas la dirección debe acreditar a Heb como carta de Pablo y la indicación del autor debe caracterizar a Bern como «carta católica» ambos deben dar fe del origen apostólico de los dos escritos No hay razón alguna para suponer en la Did un proceso diferente el hecho de que en esta no se mencione a cada uno de los apóstoles sino a su conjunto como autor puede sugerir el origen tardío del título o circunstancias locales especiales

9 El número «doce» falta incluso en Juan Zonaras (muerto alrededor de 1120) cf Audet 90 La hipótesis algunas veces formulada de que el título «Doctrina de los apos

La ya citada descripción de la Did que hacen Harnack y Knopf expresa con exactitud el sentido del título largo y, con algunas modificaciones, también el del breve, pero no expresa la intención del redactor. Hay que liberarse de la sugestión de la *inscriptio*, como si la Did perteneciera a esa literatura pseudoepigráfica que intenta sancionar sus doctrinas y disposiciones fingiendo un origen apostólico, si se quiere hacer justicia realmente del libro. Éste no llevó en sus orígenes ningún título y, a diferencia de las Cartas Pastorales o de la *Constitución eclesiástica de los apóstoles*, por ejemplo, no tuvo en absoluto pretensiones apostólicas y debe interpretarse partiendo de él mismo.

#### 4. *Carácter literario*

a) Hay unanimidad entre los estudiosos acerca del *género literario* de la Did: se trata de una ordenanza eclesiástica, y en concreto la más antigua que se conoce. Esta definición parece convenir sólo a la parte central, que comprende indicaciones litúrgicas (7-10) y disposiciones sobre el estatuto y la vida de la comunidad (11-15); pero todos los documentos de este tipo incluyen profusamente la parénesis, lo cual justifica la presencia de la doctrina de los dos caminos (1-6) junto a las otras disposiciones. Sólo el pequeño apocalipsis (16) parece desentonar de este cuadro, ya que, si bien el elemento escatológico no está del todo ausente en los escritos afines, no suele aparecer de modo tan explícito. Por eso se ha supuesto a veces que el cap. 16 no pertenecía originariamente a la Did; pero esta presunción es errónea. El autor quiso, al parecer, dar un mayor énfasis a sus disposiciones con la advertencia del próximo fin del mundo, y pone punto final con una visión escatológica; siguió así un principio compositivo que se constata también en otros escritos dentro de la literatura cristiana primitiva<sup>10</sup>.

El género literario constituido por la «ordenanza eclesiástica» tiene de particular que no posee una unidad en el aspecto literario, sino que se compone de fragmentos de distinto tipo y origen. Esto no se constata

toles» dependió originariamente del fragmento de «los dos caminos» es indemostrable, y a la luz de Bern 18-20, improbable. La *inscriptio* de la versión latina de los dos caminos —(*De doctrina apostolorum*)— no se puede explicar por una cristianización —del fragmento— que en la perspectiva de la historia de la tradición se situaría entre Bern y Did (contra Koster, 217ss), sino únicamente por la dependencia de la Did ya provista de título (pero aún no interpolada, cf *infra*) (Harnack). La hipótesis de Audet según la cual los «dos caminos» llevaban el título especial de *διδάχη κυρίου τοῖς ἔθνεσιν* naufraga asimismo ante Bern 18-20. Cf Peterson, *Fruhkirche*, etc., 280s.

10 Cf G Boorkamm, *Die Vorgeschichte des sogenannten Zweiten Korintherbriefes SAH, Phil.-hist. Kl.* (1961) 25s

sólo en lugares paralelos cristianos, sino tambien en analogías («y modelos») judios, como, por ejemplo, en la «Regla de la comunidad», y en su anejo, de Qumrán (IQS, IQSa) La Did representa el modesto intento de codificar las reglas y disposiciones morales, litúrgicas, jurídicas y de otro tipo que se acreditaron como convenientes y necesarias. Presenta una orientacion exclusivamente «práctica» y, salvo el cap. 16, deja de lado todo elemento dogmatico — a diferencia de las Cartas Pastorales y, sobre todo, de los mencionados escritos de Qumran.

No se conoce la ocasion concreta que pudo llevar a la codificación de tales reglas y a la creacion de este nuevo genero literario en el cristianismo. El problema de la distincion entre verdaderos y falsos apóstoles y profetas (11,3-12,4) pudo ser grave, pero apenas podria justificar la empresa global de un ordenamiento eclesiástico. Quizá se tratase unicamente de la necesidad general, y muy natural, de una joven comunidad de fijar las ordenanzas y estatutos que iban naciendo en ella — sin mayores pretensiones.

b) La *composicion* es muy poco rigurosa. Hemos hablado ya del puesto que ocupa el capítulo apocalíptico al final de la Did. La primera parte aparece ligada a la segunda con la frase «En lo que respecta al bautismo, bautizad del siguiente modo — despues de haber comunicado todo esto con anterioridad, bautizad en el nombre —» (7,1). De este modo la doctrina de los dos caminos (1-6) aparece como una instruccion prebautismal y su puesto al comienzo de la Did parece explicarse por esta función («contexto vital») concreta. La composición sigue, pues, el esquema 'llegar a ser cristiano-ser cristiano': enseñanza catequética (1-6), bautismo (7), ayuno y oracion regulares (8), eucaristía (9s). Pero la frase en que se basa esta interpretación, ταῦτα πάντα προειποντες βαπτισατε, ha sido cuestionada, con buenas razones y a nivel de crítica textual, por Audet (58s), y es muy probablemente secundaria. Ciertas consideraciones objetivas abundan en lo mismo: el texto de los dos caminos pudo utilizarse en la instruccion bautismal, pero este no fue su unico objeto (el pasaje contiene principalmente enseñanzas cristológicas y, en una area pagana, monoteístas), estaba destinado además a la instruccion de los cristianos, como indica Bein 18-20. Si la Did es realmente una codificación de disposiciones y reglas en uso, resulta difícil que los dos caminos representen en ella la enseñanza catequética, en tal supuesto faltarían sus secciones más importantes. Es lógico, pues, eliminar la frase del 7,1. En el contexto original de la Did, los dos caminos no constituyen una instruccion prebautismal, sino una parenesis a los cristianos. El autor ordeno su material desde esta perspectiva: primero, las reglas éticas generales, después, las prescripciones eclesiásticas concretas.

Las disposiciones eclesíasticas de la extensa parte central (7-15) no muestran un orden rígido. Sobre todo, el pasaje sobre la conducta frente a los verdaderos y los falsos apóstoles, profetas y maestros (11-13) rompe la conexión entre las instrucciones sobre el bautismo, el ayuno, la oración y la eucaristía (7-10) y las prescripciones sobre las condiciones de participación en la celebración dominical (14) y sobre obispos y diaconos (15, 1s). Pero justamente estos desajustes nos permiten intuir un esquema más antiguo, como ha mostrado M. Dibelius<sup>11</sup>. Descartando el pasaje 11-13 resulta el mismo orden de temas que en 1 Tim 2s: oración (Did 8,2 10,7, 1 Tim 2 1s) / condiciones morales para la celebración litúrgica (Did 14, 1 Tim 2,8s) / obispos y diaconos (Did 15,1s 1 Tim 3 1s). Este orden temático representa el esquema más antiguo, que es utilizado por Did y por 1 Tim, en el que el autor insertó la sección de actualidad. La inserción precisamente en este lugar obedece a la advertencia de que los profetas gozaban en la eucaristía del derecho a la oración libre (10 7), así pues a una asociación de palabras.

También el comienzo de la sección central parece estar determinada por un esquema previo: bautismo (7) eucaristía (9s). Sorprende, en efecto, que las secciones introducidas con las partículas *περι δε* sobre todo las dos festividades litúrgicas (7,1, 9 1) queden interrumpidas por un pasaje (8) — sin tales fórmulas introductorias — que contiene disposiciones sobre dos usos que suelen ir unidos y que no son propiamente litúrgicos: el ayuno periódico (los miércoles y los viernes) y la oración (el Padre Nuestro tres veces al día). También llama la atención que el orden corriente (oración ayuno) se invierta, pero la razón es clara: solo así era posible la conexión verbal hacia atrás (ayuno antes del bautismo 7 4) y hacia adelante (plegarias eucarísticas 9,1). Esto significa que el pasaje del cap. 8 está intercalado en un esquema previo. Dejemos de lado la cuestión de si este esquema pertenecía en sus orígenes al antes mencionado o si el autor lo combinó con el

c) Algunas anotaciones sobre el carácter literario de las distintas partes. Hemos hablado ya sobre la doctrina de los dos caminos que incluye una *parenthesis* tradicional (cf. arriba 754 ). El único pasaje con tema de actualidad es 11-13: se trata del problema planteado en forma casuística por la presencia de supuestos predicadores itinerantes; es interesante la introducción sobre la diferencia entre los profetas verdaderos y los falsos.

11 *Geschichte der urchristlichen Literatur* II 1976 80s. *Die Pastoralbriefe* (HNT 13) 1927 3s.

«Y al profeta que hable movido del Espíritu no lo sometáis a prueba. Pues 'todo pecado será perdonado, pero éste no será perdonado' Más no todo el que habla en el Espíritu es un profeta, sino sólo si tiene las costumbres del Señor. Por las costumbres, pues, se conoce al falso y al (verdadero) profeta: todo profeta que ordena en el Espíritu poner la mesa, no come de ella, pero si lo hace, es un falso profeta. Igualmente todo profeta que enseña la verdad, si no hace lo que enseña, es un falso profeta. Al que dice en el Espíritu 'dadme dinero', o algo semejante, no lo escuchéis, pero si manda dar a otros que están necesitados, nadie debe juzgarle» (11,7-10.12).

Las indicaciones litúrgicas sobre el bautismo y la eucaristía poseen otra estructura. La sección sobre el bautismo presenta al principio el mandato del bautismo trinitario (7,1); después —caso de ser originales—, disposiciones casuísticas sobre el agua que debe emplearse (7,2s); y, por último, determinaciones sobre el ayuno del bautizante, del catecúmeno y de otros que lo practiquen voluntariamente (7,4).

El largo pasaje sobre la eucaristía presenta una estructura muy diferente. No contiene las palabras de la consagración ni indicaciones sobre la ejecución de la acción sagrada; trae más bien una colección de oraciones con rúbricas ceremoniales<sup>12</sup> y una breve liturgia (palabras del oficiante y respuestas de la comunidad, 10,6), que es afín a 1 Cor 16,20ss. La ausencia de las indicaciones mencionadas, el orden de las oraciones (bendición del cáliz 9,2; bendición del pan 9,3; acción de gracias después de la cena 10,2ss) y la posición de la liturgia al final (10,6) suscitan muchos enigmas y es todavía una cuestión discutida qué clase de fiesta se celebraba en esta eucaristía y cómo transcurría.

Sin entrar aquí en complejas cuestiones de historia de la liturgia, mencionemos dos intentos de solución. H. Lietzmann<sup>13</sup> sostiene que se trata de un ágape precedido de la celebración eucarística, un tipo de cena del Señor que no se relaciona con tradiciones conservadas en Mc ni en Pablo, sitúa la comunión entre los caps. 9 y 10, y desplaza también a este lugar 10,6. M. Dibelius<sup>14</sup>, partiendo de un análisis histórico-religioso de las oraciones de la cena y del texto copto, propuso una interpretación que es más plausible y evita desplazamientos textuales. Este autor demuestra que las particularidades de las oraciones no obedecen al acto eucarístico, sino a que se trata de plegarias precristianas del judaísmo helenístico. Partiendo del hecho de que el texto copto, a diferencia del griego, trae tres veces un amén en el cap. 10 (detrás de los vv. 4,5 y en 6a) y considerando las frases así formadas como pequeñas unidades

12 9,2a «primero sobre el cáliz», 9,3a «luego sobre el pan», 9,5 «Pero nadie debe comer ni beber de vuestra eucaristía fuera de los bautizados», 10,1 «Pero después de estar satisfechos, orad así», 10,7

13 *Messe und Herrenmahl*, 1926, 231-238

14 *Die Mahl-Gebete der Didache* en *Botschaft und Geschichte II*, 1956, 117-127



autónomas, logra una comprensión más adecuada del cap 10, las dificultades que presentaban los versículos 2-5 desaparecen si el v. 5 es una oración independiente y no forma parte de lo anterior<sup>15</sup>. El carácter de ambos textos resulta claro el v 5 es una oración cristiana en favor de la iglesia y los vv 2-4 son una oración judía cristianizada para después de la comida, que se corresponde con las oraciones de bendición de la mesa del cap. 9 (bendición del vino v. 2, del pan v 3s)

Dibelius reconstruye el curso de la celebración del siguiente modo: al principio, y enmarcada por las oraciones de bendición de la mesa y la acción de gracias, la comida propiamente dicha (10,1). Sigue la oración por la Iglesia (10,5) y luego la liturgia (10,6), cuyo texto merece citarse aquí —con las variantes del copto entre paréntesis— por su importancia:

«Venga la gracia (el Señor) y perezca este mundo (Amén). Hosanna al Dios (casa) de David. Si alguien es santo, acérquese, si no, haga penitencia. Maranatha (El Señor ha venido). Amén»

La liturgia introduce el acto sagrado, que no tiene lugar entre los caps. 9 y 10, sino después de 10,6. Dibelius deja abierta la cuestión del contenido de la acción sagrada que 14,1s llama Θυσία («sacrificio»).

## 5. *Problemas de crítica textual y literaria*

La Did es en buena parte una compilación de tradiciones previas de diferente naturaleza y origen. Es difícil precisar hasta dónde llegan las «fuentes» y cuándo habla el propio autor, si hay intervenciones de mano ajena y hasta qué punto el texto está intacto.

a) *Fuentes*. Entre los materiales recogidos hay que contar en primer lugar las citas: el mandato bautismal 7,1; el Padre Nuestro 8,2; las oraciones de la cena 9s. No podemos indagar aquí hasta qué punto en las reglas comunitarias de 11-15 el autor cita o formula con independencia.

La sección de los dos caminos forma parte, sin duda, de las fuentes de la Did. El hecho de encontrarse también en Bern 18-20 y de haberse demostrado la independencia mutua de los dos textos significa que esa sección existió alguna vez en forma independiente. Pero la fuente

<sup>15</sup> La escandalosa expresión προ παντων (10,4) debe modificarse, según el texto copto, en περι παντων, y no da pie ya a transposiciones

asumida por nuestro autor no contenía la colección de *logia* 1,3b-21 ya que falta en Bern 18-20 y en la recensión latina de los caminos (*Doctrina apostolorum*) más afín aún a la Did, así como también en la *Constitución eclesiástica de los apóstoles*. Sin esta colección de *logia*, el fragmento no contiene ningún elemento cristiano<sup>16</sup>; éste es sustancialmente judío, un «antiguo formulario judío» (Dibelius) que ya se usaba en la parénesis cristiana primitiva antes de la Did y de Bern.

También el pequeño apocalipsis Did 16,3-8 procede muy probablemente de una fuente anterior, ya que su estilo se desvía mucho de lo precedente. Este ofrece un resumen bien articulado de los acontecimientos finales:

«Porque en los últimos días los falsos profetas y los impostores serán muy numerosos, y las ovejas se transformarán en lobos, y el amor degenerará en odio. Porque al multiplicarse la impiedad, se odiarán unos a otros, y se perseguirán y se traicionarán mutuamente, y luego aparecerá el seductor del mundo como hijo de Dios y hará señales y milagros, y la tierra se entregará a él, y cometerá acciones limpias que nunca se han cometido desde la existencia del mundo. Después, la creación de los hombres pasará por la prueba del fuego y muchos se escandalizarán y perecerán; más aquellos que perseveraren en la fe, serán salvados por el mismo que fue maldecido (¿Cristo?-Audet serán salvados de la tumba) Y entonces aparecerán las señales de la verdad primero, el signo de la apertura del cielo, luego, la señal de la voz de la trompeta, y en tercer lugar, la resurrección de los muertos. Mas no de todos, sino, como está dicho 'Vendrá el Señor y todos los santos con él'. Después el mundo verá al Señor sobre las nubes del cielo»

Se discute si este apocalipsis es de origen judío o cristiano. El esquema y la mayor parte de los materiales son judíos, obviamente. Sin embargo, la afinidad con Mc 13 y sobre todo con Mt 24 y los ecos de 2 Tes 2 llaman la atención. Pero como no se puede demostrar la existencia de una cita directa y por tanto una dependencia literaria de la Did con respecto a estos textos, se suele recurrir a la hipótesis de una fuente común<sup>17</sup>. Queda en pie en todo caso la cuestión de si Did 16,3-8 fue formulado por judíos o por cristianos. Algunos indicios sugieren lo segundo: el énfasis que recae en el seductor del mundo, su calificación «como hijo de Dios» (v. 4), la sustitución del término Hijo del hombre por el de Kyrios (v. 8) y, sobre todo, la apertura del cielo, σημεῖον ἐκπετάσεως (v. 6), que significa posiblemente la apa-

16 Koster sin embargo, ve una influencia cristiana en la fusión del amor a Dios y al prójimo en una frase (Did 1,2), que en Bern 19,2-5 aparecen aun separados (170ss)

17 Cf. Koster, 189s

cion de la cruz<sup>18</sup> El pequeño apocalipsis nacio pues al parecer, en ambientes cristianos

Suele suponerse que Did 16 era originariamente la continuacion del «catecismo de los dos caminos» (1 6) y que ambos fragmentos constituan el «escrito basico» de la Did. Pero si los dos caminos son de origen judio y el apocalipsis de origen cristiano cae por tierra la hipotesis del escrito basico

Conviene sin embargo examinar sus argumentos. Se mencionan como tales la afinidad de Did 16 2 con Bern 4 9s, la exhortacion «velad sobre vuestras vidas» (16 1) que parece relacionarse con el camino de la vida (1 4) y la consideracion general de que la doctrina de los dos caminos debio de tener una conclusion escatologica. Es importante el paralelismo

Did 16 2 «Reunios con frecuencia inquiriendo lo que necesitan vuestras almas, pues de nada os servira todo el tiempo de vuestra fe si no sois perfectos en el ultimo tiempo»

Bern 4 9s «Por eso debemos estar atentos en los ultimos dias. Porque de nada nos servira todo el tiempo de nuestra vida y de nuestra fe si ahora en el tiempo impio y bajo los escandalos que se avecinan no oponemos resistencia como corresponde a los hijos de Dios. A fin de que el Negro no encuentre ningun resquicio huyamos de toda vanidad, odiamos a fondo las obras del camino malo. No vivais solitarios replegados en vosotros mismos como si estuvierais ya justificados, sino reuniendoos en un mismo lugar, buscad juntos lo que conviene a todos en comun»

Esta exhortacion escatologica es una tradicion comun a los dos escritos, ya que Did y Bern son literariamente independientes entre si. Ahora bien, cabe preguntarse si la exhortacion formo originariamente el nexo entre los «dos caminos» y el apocalipsis. La admonicion introduce directamente en Did la descripcion apocaliptica, pero no hace ninguna referencia a los dos caminos. En Bern, en cambio, la exhortacion escatologica sigue a una profecia tambien escatologica basada en la Escritura (4 1 5), si bien a cierta distancia, y alude con la mencion del «Negro» y del «camino malo» a la seccion de los dos caminos (18 20). La admonicion se encuentra aqui relacionada, aunque no estrechamente, con los dos extremos, los dos caminos y el apocalipsis. Pero teniendo en cuenta el contenido comun de Did 16 2 y Bern 4 9s, se constata que la conexion con los dos caminos proceden del autor de Bern y por tanto no es originaria. Tampoco se puede demostrar una pertenencia originaria a un determinado texto o *topos* apocaliptico, ya que Did 16 3 8 y Bern 4 1 5 contienen tradiciones totalmente heterogeneas. Asi pues, la exhortacion escatologica es decir, el contenido comun de Did 16 2 y de Bern 4 9s, constituye un *fragmento tradicional originariamente aislado*, como indica ya su lugar y su funcion en ambos escritos, que se podia insertar con facilidad en contextos escatologicos o pareneticos, pero tambien se podia utilizar en forma independiente. A base de este fragmento tradicional no es posible demostrar ni postular

la relacion originaria entre los dos caminos (Did 1 6) y el apocalipsis (Did 16 3 8)

Es cierto que la doctrina de los dos caminos concluia a menudo en un panorama escatologico lo cual es comprensible ya que el oyente debia saber a donde conducian los caminos. Pero tal panorama consistia generalmente en una breve alusion al juicio o a la promesa de la recompensa pero nunca en una descripcion apocaliptica detallada de los ultimos acontecimientos. Así Bern trae en la conclusion e incluso dentro de la seccion de los dos caminos algunas advertencias escatologicas (19 1 10s 20 1s 21 1) pero nada similar al apocalipsis de la Did. Tambien esto se pronuncia en contra de que este apocalipsis fuera la continuacion originaria del pasaje de los dos caminos.

Habra que considerar pues Did 1 6 y 16 no como el «texto basico» de la Did sino como dos fuentes independientes entre si.

b) *Integridad* La coleccion de *logia* Did 1,3b 2,1 no forma parte como queda dicho, de la fuente de los dos caminos, se discute si fue añadida por el propio autor (como sostiene Koster, por ejemplo), o por un interpolador tardio (como afirman Harnack y Audet). La ultima hipotesis podría ser lo mas probable, puesto que la *Constitucion eclesiastica de los apóstoles* presupone un texto de la Did donde falta este pasaje<sup>70</sup>

Hay que suponer, en todo caso, la existencia de diversas interpolaciones en la Did.

Audet llama la atencion sobre que —al margen de la doctrina de los dos caminos que es un texto *sui generis*— en la Did la alocucion usual en segunda persona de plural es substituida a veces por otra en singular. Considera estos pasajes en segunda persona de singular (6,2s, 7 2 4, 13 3 5 7) como interpolaciones de la misma mano que intercalo la coleccion de los *logia*. Estos textos aparecen ligados entre si por diversas notas, por ejemplo el tipo de invocacion a la autoridad divina (1 5 13,5 7) la idea de la perfeccion (1 4 6,2) la referencia a la Ley (6,2 13,3 5 7) y la casuistica (6,2s 7 2ss, 13 3 5 7). El cambio de la segunda persona singular al plural es realmente chocante pero no es con todo una señal cierta de interpolaciones. En 7,2 4 el estilo en singular no es extraño pues no se interpela a toda la comunidad, sino al bautizante que recibe instrucciones liturgicas para determinados casos. En 13 3 5 7 el «tu» puede estar motivado por el deseo de dar a entender de modo inequivoco que las disposiciones sobre los «impuestos de la iglesia» atanen a cada individuo, a ello podría apuntar el cambio del «tu» al «vosotros» en el v 3 («debes dar la primicia a los profetas, pues ellos son *vuestros* sumos sacerdotes») y

19 Cf S Wibbing *Die Tugend und Lasterkataloge im NT* 1959 39ss 71s y sobre todo E Bammel 253s.

20 Esto mismo es valido para la recension latina la *Doctrina apostolorum* que se remonta a mi juicio a la Did aunque no a la version representada por el texto de Bryennios. La *Didaskalia* siria a la que Koster (219) hace referencia dificilmente puede constituir una alternativa pues es dudoso que haya utilizado la Did.

también la disposición general redactada en segunda persona del plural v 4 («Si no tenéis profetas dadlo a los pobres») que Audet pretende como un añadido más tardío aun. Pero la validez de estas disposiciones sería la misma para el individuo aunque estuvieran redactadas en plural con lo cual la cuestión de si es o no interpolación quedaría abierta. Es evidente que 6 2s no pertenece originalmente al fragmento de los dos caminos que el autor asume. Las frases ocupan en efecto un lugar especial en la Did. lo que hace suponer con todo fundamento una interpolación.

La Did parece estar truncada en la conclusión. Después de 16,8 se espera una descripción del juicio, que aparece en efecto, en la reproducción de la Did en el libro VII de las *Constituciones Apostólicas* y en la traducción georgiana, aunque con diversas variantes<sup>1</sup>. La omisión en el texto de Bryennios no es un problema de crítica literaria, sino de historia del texto.

c) *Texto*. Se reconoce generalmente que el texto de Bryennios, al margen de las interpolaciones, presenta muchas incoherencias en el orden de los pasajes. Hasta ahora no ha sido posible una restauración crítica del texto, dada la escasez de material comparativo. Esto es especialmente lamentable en lo que respecta a la parte verdaderamente interesante Did 7-15. Las variantes actuales ponen de manifiesto, en todo caso, la precariedad del texto del manuscrito Bryennios.

Con todo, algunas variantes de la versión copta de Did 10,3-12,1 han llevado a restablecer algunos pasajes y a aclarar los problemas de las celebraciones de la cena a que Did 9s hace referencia (cf. *supra*). Por otra parte, la traducción copta plantea un nuevo problema al introducir entre 10,7 y 11,1 una oración de acción de gracias para el «oleo de la unción» que corresponde a la plegaria sobre el  $\mu\upsilon\pi\omicron\nu\nu$  («oleo») en el mismo lugar en las *Constituciones Apostólicas* (VII 27), ¿está suprimida esta oración en el texto de Bryennios (como supone Peterson) o es un añadido en el texto copto y en las *Constituciones Apostólicas* (como supone Audet)?

Los cambios de texto como la justificada supresión de ταῦτα πάντα προειπόντες βαπτισατε (7,1) por Audet deben quedar en el terreno de las conjeturas. Tanto más si tales suposiciones son como las que propone E. Peterson (por ejemplo, Did 4 14 5 serían una interpolación, en 7,2 la unción con oleo y mirra estaría substituida absurdamente por agua caliente y fría, etc.) y las que avanza A. Adam con la hipótesis de que Did fue redactada originalmente en siríaco, con la consiguiente retraducción. Aun siendo problemáticas las hipótesis de Adam y la preferencia de Peterson por las *Constituciones Apostólicas*, sus investigaciones demuestran que es preciso contar con la influencia de la

historia de la teología en el texto de la Did lo cual es obvio en un texto no protegido por la canonización pero demuestran también que carecemos aun de los presupuestos metodológicos para la reconstrucción del texto original. Si no se producen nuevos hallazgos el texto de la Did seguirá en estado precario y las conclusiones históricas a partir de él no pasarán de ser hipotéticas.

d) Audet supone que la *composición* de la Did se produjo gradualmente. Un apóstol no perteneciente al grupo de los Doce habría redactado primero Did 1,1-11,2 (=D1) y al cabo de algunos años 11,3-16,8 (=D2), posteriormente un contemporáneo del autor habría interpolado los fragmentos en segunda persona de singular. Los argumentos que aduce son: 1) 11,2 es una conclusión del libro, el número de esticos de la Did corresponde, según la esticometría de Niceforo, al de D1; la invocación de la autoridad del Señor se expresa en D1 en pretérito y en D2 en presente, y presupone en este un evangelio consignado por escrito.

Pero esta tesis suscita dificultades. Dejando de lado que las indicaciones de Niceforo son muy dudosas y que no ofrecen una base suficiente para las operaciones de crítica literaria, el pasaje Did 11,1s en su texto actual no puede ser una conclusión del libro, las frases forman más bien una típica transición. Además, Koster ha demostrado que el autor no utilizó ningún evangelio escrito. Por último, D1 carecería de toda actualidad para aquella época, no es fácil imaginar el fin que podría perseguir una combinación de los dos caminos y las prescripciones litúrgicas. Los indicios de un esquema empleado en 7-15 muestran más bien que el autor planeó de antemano todo el librito.

## 6 *Fecha y lugar de composición*

a) *La fecha de composición* —el *terminus ad quem* es la mención más antigua por Clemente de Alejandría— no puede establecerse por indicios externos. Se consideró en el pasado que las similitudes con Bern (18-20, 4,9s//Did 1-6, 16,2) y con el *Pastor* de Hermas (Mand II 4,6//Did 1,5) implicaban una dependencia literaria de la Did y se data su composición entre el 131 y el 160 pero desde que se han interpretado estas similitudes como dependencia de una tradición común, es preciso recurrir a indicios internos. Y estos sugieren una datación anterior.

Ante todo, la *estructura de la comunidad* produce una impresión de antigüedad. Los carismáticos desempeñan un papel importante, hay profetas y maestros itinerantes que se hacen sedentarios y pretenden ser sustentados por la comunidad (13). Junto a los carismáticos, ad-

quieren importancia los obispos y los diaconos, que empiezan a asumir las funciones de aquellos «Elegid obispos y diaconos dignos del Señor, hombres que sean pacíficos, no codiciosos veraces y acreditados. Porque también ellos prestan el servicio de profetas y maestros» (15,1s). Los profetas y maestros, que en las comunidades paulinas eran sedentarios, son aquí predicadores ambulantes, como en Hech, donde Lucas retrotrae claramente las circunstancias de su época al pasado. Los fenómenos de decadencia de los dones carismáticos, que dañan su prestigio y contra los que el autor toma medidas (11,5s), apuntan asimismo a un tiempo pospaulino. Nada se detecta por otra parte, de una articulación jerárquica de la comunidad como intentan Ignacio de Antioquia y, en otro sentido, las Cartas Pastorales. Pero, habida cuenta de que esto puede tener más razones locales no permite extraer conclusiones cronológicas.

También los pasajes sobre el *bautismo* (7) y la *eucaristía* (9s, 14,1s) son cronológicamente estériles, ya que permiten concluir muy poco sobre el rito y nada en absoluto sobre la concepción teológica o cristológica de los sacramentos, como sería necesario para la fijación temporal. Las afirmaciones «teológicas» de la Did tampoco aportan nada en cuestiones cronológicas, es un error —difundido— creer que la Did expresa *toda* la teología de su comunidad y en vista de sus lagunas, calificarla de «arcaica» nunca existió tal teología «arcaica», y la Did no es por su tendencia ni por su carácter literario un compendio de teología.

Siendo el material de la Did en buena parte, de origen judío, sorprende especialmente la ausencia de una *controversia con el judaísmo*, ya que la polémica contra los judíos (sin mencionarlos), tachándolos de «hipócritas» en sus ayunos y oraciones (8,1s), era tradicional (cf. Mt 6,5-16). El hecho de que la Did no mencione a los judíos y de que estos no constituyan, por tanto, un problema externo ni interno para la comunidad, sugiere una época en la que pierden importancia para los cristianos un tiempo posterior al año 70. Tampoco la *escatología* aporta ningún indicio en este sentido. El tema, siempre constante, de la esperanza viva ante el fin del mundo, no aparece en absoluto en el apocalipsis (16,3-8) falta cualquier referencia al presente, y la exhortación a la vigilancia y a la disposición de cara al tiempo final (16,1s) es un tópico inevitable. Esto sugiere —como también el hecho de que la Did misma de instrucciones para largo plazo y no para el momento— una época en la que no se contempla el fin inmediato del mundo, o un tiempo y un espacio en los que las persecuciones ya no —o aun no— tienen carácter de actualidad en la espera de un fin próximo. Las relaciones de la Did con la *tradición sinóptica* ponen de manifiesto que nuestro autor no utilizó un evangelio escrito, pero que este evangelio existía (Koster, 159-241).

Todos estos indicios internos permiten establecer solo una datacion muy imprecisa la Did surgio a principios del siglo II

b) Suele situarse el *lugar de origen* en Egipto o en Siria. Las disposiciones 13,3-7 apuntan en todo caso a un medio ambiente rural, piadoso, no urbano, Alejandria o Antioquia deben quedar descartadas. Se ha alegado en favor del origen en Egipto la afinidad con Bern y el primer testimonio en Clemente de Alejandria, pero se han esgrimido en contra las referencias al pan de los montes (9,4) y a la falta de agua (7,2s) en favor de Siria se han indicado los elementos judios del escrito. A Adam pretende localizar mas exactamente las circunstancias apuntadas en nuestro escrito en Adiabene —desplaza en cambio, la redaccion a Pela o a Jerusalem— pero sus dos premisas —un original siriacico de la Did y una instancia autoritativa jerarquica como autor— estan sin demostrar y son en cierto modo indemostrables. Prescindiendo de aquellos elementos ofrecidos por la tradicion y que, por tanto, solo pueden informar sobre el lugar de origen de esta, mas no de la Did como tal, y ciñendonos a aquellas circunstancias que la Did menciona por razones de actualidad, resta solo como indicio el pasaje sobre el agua bautismal, que presupone la escasez de este liquido como un inconveniente conocido (7,2s) un indicio negativo, que permite excluir el Egipto abundante en agua como lugar de origen de la Did (que hallo sin embargo, alli una gran acogida y difusion). Si esto es una razon suficiente para localizar el escrito en Siria, cabe proponer esta hipotesis.

Hay que subrayar expresamente que todos estos extremos adolecen de las mismas incertidumbres que envuelven al texto de la Did.



## LA SEGUNDA CARTA DE CLEMENTE

*Ediciones:*

Bihlmeyer-Schneemelcher (bibl.),  
O v. Gebhardt-Harnack-Zahn,  
Lake I;

*Traducción alemana y comentario:*

R. Knopf, en Lietzmann, HNT, Erg -Bd. 1;  
D. Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, 333ss,

*Bibliografía:*

B. Altaner-A. Stuiber, *Patrologie*, <sup>7</sup>1966, 88 (ed cast. *Patrología*, 1947),  
O. Bardenhewer I, 487-490.  
A. Harnack, *Überlieferung* I/1, 47-49; *Chronologie* II/1, 438-450;  
K. P. Donfried, *The Theology of Second Clement* HThR 66 (1973) 487ss,  
R. Harris, *The Authorship of the so-called Second Epistle of Clement* ZNW  
23 (1924) 193-200;  
R. Knopf, *Die Anagnose zum zweiten Clemensbriefe*: ZNW (1902) 266-279,  
Chr. Stegemann, *Herkunft und Entstehung des sog 2 Klemensbriefes*, Bonn  
1974,  
H. Windisch, *Das Christentum des zweiten Clemensbriefes*, en *Harnack-Eh-  
rung*, 1921, 122-134.

1. *Transmisión*

La denominada segunda carta de Clemente se ha transmitido sólo en tres manuscritos, siempre unida a 1 Clem (cf. cap. 36,1): en el códice Alejandrino (A) sólo hasta 12,5; en el de Jerusalén (H) descubierto por Ph. Bryennios y en un manuscrito sirio (S). Sólo aparece designada como segunda carta de Clemente (a Corinto) en la *inscriptio* de H y S y en la *subscriptio* de S; A no contiene ningún título, pero el índice hace referencia a 2 Clem. El escrito mismo no da pie a este

título, que aparece sin embargo en el testimonio más antiguo, en Eusebio: «Hay que señalar que, según se dice, existe una segunda carta de Clemente; pero sabemos que no es aceptada del mismo modo que la primera, porque no tenemos noticia de que la utilizaran los antiguos» (HE III 38,4). Parece ser que el escrito se difundió al principio como obra anónima, pero —como ocurrió con tantos otros— la favorable acogida hizo que se atribuyera a Clemente Romano, y bajo este patrocinio se le otorgó en Egipto y Siria, temporalmente, una autoridad casi canónica, por lo que ha llegado hasta nosotros.

## 2. *Contenido y estructura*

La exposición ofrece una estructura imprecisa; pero ciertos puntos de inflexión permiten articularlo conforme al siguiente esquema:

- 1 La magnitud de la salvación en Cristo 1-2
- 2 Exhortaciones a la «recompensa» 3-8
  - a) La confesión por las obras 3-4
  - b) Salida de «este mundo», que para los cristianos es sólo un alojamiento provisional 5-6
  - c) Práctica del compromiso bautismal 7-8
- 3 Polémica contra las dudas sobre la resurrección de la carne y sobre el juicio final. 9-12
4. Exhortación a la penitencia 13-18
  - a) motivación de cara a los no cristianos 13
  - b) motivación de cara al ser de la iglesia 14
  - c) motivación de cara al predicador y a los oyentes. 15
  - d) La penitencia como deber constante de los cristianos 16-18
- 5 Exhortación final a la penitencia, disposición al sufrimiento y expectativa de la gloria celestial 19-20.

## 3. *Unidad literaria*

A veces se ha puesto en duda la unidad literaria; se ha cuestionado especialmente la pertenencia originaria de los capítulos 19s a la totalidad del escrito. Pero ninguna hipótesis de división ha podido imponerse. Ciertos desequilibrios de contenido se explican, no por la elaboración de un escrito básico o por la refundición de fuentes, sino por la acogida de diversas tradiciones. El lenguaje y el estilo son tan afines que el escrito debe interpretarse como una unidad literaria, como obra de un solo autor.

2 Clem no es una carta —faltan en él todos los elementos epistolares—, sino un sermón en opinión de muchos el más antiguo sermón cristiano que se conserva. Este género literario se constata en dos pasajes significativos:

Vamos a mostrarnos como creyentes no solo ahora cuando los presbíteros nos exhortan sino también cuando nos retiramos a casa recordando los mandatos del Señor — vamos a reunirnos con más frecuencia e intentar hacer progresos en los mandamientos de Dios — (17.3). Se trata de una exhortación de «los presbíteros» aunque solo habla uno (15.1, 18.2, 19.1). Algo más concieto dice 19.1 sobre el tipo de predicación:

Así pues, hermanos y hermanas, después que el Dios de la verdad ha hablado os leo una exhortación (ἐντευξις propiamente «petition por escrito» «memorial») para que atendáis a lo que está escrito a fin de que os salvéis vosotros mismos y a quien de entre vosotros desempeñe oficio de lector».

Es, pues, un sermón escrito y destinado a ser leído en la celebración litúrgica. Le precedía una lectura bíblica. La homilía se propone incitar a los oyentes a prestar atención a la palabra bíblica pero no es una exposición del texto sagrado. Lo cita con frecuencia pero de diversos modos, comenta a veces lo citado pero no da a conocer el texto que se ha leído previamente, la terminología (τοῖς γεγραμμένοις) solo permite inferir que es un pasaje de «la Escritura» del AT<sup>1</sup>.

No es posible afirmar con seguridad si el sermón en su conjunto se basa en un modelo determinado.

El plausible modelo no puede ser el tipo de discurso antiguo pues 2 Clem carece de altura literaria para establecer tales comparaciones. Tampoco cabe apelar al caso análogo de las predicaciones sinagogaes de Palestina que eran una exposición de la Ley ni al esquema de la homilía judeohelenística cuya estructura ha analizado H. Thyen si bien este tipo de discurso pudo haber influido en algunos pormenores de 2 Clem. El escrito presenta cuando más una afinidad con la diatriba cínico estoica<sup>2</sup> sobre todo en la estructura asistematizada en la exposición más persuasiva que argumentativa en algunos recursos retóricos en las citas frecuentes en el lenguaje metafórico en el tono vivo y «pastoral» pero falta un elemento esencial de la diatriba el carácter dialógico (interpelación ficticia y respuesta)<sup>3</sup> por lo que cabe catalogar 2 Clem más que en la diatriba en el género del discurso (no erudito).

1 K. Knopf (ZNW 3 [1902] 266-279) intenta demostrar que fue Is 54.66 pero el intento no es convincente.

2 H. Thyen *Der Stil der jüdisch hellenistischen Homilie* (FRLANT 65) 1955 27s.

3 H. v. Schubert lo asigna a esta diatriba Hennecke *NT Apokryphen* 1924 588ss.

4 Sobre el carácter de la diatriba cf. R. Bultmann *Der Stil der Paulinischen Predigt und die kynisch stoische Diatribe* (FRLANT 13) 1910 10-64.

El escrito presenta lugares paralelos en Ef y en 1 Pe en cuanto que el tema «la magnitud de la salvación supone ciertos compromisos para los cristianos» define la estructura formal de los tres escritos<sup>5</sup>; a pesar de las diversas proporciones y del contenido heterogéneo, cabe distinguir dos partes principales: la primera de ellas expone la grandeza de la salvación y la segunda los deberes de los cristianos. Los tres escritos emplean el mismo esquema de sermón, si bien Ef y 1 Pe presentan un marco epistolar.

El esquema puede tener un contenido muy diverso, obviamente. Pero parece que este estilo exigía un tono solemne de la introducción (cf. las *eulogías* en Ef 1,3-14; 1 Pe 1,3-12). También 2 Clem comienza en términos solemnes: «Hermanos, debemos sentir sobre Jesucristo como sentimos de Dios, como Juez de vivos y muertos; y no debemos rebajar el valor de nuestra salvación. Porque si bajamente sentimos, nuestra esperanza será también exigua... Cometemos pecado si ignoramos de dónde, por quién y para qué hemos sido llamados, y todo lo que Jesucristo tuvo que padecer por nosotros» (1,1s; cf. la doxología final en términos análogos 20,5). Sin embargo, la continuación no aporta consideraciones cristológicas o soteriologicas de cierta relevancia, sino incesantes exhortaciones a la penitencia; ya al comienzo, en la descripción de la salvación, se advierte el verdadero enfoque: «¿Qué recompensa (ἀντιμισθίαν) le daremos? ¿O qué fruto produciremos que sea digno de lo que él nos dio? ¿Cuánta gratitud le debemos?» (1,3).

En su conjunto, 2 Clem se presenta como un gran sermón penitencial dirigido a los cristianos, donde no se hace ninguna alusión a los que no han abrazado la fe.

## 5. *Carácter teológico*

Esta impresión de 2 Clem debe tenerse en cuenta a la hora de juzgar su carácter teológico. El predicador se considera a sí mismo y a su comunidad como cristianos procedentes de la gentilidad; el judaísmo y el judeocristianismo no intervienen en absoluto. El autor posee como base una tradición teológica rica y compleja<sup>6</sup>, pero sólo

5. M. Dibelius, *Geschichte der urchristlichen Literatur* II, 57.

6. Cf. el artículo de Windisch. Resumen: «El cristianismo de II Clem se nutrió de las amenazas de los discursos *proféticos*, de la predicación *sinóptica* sobre el próximo juicio y sobre el reino futuro, de la doctrina de los dos caminos del *judaísmo tardío* y de los temas ético-escatológicos anexos, de algunas ideas soteriológicas de la tradición *apostólica* continuadoras de los Sinópticos, de las doctrinas de la era apostólica sobre el *Cristo* divino y su epifanía y sobre la *iglesia* celestial; por último, de la idea de la obligatoriedad del *bautismo*, basada asimismo en la doctrina y la práctica apostólicas» (132). Cf. también Donfried, *o.c.*, 487s y C. Stegemann, *o.c.*, 118s.

sabe utilizarla parcialmente. A diferencia de Ef y de 1 Pe, no desarrolla los deberes cristianos a partir de la salvación aportada por Cristo, sino que los presenta como «pago» exigido a los cristianos: este concepto recurrente es el principio teológico de las exhortaciones de 2 Clem. El escrito predica una sólida justicia de las obras. Utiliza las ideas cristológicas (1) y las especulaciones sobre la iglesia preexistente (14), pero malentendiéndolas como motivaciones morales, y son más una «teología elemental para laicos que una gnosis sistemática» (Windisch, 130). Las numerosas afirmaciones escatológicas sirven exclusivamente para reforzar mediante la amenaza y la promesa las exigencias morales: a pesar de 12.1, no cabe hablar de una verdadera esperanza en un fin próximo (cf. 12.2-6). Pero las ideas escatológicas —sobre todo, la resurrección del cuerpo, el juicio según las obras y hasta el regocijo del justo ante los tormentos del condenado (17.6)— le parecen al autor especialmente apropiadas para dar un mayor énfasis al sermón de penitencia.

Se ha visto con razón en este moralismo con todas sus motivaciones una recepción de esquemas judíos. Todo el conjunto de las exigencias morales de 2 Clem podría figurar perfectamente en un escrito judío:

«Buena es la limosna como expiación por el pecado; mejor es el ayuno que la oración; y la limosna mejor que ambos; 'pero el amor encubre la multitud de los pecados'. La oración hecha con la conciencia pura salva de la muerte. Dichoso aquel que es hallado intachable en estas cosas, porque la limosna es una descarga de los pecados» (16,4).

La idea de penitencia de 2 Clem difiere notablemente de la de Heb y la del Pastor de Hermas; la posibilidad de la penitencia cristiana ya no es ningún problema teológico, sino que se presupone como algo obvio. La penitencia es la actitud auténticamente cristiana: «Por eso, hermanos, habiendo recibido una buena oportunidad para hacer penitencia, y puesto que todavía es tiempo, vamos a convertirnos a Dios que nos ha llamado mientras todavía tenemos a quien nos acoge» (16,1). No constatamos ya un ideal entusiástico de la perfección. «Porque también yo — confiesa el predicador—, que soy un pobre pecador y en modo alguno estoy libre de la tentación, sino que me hallo en medio de los instrumentos del diablo, me esfuerzo en alcanzar la justicia, a fin de ser capaz al menos de aproximarme a ella, porque temo el juicio futuro» (18,2).

Las autoridades teológicas de 2 Clem son «la Escritura» y «el Señor». Cita muchos textos veterotestamentarios, principalmente de los profetas, entre ellos tres pasajes que se mencionan también en los

Sinópticos<sup>7</sup>. De la tradición «evangélica» nunca cita narraciones, sino sólo dichos del Señor que toma sin duda de fuentes escritas; cabe constatar estrechas afinidades con la versión de Mt o de Lc, pero no puede demostrarse con certeza la utilización de estos evangelios; es posible que el autor hubiera empleado una colección escrita de palabras del Señor<sup>8</sup>.

El escrito combina a veces frases veterotestamentarias con palabras del Señor (2,1.4, 3,2.5, 2.4); aunque califica en 2,4 la palabra de Jesús como «otra Escritura», el resto de la obra muestra que no conoce aún ningún evangelio como Sagrada Escritura<sup>9</sup>. No existen aun unos límites canónicos fijos. Cita en 11,2 un apócrifo judío con la fórmula «dice la palabra profética», como ocurre también en 1 Clem 23,3s, y tres o cuatro apócrifos neotestamentarios con la fórmula «el Señor dice» o «dijo» (4,3; 5,2-4, 8,5, 12,2.6)<sup>10</sup>. Posee un especial interés el *logion* 12,2 —«Preguntaron al Señor cuándo llegaba su reino, y él dijo 'Cuando los dos sean uno y lo exterior sea como lo interior, y lo masculino sea uno con lo femenino y no exista lo masculino ni lo femenino'»— por sus lugares paralelos gnósticos<sup>11</sup> y por su trivial interpretación moralizante en 2 Clem 12.3-5.

La idea de ministerio y de sucesión jerárquica y el concepto sacramental no aparecen en 2 Clem. Pero esta ausencia puede achacarse al tema del sermón y a los intereses del predicador, mas no a la teología de su comunidad; como hacen suponer los caps. 1 y 14, 2 Clem no ofrece un cuadro global de la teología vigente en su entorno eclesial.

## 6. Autor, tiempo y lugar de composición

Con toda seguridad, el autor no es el mismo que el de 1 Clem, ya que el estilo y las ideas en ambos escritos son muy diferentes. Los intentos de identificación —por ejemplo, el de Harnack: Sotero de Rom, o el de Harris: Julio Casiano— han resultado baldíos y se limitan a la constatación de que el autor, que recalca varias veces la primera persona (15,1; 18,2; 19,1), fue un presbítero de su comunidad (17,3).

Para determinar el lugar de composición se parte de la antigua asociación de 2 Clem con 1 Clem (Knopf, 151s). Algunos proponen

7 2 Clem 3,5 = Is 29,13 = Mc 7,6 / Mt 15,8, 1 Clem 15,2 2 Clem 7,6 (17,5) = Is 66, 24b = Mc 9,48 2 Clem 14,1 = Jer 7,11a = Mt 21,13par

8 H. Koster, 62-111, esp. 109ss.

9 Cf. Koster, 64s.

10 Un análisis riguroso en Koster 79-105.

11 EvEg = Clemente de Alejandría, *Strom.* III 91ss, Stahlin II 238, 14-30, EvT 22, cf. EvT 106, 114, EvF 69<sup>o</sup>, otros lugares paralelos en Puech-Hennecke-Schneemelcher I, 215-217.

Roma o Corinto, otros, Alejandria. Pero los argumentos que se han aducido en favor de una u otra ciudad no son convincentes. El apócrifo judío, que aparece citado en 2 Clem 11,2ss independientemente de 1 Clem 23,3s, no constituye ningún argumento en favor de Roma, ya que pudo ser conocido igualmente en Corinto y en otras partes, la doctrina sobre la penitencia que expone 2 Clem tampoco apunta sin mas a Roma, teniendo en cuenta además que PastHerm trata aproximadamente en la misma época un problema que no existe ya para 2 Clem. Tampoco es convincente la observación de que el similitud del combate (7,1s), dado el uso absoluto del término καταπλεῖν, hace referencia a los juegos ístmicos y sugiere, por tanto, Corinto como lugar de composición. Teniendo en cuenta que 2 Clem pudo conservarse gracias a su anexión a 1 Clem, parece lógico buscar su origen allí donde se produjo tal unión: en Egipto o en Siria.

En cuanto a la fecha de composición habida cuenta que 2 Clem no conoce aún un canon evangélico bien establecido y que cita sin prejuicios las tradiciones apócrifas, cabe fijarla como hipótesis a mediados del siglo II.

## EL EVANGELIO DE LA VERDAD

*Ediciones del texto y traducciones*

Editio princeps *Evangelium Veritatis* ed M Malinine, Puech, G Quispel  
(cf la reseña de H Jonas, Gn 32 [1960] 327ss)

M Krause *Die Gnosis* II, 1971, 63ss,

H M Schenke, *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*, 1959

W Till, *Das Evangelium der Wahrheit* ZNW 50 (1959) 165ss,

*Informes sobre el estado de la investigacion*

E Haenchen ThR NF 30 (1964) 38ss,

K Rudolph, *o c*, 34, 121ss, 194ss,

*Estudios*

Altaner Stuber *Patrologie* <sup>7</sup>1966, 103ss (ed cast *Patrologia* 1945)

H Jonas, *Gnosis und spatantiker Geist* I <sup>3</sup>1964, 408ss

W C van Unnik, *Evangelien aus dem Nilsand*, 1960 69ss (con una traduccion alemana de H -M Schenke, 174ss)

Podemos situar el *Evangelio de la verdad* —si bien con alguna cautela— en el contexto de los documentos destinados al uso litúrgico. Este escrito gnostico, en lengua copta, se encuentra en el códice I de Nag Hammadi, «Codex Jung», en segundo lugar (p 16,31-43,24), entre la *Carta apócrifa de Santiago* y el *Tratado sobre la resurrección*, y fue publicado como primer texto de Nag Hammadi<sup>1</sup>. Los editores le dieron el título de *Evangelium veritatis* (=EV)

El escrito mismo no lleva ningún título. Los editores justificaron esta titulación con dos razones. Primero, porque la obra comienza con las palabras «El evangelio de la verdad es alegría para aquellos »,

1 En la lujosa *editio princeps* faltan dos hojas (pp 33-36) estas fueron publicadas y traducidas posteriormente por W Till en *Oi NS* 28 (1959) 170-181. Las traducciones de H M Schenke (*o c* 33s) W Till (ZNW 50 1959 165s) y M Krause (*o c* 67ss) son completas.



ya que el *incipit* de una obra se utilizaba a menudo en la antigüedad como título. Segundo, y sobre todo, porque creyeron haber encontrado en este escrito, por afinidades terminológicas y conceptuales con el sistema valentiniano, el «Evangelio de la verdad» de Valentín, mencionado por Ireneo, pero desconocido hasta entonces (Ireneo, *Adversus haereses* III 11,9). De ser correcta esta identificación de la obra sin título, habría que datarla alrededor del año 150 a tenor de la indicación de Ireneo —*non olim conscriptum*, por tanto, no mucho antes de su propia obra (180 aproximadamente)

Posteriormente se han aducido dos argumentos contra esta identificación. El primero atañe a la forma literaria: el escrito no es un evangelio en sentido literario (no es un relato sobre la actividad, la muerte y la resurrección de Jesús) por lo que no puede ser el EV. Pero esta objeción presupone lo que habría que probar: que el EV fue de hecho un evangelio. Esto no se desprende de la noticia de Ireneo. Podemos dejar de lado la tan debatida cuestión de si el padre de la Iglesia conoció de hecho el libro contra el que polemiza. Ireneo censura que los valentinos «se glorien de poseer más evangelios de los que hay» —no como suele afirmarse, que admitieran un quinto libro evangélico junto a los cuatro canónicos o frente a ellos. Ireneo se indigna de que «lleven su insolencia hasta el extremo de llamar evangelio (*Veritatis Evangelium titulent*) a un libro compuesto poco antes por ellos mismos aunque no coincide en nada con los evangelios de los apóstoles» se subleva contra la titulación abusiva de «evangelio» de un libro al que en modo alguno conviene este título. La expresión *in nihilo conveniens apostolorum evangelus* hace suponer, más que una exposición de la vida de Jesús alejada de la narración apostólica un libro de otra naturaleza (en la forma y en el contenido)<sup>3</sup>, la expresión, en todo caso, cuadra perfectamente a nuestro escrito. Además el término *εὐαγγέλιον* se utilizaba en el siglo II, no solo en sentido literario sino también en su acepción objetiva original de «mensaje de salvación» precisamente entre los escritos de Nag Hammadi hay algunos que llevan el título de «evangelium», sin serlo propiamente. No se puede negar la identidad de este escrito con el EV partiendo de la forma literaria. El otro argumento se refiere al contenido: las especulaciones de nuestro escrito se desvían notablemente de la doctrina valentiniana (por ejemplo, faltan las figuras de la *Sophia* y del Demiurgo) el escrito no puede ser pues valentiniano y, en consecuencia, tampoco puede ser el EV. Los editores no ignoraban, obviamente, estas diferencias. Pero siendo la afinidad innegable los defensores de la identidad se justificaron en estos términos: nuestro escrito constituye el antecedente del sistema elaborado o, a la inversa, es su síntesis: una reducción a lo esencial o una forma particular de aquel. En el debate sobre este conjunto de cuestiones no se ha logrado aun un consenso entre los historiadores de los dogmas<sup>4</sup>. Por eso debe quedar abierta la cuestión de si nuestro escrito tiene algo que ver con el EV mencionado por Ireneo.

2 Cf. Haenchen *o.c.* 63s.

3 Cf. H. Jonas *Gn* 32 (1960) 528s. *Gnosis* I 408.

4 Cf. Haenchen *o.c.* 64ss. 74ss. Rudolph *o.c.* 194ss.

Bajo esta reserva, pero con el respaldo de las palabras iniciales se puede denominar y citar este escrito como EV. Su puesto preciso en la historia de los dogmas resulta de importancia secundaria para nuestra perspectiva, que es la historia de la literatura.

El inicio del EV puede servir de ejemplo de la índole, el tono y el contenido del escrito.

«El evangelio de la verdad es alegría para aquellos que han recibido del Padre de la verdad la gracia, para que puedan conocerle por la fuerza de la palabra (logos) llegada desde el Pleroma, de aquel que estaba en el pensamiento y en la mente del Padre —al que llamamos el ‘Salvador’— porque es el nombre de la obra que el debió realizar para la salvación de aquellos que no conocían al Padre. Porque el nombre [del] evangelio es la revelación de la esperanza y el hallazgo de aquellos que buscan al Padre» (16,31-17,4).

En este tono sigue hasta el final. «Evangelio» no significa aquí libro evangélico, sino «mensaje» en sentido originario: mensaje «alegre» («alegría») de la «verdad», es decir, del mundo divino, y es designado más concretamente como «revelación de la esperanza», es decir, de lo que se espera. El texto se refiere así a la «salvación» (redención), que consiste en el «conocimiento» del Padre. El EV tampoco presenta la forma, considerada a veces como típica de los «evangelios» gnósticos, de un diálogo del Redentor con uno (o varios) de sus discípulos. No pretende ser un escrito de «revelación» en este sentido.

El EV presenta la *forma* de una alocución, más exactamente, de una homilía<sup>5</sup>. El autor interpela varias veces a sus oyentes o a sus lectores. Habla también dos veces en primera persona (27,34, 42,39-43,6), reclama una cierta autoridad, pero no la del Revelador, ni siquiera la de un mistagogo, sino sólo la de un iniciado, aunque de grado superior, que habla a los iniciados sobre su experiencia extática.

«Los otros han de saber que no me es permitido, después de haber estado en el lugar de descanso, hablar sobre otra cosa. Ahora bien, es ese el lugar donde estare, para dedicar todo el tiempo al Padre del universo y a los verdaderos hermanos.» (42,39s)

Sin embargo, en el resto, el talante de la alocución está libre de matices subjetivos. Es una alocución fundamentalmente doctrinal, también la parenesis (32,31-33,32) contiene una base doctrinal. Pero el discurso carece de una estructura clara y de una lógica rigurosa —esto lo distingue de un tratado—. Desarrolla el pensamiento por vía asociativa,

5. Así lo entienden, y los primeros editores, H. M. Schenke y H. Jonas, entre otros.

vuelve sobre los mismos temas, aunque en general bajo nuevas perspectivas, y el texto podría finalizar antes o prolongarse mas sin inconveniente. Por eso se ha hablado tambien de «meditacion», pero siendo esta un soliloquio, y teniendo el EV claramente el caracter de un discurso edificante y pastoral, es preferible la designacion de homilia. Sin embargo, como queda indicado, es una homilia esoterica. La manera como el autor roza y sugiere temas de la mayor importancia y apunta lacónicamente, en pocas lineas, toda una cosmogonia y soteriologia, supone un publico de lectores u oyentes muy familiarizado con esas ideas, que resultan incomprensibles para los no iniciados. Sólo con mucho esfuerzo puede el lector actual reconstruir una imagen aproximada, a traves de las anotaciones dispersas, de todo el entramado conceptual que solo alcanza cierta coherencia y claridad partiendo del sistema valentiniano. Este escrito enigmático «se dirige a lectores bien preparados —orientados ya en la ‘teoría’ especulativa subyacente—, a los que ‘saben’, por tanto. Por eso el escrito puede trabajar en las partes especulativas con palabras ‘codificadas’»<sup>6</sup>

Pueden bastar dos pasajes para tener una idea del *contenido* del EV. Avancemos primero una vision panoramica del esquema

El unico ser sin origen es el Padre de la verdad que se encuentra en el Pleroma llamado tambien «eposo». El engendra como Hijo suyo al Logos denominado tambien Jesucristo y Salvador y crea luego «el Todo» los «eones» que se encuentran asimismo en el Pleroma. el Padre instituye al Logos como senor del universo y de los eones. Solo el Logos conoce al Padre y no los eones: estos le conoceran solo a traves del Logos en un tiempo establecido. Los eones buscan por su cuenta al Padre y no lo encuentran: la «ignorancia» sobre el Padre produce «angustia» y «terror» y en esa «niebla» el  $\pi\lambda\alpha\nu\eta$  (error) adquiere poder, este crea la materia y forma de ella el mundo inferior, terrene, y los seres humanos: este mundo es apariencia, pura nada y existen en el dos clases de hombres: unos constan solo de materia (los hilicos), y los otros de eones caidos («semilla del Padre»). Para la salvacion de estos ultimos, y solo de ellos, el Padre envia al Logos que mediante el «conocimiento» de su origen los libera del pasado y de la «carencia» (del Padre), y los reconduce a su origen. Este ultimo pensamiento soteriologico aparece expresado dos veces (18,7-11, 24,28-32) en un enunciado tan semejante a una frase valentiniana transmitida por Ireneo, que H. Jonas constata la existencia de una «formula», una formula que presupone en el contexto de Ireneo el mito valentiniano completo, que extrae de este la consecuencia soteriologica decisiva y que el EV 18,11 llama significativamente «el evangelio». Como la formula en la versión de Ireneo expresa mejor el sentido cosmico de lo que se pretende decir, sirva aqui de introducción a los pasajes del EV: «Puesto que el orden de las cosas surgió por la ‘ignorancia’, la ‘carencia’ y la ‘pasión’, también

mediante el conocimiento se destruirá todo el orden surgido de la 'ignorancia'» (es decir, el reino de la materia) (*Adv. haer.* I 21,4).

«El universo se dirigió a buscar a aquel de quien procedía. Y el universo estaba en el incomprendible, inconcebible, que se eleva sobre todo pensamiento, mientras que la ignorancia del Padre produce angustia y temor. Pero la angustia se condensó como la niebla, y nadie podía ver. Por eso el error adquirió fuerza. El error elaboró la materia locamente, porque no podía conocer la verdad. La materia cobró figura al formar con fuerza la belleza como sustitutivo de la verdad. Esto no fue ninguna humillación para el Inefable, ya que la angustia, el olvido y la figura engañosa eran una nada. El olvido del error... no nació en el Padre, aunque se produjo gracias al poder del Padre. Lo que nace en el Padre es el conocimiento. Éste fue revelado para disipar el olvido y conocer al Padre. Si el olvido surgió porque no se conocía al Padre, cuando se conoce al Padre, desde ese momento, ya no existe el olvido. Este es el evangelio de aquel, al que ellos buscan, que él reveló a los perfectos, el misterio secreto: Jesucristo» (EV 17,5-18,16).

«El Padre manifestó su seno. Pero su seno es el Espíritu santo, que revela lo oculto de Aquel. Lo oculto es su Hijo, para que los eones le conozcan gracias a la compasión del Padre y dejen de atormentarse buscando al Padre y reposen en él, sabiendo que él es el descanso. Después de haber llenado (=eliminado) la deficiencia, el Hijo disolvió la apariencia exterior. Su apariencia exterior es el mundo, donde él había servido. El lugar donde hay rivalidades y pelea es la deficiencia. Pero el lugar que es la unidad es la perfección. Como la deficiencia nació por no haber conocido al Padre, cuando ellos conozcan al Padre, desde ese momento no existirá ya la deficiencia» (24.10-32).

H.-M. Schenke define acertadamente el tema de la homilía como «Jesús, el revelador y redentor para los elegidos»<sup>7</sup>. La elaboración especulativa del tema interpreta la caída y la redención como un proceso intradivino<sup>8</sup>. Pero la homilía emplea también material neotestamentario: hay alusiones a los Sinópticos y a Juan, a las cartas paulinas y al Apocalipsis de Juan. En 19,16-34 parece haber utilizado un relato apócrifo de la infancia. En 31,35-32,34 interpreta en sentido alegórico la parábola de la oveja perdida con ayuda del simbolismo de los números.

W. C. van Unnik denomina al EV «un ejemplo modélico de predicación gnóstica» que —sin ser apología ni escrito misionero— «intenta presentar lo esencial de la revelación cristiana»<sup>9</sup>. Parece que este género de predicación se dio también en la iglesia «ortodoxa», aunque no nos haya llegado ningún ejemplo de la época (mediados del siglo II). En su ausencia, el EV puede dar una idea de cómo era —*mutatis mutandis*— una homilía a la comunidad en una asamblea litúrgica de aquella época.

7. *O.c.*, 11.

8. Cf. Jonas, *Gnosis* I, 416ss.

9. *O.c.*, 81.

## LAS ODAS DE SALOMÓN

*Ediciones del texto y traducción*

- R Harris-A Mingana *The Odes and Psalms of Solomon* I II, 1916 1920,  
 W Bauer, *Die Oden Salomons* KIT 64, 1933,  
 — en Hennecke-Schneemelcher, *NT Apokryphen* II, 1964 576ss,  
 M Testuz *Papyrus Bodmer X XII*, 1959, 47ss,  
 A Peral-X Alegre, *Odas de Salomon*, en A Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid 1982, III 61ss,

*Informe sobre el estado de la investigación*

- K Rudolph *ThR* NF 34 (1969) 221ss

*Estudios*

- R Abramowski, *Der Christus der Salomonoden* ZNW 35 (1936) 44ss,  
 A Adam, *Die ursprüngliche Sprache der Salomon Oden* ZNW 52 (1961) 141ss,  
 Altaner Stüber, *Patologie*, 1966, 97 (bibl.) (ed. cast. *Patología*, 1945),  
 J Carmignac, *Les affinités qumraniennes de la onzième Ode de Salomon* RQ 3 (1961) 71ss,  
 — *Recherches sur la langue originale des Odes de Salomon* RQ 4 (1963) 429ss,  
 W Frankenberg *Das Verständnis der Oden Salomons* BZAW 21, 1911  
 J Kroll, *Die christliche Hymnodik* 1968,  
 S Schulz, *RGG*<sup>3</sup> V, 1339ss

De la gran riqueza de cantos cristianos primitivos nos han llegado unos pocos restos, incorporados a otros textos, como citas más o menos claras. El cristianismo primitivo no llegó a poseer un libro como el Salterio veterotestamentario de la comunidad judía o como los *Hodayot* («himnos») de la comunidad de Qumrán. Por eso es importante que se haya salvado la colección de himnos de un grupo cristiano-gnóstico: las «Odas de Salomón» (que gozaron también de gran aceptación en otros grupos ortodoxos, ya que aparecen rechazadas como apócrifas

en dos listas del canon junto con los *Salmos de Salomón*). La colección abarca 42 odas. Se conservan en dos manuscritos siríacos de los siglos XVI y X, que remiten al mismo arquetipo básico.

El primer manuscrito fue descubierto en 1900 por J. Rendel Harris, el segundo en 1912 por F. C. Burkitt. Hasta entonces sólo se conocían las Odas de Salomón por su mención en las dos listas del canon, por una breve cita de Lactancio (*De divinis institutionibus* IV 12,3) y por la cita de cinco Odas en la *Pistis Sophia* gnóstica, en copto (OdSal 1, 5, 6, 22, 26). Los manuscritos siríacos no están completos, el descubierto por Burkitt comienza con 17.7, y en el otro faltan las dos primeras odas y el inicio de la tercera, pero la *Pistis Sophia* contiene las primeras odas al menos en traducción copta, por lo que la colección se conserva completa, salvo la segunda oda. A los textos sirios y coptos se agregó en 1959 uno griego el papiro Bodmer XI (siglo III), éste contiene, entre la correspondencia apócrifa de Pablo con los corintios tomada de los *Hechos de Pablo* y un breve fragmento litúrgico, la undécima oda de Salomón en griego<sup>1</sup>. Este texto es interesante en varios aspectos. En primer lugar por la lengua, ya que siempre se había sospechado que el idioma original de las Odas no era el siríaco, sino el griego. Además, el título del libro sólo figuraba en las referencias de las listas del canon, en Lactancio y en las fórmulas de citación de la *Pistis Sophia*, mas no en las Odas mismas, sin duda porque falta el inicio del libro, las Odas no mencionan a Salomón, pero en el papiro Bodmer XI el texto lleva la inscripción ΩΔΗ ΣΟΛΟΜΩΝΤΟΣ.

Por último, el texto griego de la oda undécima es más largo que el siríaco, entre el v 16 y el 17 presenta un texto de ocho líneas y entre los vv 22 y 23 una línea más, no es fácil saber si el texto originario es el griego, más largo, o el siríaco, más breve. La diferencia muestra claramente, en todo caso, que las *Odas de Salomón* fueron reelaboradas; partiendo de esta diferencia se explican también las divergencias de extensión de las odas quinta y sexta en el texto siríaco y en la *Pistis Sophia*.

El problema de la *lengua original* de las Odas sigue siendo controvertido; los argumentos de los especialistas en pro o en contra del griego o del siríaco mantienen la balanza equilibrada, a juicio de otros especialistas. El papiro Bodmer XI tampoco aportó ninguna solución; más bien inspiró nuevas hipótesis a algunos estudiosos: la lengua original no fue el griego ni el siríaco, sino un arameo afín al siríaco edesino (a juicio de A. Adam) o el hebreo (según J. Carmignac)<sup>2</sup>. La cuestión de la lengua original queda, pues, abierta.

Esta incertidumbre arrastra consigo otras. Primero, en cuanto al lugar de origen, entran en liza el doble espacio lingüístico griego y

1 Además de Testuz, el texto griego se encuentra en Adam, 146ss.

2 Sus argumentaciones no me han convencido, son divergentes y poco sólidas. Carmignac reanuda la labor de H. Grimme, *Die Oden Salomos Syrisch-Hebraisch-Deutsch*, 1911.

sirio más Egipto. Sobre la fecha de composición, en cambio, se ha llegado a un consenso: mediados del siglo II.

La otra incertidumbre se refiere a la comprensión del texto mismo. R. Abramowski hace notar: «A veces las Odas exigen una retrotraducción al griego. Se barrunta algo de la famosa ‘helenización aguda’. La oda 22, un magnífico himno en forma y contenido, no es del todo comprensible y no acaba de revelar su verdadero sentido; una retrotraducción elimina este defecto»<sup>3</sup>. A. Adam, por el contrario, intenta explicar las dificultades del texto griego de la Oda 11 como traducción errónea de un texto arameo<sup>4</sup>. Una comparación de la retroversión de la Oda 11 al griego por W. Frankenberg<sup>5</sup> con el texto del papiro Bodmer XI pone de manifiesto lo problemáticas que son las retrotraducciones en cuanto a la terminología, los tiempos verbales y el orden de palabras.

A pesar de ello, podemos emitir juicios ciertos sobre la forma y el contenido de las Odas en general. La forma de su poesía no es griega, sino oriental; no es métrica, sino la propia de un noble discurso rimado. El *parallelismus membrorum*, distintivo de la poesía veterotestamentaria, domina en las Odas. Hay además enunciados en estilo de primera, segunda y tercera persona de singular<sup>6</sup>. Las Odas terminan generalmente con el grito de «aleluya». La investigación basada en la historia de las formas ha demostrado la presencia en ellas del género veterotestamentario de los salmos. R. Abramowski, al que debemos las principales aportaciones en este tema, distingue entre poemas didácticos (Odas 12; 23; 32), cantos de la comunidad (4; 13; 16; 20; 30; 39) y cantos individuales (la mayor parte de las Odas)<sup>7</sup>. Entre éstos hay a su vez diversos géneros: himnos (22; 26), salmos de acción de gracias (25; 29) y lamentaciones (5; 18), por mencionar sólo algunos. El lenguaje figurado y la temática son también en parte veterotestamentarios (el himno de la creación 16,8ss, por ejemplo, podría figurar en el Salterio), pero no es lo corriente.

Resulta significativo para la actitud espiritual del grupo que dio origen a las Odas la preponderancia de los cantos individuales y el predominio de los géneros de alabanza, es decir, el individualismo y el entusiasmo, ya que el tema fundamental es la redención otorgada ya al individuo. No se trata de lírica individual en sentido moderno. Las Odas tienen su contexto vital en el culto. Esto se comprueba por ejemplo en que a veces la comunidad responde al final de un canto individual (17,16); quizá también el aleluya era pronunciado siempre

3 O c , 48, ibid , n 7, la retroversión de algunos versículos de la Oda 22

4 O c , 150s

5 O c , 13s

6 Cf sobre todo Kroll, 70ss

7 O c , 50ss

por la comunidad. La Oda 41 es una liturgia que consta de un himno de la comunidad (vv. 1-7), la autoexpresión de un individuo (vv. 8-10) y una profesión de fe comunitaria (vv. 11-16)<sup>8</sup>:

- 1 Alaben al Señor todos sus hijos,  
reciban la verdad de su fe
- 2 Y serán reconocidos por él sus hijos.  
*Por eso cantemos en su amor.*
- 3 Vivimos en el Señor por su bondad,  
y recibimos la vida por medio de su Mesías.
- 4 Un gran día ha brillado para nosotros,  
y es admirable Aquel que nos dio su gloria
- 5 Por eso unámonos en nombre del Señor  
y tributémosle honor en su bondad.
- 6 Brille nuestro rostro en su luz,  
y mediten nuestros corazones en su amor  
noche y día.
- 7 Exultemos por el júbilo del Señor.
- 8 Se asombrarán todos los que me vean,  
porque yo soy de otra raza.
- 9 Porque el Padre de la verdad se acordó de mí,  
él, que me preparó desde el principio
- 10 Porque su riqueza me generó  
y el pensamiento de su corazón
- 11 Y su palabra está con nosotros en todo nuestro camino  
El Redentor, que vivifica y no rechaza nuestras almas,
- 12 el hombre que fue humillado  
y fue elevado por causa de su justicia,
- 13 el Hijo del Altísimo apareció  
en la perfección de su Padre
- 14 Y la luz brotó de la palabra,  
que desde siempre estaba en ella
- 15 El Cristo es en verdad uno sólo,  
y era conocido antes de la fundación del mundo
- 16 él vivificará las almas por siempre mediante la  
verdad de su nombre  
Una nueva alabanza tributen al Señor aquellos que le aman  
¡Aleluya!

Este texto litúrgico permite adivinar el extraño clima y el modo de expresión peculiar de esta religiosidad entusiástica de la redención y pone de manifiesto la distancia que existe frente a los salmos veterotestamentarios y los *Hodajot* qunrámicos. Especial interés merece

8 Cf. H. Gressmann, en E. Hennecke, *NI Apokryphen*, 1924-470s, R. Abramowski 52 S. Schulz, 1340



el fragmento central 8-10; el individuo que aquí habla, sin duda un recitador, representa «a Cristo»; sus autoenunciados son un discurso de revelación del propio Redentor, un fenómeno que no es singular en las Odas y sobre el que volveremos más adelante. La autorrevelación del Redentor se corresponde temática y estilísticamente con la profesión de fe de los redimidos (vv. 11-16).

Los títulos o enunciados cristológicos (Cristo, hijo del Altísimo) y las ideas cristológicas (preexistencia, katábasis / humillación y anábasis / glorificación, el tema del extrañamiento, la aparición del Preexistente en el mundo como el acontecimiento salvador) enlazan. desde la perspectiva de la historia de las ideas religiosas, no sólo esta oda, sino también las otras, salvo contadas excepciones<sup>9</sup>, con esa área conceptual que da origen a las concepciones cristológicas de muchos cantos cristianos primitivos y de Juan<sup>10</sup>. No cabe duda ninguna de que el Redentor de las *Odas de Salomón* es Jesucristo. Pero nunca aparece en ellas el nombre de Jesús, como tampoco en la mayoría de los cantos cristianos primitivos. A la vez, sin embargo, se encuentran alusiones a la tradición de los evangelios: la encarnación (7,6ss), el nacimiento virginal (19,6ss), quizá el bautismo (24,1), la crucifixión (27,3; 42,1s) y la resurrección (42,6). Se menciona incluso la trinidad (19,2ss; 23,22). Pero todas estas reminiscencias resultan vagas, inconcretas, casi ahistóricas, como pequeños detalles en el verdadero y magno acontecimiento: el drama de la redención. Su modelo fundamental es el mito gnóstico del redentor, que puede reconocerse con claridad en sus distintos elementos<sup>11</sup>: bajada y subida del Redentor (22,1.11); su extraña apariencia (17,6; 28,10; 41,8); su fracaso aparente (28,7s; 42,10); la ayuda divina (22,5ss; 41,9); la derrota del infierno (42,11s); el despertar de los creyentes (42,14ss); la liberación de éstos (17,8ss) y el retorno del Redentor (21,2; 38,1ss). El mito del Redentor redimido («Redímenos *contigo*, pues tú eres nuestro Redentor», 42,18) no aparece descrito globalmente como, por ejemplo, en el canto de la perla de los *Hechos de Tomás*, en el himno de los naasenos o en textos mandeos y maniqueos; ese mito constituye el trasfondo y se expresa por lo general en un lenguaje metafórico sublimado, pero pocas veces de un modo plenamente mitológico<sup>12</sup>, al igual que falta el dualismo

9 OdSal 5, 16, 25, 40

10 Sobre la afinidad con Jn, cf. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, <sup>11</sup>1950, 563 (Index)

11 Lo que sigue se inspira en H. Jonas, *Gnosis und spatantiker Geist* I, 1934 326s

12 Entre los fragmentos plenamente mitológicos se cuentan la carta del cielo OdSal 23,5ss, la boda de la pareja de eones hostil a Dios y la embriaguez del universo 38,9ss, la figura de la virgen 33,5ss, el viaje al Hades 42,11ss, también el grotesco pasaje de 19,1ss

cosmológico (no el antropológico)<sup>13</sup>. Es típicamente gnóstica la idea de la redención como unión mística, o más exactamente, como autoidentificación del redimido con el Redentor. La Oda 3 parece que deja adivinar, sin embargo, una diferenciación personal:

- 5 Anhele al Amado y mi alma le ama,  
y donde está su lugar de reposo, allí estoy yo...
- 7 Estoy desposado porque el amante encontró al amado,  
y puesto que al Hijo amo, me convertiré  
en hijo.
- 8 Pues aquel que está unido al que no muere  
será inmortal...

Ahora bien, las metáforas eróticas y la idea de la inmortalidad demuestran que se trata de una unidad entre redimido y redentor diferente a la «filiación» de Cristo y de los cristianos en Pablo, en Juan y en la Carta a los hebreos<sup>14</sup>. Y ciertos pormenores formales de algunas odas ponen de manifiesto la mencionada identificación. En muchas odas no está claro si el yo es el del poeta o el del Redentor, o si se trata simplemente de un discurso revelatorio de Cristo sin la fórmula introductoria correspondiente ( por ejemplo, «el Señor dijo»). En este sentido trivial se podría explicar al menos el pasaje antes citado en estilo de primera persona, 41,8-10. Pero en algunas odas el poeta justifica el hablar en nombre de Cristo con la previa descripción de su unión con el Redentor, con su transformación en otra persona (10; 17; 28; 36; 42). Este paso, la identificación del redimido con el Redentor, se expresa con especial claridad en la Oda 17:

- 1 He sido coronado por mi Dios,  
y mi corona es viva.
- 2 He sido justificado por mi Señor,  
y mi redención es imperecedera.
- 3 He sido liberado de las vanidades  
y no soy condenado.
- 4 Él rompió mis cadenas,  
he recibido la faz y figura de una nueva persona,  
caminé con ella y he sido redimido.
- 5 El pensamiento de la verdad me ha guiado,  
marché tras ella y no me extravié.
- 6 Todos los que me vieron se asombraron  
y fui como un extraño para ellos.
- 7 El me conoce y me exaltó,  
es el Altísimo en toda su perfección.

13. Cf. Schulz, 1340.

14. Por ejemplo, Gál 4,4s; Rom 8,15.29; Jn 1,12s; Heb 2.14ss.

- Me honró con su amistad  
y elevó a la altura de la verdad mi facultad de conocimiento.
- 8 Desde entonces me franqueó el camino de sus pasos,  
abrí las puertas que estaban cerradas,  
9 y rompí los cerrojos de hierro.  
Pero mi propio hierro ardió y se fundió ante mi vista.
- 10 Nada quedó para mí cerrado,  
porque yo pasé a ser aquel que todo lo abre.
- 11 Fui a liberar a todos los míos que habían fallecido,  
para no dejar a nadie atado ni cautivo.
- 12 De buena gana comuniqué mi conocimiento  
y mi súplica llena de amor.
- 13 Sembré en los corazones mis frutos  
y los transformé en mí mismo.
- 14 Recibieron mi bendición y revivieron,  
y se reunieron conmigo y fueron redimidos.
- 15 Pues ellos pasaron a ser mis miembros  
y yo su cabeza.
- 16 Alabanza a ti, nuestra cabeza, Señor, Cristo.  
¡Aleluya!

Este gnosticismo no se puede catalogar en ninguno de los grandes sistemas del siglo II. Existen sin duda paralelos terminológicos entre las *Odas de Salomón* y el *Evangelium veritatis*<sup>15</sup>; pero es dudoso que ofrezcan una base suficiente para insertar las Odas en el valentinismo o ambas obras en otro grupo, ya que las diferencias entre las dos composiciones prevalecen. La hipótesis de considerar a Valentín como autor de las Odas es una vana fantasía. Lo que une a estos cantos con el gnosticismo es, primero, el mito del Redentor en su esquema general y, segundo, una «terminología religiosa» (Reitzenstein) que —sin dependencia literaria— se encuentra siempre en el gnosticismo (y, también independiente, en poemas místicos modernos, por ejemplo, en el *Libro de las Horas* y en los *Sonetos a Orfeo* de Rilke). El entusiasmo cristiano primitivo encontró en la mística de la identidad de las Odas una forma de expresión tardía, muy intelectualizada y de notable valor literario.

15. Hay un lugar paralelo sorprendente: OdSal 19,1s: «Me ofrecieron un vaso de leche y yo lo apuré en la dulce amistad del Señor. El Hijo es el vaso, y el que fue ordeñado, el Padre, y el que lo ordeñó, el Espíritu santo». *Ev de la Verdad*, 24,10ss: «El Padre manifestó sus pechos (regazo). Pero sus pechos (regazo) es el Espíritu santo, que revela su ser oculto. Su ser oculto es su Hijo» (así la interpretación de W. Till, ZNW 50 [1959] 174; otra traducción en H.-M. Schenke, *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*, 1959, 40).

XI

**El final de la literatura  
cristiana primitiva**

## PAPIAS DE HIERAPOLIS, «EXPLICACION DE LAS PALABRAS DEL SEÑOR»

### *Ediciones del texto:*

- Funk-Bihlmeyer-Schneemelcher, 1956, 133-140;  
E Preuschen, *Antilegomena*, <sup>2</sup>1905, 91-99, 195-202.

### *Bibliografía*

- B. Altaner-A. Sturber, *Patrologie*, <sup>7</sup>1966, 52ss (ed. cast. *Patrología*, 1945);  
E. Bammel, RGG<sup>3</sup> V, 47s,  
O. Bardenhewer I, 1902, 537-547,  
G. Bardy, DThC 11, 1932, 1944ss,  
V. Bartlet, *Papia's «Exposition»: Its Date and Contents*, en *Amicitiae Corolla*, 1933, 15-44;  
W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*, 187-191;  
K. Beyschlag, *Herkunft und Eigenart der Papiasfragmente*, en *Studia Patristica* IV, TU 79, 1961 268-280,  
A. Harnack I, 1, 1893, 65-69; II/1, 1897, 356ss;  
M Jourjon, *Dictionnaire de la Bible*, Suppl. 6, 1960, 1604-09,  
J. Kurzinger, LThK, 8, 1963, 34s;  
F. Loofs, *Theophilus von Antiochien*, TU 46, 1930,  
F. Overbeck, *Über zwei neue Ansichten von Zeugnissen des Papias für die Apostelgeschichte und das vierte Evangelium*: ZWTh 10 (1867) 35-74;  
Ed. Schwartz. *Über den Tod der Sohne Zebedaei*, Abh. d. Kgl. Ges. d. Wis. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl., NF Bd VII, 5 (1904);  
F. Wotke, PW, 18, 3, 1949, 966-976

### 1. *Transmisión y cronología*

Lo que nos ha llegado de los cinco libros de Papias, *Explicación de las palabras del Señor*, son únicamente algunas citas y referencias en Ireneo, Eusebio, escritores eclesiásticos posteriores y en las *catenae*; los datos biográficos son aún más escasos, y dos de sus principales testigos, Ireneo y Eusebio, se contradicen en un punto importante. La

fragmentariedad de lo que se nos ha transmitido de Papías ha dado lugar a innúmerables discusiones, algunas de ellas ya reseñadas en el estudio de los Sinópticos y de Juan (los datos sobre Mc y Mt; la falta de tales datos sobre Lc y Jn; la relación de Papías con Juan). Otras cuestiones que han dado lugar al debate son la extensión, el carácter literario y la tendencia teológica de la obra.

Los autores eclesiásticos salvaron para la posteridad ciertos datos curiosos que son muy instructivos para conocer la mentalidad eclesial de la época, pero que pueden crear una imagen un tanto unilateral de las ideas de Papías. Se ha intentado completar esta imagen atribuyendo a Papías, total o parcialmente, la tradición de Ireneo<sup>1</sup> sobre los presbíteros (Harnack, Schwartz, Loofs); pero se trata de una hipótesis indemostrable que debe quedar aquí marginada.

De la vida de Papías sólo se sabe con certeza que fue obispo de Hierápolis en Frigia, amigo de Policarpo y autor de la *Explicación*; el resto es inseguro, principalmente la cronología.

Según Ireneo, Papías fue «oyente de Juan, compañero de Policarpo, un hombre de la época antigua» (*vetus homo, ἀρχαῖος ἀνὴρ*) (Fragm. Ib. en Bihlmeyer-Schneemelcher) Eusebio recogió primero la afirmación de que Papías fue oyente del apóstol Juan (*Crónica* II, 162 Schoene), pero más tarde la negó enérgicamente, basándose en la declaración del propio Papías según la cual éste no fue oyente del Apóstol, sino del πρεσβύτερος Juan, y no conoció a ningún apóstol, sino sólo a discípulos de apóstoles (HE III 39,2-7; Fragn. II). Ambas afirmaciones son tendenciosas, ya que Ireneo pretende demostrar con la línea de transmisión Papías-Juan la autenticidad de una frase apócrifa de Jesús, y Eusebio con la negación de esta cadena transmisoras quiere probar lo contrario. Del juicio que se haga de esta disputa dependen ciertos datos cronológicos. Partiendo de la información de Ireneo, se ha intentado a menudo adelantar todo lo posible la fecha de nacimiento de Papías, entre los años 60/70 (Kurzinger) o no más allá del 60 (Bartlet), partiendo de la información de Eusebio se emplaza el nacimiento más tarde, alrededor del 80. Las hipótesis sobre la fecha de su muerte oscilan conforme a tales premisas.

Tampoco hay un consenso acerca de la fecha de composición de su obra; las propuestas se mueven entre el 90 y 140. Si la observación del fragm. XI, según la cual algunos cristianos resucitados de entre los muertos vivieron hasta la época de Adriano (ἕως Ἀδριάνου ἔζων), remonta efectivamente a Papías —punto que se discute, aunque sin argumentos suficientes—, habría compuesto su obra a finales o después del reinado de Adriano (117-138). Razones internas de los fragmentos (cf *infra*) sugieren también una fecha tardía.

1 Los textos están reunidos en Preuschen, *Antilegomena* 1905, 99-107, 202-210

Eusebio transmite el título Λογιων κυριακων ἐξηγησεως συγγραμματα πεντε (HE III, 39,1) Ya el formato externo —cinco libros— y ademas su prologo<sup>7</sup>, de buena factura retorica, muestran que Papias se propuso escribir una obra literaria Pero ¿que forma literaria tenia esta «explicacion» o «exegesis» en cinco tomos? ¿Sigue Papias la literatura exegetica del judaismo palestino o helenistico o la de los griegos y romanos, o fue el creador del primer comentario de la literatura patristica? Ni el termino «exegesis» ni los fragmentos conservados permiten dar una respuesta directa Es preciso recurrir a conclusiones indirectas

Hay que indagar en primer lugar el objeto de la *Explicacion*, es decir, lo que significa la expresion λογια κυριακα La expresion se encuentra en la noticia de Papias sobre el origen de Mc (Marcos συνταξιν τῶν κυριακῶν ποιουμενος λογιων) y adopta aqui el giro εγραψεν τα ὑπο κυριου η λεχθεντα η πραχθεντα (Eusebio, HE III 39,15), no solo designa, pues, los dichos, sino tambien los hechos de Jesus, es decir, *a potiori* la tradicion de Jesus en general, de la que Marcos hizo una *synaxis* el texto dice aun mas brevemente a proposito de Mateo τα λογια συνεταξεν (ο ι , 16) Segun esto hay que entender tambien asi los λογια κυριακα del titulo, a pesar de la ausencia de articulo, como referencia a la tradicion de Jesus en general Esta terminologia contradice en principio los intentos de limitar el objeto de la «explicacion» de Papias a los dichos de Jesus, bien sea en referencia a los cinco discursos de Mt (por la division de la obra en cinco libros) o a la fuente de los *logia* Q, o a cualquier otra seleccion de sentencias de Jesus, por no hablar de la ocurrencia de que se trata de una coleccion de testimonios mesianicos del AT A tenor del sentido usual de la expresion *logia kyriaka*, hay que considerar, pues, la tradicion de Jesus, el «material evangelico», como objeto de la exposicion de Papias Pero ¿existia ese material en forma de uno o varios libros evangelicos o como transmision oral? El proemio de Papias que cita Eusebio —no completo— (HE III 39,3s) permite extraer alguna conclusion

«No ahorrare esfuerzos por reunir para ti todo lo que un dia aprendi de los ancianos (πρεσβυτερων) y que he retenido de memoria junto con las exposiciones (ερμηνειαις) asegurandome de su verdad Porque no me deleite con las personas que hablan mucho como suele hacer la gente sino con aquellos que ensenan la verdad tampoco con los que propalan preceptos extranos (τας αλλοτριας εντολας) sino con los

que transmiten los preceptos dados por el Señor para la fe y que proceden de la verdad misma. Pero si llegaba alguien que había seguido realmente a los ancianos, yo solía examinar (¿investigar?) las palabras de aquellos: lo que Andrés o Pedro dijo o lo que Felipe o Tomás o Santiago o Juan o Mateo o cualquier otro de los discípulos del Señor, y Aristión o el anciano (*ho presbýteros*) Juan, discípulos del Señor, dicen. Porque lo que viene en los libros no es tan provechoso, a mi juicio, como lo que procede de la palabra viva y permanente (*παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης*)

Es innegable que Papías prefiere la tradición oral a la escrita y que está convencido de poder obtener gracias a las informaciones independientes de los «ancianos» un material más amplio y, sobre todo, más seguro sobre Jesús que mediante los libros. Sean cuales fueren los libros a los que pueda hacer referencia la última frase del proemio, el autor restringe notablemente en su formulación general el valor de los evangelios. Por eso, un libro evangélico no pudo ser el objeto de la «explicación». Las declaraciones bienintencionadas de que Papías se basó, sin embargo, en un evangelio o que extrajo el material principalmente de los cuatro evangelios (Bartlet, Bardenhewer), delatan sin duda la preocupación por la ortodoxia eclesial del obispo hierapolitano, pero quedan invalidadas ante las claras afirmaciones de su proemio. Sus significativas reservas frente a Mc y especialmente frente a Mt y la elocuente ausencia de juicios sobre Lc y sobre Jn<sup>3</sup> indican también que Papías no expuso ningún evangelio. Al margen de lo que pudo haber recogido de material de fuentes escritas, de nuestros evangelios o de otros relatos sobre Jesús, sus cinco libros de *Explicación de dichos del Señor* no son un comentario evangélico al estilo de las obras patrísticas posteriores de este género. Faltan para ello las premisas necesarias: la autoridad exclusiva de la tradición fijada por escrito frente a la transmisión oral y un canon de los evangelios ya cerrado.

El libro fue, al parecer, una colección y comentario de datos de diversa procedencia sobre dichos y hechos de Jesús<sup>4</sup> y trataba de indagar la autenticidad de la tradición sobre éste y asegurar su comprensión correcta mediante la aclaración (*ἐξήγησις, ἐρμηνεῖται*). La obra aportaba también información sobre discípulos no pertenecientes al marco temporal de la vida de Jesús —por ejemplo, el terrorífico relato del fin de Judas, el martirio de los dos hijos de Zebedeo, la salvación milagrosa de Barsabbas, incluso resurrecciones de cristianos de la época postapostólica—; pero todo esto nada dice contra la te-

3. Cf. *supra*, cap. 18 y W. Bauer, *Rechtgläubigkeit*, 187ss.

4. Cf. K. Beyschlag, 268ss.



mática ya indicada del libro y se puede entender como material ilustrativo de la tradición de Jesús. Ésta procede en buena parte — a juzgar por las muestras conservadas— de la denominada «transmisión salvaje». El estado de los fragmentos no nos permite saber cómo Papías «exegetizó» y montó su obra. Cabe distribuir los fragmentos en los distintos libros<sup>5</sup>, pero esto no permite conocer la estructura global. De los pasajes conservados se desprende, en cambio, que Papías no comparte ni el método expositivo de la exégesis patrística posterior ni el de la literatura interpretativa judía o greco-romana.

Estas constataciones negativas sobre el carácter literario de la obra son importantes para su enjuiciamiento dentro de la historia de la literatura. El hecho de que la *Explicación de dichos del Señor* no pueda integrarse en ninguno de los géneros literarios conocidos del judaísmo o del helenismo contemporáneo o de los escritos patrísticos, permite concluir que se inserta en lo que Overbeck llamó «literatura primitiva cristiana». Pero tampoco en este campo existe una analogía de la obra — a menos que se quiera ver en los τῶν τοῦ κυρίου λόγων διηγήσεις del desconocido Aristión, citados a menudo por Papías (Eusebio, HE III, 39,7.14), una obra análoga (perdida)— e indica ya el tránsito a la verdadera literatura. En efecto, «Papías es sin duda un *escritor* de la iglesia antigua, porque su obra estaba destinada a todo el público cristiano de su tiempo, con la que entramos en el mundo de la auténtica literatura... Aparece... como un precursor de la intelectualidad o de la teología cristiana, que intenta abordar mediante un tratamiento literario un problema eclesial de su época: la comprensión correcta de su patrimonio de dichos de Cristo» (Overbeck)<sup>6</sup>.

### 3. Tendencia teológica

Cabe concretar más esta intención de preservar la tradición auténtica de Jesús mediante la exégesis. La intención es polémica, y ciertamente *antiherética*; más exactamente, de orientación antignóstica; después de las pruebas aducidas por E. Schwartz y especialmente por W. Bauer, este punto encuentra una aceptación general y a Kürzinger no le asiste la razón al dudar de él en beneficio de su fecha de composición temprana. La «explicación» de Papías no debe su origen, primariamente, a la proliferación desordenada de la tradición de Jesús,

5. Al libro 1, el fragm. VIII; al libro 2, los fragm. XI, XII; al libro, 4 los fragm. I, IV y IX.

6. Conferencia sobre «Historia de la literatura de la iglesia antigua» (Semestre de Verano 1895): *Overbeck-Nachlass der UB Basel* (Legado Overbeck en la Biblioteca de la Universidad de Basilea) A 105; pp. 294.295.

sino a que los gnosticos cristianos redactaban nuevos evangelios, recababan para si los ya existentes y hacian propaganda en favor de sus ideas a base de una literatura expositiva abundante Hemos hablado ya de los evangelios gnosticos y de la adhesion que encontro Lc en Marción y Jn entre los valentinianos, Basílides redacto una exposición «del evangelio» en 24 libros (Eusebio, HE IV 7,7) Frente a esas y otras empresas literarias, y su gran exito, se dirige la obra de Papiás, especialmente las antitesis del proemio (frente a los libros, la palabra viva, frente a preceptos extraños, los dados por el Señor para la fe y que proceden de la verdad<sup>7</sup>) y el puyazo contra «la gente» que atiende a los que hablan mucho y no a los que dicen la verdad

¿Como realiza Papias su proyecto? A tenor del proemio, parece recurrir casi exclusivamente a la tradicion oral sobre Jesus, su intencion es conocer e interpretar esa tradicion Pero emplea tambien documentos escritos, especialmente 1 Pe, que ostenta la autoridad de Pedro, el antigóstico 1 Jn, el Apocalipsis y el EH (Eusebio, HE III 39,17), mas no las cartas de Pablo, y esto por la misma razón que le mueve a rechazar Lc y Jn por su prestigio entre los herejes<sup>8</sup> De la tradicion escrita sobre Jesús sólo reconoce aparte de una cita unica del EH, a Mc y a Mt, y aun estos con cautela y reserva, porque también estos libros son utilizados por los herejes<sup>9</sup>

La autentica tradición de Jesus es para Papias, aquella que se puede seguir a través de una cadena transmisora hasta llegar al grupo de los discipulos personales de Jesus o que puede recorrerse partiendo de este grupo hasta la actualidad Incluye en este grupo siete nombres del colegio de los doce, a Aristion y al 'anciano' Juan Considera como garantes de esta tradicion palestina a los πρεσβυτεροι = los «ancianos», entendiendo por tales, no a los detentadores de cargos ministeriales (presbíteros), sino a los portadores de la tradicion Papiás no tuvo contacto personal con ellos, sino solo con «sucesores» reales o supuestos de estos ancianos (Eusebio, HE III 39,4), segun Eusebio (o c , 9), conoció también a las hijas de Felipe, dotadas del don de profecia Debemos señalar que Papias no acredita esta cadena transmisora mediante una sucesion ministerial —no es un azar que falte el termino 'apostol' en los fragmentos conservados—, y el hecho de que deba «examinar las palabras de los ancianos» que llegaron hasta el, su tradicionalismo no es aun tan avanzado como el de las Cartas Pastorales, o el de Hegesipo o Ireneo El criterio de la tradicion au

7 E Schwartz entiende acertadamente por «preceptos extranos» las prohibiciones gnostico-asceticas del matrimonio de determinados manjares y temas analogos o c 11

8 Cf Bauer 217s

9 Cf Bauer 207s

téntica y, en consecuencia, el de la «Explicación» es en última instancia la apreciación subjetiva de Papías.

Su tradicionalismo presenta además sorprendentes analogías con el de sus adversarios gnósticos, que hacen remontar también sus concepciones a la época más antigua a través de una cadena de tradición<sup>10</sup>. Basílides pretende haber recibido sus conocimientos de su maestro Glaucias, el intérprete de Pedro (!); y Valentín, de Pablo a través de un tal Teodas<sup>11</sup>. Valoran así la tradición oral por encima de la escrita; E. Schwartz considera la apelación de Papías a la «palabra viva» una hipérbole sarcástica, ya que  $\phi\omega\nu\eta\ \zeta\omega\sigma\alpha$  es un término técnico gnóstico para designar la tradición oral secreta<sup>12</sup>. El hecho de que Papías no entendiese por «palabra viva» una doctrina secreta, sino la tradición oral cuidadosamente examinada por él y confirmada en su solidez, no constituía una diferencia sustancial frente al tratamiento gnóstico de la tradición de Jesús.

Esa diferencia tampoco reside en la diversa selección del material. Es cierto que Papías prefiere materiales que nunca serían aceptados por los gnósticos, por ejemplo, la predicción de la fabulosa fecundidad del reino de los mil años, las frases sobre la comida y bebida reales en este reino, los grandes relatos de milagros, etc.; aquí se manifiesta el antiespiritualismo radical de Papías, que constituye, en efecto, una diferencia sustancial frente al gnosticismo. Pero, por una parte, él y sus adversarios manejaban un material tradicional sensiblemente idéntico (por ejemplo, Mc y Mt) y diferían sólo en su interpretación; y por otra, la selección y «exégesis» de Papías en modo alguno fueron aceptadas sin más en círculos «ortodoxos» y, desde luego, no se impusieron el milenarismo y la creencia en los milagros en concreto, dirigidos contra el espiritualismo gnóstico (Eusebio, HE III 39,11-13)<sup>13</sup>.

10 Cf Bauer, 123s, von Campenhausen, *Kuchlisches Amt und geistliche Vollmacht* 172s Tolomeo habla de «la tradición apostólica que también nosotros (los valentinianos) hemos recibido en una sucesión ininterrumpida junto con la fundamentación de todos los principios por la doctrina de nuestro Salvador» (*Ep ad Floram* 5, 10)

11 Clemente de Alejandría, *Strom* VII 17,106,4 Por eso E. Schwartz (18-20) considera esa noticia sobre Marcos como intérprete de Pedro una invención antignóstica de Papías

12 O c , 11 con ns 5 y 6

13 Eusebio lamenta el éxito que Papías obtuvo de ese modo «El fue el culpable de que la mayoría de los escritos eclesásticos posteriores tuvieran ideas parecidas, pues podían remitirse a la antigüedad del hombre así, Ireneo y otros sostienen la misma opinión» (o c , 13) No fueron las dudas ilustradas sobre los milagros como «cosas demasiado míticas» (o c 11), sino su rechazo de la canonización del Ap. que defiende un milenarismo realista y no «mítico» ni «figurado» (o c 12), lo que movió a Eusebio a emplear, a falta de algo mejor, el argumento de que Papías era «muy corto de entendimiento», «a juzgar por sus palabras» ( $\sigma\phi\omicron\delta\epsilon\alpha\ \gamma\alpha\rho\ \tau\omicron\iota\ \sigma\mu\kappa\rho\sigma\ \omega\upsilon\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \tau\omicron\nu\ \nu\omicron\upsilon\tau\omicron\nu\ \omega\sigma\alpha\nu\ \eta\theta\omega\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \tau\epsilon\kappa\mu\eta\iota\tau\omicron\upsilon$

A pesar de ciertos éxitos, la posición teológica de Papías fue ya en su tiempo precaria, cuando no anacrónica. Su labor en pro del establecimiento de cadenas de tradición oral influyó aún en Hegesipo e Ireneo, pero notablemente modificada. Este último la utilizó tan sólo como estructura auxiliar para la acreditación de documentos escritos y de su origen apostólico mediato o inmediato. Para garantizar la tradición cristiana se requería la selección cuidadosa de documentos escritos (con inclusión de las obras «apostólicas») y una institución con poder vinculante para su interpretación; se requería, pues, el canon y la jerarquía, y ambos asociados a la idea de la sucesión apostólica. Un eslabón real, aunque no temporal, entre Papías e Ireneo es Hegesipo, más o menos contemporáneo del segundo.

ραμενος εἰπεῖν, φαίνεται οὐκ 13), un argumento falso, pero eficaz, que aun gustan de esgrimir algunas personas que en el tema de los milagros son tan escépticas como Papías y que debieran saber que este llevaba la razón, exegeticamente, en las cuestiones del milenarismo

## LOS HYPOMNEMATA DE HEGESIPO

*Ediciones del texto*

- E Preuschen, *Antilegomena*, 107-113,  
 Th Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons* VI,  
 1900, 228-250

*Bibliografía*

- B Altaner-A Stuber, *Patrologie*, <sup>7</sup>1966, 109ss (ed cast *Patrologia*, 1945),  
 Bardemhewer I, 483-490,  
 H von Campenhausen, *Kirchliches Amt un geistliche Vollmachtet*, 1953,  
 A Ehrhardt, *The Apostolic Successton*, 1953,  
 N Hyldahl, *Hegesipps Hypomnemata* St Th 14 (1960) 70-113,  
 K Junack, RGG<sup>3</sup> III, 1959 120,  
 H J Lawlor, *Eusebiana*, 1912,  
 J Lenzenweger, LThK V, 1960, 60ss,  
 H Lietzmann, PW VIII, 2, 1912, 2611s,  
 F Overbeck, *Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung*, 1892  
 (=Darmstadt 1965)

1 *Transmisión, datos biográficos*

De los cinco libros de los *Hypomnemata* de Hegesipo sólo han llegado a nosotros algunos fragmentos en forma de citas y referencias, un caso análogo al de la obra de Papías. La mayor parte de los fragmentos se encuentran en Eusebio<sup>1</sup>; uno en Filipo de Side y otro en Stephanus Gobarus<sup>2</sup>. Aunque se presume que algunos manuscritos de Hegesipo existían aún en el siglo XVI<sup>3</sup>, la obra parece haber desaparecido prematuramente, pues ya lo que refieren Sozomeno y Jeró-

1 He II 23 3 18 III 20 1 6, 32,2 8 IV 8 1s, 22

2 Fragm 4b y 10 en Preuschen

3 Zahn o c n 1 Altaner 118

nimo sobre ella no se basa en la lectura directa de los *Hypomnemata*, sino en las noticias de Eusebio

Eusebio, en efecto, dedico a Hegesipo una atencion relativamente amplia, en concreto por considerarle uno de los «campeones de la verdad» que se lanzaron al combate no solo de palabra, sino por escrito «contra las perversas herejias» (IV, 7,15 8,2) Le incluye en la generacion que siguio inmediatamente a los apóstoles (II 23,3) y afirma que fue un judio que abrazo la fe (IV 22,8) Pero esto ultimo es una inferencia que hace Eusebio del hecho de que Hegesipo utilizo el *Evangelio de los hebreos* y el «siriaco», cito «en lengua hebrea» y menciona algunos datos de la tradicion oral judia, una inferencia que no se sostiene ante las aventuradas indicaciones de Hegesipo sobre temas judios Es posible, sin embargo, que procediera de la parte oriental del Imperio Se desconocen su origen y los años de nacimiento y muerte De su vida solo se saben dos cosas que emprendio un viaje a Roma por cuestiones de «ortodoxia», haciendo un alto en Corinto (IV 22, 1-3), y que compuso los *Hypomnemata* El viaje y la composicion se pueden datar aproximadamente, Hegesipo permanecio en Roma (IV 22, 3), segun sus propias indicaciones, en tiempos del obispo Aniceto (154-166 aproximadamente), y como hace mencion en el mismo pasaje de su segundo sucesor Eleuterio, los *Hypomnemata* debieron estar terminados durante su pontificado (174-189 aproximadamente), por eso se supone que realizo el viaje alrededor del 160 y la obra quedo concluida hacia el 180, y hay motivos para creer que Hegesipo no la redacto en Roma, sino en su lugar natal

## 2 *Caracter literario*

Hegesipo, al igual que Papias, muestra ciertas ambiciones literarias, esto se infiere ya de la gran amplitud de la obra y del titulo *υπομνηματα* Pero dada la escasez de los fragmentos, que no hay entre ellos un proemio —como en el caso de Papias— y que se discute el termino *hypomnemata* en su significado literal y real (¿titulo o característica literaria?), la cuestion del caracter literario de la obra y del puesto que ocupa en la historia de la literatura no ha encontrado aun una respuesta unanime El primero que intento en serio dar una respuesta fue R. Overbeck<sup>4</sup>, y el ultimo N. Hyldahl<sup>5</sup> ¿pertenece la

4 *Anfänge der patristischen Literatur* 33ss *Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung* 17-22

5 *Oc.* 70-113 Hyldahl desconoce el segundo trabajo de Overbeck y malentendiendo el concepto de «literatura primitiva cristiana» (christliche Ur-literatur) que confunde con la literatura del cristianismo primitivo (urchristlicher Literatur) Cf. cap. 1 «La tarea

obra a uno de los generos literarios greco-romanos o patristicos conocidos (Hyldahl) o debe catalogarse en la «literatura primitiva cristiana» o en el transito de esta a la literatura patristica (Overbeck)? Cronologicamente y con los condicionantes objetivos, seria posible que los *Hypomnemata* de Hegesipo formaran parte de la literatura patristica, ya que existian desde varios decenios atras apologias cristianas de acuerdo con las reglas del genero, e Ireneo habia escrito al mismo tiempo que el su gran obra contra las herejias. Pero estas consideraciones generales no permiten determinar el puesto que la obra ocupa en la historia de la literatura, es preciso conocer para ello su genero literario.

El problema del genero literario no puede resolverse partiendo del titulo *Hypomnemata* (contra Hyldahl y otros) ya se entienda como titulo o como característica literaria. Lo primero es quizas mas probable ya que tanto el propio Hegesipo<sup>6</sup> como Eusebio<sup>7</sup> designan asi la obra y este ultimo se permite hacer un modesto juego de palabras con el vocablo<sup>8</sup>. Sea ello como fuere el sentido literal de *υπομνηματα* es «apuntes, noticias, tratados». En el uso literario la palabra debe distinguirse rigurosamente de *απομνημονευματα* = «Memorias» como mostro ya Overbeck<sup>9</sup> y luego con una serie de documentos antiguos Hyldahl<sup>10</sup>. No cabe identificar ambos conceptos y es preferible no traducir *hypomnemata* por «memorias» sino por «apuntes, tratados». Los *apomnemoneumata* son un genero literario claramente perfilado y atribuido tematicamente a «maestros de la filosofia». Los libros designados por sus autores o por otros como *hypomnemata* pueden tratar en cambio los temas mas heterogeneos (historia, biografia, filosofia, retorica, geografia, ciencia natural, medicina, etc.) y pertenecen —hay que tenerlo en cuenta— a los mas diversos generos literarios<sup>11</sup>. El termino *hypomnemata* no designa pues un genero literario y denota como su equivalente espanol «apuntes, tratados» en su vaga amplitud unicamente que la obra en cuestion pretende ser un producto literario<sup>12</sup>. La cuestion del genero literario queda asi abierta y solo admite una

6 HE II 23 8

7 II 23 3 IV 22 1

8 IV 22 1 Η ησιππος εν πεντε τοις υπομνημασις της ιδιας ζωμης πληρεστατην μνημην καταλελοιπεν. Hyldahl opina que la obra no llevaba ningun titulo (83s).

9 *Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung* 21 Conferencia sobre Geschichte der Literatur der alten Kirche (Semestre de verano de 1895) *Overbeck Nachlass der Universitätsbibliothek Basel* (cf n. 6 cap. 62) A 105 pp. 300-303.

10 *Oc* 75ss.

11 Cf Hyldahl 77ss esp. 80s.

12 Cf las pruebas en Hyldahl 81s.

13 Contra Hyldahl que califica los *hypomnemata* de genero literario (81) y de una determinada forma de literatura que tuvo una enorme difusion en el mundo latino-romano (83) conclusion ininteligible ante el material aportado por el mismo y que descansa en una confusion del talento literario con el genero literario. El propio Hyldahl corrige su tesis cuando se esfuerza en determinar mejor el genero literario de los *Hypomnemata* de Hegesipo (84-113).

respuesta desde la obra misma. Esto debe aplicarse también a los *Hypomnemata* de Hegesipo.

La mala traducción del título («Memorias») y los fragmentos conservados dieron pie a considerar, durante mucho tiempo, los *Hypomnēmata* como una obra histórica, una especie de historia eclesial que exponía el desarrollo del cristianismo desde los comienzos hasta Hegesipo.

Esta ciencia antigua que se remonta a Jerónimo fue refutada por Overbeck y antes de él por C. A. Kestner (1816) y otros con razones contundentes<sup>14</sup>, y puede darse por superada. En efecto, los fragmentos que constituyen una mínima parte de la obra total son únicamente una selección del material utilizado por el historiador Eusebio para sus fines, de suerte que «solo una gigantesca ilusión óptica» (Overbeck) puede considerarlos como representativos, sería extraño además para una obra histórica de la que se espera una exposición cronológica que la muerte de Santiago hermano del Señor se narre en el quinto y último libro (II 23-3). La interpretación historiográfica de la obra contradice también la afirmación de Eusebio según la cual él no tuvo precursores en su trabajo de historia de la Iglesia<sup>15</sup> y sobre todo su caracterización de la obra de Hegesipo sin duda acertada: «Este conservo en cinco libros la tradición pura de la predicación apostólica (τὴν ἀπλὴν ἢ παραδοσὶν τοῦ ἀποστολικοῦ κερυγματός) en una exposición muy clara» (IV 8-2). «Hegesipo nos dejó en los cinco (libros de los) *Hypomnemata* que han llegado a nosotros un memorial completo de su propia enseñanza (τῆς ἰδίας γνώμης)» (IV 22-1).

Esta caracterización no apunta a una obra historiográfica, sino doctrinal: «Hegesipo recoge en ella las tradiciones que pudo reunir como testimonio del estado de las tradiciones apostólicas en su tiempo» (Overbeck, *o.c.*, 21).

No menos errónea que la historiográfica es la interpretación de los *Hypomnemata* como una apología.

H. J. Lawlor ha defendido con energía la tesis de que se trata de una apología del cristianismo en dos frentes: contra el paganismo y contra los herejes. Pero Hyldahl ha demostrado la imposibilidad intrínseca de ese doble objetivo en la situación eclesial del siglo II (*o.c.*, 72ss). Este último ha intentado por su parte considerar los *Hypomnemata* como apología en el sentido corriente, es decir como escrito defensivo dirigido a los paganos con el fin de mejorar las relaciones entre el Estado y la Iglesia. La única base de esta tesis es el hecho de que Hegesipo menciona la *Apoteosis* de Antinoos (en Eusebio IV 8-2) ahora bien como esta apoteosis solo aparece mencionada en el resto de la

14 Overbeck *Anfangs der Kirchengeschichtsschreibung* 17-21 en p. 17 n. 27. Referencias a Kestner, C. Weizsäcker y otros.

15 Cf. Overbeck *o.c.* 5-13.



literatura cristiana del siglo II por los apologetas y era por tanto un lugar común de la apologética cristiana primitiva la obra de Hegesipo debía haber sido también una apología. Un método demostrativo en nada convincente y una base débil que apenas puede sustentar la tesis de la apología. Además la verificación que hace Hyldahl de su tesis comporta una notable violencia para con los fragmentos y se desacredita a sí misma (86-112). Hyldahl olvida sobre todo el hecho de que Lucebio incluye expresamente a Hegesipo y sus *Hypomnemata* en la lucha «contra las perversas herejías» y lo diferencia claramente de Justino y su Apología a Antonio — que menciona a continuación (IV 7-15: 82-83ss).

Los *Hypomnemata* no son una historia de la Iglesia ni una apología, sino —por su contenido— una obra escrita para salvar la tradición apostólica frente a los «herejes». Pero esto no prejuzga aun nada sobre su forma literaria. Podríamos vernos tentados a compararla con la obra contemporánea, antiherética, de Ireneo e insertarla en la literatura patristica antiherética, mas no parece que su objetivo fuese una exposición y refutación de las herejías, sino únicamente el afianzamiento de la tradición dentro de la Iglesia frente al peligro herético.

Lo que conocemos de los *Hypomnemata* no permite inscribir la obra en ningún tipo conocido de la patristica, ni de la literatura cristiana primitiva. Y sin embargo, su título y su extensión suponen unas ambiciones literarias. El problema del carácter literario y del puesto que ocupan en la historia de la literatura los *Hypomnemata* es, pues, análogo al de las «Exegesis» de Papias. Ambas son obras *sui generis*, otorgarles la rubrica de «literarias» resulta «desorientador»<sup>16</sup>. «A la luz de la literatura patristica y de sus formas» aparecen «como piezas que es lógico adscribir a la literatura primitiva»<sup>17</sup> si se entiende por tal una literatura cristiana que vivió, «en sentido estricto y exclusivo, de raíces cristianas y de los propios intereses de la comunidad, cerrada frente a toda influencia ajena a la fe»<sup>18</sup>. Pero los *Hypomnemata* surgieron algunos decenios después de la obra de Papias, es decir en una época en la que el cristianismo había sintonizado ya con la literatura grecorromana (Apologetas, Ireneo), sin alcanzar esta sintonía o sin haber aspirado a ella. Así los *Hypomnemata* destacan como un fósil de la literatura primitiva cristiana en una época en la que una «verdadera» literatura de los cristianos experimentaba su primera floración no espléndida, pero sí muy vigorosa.

16 Overbeck *Anfang der patristischen Literatur* 34

17 Overbeck *oc.* 32

18 Overbeck *Geschichte der Literatur der alten Kirche* 298

### 3. Posición en la historia de la teología

Que Hegesipo fue, con su obra, un protagonista en la lucha de la «ortodoxia» contra la «herejía» es algo seguro, y W. Bauer lo ha puesto de relieve en toda su amplitud. Hegesipo, que dedicó probablemente toda su vida a esta lucha, está íntimamente relacionado con Papías, a pesar de la distancia temporal y de la diversa posición personal (Papías fue un obispo, Hegesipo una persona privada y, si se quiere, un 'escritor libre'). Ambos lucharon contra el gnosticismo, en una época en la que no existían instituciones reconocidas o documentos admitidos por todos como *notae ecclesiae* y en la que estas cosas —estructura comunitaria, episcopado monárquico, regla de fe, canon— se hallaban en estado incipiente. Ambos se esforzaron por el conocimiento de la auténtica tradición; Papías, por la que se formó sobre Jesús, Hegesipo —y aquí aparece una diferencia generacional— en torno a «la tradición pura de la predicación apostólica».

Ambos dependieron de la «palabra viva», de la transmisión y recepción oral y procuraron, como sus adversarios gnósticos, retrotraer sus ideas, a través de cadenas transmisoras, a los inicios del cristianismo; a las informaciones obtenidas por Papías de los «ancianos» corresponde el viaje de Hegesipo desde Oriente hacia Corinto y Roma.

Pero la posición de Hegesipo supone también una nueva idea de la tradición. Es aleccionadora en este sentido la noticia de Eusebio (IV 22, 1-3):

«Hegesipo narra en los *Hypomnēmata* que se reunió con numerosos obispos durante su viaje a Roma y que recibió de todos ellos la misma doctrina (τὴν αὐτὴν παρα παντῶν παρείληφεν διδασκαλίαν). Baste señalar lo que añade tras algunas notas sobre la carta de Clemente a los corintios. 'Y la comunidad de los corintios permaneció en la recta doctrina (ἐν τῷ ὀρθῷ λόγῳ) mientras Primo fue obispo de Corinto. Tuve una reunión con ellos cuando viajaba a Roma, y pasé algunos días con los corintios, durante los cuales nos recreamos en común con la recta doctrina. Y cuando llegué a Roma, confeccioné una (lista?) de sucesiones (διαδοχὴν ἐποιήσαμεν hasta Aniceto. Su diácono fue Eleuterio. A Aniceto siguió Sotero, a éste Eleuterio. Pero en cada sucesión (ἐν ἑκάστη δὲ διαδοχῇ) y en cada ciudad se procede tal como lo anuncian la Ley y los profetas y el Señor'»

La cadena de transmisores no consiste ya, como en Papías y en los gnósticos, en series de maestros-discípulos que llegan hasta el grupo de los seguidores inmediatos de Jesús, sino en la sucesión de obispos monárquicos «ortodoxos» que garantiza con su continuidad la pureza de la doctrina. Esta «nueva forma, específicamente católica»,

del tradicionalismo, que «combina la idea de tradición con la sucesión de los obispos monárquicos», es decir, que lo protege con una institución que aún no está presente en todas partes ni es reconocida universalmente, pero que es vigorosa y sólida, remedia la debilidad de la empresa de Papías y de los gnósticos que —siendo ya en sí bastante precaria— se fue haciendo inviable con el tiempo. Por eso no se trata primariamente de la garantía de la auténtica tradición de Jesús, sino de la seguridad de la «recta doctrina», en la que aquélla está incluida, pero que aparece constituida y regulada por documentos autoritativos, «Ley y profetas» (= AT) y «el Señor» (evangelios y tradiciones evangélicas). Por eso el «viaje de estudios teológico-eclesiales» de Hegesipo (von Campenhausen) no tenía como objetivo los lugares de la historia sagrada, sino las ciudades decisivas del momento, en las que reinaba la ortodoxia —«cada sucesión y cada ciudad», es decir, cada ciudad con una sucesión ininterrumpida de obispos ortodoxos—, y el objetivo consistía en constatar la coincidencia de la fe cristiana en estas iglesias y en fortalecer a las comunidades para la lucha anti-herética, un objetivo al que iba destinado también la publicación de los *Hypomnémata*.

Este objetivo, sin embargo, reclamaba ciertos argumentos «históricos»; no bastaba que las personas de un mismo sentir «se recrearan en común con la recta doctrina», es decir, que se pusieran de acuerdo en las cuestiones tácticas y prácticas para la difusión y afianzamiento de esta doctrina. Los datos históricos que Eusebio toma de los *Hypomnémata* ejercían en esta obra la función de respaldar históricamente determinadas afirmaciones. Esto resulta especialmente claro en el nexo de la tradición con la idea de la sucesión.

Para esta cimentación histórica sirve, por ejemplo, lo que Hegesipo señala como διαδοχην ἐποιησάμεν μεχρις Ἀνικητου, ora haga referencia a una lista de obispos ya existentes o a la confección de una nueva<sup>19</sup> Para esa fundamentación histórica de la mencionada combinación sirve sobre todo la imagen ideal de la comunidad primitiva que él esboza o, más bien, que él asume en sus rasgos básicos y acentúa para sus fines introduciendo la idea de la sucesión<sup>20</sup>. Así muestra cómo la comunidad primitiva asegura la paz y la unidad de fe mediante la elección unánime, por parte de los apóstoles y los discípulos del Señor, de Simeón, pariente de Jesús, como sucesor de Santiago (Eusebio, HE III, 11s); hasta el episcopado de Simeón «se llamó a la iglesia 'virginal', porque no estuvo aún contaminada por falsas doctrinas» (IV 22,4).

19 Sobre el discutido problema del pasaje de Eusebio, HE IV 22,3 cf. von Campenhausen, *Kirchliches Amt*, 180ss, también la bibliografía indicada en Altaner, 118

20 Dejamos de lado la cuestión del núcleo histórico de sus informaciones

Pero Hegesipo utiliza también la idea de la sucesión en sentido crítico y polémico contra los herejes «que rompen la unidad de la Iglesia con falsas doctrinas contra Dios y su Cristo» (IV 22,6) y con sus denuncias atraen sobre la comunidad, persecuciones y martirios (II 19; III 32,6); él quiere poner en evidencia genealogías de los propios herejes como un fenómeno relativamente reciente y de origen no cristiano; por eso las hace remontar a un tal Tebutis que, siendo al principio miembro de una de las siete sectas judías, resentido por el fracaso de su candidatura para la sucesión de Santiago, llegó a ser el primer hereje, al que luego siguió en rápida sucesión la abigarrada serie de heresiarcas con sus partidarios respectivos (IV 22,5s). El origen judío y la vanidad herida son, según Hegesipo, el origen de la herejía. Eusebio describe su ideología del siguiente modo:

«Al relato sobre el martirio de Simeón añade el mismo individuo (Hegesipo) en su narración sobre los ya mencionados que hasta aquellos tiempos (de Trajano) la Iglesia había sido una virgen pura e incontaminada. Porque las personas que intentaban destruir la sana norma de la predicación —caso de existir— se mantuvieron hasta entonces ocultas en la sombra. Pero cuando el coro sagrado de los apóstoles llegó por distintas vías al final de su vida y hubo pasado aquella generación que fue digna de oír con sus propios oídos la sabiduría divina, empezó la conjura del error perverso mediante el engaño de los falsos maestros. Estos, viendo que ya no vivía ningún apóstol, intentaron ya a rostro descubierto oponer a la predicación de la verdad lo que ellos llamaban erróneamente 'conocimiento' (*gnosis*) (III, 32,7s)

Para precisar el lugar que ocupa Hegesipo en la historia de la teología hay que hacer notar otros dos extremos. Eusebio afirma que Hegesipo se reunió en su viaje a Roma con «numerosos obispos» y que «encontró en ellos la misma doctrina»; pero el propio Eusebio menciona únicamente Corinto y Roma, y parece ser que estas ciudades eran realmente los principales bastiones, si no los únicos dignos de mención, de la ortodoxia<sup>21</sup> del momento. La «ortodoxia» se hallaba aún en franca minoría<sup>22</sup>. Sorprende además que Hegesipo sólo nombre como autoridades «la Ley y los profetas y el Señor», y no «los apóstoles» (IV 22,3), aunque en aquella época el apóstol Pablo era reconocido en Corinto y en Roma. No parece tratarse de una fórmula antigua, repetida de modo estereotipado, sino de una marginación consciente de Pablo, como se desprende también, entre otras cosas,

21 Cf. W. Bauer, *Rechtgläubigkeit*, 107-111, 124-174, n. 1, 199s.

22 Cf. von Campenhausen, *Kirchliches Amt*, 174.

de la polémica de Hegesipo contra 1 Cor 1,9<sup>23</sup>. Nuestro autor defiende en la cuestión del «canon» una opinión mucho más antigua que la de las comunidades por él visitadas<sup>24</sup>.

Los fragmentos no nos permiten formarnos una imagen global del «monumento muy completo de su enseñanza (γνώμη)» que nuestro autor dejó, según Eusebio (IV 22,1). Hegesipo parece haber sido en la historia de la teología una figura de transición, como lo fue en la de la literatura. Su importancia no residió en el pensamiento teológico, sino en su acción de política eclesial contra los «herejes» y en favor de la «ortodoxia».

23 «Porque el ojo humano no vio ni el oído oyó ni el entendimiento comprendió lo que está preparado para los justos. Ahora bien, Hegesipo, un hombre antiguo y apostólico, dice en el libro quinto de sus *Hypomnemata* —no se por qué razón— que ‘esto está tergiversado y que mienten los que emplean esta frase, pues las Escrituras divinas y el Señor dicen dichosos los ojos que ven y los oídos que oyen, etc.’» Citado por Stephanus Gobarus, fragm. 10 en Preuschen.

24 Cf. Bauei, 199s, 216s.

## EL PROBLEMA DE LA FORMACION DEL CANON

*Textos:*

G Preuschen, *Analecta II Zur Kanongeschichte*, <sup>2</sup>1910,  
 Hennecke-Schneemelcher, *NT Apokalyphen I*, <sup>3</sup>1959, 1ss

*Bibliografía:*

H Freiherr von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, BHTh 39, 1968 (bibl ),

A von Harnack, *Die Entstehung des NT und die wichtigsten Folgen der neuen Schopfung*, 1914,

E Kasemann (ed ), *Das Neue Testament als Kanon*, 1970,

W G Kummel, *Einleitung in das NT*, <sup>17</sup>1973, 420ss (bibl ),

H Lietzmann, *Wie wurden die Bucher des NT heilige Schrift?*, 1907 (en *Kleine Schriften II*, TU 68, 1958, 15ss),

Th. Zahn, *Grundriss der Geschichte des nt Kanons*, <sup>7</sup>1904.

El cristianismo primitivo produjo un gran caudal de literatura propia que sirvió para propagar por diversas vías la fe cristiana. Pero ninguno de estos escritos pretendió ser «sagrada escritura» de modo especial o exclusivo<sup>1</sup>. ¿Cómo ocurrió que, de toda esta literatura, 27 escritos obtuvieran el rango de «sagrados» y pasaran a formar el «canon del NT»? Nos ocuparemos aquí tan sólo de los problemas fundamentales de la formación del canon.

1. *La terminología (canon; antiguo y nuevo testamento)*

La aplicación del término *canon* y de sus derivados<sup>2</sup> a la colección de escritos sagrados de la Iglesia cristiana se produce muy tardíamente, a mediados del siglo IV, en una época en que la entidad que llamamos

1 Tampoco Ap 22, 18s, aquí se afirma únicamente la intangibilidad del libro

2 Cf Zahn, *Grundriss* 1ss, y Beyer, ThW VIII, 600s

«canon del NT» existía desde tiempo atrás, salvo algunos pormenores en cuanto a su extensión. Esto es significativo: el término «canon» nada tiene que ver con el origen del NT. Hay que precisar, sin embargo, en interés de la claridad conceptual, en qué sentido la iglesia antigua aplicó este término y sus derivados a la colección de los escritos neotestamentarios.

La palabra griega κανόν, de origen semita, significa «caña»; más tarde designó el patrón de medida del carpintero y la regla del escribiente. El uso figurado de la palabra se desarrolló en dos direcciones: en primer lugar, criterio, norma, regla, y esto en los campos más diversos: estético, gramático, hermenéutico (Filón, *spec. leg.* 1.287 habla, por ejemplo, de οἱ τῆς ἁλληγορίας κανονες), pero también en el campo ético, filosófico y religioso (en este último sentido aparece en 2 Cor 10.13,15,16; Gál 6.16). En la misma perspectiva, una frase donde se formula una regla o norma gramatical, filosófica o ética se llama κανόν. Así encontramos en el uso lingüístico eclesial, desde mediados del siglo II, las expresiones κανόν τῆς ἀληθείας y κανόν τῆς πίστεως como designaciones de la profesión de la fe cristiana (*regula fidei*), pero también como «modelo de las doctrinas de fe reconocidas generalmente en la Iglesia», patrón que puede denominarse también ὁ κανόν τῆς ἐκκλησίας, ο ἐκκλησιαστικὸς κανόν; el término κανόν posee en ese contexto un componente polémico, antihérético. Una prolongación de este uso lingüístico forma desde el siglo IV —en proximidad temporal a la aplicación del término κανόν a la colección de los escritos sagrados de la Iglesia— la designación de las resoluciones sinodales como κανones, cánones y que antes se llamaban δόγματα u ὅροι. El segundo empleo figurado de la palabra κανόν es con el significado de lista, catálogo, registro (equivalente a κατάλογος). Este uso nada tiene que ver en su origen con el significado de «criterio, norma». Se encuentra ya en época precristiana para designar tablas matemáticas o astronómicas, y también cronológicas. En el siglo IV d.C. Eusebio habla de los κανόνες de los evangelios para designar una distribución en tablas de pasajes paralelos y especiales —perícopas—, mas no las «reglas» de esta distribución; estas normas las da en una carta previa a Carpiano<sup>3</sup>. Estrechamente ligado a este significado está el uso del término κανόν, constatado ya en el concilio de Nicea (325), en el sentido de un catálogo oficial de los clérigos instituidos en una diócesis: de ahí deriva el concepto occidental del «canónigo».

Cabe preguntar en qué sentido se aplicó a mediados del siglo IV el término κανόν a la colección de escritos sagrados, es decir, si el término consagra el contenido de escritos como la norma decisiva para la doctrina y la vida de la Iglesia (como sostiene, por ejemplo, Beyer y Schneemelcher) o formalmente como catálogo oficial (como sostienen, entre otros, F. C. Baur y Th. Zahn); ambas respuestas son po-

3. Zahn, 5.

4. Reproducida en E. Nestle, *Novum Testamentum Graece*, <sup>25</sup>1971, 32-37.

sibles. Pero el uso de los derivados de *kanón* es indiscutible, como ha demostrado Zahn:

«Las Sagradas Escrituras pertenecen al *kanón* en virtud de una iniciativa humana orientada a ellas que se llama κανονίζεῖν (lo contrario, ἀποκανονίζειν). En cuanto pertenecientes al *kanón*, tales escritos son κανονικά, κανονιζόμενα, κεκανονισμένα (lo contrario, ἄκανονιστα, ἀπόκρυφα, etc.). No se trata del significado fundamental de 'regla, medida, norma; y en el origen del uso lingüístico no se trató de eso'»; el término *kanón* se aplicó más bien, «en el sentido de *katálogos*, a la lista de los libros reconocidos como escritos sagrados en la Iglesia»<sup>5</sup>.

Es posible que posteriormente el adjetivo «canónico» se entendiera, en referencia a estos libros, como «divino, sagrado, infalible, normativo» (Jülicher, 555), pero esto nada tiene que ver con el significado que los términos 'canon, canonizar' tuvieron en su aplicación originaria a los libros sagrados, y tanto menos si se recuerda que su condición de libros «sagrados, divinos» estaba reconocida firmemente desde mucho antes y no necesitaba de un nuevo calificativo.

La expresión «Nuevo Testamento» (*novum testamentum*, καινή διαθήκη) se impuso como designación de todo el conjunto de escritos sagrados de origen cristiano y relegó otras terminologías. Viene a ser el correlato de Antiguo Testamento (*vetus testamentum*, παλαιά διαθήκη). Ambos términos se encuentran en el NT, pero designan en él, en dependencia de Jer 31, las disposiciones de Dios — παλαιά διαθήκη es la «antigua alianza establecida en el Sinaí, y καινή διαθήκη, la «nueva alianza» constituida en la muerte de Cristo, el orden de salvación escatológico— y no las colecciones de escritos así denominados posteriormente. ¿Cuándo pasó el vocablo bíblico διαθήκη, de significar la disposición de Dios, a designar el documento fehaciente de esta disposición? El primer indicio de esta literalización se encuentra en Pablo cuando habla de la «lectura de la antigua alianza» (2 Cor 3,14), pero la expresión no hizo fortuna. El uso correspondiente de ἡ καινή διαθήκη y, en consecuencia, la distinción de las dos mitades de la Biblia (como AT y NT) no existe aún en Ireneo, quizá sí en Clemente de Alejandría<sup>6</sup>, sin duda ya en Tertuliano y Orígenes. A partir de entonces la expresión tomó carta de naturaleza, hasta el

5. Zahn 8.9. Meyer, 605, no aduce ninguna prueba en favor de la tesis contraria y pasa por alto el riguroso análisis del uso lingüístico efectuado por Zahn.

6. Harnack niega que los pasajes de Clemente aducidos por Zahn (*Geschichte des nt. Kanons* I, 1888, 105, n. 2) se refieran al NT fijado por escrito (*Das NT um das Jahr 200*, 1898, 42, n.). No queda claro si la expresión que figura en el antimontanista citado por Eusebio (τῷ τῆς τοῦ εὐαγγελίου καινῆς διαθήκης λόγῳ, HE V 16,3) debe entenderse en sentido técnico-literario.



punto de que se formo como derivado el termino ἐνδιαθηκος para señalar un escrito como perteneciente a la coleccion sagrada. La aparicion del uso literario de los terminos παλαια διαθηκη y καινη διαθηκη en una epoca en que existia ya la coleccion de los escritos sagrados de origen cristiano casi en su totalidad demuestra que el nacimiento de esta compilacion nada tuvo que ver con la idea biblica de la alianza.

## 2 *El antiguo testamento como canon primitivo*

El joven cristianismo nunca carecio de «sagrada escritura», asumo sin mas los escritos sagrados del judaismo de la epoca como autoridad indiscutida. Los cristianos mas antiguos, judios de nacimiento creyeron en Jesus como el Mesias prometido, vieron cumplida en el la salvacion prometida en las Escrituras y se consideraron gracias a esta idea como la comunidad escatologica que comprendia mejor que los otros judios los escritos sagrados. No tuvieron motivo, pues, para agregar o contraponer a estos escritos tradicionales otros nuevos. Al contrario, necesitaban de los escritos antiguos para fundamentar la salvacion aparecida en Jesus y para demostrar su coincidencia con la revelacion de Dios fijada por escrito.

El canon judio no estaba cerrado en tiempos de Jesus. Casi todos reconocian la autoridad de «la Ley y los profetas». Sin embargo, los saduceos, conservadores, rechazaban los «profetas» como escritos sagrados, los «hagiografos» (los escritos, heb. *ketubim*) gozaban de prestigio y algunos pseudoepigrafos casi alcanzaban la validez canonica. La Sagrada Escritura del judaismo de la diaspora, los Setenta, diferia en numero y orden de la del judaismo palestinese. Solo a finales del siglo I o inicios del II se cerro definitivamente el canon «masoretico», con inclusion de los hagiografos y exclusion de los pseudoepigrafos «apocrifos»; asi surgio el canon judio tripartito, que constaba de «la Ley, los profetas y los escritos».

La actitud de los cristianos primitivos hacia el canon refleja la situacion de su caracter no cerrado. Los autores cristianos primitivos citan pasajes de las tres partes, pero a diferencia del uso sinagogal de la Escritura, no estiman mas «la Ley» que «los profetas», sino que otorgan igual dignidad a las tres, incluidos los hagiografos. Aducen incluso textos apocrifos como citas de «la Escritura» (1 Cor 2,9, Lc 11,49, Jn 7 38, Sant 4 5, Jud 14s). El texto de las citas veterotestamentarias suele ser el de los LXX, aunque este se desvie del hebreo, y a veces lo utilizan con gran libertad, no lo consideran, pues, un

texto sacrosanto<sup>7</sup>. Parece que el cristianismo primitivo no se preocupó de los límites exactos del canon judío. Sólo encontramos reflexiones en este sentido desde la época en que el canon neotestamentario adquirió unos contornos claros<sup>8</sup>. Pero los cristianos no adoptaron sin más el canon masorético del AT, ya que estaban fuertemente influidos por los LXX; la fijación definitiva del canon veterotestamentario se produjo en el siglo IV. Es notable que esta inseguridad en lo concerniente a la extensión y la letra no mermara la autoridad del AT entre ellos.

Resulta extraño que el cristianismo primitivo no siguiera el ejemplo de complementación del canon judío por los rabinos, añadiendo por su parte algún escrito cristiano importante, sino que le adjuntaron 70 u 80 años después una colección independiente de escritos cristianos como segunda parte, ciertamente con igual sacralidad y rango: como Nuevo Testamento junto al Antiguo<sup>9</sup>. De este modo, la pregunta inicial sobre el nacimiento del canon neotestamentario se concreta en la doble interrogación siguiente: ¿por qué surgió un canon de escritos sagrados de origen cristiano? ¿y por qué no apareció como complemento del canon judío ya adoptado, sino como una entidad independiente, de igual rango que aquél? No es suficiente contestar que el cristianismo primitivo tenía junto al AT otras autoridades: el «Señor» y los «apóstoles», ya que este hecho puede explicar el desdoblamiento del canon cristiano en AT y NT, pero deja abierta la pregunta de por qué se llegó tan tarde —y por qué se llegó sin más— a la formación de un canon neotestamentario.

El hecho de que el cristianismo primitivo poseyera ya una «sagrada escritura» en lo que después se llamó AT, y lo utilizara sin más, ofrece los criterios para el reconocimiento de la canonicidad de un escrito sagrado: un escrito cristiano sólo posee el rango de «sagrada escritura» y, por tanto, la validez canónica, si recibe el mismo tratamiento que el AT. Es decir, si es utilizado como γραφή, «Escritura», y esto se comprueba en el modo de citarlo. No basta, pues, que un escrito cristiano sea citado en otro escrito sin mencionarlo expresamente; sólo cuando tal escrito es citado como γραφή, al igual que el AT —con fórmulas como λέγει ἡ γραφή (Gál 4,30), ὡς/καθὼς γέγραπται

7 Cf K. Stendahl *The School of St. Matthew* 1954 E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 1957, M. Rese, *At Motive in der Christologie des Lukas*, 1969

8 Meliton de Sardes (180 aproximadamente) realizó en Palestina indagaciones sobre el «numero y el orden de sucesión de los libros antiguos» y ofrece un catálogo de los escritos del «Antiguo Testamento» que coincide con el canon masorético (Eusebio, HF IV 26,13s)

9 Sobre otras posibilidades del cristianismo primitivo sin contar con un NT independiente cf Harnack, *Die Entstehung des NT*, 4ss. Además, el cristianismo primitivo, al igual que la comunidad de Qumran, habría podido incrementar y cultivar su propia literatura religiosa sin canonizarla, los escritos religiosos no son de por sí «sagrados»

(1 Cor 1,31, Rom 1,17 y *passim*) ο λεγει το πνεῦμα το αγιον (Heb 3,7)— es de identico rango que el AT, es decir, es Escritura, es «canonico»

### 3 El Señor, los apóstoles y el Espíritu

El cristianismo primitivo entendió que la proclamación de su fe coincidía con la revelación de Dios fijada por escrito e intento demostrar esta coincidencia bajo los más diversos aspectos y con diferente amplitud<sup>10</sup>, pero de hecho utilizó la Sagrada Escritura del AT de modo secundario y subsidiario, como recurso apologetico y polemico para la explicación de lo que Dios hizo en Jesucristo y no como norma crítica de su propio mensaje. El uso escriturario y la demostración bíblica en el cristianismo primitivo persigue una autoconfirmación de la fe cristiana o —en debate con el judaísmo— la «recta» comprensión de la Sagrada Escritura común a ambos. Pero los autores cristianos primitivos —sobre todo, Pablo— saben de antemano lo que es «recto»<sup>11</sup>. La fe cristiana primitiva está de hecho por encima del AT. Desde la perspectiva de la historia del canon, suele explicarse este fenómeno con la afirmación de que existían, junto a «la Escritura», la autoridad del «Señor»<sup>1</sup> y, a cierta distancia, la del «apóstol»<sup>13</sup>.

Sin embargo, con ello no se establecen aun las premisas y los impulsos para la formación del canon neotestamentario. En efecto, en primer lugar, los autores cristianos primitivos no eran del todo conscientes de que acogían la Escritura judía de un modo muy crítico, ni siquiera los autores más conscientes, como Pablo y el redactor de Heb, reflexionan sobre este punto. En segundo lugar, la autoridad del «Señor» o la del «apóstol» no era la autoridad de un escrito sagrado (un evangelio o una carta de apóstol), solo un documento escrito puede compararse en canonicidad con un canon. Y por último, la conciencia cristiana primitiva de la posesión del Espíritu no favorecía la formación de un canon propio, en todo caso, y como quedó ya indicado, los primeros cristianos no tuvieron conciencia de estar en rivalidad con la autoridad del AT, por otra parte, mientras duro la creencia de que cada fiel como creyente y bautizado poseía el Espíritu, los productos literarios de los cristianos primitivos se consideraron de igual valor, no hubo, pues, ocasión de otorgar a un determinado número de escritos

10 Cf. la lucida exposición de von Campenhausen *Entstehung* 5-75.

11 Cf. mi artículo *Paulus und das AT* en *Studien in Geschichte und Theologie der Reformation* *Bei der Festschrift* 1969 33ss.

12 1 Cor 7 10 12 25 9 9 13 14 11 23ss 1 Tes 4 15

13 1 Cor 7 25ss Gal 1 1 72ss posteriormente Ef 4 1 1 Tim 5 14 6 13ss

cristianos un grado superior de sacralidad al de otros y de segregarlos como escritos sagrados. De este modo se concreta aún más el problema de la formación del canon: ¿cómo ocurrió, o qué ocurrió para que dentro del caudal de literatura cristiana se seleccionaran determinados escritos, se les otorgara un rango superior y se los considerase de igual autoridad que la «Escritura» tradicional del AT?

#### 4. *El estado actual del debate*

A finales del siglo II o principios del III, existía este canon neotestamentario en sus partes más importantes.

Esto lo atestiguan Ireneo para las Galias y Asia Menor, Tertuliano para Africa, Clemente de Alejandría para Egipto y el canon de Muratori para Roma o Italia. Este canon se dividía en dos partes: los evangelios y los escritos de los apóstoles. Pero no todos coincidían en su extensión. Todos admitían los cuatro evangelios, 13 cartas de Pablo y 3 (diversas) cartas católicas. Aparte de eso, cada uno de estos testigos tenían sus propios «bienes parafenales» canónicos, algunos de los cuales entraron posteriormente en el canon y otros fueron excluidos. El canon neotestamentario seguía abierto hacia el año 200. Para el Oriente griego se cerró con la carta pascual 39 de Atanasio, año 367, y para el Occidente con los sínodos de Hippo Regius, en el 393, y de Cartago, años 397 y 419. El canon de la iglesia siria tuvo su propia historia.

Mencionemos como ilustración algunas diferencias importantes en la extensión del canon. Heb fue siempre en el Oriente griego una parte del *corpus paulinus*, pero solo fue recibido en Occidente a finales del siglo IV. En cambio, el Ap, que siempre figuró en el canon de Occidente, sólo fue acogido en el canon de Oriente en la segunda mitad del siglo IV. Las cartas católicas corrieron destinos muy variados en las diversas iglesias provinciales hasta que fueron canonizados en número de siete. Los escritos denominados 1. 2. Clem, Bern y el *Pastor* de Hermas gozaron también temporalmente del privilegio canónico en algunas áreas eclesiales. La iglesia siria aceptó hasta el año 400, en lugar de los cuatro evangelios, el *Diatessaron* de Taciano como único libro evangélico.

La historia de la delimitación y fijación del canon desde el año 200 no presenta ningún enigma insoluble. En cambio, la *formación* del canon neotestamentario —es decir, de una colección de escritos cristianos sagrados que 1. no constituye la continuación o complemento de la Sagrada Escritura vigente hasta entonces (el AT), sino que aparece con independencia junto a ésta, y 2. está dividida en dos partes— sigue aún en la penumbra. En todo caso, las explicaciones científicas sobre su formación son hoy más controvertidas que nunca<sup>14</sup>.

14 Cf. Kummel, *Einleitung* 420ss y los artículos de orientación histórica en el tomo colectivo de Kasemann.

Se debaten dos hipótesis contrapuestas, representadas por W G Kummel y por H von Campenhausen respectivamente

Kummel considera la formación del canon el resultado *necesario* de un *desarrollo intraeclesial*. Una vez que enmudeció «la palabra hablada de los hombres de la era apostólica», «fue preciso recoger las palabras del Señor y la predicación de los apóstoles en escritos evangélicos y apostólicos, que alcanzaron así con toda naturalidad la dignidad de una norma superior al Antiguo Testamento» «La formación de un canon neotestamentario se produjo, pues, al final de la generación del cristianismo más primitivo, como un proceso necesario dentro de la Iglesia, y este canon tendió desde el principio, por razones objetivas, a incluir unos junto a otros escritos evangelicos y apostólicos»<sup>15</sup>

V Campenhausen entiende, en cambio, —modificando algunas tesis de A von Harnack<sup>16</sup> y de J Knox<sup>17</sup>— que la formación del canon neotestamentario fue una *reaccion de la Iglesia a la creación de un canon por parte de Marción*. Considera errónea la opinión tradicional de que el canon «se fue formando desde las formas más antiguas de la predicación y de la tradición, de modo natural»<sup>18</sup>. Por el contrario, «la idea y la realidad de una Biblia cristiana proceden de Marción, y la Iglesia, que repudió su obra, no le precedió, sino que formalmente siguió su ejemplo»<sup>19</sup>. Marción había rechazado el AT porque era la revelación del Dios falso, el Dios de este mundo y de la Ley, quedó, pues, sin sagrada escritura y tuvo que crear una para su iglesia. Como sustitutivo del AT rechazado formó su canon, una colección cerrada de escritos cristianos, dividida en *Euangelion* (el EvLc) y el *Apostolikon*, 10 cartas de Pablo (sin las Pastorales). Esta composición se basaba en la creencia de Marción de que Pablo fue el único testigo y apóstol del verdadero dios, el Dios «extraño», el Dios de la gracia, y que el evangelio de Lc representaba lo que Pablo calificó de «mi evangelio». Marción creyó que Lc y las cartas de Pablo fueron falsificadas en sentido judaizante, por eso intentó restituirlos a su pureza original mediante modificaciones radicales del texto, y justificó este proceder en su obra «Antitesis». Esta «acción de un personaje importante, de un hereje» dio origen, según v Campenhausen, a la formación del canon, «y sólo como respuesta a su canon y en polemica con él surge luego en la Iglesia ortodoxa, con relativa celeridad, la

15 En Kasemann 69-70

16 *Marcion Das Evangelium vom fremden Gott* 1924 (reimpr 1960)

17 *Marcion and the New Testament* 1942

18 En Kasemann 116

19 *Die Entstehung der christlichen Bibel* 174

idea y el proyecto claramente perfilado de nuestro 'Nuevo Testamento' actual»<sup>20</sup>.

Ninguna de las dos hipótesis es demostrable con estricto rigor histórico<sup>21</sup>. Las fuentes sólo permiten formular juicios de probabilidad. Pero otorgan, a mi entender, una mayor verosimilitud a la hipótesis relacionada con Marción (en la versión de v. Campenhausen). Las fuentes sugieren la creciente necesidad de conocer y asegurar la tradición cristiana —recuérdese el caso de Papías y de Hegesipo—, pero no muestran, antes de Marción, iniciativas o tendencias positivas para la formación del canon neotestamentario, tal como se presenta alrededor del año 200: independiente del AT y dividido en dos partes. Analicemos estos puntos en tres pasos.

1. Una *colección de evangelios* bien definida<sup>22</sup> sólo existe a partir de Ireneo, que intenta justificar teológicamente el canon de los cuatro evangelios y demuestra con ello su condición reciente; Jn seguía siendo discutido en Roma en torno al año 220, como lo había sido antes. No se pueden demostrar los primeros pasos de esta colección, aunque se conocían muchos evangelios, se utilizaban en algunas comunidades varios de ellos en la lectura litúrgica, y Justino introduce a veces textos sinópticos (pero también «contaminaciones») con la fórmula de citación *γράφεται*, es decir, considerándolos como Sagrada Escritura al igual que el AT. Se comprueba así que, a mediados del siglo II, la autoridad del *Kýrios* se había transferido en algunos lugares a los escritos evangélicos, que tales escritos servían de lectura litúrgica, pero que no se habían recogido aún en una colección oficial u oficiosa, segregándolos frente a otras obras similares.

2. Lo contrario ocurre con las *cartas de Pablo*: a principios del siglo II existían colecciones de éstas<sup>23</sup>, eran muy apreciadas en algunos medios, pero nunca fueron citadas antes de Marción como sagrada escritura<sup>24</sup>. Las cartas de Pablo fueron pronto objeto de intercambio entre comunidades interesadas (Col 4,16) a base de copias; también las supuestas «composiciones epistolares» (2 Cor; Flp) servían para este fin. En cuanto podemos saber, esta difusión no se realizaba sistemáticamente desde un lugar central, sino que se producía por iniciativa de comunidades particulares. Se desconoce la extensión de

20 En Kasemann, 116

21 No es necesario discutir la antigua opinión, defendida aun esporádicamente de que Marción creó su canon reduciendo otro canon eclesial ya existente

22 Cf O. Cullmann, *Die Pluralität der Evangelien als theologisches Problem im Altertum*, en Id., *Vorträge und Aufsätze* 1966, 548ss

23 Tales recopilaciones se efectúan en 1 Clem. Ignacio (por ejemplo, Ef 12.2), Policarpo y 2 Pe 3,15

24 Tampoco en Polic 12.1, cf Kummel *Einleitung* 427s

estas colecciones. No es probable la hipótesis corriente según la cual contenían ya las 10 cartas reunidas en el canon de Marción: se puede demostrar que 1 Clem sólo conoció, aparte de Rom, la 1.<sup>a</sup> a los Corintios, y Polic no deja traslucir en absoluto ningún conocimiento de 2 Cor<sup>25</sup>. Parece que circulaban varias colecciones de diversa extensión. Marción fue probablemente el primero que llevó a cabo sistemáticamente una recopilación completa, un *corpus paulinum*. Es difícil precisar el área geográfica donde las cartas de Pablo gozaron de prestigio. No abarcaba, en todo caso, todos los territorios de misión del Apóstol, puesto que en la primera mitad del siglo II, como han demostrado E. Meyer<sup>26</sup> y W. Bauer<sup>27</sup>, fueron sustrayéndose a su influencia. Fueron sólo determinados círculos los que reconocieron como autoridad a Pablo y sus cartas: por un lado, aquellas comunidades que se mantenían en la tradición del Apóstol y de las que nacieron las cartas deuteropaulinas; y por otro, escuelas gnósticas, Marción y sus partidarios. La iglesia «ortodoxa» se mostró a mediados del siglo II, con pocas excepciones, más que reservada frente a Pablo y no pensó en canonizar sus cartas.

3. Suele considerarse a *Justino* como el primer testigo del incipiente canon neotestamentario por haber utilizado escritos evangélicos en el sentido de «escritura»; concretamente, se le considera como testigo de la forma «uniarticulada», que incluía sólo evangelios<sup>28</sup>. Pero Kümmel estima que Justino en algunas afirmaciones sobre el ApJn (Apol 28,1; Diál 81,4) alude claramente a «la validez normativa de un 'escrito apostólico'», y concluye: «Está en curso, pues, un canon bipartito *junto* al AT»<sup>29</sup>. Esta conclusión difícilmente puede ser correcta, ya que 1. el Ap nunca fue el inicio de la formación de la parte apostólica y 2. Justino reclamó la autoridad «apostólica» sólo para *un* grupo de escritos: para las «Memorias de los apóstoles», es decir, para los evangelios. El apologeta pasa por alto a Pablo y sus cartas, con un silencio elocuente, como hizo también su contemporáneo y próximo en mentalidad Papías, e incluso más tarde Hegesipo. No cabe hablar en Justino de una incipiente parte apostólica del canon neotestamentario. En cambio, el uso que hace Justino de los escritos evangélicos constituye un antecedente de su canonización. Pero hay que hacer notar que Justino sólo es representativo para la Roma eclesiástica —Papías, en el mismo tiempo, adopta en Asia Menor una actitud muy diferente frente a los escritos evangélicos— y que está

25. Cf. G. Bornkamm, *Gesammelte Aufsätze* IV, 1971, 188.

26. *Ursprung und Anfänge des Christentums* III, 923, 566ss.

27. *Rechtgläubigkeit*, 215ss.

28. Así lo afirma, por ejemplo, Schneemelcher, *NT Apokryphen* I, 10.

29. *Einleitung*, 429, 430.

sin resolver la cuestión de si Justino consideró los evangelios como complemento y continuación de «la Escritura» o como una entidad independiente junto a ésta.

Por eso, a mi juicio, Marción no se limitó a favorecer o acelerar el proceso de formación del canon neotestamentario independiente y bipartito, sino que provocó ese proceso. Para citar una vez más al principal defensor de esta tesis, Marción «comprometió a su iglesia... a realizar una pequeña selección, elaborada dogmáticamente, de documentos cristianos primitivos que sólo él consideró como auténticos». De ese modo la iglesia oficial se vio en la necesidad de presentar contra él y contra todos los otros herejes una colección de documentos auténticos, pero notablemente más numerosos y no enmendados»<sup>30</sup>.

La consecuencia más importante desde la perspectiva de la historia de la literatura y de la teología de la formación del canon marcionita y del eclesiástico fue quizá la canonización de las cartas paulinas. Estas cayeron en descrédito en la iglesia oficial con la canonización marcionita, pero luego alcanzaron, de modo tan paradójico como necesario, la consideración de «escritos sagrados». En efecto, una iglesia que apelaba, aparte del Kýrios, a «los apóstoles», se encontró en una situación de perplejidad a la hora de mostrar «algo escrito» de éstos. En este sentido, y después de la obra de Marción, de nada le servía la «entidad ideal» de los doce apóstoles ni los escritos designados como I Pe o I Jn. La Iglesia no podía dejar en manos de los herejes al único apóstol que contaba con un considerable legado literario, y hubo de acoger a Pablo con sus cartas. Tanto más, teniendo en cuenta que a Pablo ya se le había catalogado, por parte del bando «ortodoxo», en el frente anticismático y antiherético mucho antes de la obra de Marción.

En todo caso, sin la intervención de Marción, las cartas paulinas habrían corrido, en la perspectiva de la historia de la literatura, la misma suerte que las de Ignacio, o incluso la de los evangelios apócrifos. Desde la perspectiva histórica, la Iglesia debe al «heresiarca» Marción que las cartas paulinas fuesen canonizadas, que Pablo llegase a ser, a través de Agustín, el teólogo de Occidente y, a través de Lutero, el del protestantismo, y que en el origen de toda gran renovación cristiana se produzca un redescubrimiento del apóstol Pablo.



## INDICE ONOMASTICO Y DE MATERIAS

- Accion 449  
Aclamacion 37, 363  
— coral 323  
Adiabene 768  
Adopcion, formula de 363  
Adopcionista 261  
Adriano 634 794  
*Adscriptio* 80  
Agape 612, 619, 760  
Agiarfo 104, 292, 643 652  
Agustin 724, 821  
Ajaz 540  
Akhmin 523, 670  
Alabanza, himnos de 740  
Alegoria 316, 504 536 627  
Alegorismo 534  
Alepo 677  
Alejandria 634  
Alejandro Abonutico 368  
Alejandro Magno 100, 174  
— novela de 747  
Alianza 628 630  
— teologia de la 630  
Alogo 456, 474, 518  
Ambigüedad 453  
Amen 761  
Amigos 467  
Amintas 123  
Amor 470  
— comunión de 413  
— precepto del 381, 492  
— al proximo 661  
Amuleto 667  
Ana 698  
Angel custodio 533  
Angel de la penitencia 532, 533, 494  
Angeles, veneracion de los 133  
*Angelus interpres* 504, 533 541  
Analogia biografica 705  
Anexos 84  
Anciana 531, 533s  
Andres 469 670 735  
Andronico 205  
Anecdota 411  
Aniceto 574 802, 806  
Anonimo 526  
Anonimato literario 470  
*Anthropos* mito del 263  
Anticristo 108, 112, 489, 490 521s  
540, 578  
Antiguo testamento 380, 581, 620s  
626, 628  
Antilegomena 598 624, 670  
Antioquia 90, 136s, 198, 563  
Antipas 672  
Antitesis 243, 252 479  
Antonio 123, 174  
Antropologia dualistica 714  
Apariciones  
— en figura multiple 729, 738  
— pascuales 437  
Aria 187  
Ap 473, 566, 798  
Apocalipsis 16, 353, 502 523, 526,  
533, 718, 757, 762  
— de Santiago 710

# INDICE GENERAL

<i>Contenido</i>	7
<i>Prologo</i>	9
<i>Abreviaturas</i>	11
I INTRODUCCION	13
1 La tarea	15
2 Formas preliterarias	23
1 Formulas de fe	28
a) La formula sobre la resurreccion	29
b) La formula sobre la muerte	30
c) Formulas combinadas	32
d) Origen y contexto vital	34
e) Apendice	36
2 Homologias	36
a) Aclamacion	37
b) Frase de identificacion	38
c) Apendice	41
3 Formulas kerigmaticas	42
a) Predicacion misionera a los paganos	42
b) Predicacion misionera a los judios	42
4 Textos liturgicos	43
a) Una formula personal	43
b) Aclamaciones εἰς	45
c) Otras aclamaciones	48
d) Doxologias	49
e) Plegarias	49
f) Formulas culturales de la eucaristia	50
g) Liturgia introductoria de la eucaristia	51
h) Celebracion bautismal	52
i) Parenesis bautismal o de ordenación	52
5 Cantos	54
a) Cantos precristianos	54
b) Cantos cristologicos	55
c) El «contexto vital»	60

	d) Casos dudosos	61
	e) Observacion final	61
6	Parenesis	63
	a) Formas de parenesis	63
	b) Origen	67
	c) Recepcion y «contexto vital»	69
II	EL «CORPUS» PAULINO	71
3	Cartas de la antigüedad y del cristianismo primitivo	73
	1 La carta como genero	73
	a) Carta real y artificial y generos intermedios	74
	b) Las cartas cristianas primitivas	77
	c) Literarizacion	78
	2 El formulario de la carta	79
	3 Observaciones previas sobre las cartas de Pablo	81
4	Cronologia de la vida de Pablo	87
	1 La cronologia absoluta	88
	2 La cronologia relativa	90
5	La primera Carta a los tesalonicenses	99
	1 La fundacion de la comunidad	99
	2 Contenido y caracter literario	101
	3 Motivo e intencion de la carta	104
	4 Fecha y lugar de composicion	105
6	La segunda Carta a los tesalonicenses	107
	1 Estructura y contenido	107
	2 Circunstancias de la redaccion	110
	3 El problema de la autenticidad	112
	a) La escatologia	112
	b) La relacion literaria	113
	c) Circulo de lectores	114
	d) Cambios de acento	116
	e) Conclusion	116
	4 Origen	117
	Apendice	119
7	La Carta a los galatas	121
	1 Los destinatarios	122
	a) Galacia y los galatas	122
	b) Las comunidades de Galacia	123
	c) San Pablo y las comunidades de Galacia	126
	2 Circunstancias de la redaccion	128
	3 Estructura e indole de la carta	129
	4 Los adversarios	131
	a) Los datos de Gal	131
	b) Encuadramiento historico	136
	5 El exito de la carta	141
8	La primera Carta a los corintios	143
	1 Contenido y estructura	144
	2 Los comienzos de la comunidad	146

	3	Motivacion de 1 Cor	149
	4	Unidad	157
	5	Circunstancias de la redaccion	158
9		La segunda Carta a los corintios	159
	1	Contenido y estructura	159
	2	Los antecedentes	160
		a) Los acontecimientos externos	161
		b) La situacion interna de la comunidad	163
	3	La cuestion de la unidad literaria	167
	4	Circunstancias de la redaccion	172
10		La Carta a los filipenses	173
	1	Contenido	173
	2	Pablo y la comunidad de Filipos	174
	3	La cuestion de la unidad literaria	176
	4	Motivaciones y objetivos Situacion del remitente y de los destinatarios	179
		a) Carta A	179
		b) Carta B	180
		c) Carta C	181
	5	Lugar y fecha de composicion	182
11		La Carta a Filemon	187
	1	Contenido	187
	2	Motivacion y objetivo	187
	3	Circunstancias de la redaccion	190
12		La Carta a los romanos	191
	1	Circunstancias de la redaccion	192
	2	Contenido y estructura	193
	3	La comunidad romana	194
		a) El origen	194
		b) La situacion de la comunidad en el momento de la redaccion de Rom	196
	4	Objetivo de la redaccion	198
	5	Caracter literario y teologico	201
	6	Cuestiones sobre la integridad	203
13		La Carta a los colosenses	207
	1	Contenido	207
	2	La comunidad de Colosas	208
	3	La herejia impugnada	209
	4	Circunstancias de la redaccion	211
	5	Cuestion del autor	212
		a) Lenguaje y estilo	212
		b) Teologia	213
	6	Caracter literario y teologico	216
14		La Carta a los efesios	219
	1	Contenido y estructura	220
	2	Los destinatarios	220
		a) La direccion	221

	b) Datos del escrito	222
	c) Hipotesis sobre los destinatarios	222
3	La cuestión de la autenticidad	223
	a) Lenguaje y estilo	224
	b) La relación con Col	225
	c) Diferencias teológicas	226
4	Carácter literario, objetivo eclesial y encuadre en la historia de la teología	228
	a) Carácter literario	228
	b) Objetivo eclesial	228
	c) Encuadre en la historia de la teología	229
5	Origen y fecha de composición	230
15	Las Cartas pastorales	231
	Observaciones previas	231
	Razones externas	232
	Razones internas	232
	1 Contenido	233
	2 Las situaciones epistolares	235
	a) Los destinatarios	235
	b) Circunstancias de la redacción de 1 Tim	235
	c) Circunstancias de la redacción de Tit	236
	d) Circunstancias de la redacción de 2 Tim	236
	e) El problema del viaje misionero a España y de un segundo cautiverio romano	237
	3 Lenguaje y estilo	238
	4 La lucha contra los falsos maestros	241
	5 La disciplina de la Iglesia	244
	6 Teología y religiosidad	247
	7 El carácter literario	250
	8 Fecha y lugar de composición	252
16	La Carta a los hebreos	253
	1 Contenido	253
	2 Carácter literario	254
	a) El problema epistolar	255
	b) Heb como «discurso»	256
	c) El empleo de las tradiciones	258
	3 Peculiaridad teológica, su posición dentro de las ideas religiosas y de la teología	260
	a) Peculiaridad teológica	260
	b) Posición dentro de la historia de las ideas religiosas	263
	c) Encuadre dentro de la historia de la teología	263
	4 Autor, lugar y fecha de composición	265
	a) Autor	265
	b) Fecha y lugar de composición	266

### III LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS Y LOS HECHOS DE LOS APOSTÓLES 267

17	Introducción	269
----	--------------	-----

1	Εὐαγγέλιον y composicion evangelica	269
2	Los evangelios sinopticos	275
18	La tradicion de la antigua Iglesia sobre los tres primeros evangelistas	277
1	Marcos	277
2	Mateo	279
3	Lucas	280
19	El problema sinoptico y los intentos de solucion mas antiguos	283
1	El problema sinoptico	283
2	Intentos antiguos de solucion	285
20	La teoria de las dos fuentes	289
1	Los rasgos fundamentales	289
a)	La prioridad de Mc	290
b)	La «fuente de los dichos» (Q)	291
c)	El material especial	292
2	Cuestiones particulares	293
a)	El protomarcos o Mc primitivo	293
b)	Estadios previos de Q Su caracter escrito	295
c)	Relacion de Mc y Q	296
3	Modificaciones y antitesis	297
4	Fundamentos del metodo de la historia de las formas	298
21	El metodo de la historia de las formas	301
22	Las formas del material tradicional de los sinopticos	311
1	Formas de los «dichos» (palabras del Señor)	311
1)	Logia (Bultmann), dichos sapienciales (Dibelius)	311
2)	Palabras profeticas y apocalipticas (Bultmann) Ila mada profetica (Dibelius)	312
3)	Dichos legales y reglas de la comunidad	313
4)	Dichos en primera persona singular (estilo «yo»)	313
5)	Parabolas y similares	313
2	Formas intermedias apotegmas (Bultmann) paradigmas (Dibelius)	318
a)	Dialogos polemicos	320
b)	Dialogos didacticos	320
c)	Apotegmas biograficos	320
3	Formas de material narrativo	321
a)	Historias de milagros/«novelas»	321
b)	Historias y leyendas	324
c)	La historia de la pasion	326
4	Observaciones sobre la terminologia	328
23	La fuente de los dichos (Q)	331
1	El problema del caracter escrito de Q	331
2	Extension y estructura	334
3	Genero y contexto vital	336
4	Motivos teologicos	338
5	Sobie la situacion historica	345
24	El evangelio de Marcos	349
1	Estructura	350

2	El material	351
3	Redaccion literaria y caracter teologico	356
4	Posicion dentro de la historia de la teologia	364
5	Autor lugar y fecha de composicion	365
6	Integridad	366
7	La forma del «evangelio»	367
25	El evangelio de Mateo	373
1	Estructura	374
2	Utilizacion de las fuentes y elaboracion de la tradicion	374
3	Caracter teologico	377
4	Contexto vital	382
5	Sobre la situacion historica	382
26	La doble obra lucana Primer libro el evangelio de Lucas	385
	Observaciones previas	386
1	Estructura	387
2	Empleo de fuentes	387
3	Caracter literario y tendencias teologicas	390
4	Observaciones finales	394
27	La doble obra lucana Segundo libro los Hechos de los Apos toles	397
	Observaciones previas	398
1	Estructura	399
2	El texto	401
3	La relacion entre Lc y Hech	402
4	La cuestion de las fuentes	405
5	Metodo de composicion y caracter literario	412
	a) El metodo	412
	b) El caracter literario	417
6	Tendencia teologica y eclesial	418
	a) Concepcion de la historia	418
	b) Lc y Hech como unidad	421
	c) Objetivo de la doble obra	422
7	Autor tiempo y lugar de redaccion	423
	Conclusion de la parte III	425

#### IV EL CIRCULO JOANICO 427

28	El evangelio de Juan	429
1	Historia de la investigacion	430
2	Estructura	434
3	La relacion con los Sinopticos	435
4	Cuestiones de critica literaria	439
	a) Integridad	439
	b) Fuentes	441
5	Caracter literario y teologico	445
	a) Indole literaria	445
	b) Indole teologica	452
6	Situacion dentro de la historia de las ideas religiosas	461

7	Circunstancias de la redaccion	466
8	La cuestion del autor fecha y lugar de composicion	468
	a) La cuestion del autor	468
	b) Lugar y fecha de composicion	474
29	La primera Carta de Juan	477
	1 Contenido y estructura	478
	2 Caracter literario	478
	3 Estilo modelo y redaccion	479
	4 Relacion de 1 Jn con el EvJn	482
	5 La lucha contra la falsa doctrina	485
	a) La falsa doctrina	486
	b) Indole de la lucha	488
30	La segunda y tercera Carta de Juan	491
	1 Observacion preliminar	491
	2 La segunda Carta de Juan	491
	3 La tercera Carta de Juan	492
	4 Las circunstancias de las cartas	493
	5 El autor	495
	Mirada retrospectiva a la parte IV	496

## V LOS APOCALIPSIS 499

31	Los «apocalipsis» y la «apocaliptica» judia	501
	1 Nombre y concepto	502
	2 Panoramica	503
	3 Caracteristicas literarias	503
	4 Concepciones generales	506
	5 Origen	508
	6 Anexo el sibilismo	509
32	El Apocalipsis de Juan	511
	1 Contenido	512
	2 Forma	513
	3 Fuentes	516
	4 Autor Circunstancias de la composicion	517
	5 Intencion	520
33	El Apocalipsis de Pedro	523
	1 Transmision	523
	2 Las dos versiones	524
	3 Interes y significado	527
34	El Pastor de Hermas	529
	1 Transmision	530
	2 Contenido	530
	3 La cuestion de la unidad literaria	532
	4 La forma literaria	533
	5 La intencion	535
	6 Relacion entre la forma y la intencion	536
	7 Autor lugar y fecha de la composicion	537



35	La Ascension de Isaias Vision panoramica	539 541
VI	LAS CARTAS TARDIAS	545
36	La primera Carta de Clemente	547
	1 Trasmision	548
	2 Contenido y estructura	548
	3 Caracter literario	550
	4 Ocasion y tendencias	552
	5 Autor	556
	6 Fecha de composicion	557
37	Las cartas de Ignacio de Antioquia	559
	1 Trasmision	560
	2 Autor y circunstancias de la composicion	561
	3 Tematica, ocasion y finalidad	563
	4 Indole literaria	567
38	La Carta de Policarpo de Esmirna	571
	1 Datos biograficos	572
	2 La tradicion manuscrita	575
	3 Contenido y estructura	575
	4 Unidad	576
	5 Circunstancias de la redaccion	577
	6 Caracter literario y teologico	581
VII	CARTAS PSEUDONIMAS	585
39	La Carta de Santiago	587
	1 Estructura	587
	2 Caracter literario	588
	a) Impresiones contradictorias	588
	b) Intentos de solucion	589
	c) Parenesis	591
	3 Religiosidad y etica	593
	a) Obras y fe	593
	b) Pobres y ricos	595
	c) Comunidad y mundo	596
	4 La cuestion del autor, fecha y lugar de composicion	597
	a) La cuestion del autor	597
	b) Fecha y lugar de composicion	598
40	La primera Carta de Pedro	601
	1 Contenido	602
	2 Los destinatarios	602
	3 Caracter literario	604
	a) Elementos tradicionales	604
	b) El caracter del conjunto	605
	4 Autor, fecha y lugar de composicion	607
	a) La cuestion del autor	607

	b) Lugar y fecha de composicion	608
	5 Tendencia del marco pseudoepigrafico	609
41	La Carta de Judas	611
	1 Contenido	611
	2 Caracter literario	611
	3 La lucha contra los falsos maestros	612
	a) Los falsos maestros	612
	b) El estilo de la lucha	613
	4 Autor fecha y lugar de composicion	614
42	La segunda Carta de Pedro	617
	1 Contenido	617
	2 Caracter literario y finalidad	617
	a) Pseudoepigrafia petrina	618
	b) La relacion con la Carta de Judas	618
	c) Lenguaje	619
	d) Finalidad	619
	3 Concepciones teologicas	620
	4 Fecha y lugar de composicion	621
43	La Carta de Bernabe	623
	1 Trasmision	624
	2 Contenido	624
	3 Caracter literario y teologico	625
	4 Problemas de critica literaria	630
	5 Autor lugar y fecha de composicion	633
	6 Observacion final	634

## VIII EVANGELIOS APOCRIFOS 637

44	Observaciones preliminares	639
45	Agrapha	643
46	El evangelio de Tomás	647
	1 Descubrimiento y trasmision	648
	2 Caracter literario	650
	3 La cuestion de las fuentes	652
	4 Generos literarios en el Evi	656
	5 Temas teologicos y puesto del Evi en la historia de la teologia	660
47	Fragmentos de evangelios desconocidos	663
	1 El papiro Egerton 2	664
	2 El papiro Oxirrincó 840	667
48	El evangelio de Pedro	669
	1 Descubrimiento y trasmision	669
	2 Contenido	670
	3 Caracter literario y teologico	672
49	El evangelio de los nazarenos	677
	1 Trasmision y lenguaje	677
	2 Extension y caracter literario	678
	3 Fecha y lugar de composicion	680
50	El evangelio de los ebionitas	681

	1	Trasmision y contenido	681
	2	Caracter literario y teologico	682
	3	Fecha y lugar de composicion	684
51		El evangelio de los hebreos	685
	1	Trasmision y estado actual	685
	2	Contenido	686
	3	Caracter literario y teologico	687
	4	Titulo y lugar de origen	689
52		El evangelio de los egipcios	691
53		Los evangelios de la infancia	695
	1	Origen del evangelio de la infancia	695
	2	El protoevangelio de Santiago	696
	3	Los relatos de la infancia de Tomas (Evangelio del Ps Tomas)	701
	4	Reelaboraciones	706
54		Conversaciones del Resucitado con sus discipulos	709
	1	Panoramica	709
	2	La Epistula Apostolorum	712
	3	Carta apocrif de Santiago y libro de Tomas el Atleta	715
	4	El genero literario	718
IX		HECHOS APOCRIFOS DE LOS APOSTOLES	721
55		Observacion preliminar	723
56		Los cinco grandes Hechos de los apostoles	727
	1	Los Hechos de Pedro	727
	2	Los Hechos de Pablo	730
	3	Los Hechos de Andres	735
	4	Los Hechos de Juan	736
	5	Los Hechos de Tomas	739
57		El puesto de los Hechos apocrifos de los apostoles en la historia de la literatura	743
X		ORDENANZAS COMUNITARIAS Y ESCRITOS LITURGICOS	749
58		La Didaje	751
	1	Trasmision	752
	2	Contenido	753
	3	Titulo	754
	4	Caracter literario	757
	5	Problemas de critica textual y literaria	761
		a) Fuentes	761
		b) Integridad	764
		c) Texto	765
	6	Fecha y lugar de composicion	766
59		La segunda Carta de Clemente	769
	1	Trasmision	769
	2	Contenido y estructura	770

3	Unidad literaria	770
4	Caracter literario	771
5	Caracter teológico	772
6	Autor, tiempo y lugar de composición	774
60	El Evangelio de la verdad	777
61	Las Odas de Salomón	783

XI	EL FINAL DE LA LITERATURA CRISTIANA PRIMITIVA	791
----	---	-----

62	Papias de Hierapolis «Explicación de las palabras del Señor»	793
1	Trasmisión y cronología	793
2	Caracter literario	795
3	Tendencia teológica	797
63	Los Hypomnemata de Hegesipo	801
1	Trasmisión datos biográficos	801
2	Caracter literario	802
3	Posición en la historia de la teología	806
64	El problema de la formación del canon	811
1	La terminología (canon, antiguo y nuevo testamento)	811
2	El antiguo testamento como canon primitivo	814
3	El Señor, los apóstoles y el Espíritu	816
4	El estado actual del debate	817

	<i>Índice onomástico y de materias</i>	823
	<i>Índice de citas</i>	839
	<i>Índice de palabras griegas</i>	853
	<i>Índice general</i>	855