

A. Robert - A. Feuillet

INTRODUCCIÓN A LA BIBLIA

II



BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE SAGRADA ESCRITURA

BIBLIOTECA HERDER

SECCION DE SAGRADA ESCRITURA

VOLUMEN 71

INTRODUCCIÓN A LA BIBLIA

Publicada bajo la dirección de
A ROBERT y A FEUILLET

II



BARCELONA
EDITORIAL HERDER

1967

A. ROBERT — A. FEUILLET

INTRODUCCIÓN A LA BIBLIA

TOMO SEGUNDO

NUEVO TESTAMENTO

BARCELONA
EDITORIAL HERDER

1967

Versión castellana de ALEJANDRO ROS, de la obra publicada bajo la dirección de
A. ROBERT y A. FEUILLET, *Introduction à la Bible II*, Desclée et Cie., Éditeurs, Tournai 21963

Primera edición 1965

Segunda edición 1967

NIHIL OBSTAT: El censor, DR. PABLO TERMES ROS, Canónigo

IMPRIMASE: Barcelona, 1.º de noviembre de 1966

DR. JUAN SERRA PUIG, Vicario General

Por mandato de Su Excia. Rvdma.

ALEJANDRO PECH, pbro., Canciller Secretario

© Desclée et Cie., Éditeurs, Tournai 1962

© Editorial Herder S. A., Barcelona (España) 1965

N.º REGISTRO: 4.713-64

ES PROPIEDAD

DEPÓSITO LEGAL: B. 21.934 - 1965

PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Torres Amat, 9 - Barcelona

LISTA DE COLABORADORES DEL TOMO SEGUNDO

- C. BIGARÉ, de la Compañía de Jesús.
M. E. BOISMARD, profesor de la Escuela Bíblica de Jerusalén.
J. BONSIRVEN (†), antiguo profesor del Pontificio Instituto Bíblico.
J. CAMBIER, profesor en el escolasticado de los salesianos, Héverlé-Lovaina.
J. CANTINAT, profesor en el escolasticado de los padres de san Vicente de Paúl, París.
J. CARMIGNAC, París.
Monseñor L. CERFAUX, profesor de la Universidad de Lovaina.
A. FEUILLET, profesor del Instituto Católico de París.
X. LÉON-DUFOUR, profesor en el escolasticado S.I. de Lyon-Fourvière.
S. LYONNET, decano de la facultad de exégesis en el Pontificio Instituto Bíblico.
A. MICHEL, París.
A. TRICOT, profesor honorario del Instituto Católico de París.
J. TRINQUET, profesor en el Seminario de San Sulpicio, París.

ÍNDICE

	<u>Págs.</u>
Índice de láminas.....	20
Advertencia.....	21
Aviso a los lectores.....	23
Abreviaturas.....	25
 NUEVO TESTAMENTO	
Bibliografía general.....	29
 PRELIMINARES. EL MEDIO DEL NUEVO TESTAMENTO	
Sección I. El mundo grecorromano, por A. TRICOT	
 <i>Capítulo I. El imperio romano</i>	
I. El marco geográfico: 1. Límites y fronteras. 2. Las vías de comunicación.....	35
II. Geografía humana: 1. Diversidad de elementos étnicos. 2. Organización cívica y social. 3. Situación económica.....	37
III. Régimen administrativo y divisiones provinciales.....	39
 <i>Capítulo II. La civilización helenística</i>	
I. Naturaleza e importancia del helenismo.....	41
II. La filosofía «popular».....	42
III. La helenización del mundo antiguo.....	43
 <i>Capítulo III. El paganismo grecorromano</i>	
I. Los cultos nacionales tradicionales.....	46
II. Las religiones orientales.....	47
III. Los misterios.....	49
IV. El gnosticismo.....	51
V. El culto imperial.....	52

	<u>Págs.</u>
Sección II. El mundo judío, por A. TRICOT	
Bibliografía general.....	56
Nota preliminar.....	57
Capítulo I. La religión judía	
I. Creencias y prácticas religiosas: 1. La fe monoteísta. 2. El mundo de los espíritus: Los ángeles y los demonios. 3. La vida futura y la retribución. 4. Mesianismo y escatología. 5. La ley y la tradición. 6. La piedad individual y sus prácticas.....	58
II. Los sacerdotes y el culto: 1. El templo. 2. El sacerdocio. 3. El culto litúrgico. 4. El sábado y las fiestas. 5. Las sinagogas.....	71
III. Los guardianes de la ley y de la tradición: 1. El sanedrín. 2. Los escribas.....	81
IV. Los partidos religiosos y políticos en el seno del judaísmo: 1. Los fariseos. 2. Los saduceos. 3. Los esenios, según Filón y Josefo. 4. El problema de Qumrán, por J. CARMIGNAC. 5. Los samaritanos. 6. Los celotas. 7. Los herodianos.....	85
Capítulo II. Palestina y el imperio romano	
I. Los Herodes: 1. Herodes el Grande. 2. Los hijos de Herodes el Grande.....	100
II. Los procuradores romanos: 1. El régimen de los procuradores. 2. Los primeros procuradores. 3. El reinado de Herodes Agripa. 4. Los últimos procuradores.	103
III. Insurrección contra Roma y la ruina de Judea.....	107
IV. La reorganización del judaísmo: 1. Después de la ruina de Jerusalén. 2. Escuelas y doctores del siglo II: Los «Tannaïm». 3. La era talmúdica: Los «Amoraïm».	108
Capítulo III. Los judíos de la dispersión	
1. Orígenes y extensión de la diáspora. 2. Organización de las comunidades. 3. Estatuto jurídico. 4. Proselitismo y propaganda religiosa. 5. El judaísmo helenístico. 6. Reacciones antijudías.....	111
Sección III. El medio literario, por C. BIGARÉ, J. CARMIGNAC, J. TRINQUET y A. MICHEL	

	<u>Págs.</u>
Capítulo único. La literatura del judaísmo	
I. Los apócrifos del judaísmo palestino, por C. BIGARÉ: 1. Generalidades. 2. Los libros de Henoc. 3. El libro de los «Jubileos». 4. Los testamentos de los doce patriarcas. 5. Los «Salmos de Salomón». 6. Relatos haggádicos. 7. Apocalipsis.....	121
II. Los textos de Qumrán, por J. CARMIGNAC: 1. Regla de la comunidad y documentos anejos. 2. Regla de la guerra. 3. Himnos o «Hodayot». 4. Comentarios a Habacuc y otros comentarios. 5. Documentos de Damasco. 6. Importancia de los escritos de Qumrán..	128
III. La literatura del judaísmo helenístico, por J. TRINQUET: 1. Los apócrifos de lengua griega. 2. Los poetas y los historiadores. 3. Apologética y propaganda. 4. Filón de Alejandría.....	133
IV. La literatura rabínica, por A. MICHEL: 1. Generalidades. 2. De la tradición oral a la literatura escrita. 3. Las compilaciones talmúdicas. 4. Los Midrasím. 5. Los Targumes. 6. Otras obras rabínicas. 7. La liturgia judía. 8. La literatura rabínica y el Nuevo Testamento.....	138
PARTE PRIMERA. LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS, por LÉON-DUFOUR	
Bibliografía general.....	150
Capítulo I. Breve historia de la interpretación	
I. La actitud dogmática: 1. Los creyentes. 3. Los racionalistas.....	151
II. La actitud crítica: 1. Desarrollo de la crítica de los evangelios. 2. Reacción de la Iglesia católica.....	154
III. La actitud histórica: 1. De la crítica puramente literaria a la inserción en el medio de vida. 2. Estudio de los medios. 3. Del género literario histórico.....	160
Apéndice I: Los decretos de la Comisión Bíblica.....	163
Apéndice II: Instructivo de histórica Evangeliorum veritate..	166
Capítulo II. El evangelio según san Mateo	
I. Composición literaria: 1. La disposición del evangelio. 2. El género literario de los relatos. 3. Plan del primer evangelio.....	172

II. Perspectiva doctrinal: 1. El reino de los cielos. 2. Los episodios propios de Mateo. 3. La presentación eclesial.....	183
III. El autor del primer evangelio: 1. El testimonio de Papias. 2. Los otros testimonios tradicionales. 3. Los datos de la crítica interna.....	189
IV. El medio de origen: 1. El vocabulario. 2. Los usos aducidos. 3. Las preocupaciones teológicas. 4. El «Sitz im Leben».....	194
V. La lengua original.....	196

Capítulo III. El evangelio según san Marcos

I. El estilo de Marcos: 1. El vocabulario. 2. La sintaxis. 3. El estilo.....	199
II. Composición literaria: 1. Los materiales utilizados por Marcos. 2. Los materiales agrupados. 3. El plan de Marcos.....	205
III. Perspectiva doctrinal: 1. Jesús, Hijo de Dios. 2. Jesús, Hijo del hombre. 3. El secreto mesiánico.....	212
IV. Historicidad del segundo evangelio: 1. Apreciación indirecta. 2. Marcos y los acontecimientos.....	216
V. El autor del segundo evangelio: 1. El testimonio de Papias. 2. Los otros testimonios tradicionales. 3. Los datos de la crítica interna sobre san Marcos. 4. Marcos, «evangelio de Pedro».....	219
VI. Destinatarios, lugar y fecha: 1. El lugar y los destinatarios. 2. La fecha.....	222
Apéndice: El final de Marcos: 1. La tradición manuscrita. 2. Conclusión.....	223

Capítulo IV. El evangelio según san Lucas

I. La lengua y el estilo: 1. La versatilidad de Lucas. 2. Explicación de la versatilidad de Lucas.....	226
II. La composición literaria: 1. El plan y las fuentes. 2. La situación de los acontecimientos. 3. La economía del relato evangélico.....	228
III. Perspectiva doctrinal: 1. El misterio de Pascua. 2. El reino de Dios y el Espíritu Santo. 3. La extensión universal del evangelio. 4. El evangelio de la bondad. 5. El evangelio, regla de vida.....	234
IV. El autor del tercer evangelio: 1. Los testimonios tradicionales. 2. Los datos de la crítica interna.....	245

V. Fecha y lugar de composición de Lucas: 1. La fecha. 2. Lugar de composición.....	247
---	-----

Capítulo V. El hecho sinóptico

I. Exposición del hecho sinóptico: 1. El contenido de los tres evangelios. 2. La disposición de los materiales evangélicos. 3. Las concordancias de expresión. 4. Las discordancias de expresión. 5. Conclusión: ¿Cómo interpretar el hecho sinóptico?.....	251
II. La tradición oral: 1. Los sistemas. 2. Importancia de la tradición oral.....	262
III. La interdependencia de los sinópticos: 1. Marcos es independiente de Mateo y de Lucas. 2. Mateo y Lucas son mutuamente independientes. 3. ¿Depende Lucas de Marcos? 4. ¿Depende Mateo de Marcos?..	264
IV. Los documentos fuentes: 1. La triple tradición y el Mateo arameo. 2. La doble tradición y el documento complementario. 3. Tradición evangélica y documentación múltiple.....	273
V. Conclusiones: 1. Dificultad general de los sistemas. 2. Bosquejo de una interpretación.....	280

Capítulo VI. En las fuentes de los evangelios

I. La escuela de la «Formgeschichte»: 1. Nociones generales. 2. La determinación de los géneros literarios. 3. La formación del evangelio. 4. Esbozo de una crítica del método.....	283
II. Las unidades literarias presinópticas: 1. El marco evangélico. 2. Un ensayo de clasificación literaria de las perícopas. 3. Formación literaria de las unidades presinópticas.....	289
III. Historia de la formación del evangelio: 1. Historia de las unidades literarias. 2. Historia de las composiciones presinópticas.....	298

Capítulo VII. Los evangelios y la historia

I. El problema histórico de Jesús: 1. La cuestión y las respuestas. 2. Una argumentación clásica. 3. Esquema de exposición de la historicidad de los sinópticos.	304
II. Primera etapa: el evangelio tetramorfo: 1. Desde el	

	<u>Págs.</u>
punto de vista tradicional. 2. Desde el punto de vista moderno. 3. Conclusión: El problema que subsiste.	306
III. Segunda etapa: los tres primeros evangelios: 1. El género literario «evangelio». 2. Examen crítico de los libros.....	309
IV. Tercera etapa: la tradición evangélica: 1. La cuestión de la idealización. 2. La Iglesia, autor responsable. 3. Los detalles y la historia.....	310
V. Conclusión: Jesús y las «Vidas de Jesús».....	312
 PARTE SEGUNDA. LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES Y EL CORPUS PAULINO, por L. CERFAUX y J. CAMBIER	
 Sección I. Los Hechos de los apóstoles, por L. CERFAUX	
Bibliografía.....	320
 <i>Capítulo I. Presentación literaria de los Hechos</i>	
I. Título, plan y contenido del libro: 1. Intento general de la obra. 2. Análisis de los Hechos.....	321
II. Carácter del libro: ¿libro histórico o apología?: 1. ¿Son los Hechos un libro histórico? 2. ¿Son los Hechos una apología?.....	326
 <i>Capítulo II. Valor histórico de los Hechos</i>	
I. El testimonio del autor y de sus fuentes: 1. Las secciones nosotros. 2. Los relatos. 3. Los sumarios. 4. Los discursos.....	330
II. Los Hechos y la documentación paralela: 1. Los Hechos y las epístolas paulinas. 2. Los Hechos y el medio judío y grecorromano. 3. Los Hechos y la historia del cristianismo.....	338
 <i>Capítulo III. Problemas críticos</i>	
I. Autor y fecha: 1. La cuestión de autor. 2. La cuestión de fecha.....	345
II. Cronología de los Hechos.....	348
III. Lengua y estilo.....	348
IV. El texto.....	351

	<u>Págs.</u>
 Sección II. El Corpus Paulino, por L. CERFAUX y J. CAMBIER	
Bibliografía general.....	354
 <i>Capítulo I. La vida y la obra de san Pablo, por J. CAMBIER</i>	
I. Grandes líneas de la vida de san Pablo: 1. El fariseo convertido. 2. El Apóstol de los gentiles. 3. Los tres viajes misioneros. 4. El prisionero y el mártir de Cristo. 5. Cronología de san Pablo.....	356
II. La personalidad de san Pablo, por L. CERFAUX: 1. En el centro de la personalidad: la vocación. 2. Las riquezas naturales de la personalidad.....	362
III. Las epístolas paulinas: 1. Género literario: ¿Cartas o epístolas? 2. Crítica textual. 3. Orden de las epístolas. 4. Los comentaristas de las epístolas.....	364
 <i>Capítulo II. Las epístolas a los Tesalonicenses, por J. CAMBIER</i>	
I. La comunidad cristiana en Tesalónica.....	368
II. Las epístolas a los Tesalonicenses.....	369
III. Análisis de las dos cartas: 1. La primera epístola a los Tesalonicenses. 2. La segunda epístola a los Tesalonicenses.....	371
IV. Perspectivas doctrinales: 1. El apostolado de Pablo en una comunidad de gentiles. 2. La escatología en las epístolas a los Tesalonicenses.....	372
 <i>Capítulo III. Las grandes epístolas</i>	
I. La epístola a los Gálatas, por L. CERFAUX: 1. Autenticidad y unidad. 2. Fecha y destinatarios: ¿gálatas del norte o gálatas del sur? 3. Análisis de la epístola. 4. Los perturbadores de Galacia. 5. Alcance de la carta en la historia del cristianismo.....	378
II. La primera epístola a los Corintios, por J. CAMBIER: 1. La comunidad cristiana de Corinto. 2. La primera carta a los Corintios. 3. Análisis de la epístola. 4. Perspectivas doctrinales.....	389
III. La segunda epístola a los Corintios, por J. CAMBIER: 1. La comunidad de Corinto después de la primera carta. 2. Autenticidad e integridad de la epístola. 3. Análisis de la epístola. 4. Perspectivas doctrinales.	406
IV. La epístola a los Romanos, por J. CAMBIER: 1. La comunidad cristiana en Roma. 2. La carta enviada a	

	<u>Págs.</u>
los Romanos. 3. El plan de la epístola a los Romanos. 4. Análisis de la epístola. 5. Perspectivas doctrinales.	418
<i>Capítulo IV. Las epístolas de la cautividad, por L. CERFAUX</i>	
Bibliografía general.....	438
I. La epístola a los Filipenses: 1. Filipos y su iglesia. 2. Análisis de la epístola. 3. El himno a Cristo. 4. Los adversarios de Pablo (3,2-3,18-19). 5. Lugar y tiempo de composición.....	439
II. Las cartas a las Iglesias de Asia: generalidades: 1. El Asia proconsular. 2. Las tres cartas a las Iglesias de Asia.....	448
III. La epístola a los Colosenses: 1. Pablo y Colosas; cir- cunstancias del envío de la epístola. 2. Análisis de la epístola. 3. Autenticidad. 4. El error de Colosas....	450
IV. La epístola a los Efesios: 1. Los destinatarios. 2. Aná- lisis de la epístola. 3. Relaciones entre efesios y co- losenses. 4. Autor y tiempo de composición. 5. La síntesis teológica de la epístola a los Efesios.....	456
V. La carta a Filemón.....	469
<i>Capítulo V. Las epístolas pastorales, por L. CERFAUX</i>	
I. Generalidades: 1. Destinatarios.....	471
II. Análisis de las epístolas: 1. Primera a Timoteo. 2. Epís- tola a Tito. 3. Segunda epístola a Timoteo.....	472
III. Características de las epístolas pastorales: 1. La jerar- quía eclesiástica. 2. Orientaciones teológicas. 3. Estilo y vocabulario.....	476
IV. Origen de las epístolas pastorales: 1. Tesis de la no autenticidad. 2. Tesis de la autenticidad. 3. La hipó- tesis de los fragmentos. 4. Conclusión.....	478
V. Tiempo, ocasión y lugar de composición.....	483
<i>Capítulo VI. La epístola a los Hebreos, por J. CAMBIER</i>	
I. La composición de la epístola: 1. El autor. 2. Fecha de la composición. 3. Destinatarios. 4. Lugar de compo- sición. 5. El texto de la epístola.....	485
II. Características de la epístola: 1. La mentalidad del au- tor. 2. Lengua y estilo. 3. La exégesis de la epístola a los Hebreos.....	488

	<u>Págs.</u>
III. Análisis de la epístola: 1. El problema. 2. Análisis del texto.....	494
IV. Perspectivas doctrinales de la epístola: 1. Cristología. 2. El pueblo de Dios en marcha hacia la salud.....	500
PARTE TERCERA. LAS EPÍSTOLAS CATÓLICAS, EXCEP- TUADAS LAS DE SAN JUAN, por J. CANTINAT	
Bibliografía general.....	506
<i>Capítulo I. La epístola de Santiago</i>	
I. Estructura literaria y análisis: 1. La cuestión del plan. 2. Análisis.....	509
II. Género literario.....	511
III. Autor, destinatarios y fecha: 1. El autor es judío. 2. El autor es cristiano. 3. El autor se dirige a judeocristianos. 4. ¿Es el autor Santiago, el «hermano del Señor»? 5. La fecha.....	513
IV. Canonicidad.....	519
V. Doctrina: 1. Generalidades. 2. La unción de los enfer- mos en Sant 5,14-15.....	520
<i>Capítulo II. La primera epístola de san Pedro</i>	
I. Estructura literaria y análisis: 1. El contenido de la epístola. 2. Análisis.....	524
II. Género literario y finalidad: 1. La primera epístola de Pedro y el género epistolar. 2. ¿La primera epístola de Pedro es una homilía? 3. La primera epístola de Pedro y la liturgia bautismal.....	526
III. Autor, fecha y lugar de composición: 1. Indicios favo- rables a un origen petriño. 2. Las objeciones levantadas contra la autenticidad. 3. La labor de Silvano y las afinidades de la epístola. 4. La fecha.....	528
IV. Canonicidad.....	532
V. Doctrina.....	533
<i>Capítulo III. La segunda epístola de san Pedro</i>	
I. Estructura literaria y análisis: 1. Contenido de la epis- tola. 2. Análisis.....	535
II. Género literario, fin y destinatarios.....	537
III. Autor y fecha: 1. Los datos de la epístola y de la tradi-	

	Págs.
los Romanos. 3. El plan de la epístola a los Romanos. 4. Análisis de la epístola. 5. Perspectivas doctrinales.	418
<i>Capítulo IV. Las epístolas de la cautividad, por L. CERFAUX</i>	
Bibliografía general.....	438
I. La epístola a los Filipenses: 1. Filipos y su iglesia. 2. Análisis de la epístola. 3. El himno a Cristo. 4. Los adversarios de Pablo (3,2-3,18-19). 5. Lugar y tiempo de composición.....	439
II. Las cartas a las Iglesias de Asia: generalidades: 1. El Asia proconsular. 2. Las tres cartas a las Iglesias de Asia.....	448
III. La epístola a los Colosenses: 1. Pablo y Colosas; cir- cunstancias del envío de la epístola. 2. Análisis de la epístola. 3. Autenticidad. 4. El error de Colosas....	450
IV. La epístola a los Efesios: 1. Los destinatarios. 2. Aná- lisis de la epístola. 3. Relaciones entre efesios y co- losenses. 4. Autor y tiempo de composición. 5. La síntesis teológica de la epístola a los Efesios.....	456
V. La carta a Filemón.....	469
<i>Capítulo V. Las epístolas pastorales, por L. CERFAUX</i>	
I. Generalidades: 1. Destinatarios.....	471
II. Análisis de las epístolas: 1. Primera a Timoteo. 2. Epís- tola a Tito. 3. Segunda epístola a Timoteo.....	472
III. Características de las epístolas pastorales: 1. La jerar- quía eclesiástica. 2. Orientaciones teológicas. 3. Estilo y vocabulario.....	476
IV. Origen de las epístolas pastorales: 1. Tesis de la no autenticidad. 2. Tesis de la autenticidad. 3. La hipó- tesis de los fragmentos. 4. Conclusión.....	478
V. Tiempo, ocasión y lugar de composición.....	483
<i>Capítulo VI. La epístola a los Hebreos, por J. CAMBIER</i>	
I. La composición de la epístola: 1. El autor. 2. Fecha de la composición. 3. Destinatarios. 4. Lugar de compo- sición. 5. El texto de la epístola.....	485
II. Características de la epístola: 1. La mentalidad del au- tor. 2. Lengua y estilo. 3. La exégesis de la epístola a los Hebreos.....	488

	Págs.
III. Análisis de la epístola: 1. El problema. 2. Análisis del texto.....	494
IV. Perspectivas doctrinales de la epístola: 1. Cristología. 2. El pueblo de Dios en marcha hacia la salud.....	500
PARTE TERCERA. LAS EPÍSTOLAS CATÓLICAS, EXCEP- TUADAS LAS DE SAN JUAN, por J. CANTINAT	
Bibliografía general.....	506
<i>Capítulo I. La epístola de Santiago</i>	
I. Estructura literaria y análisis: 1. La cuestión del plan. 2. Análisis.....	509
II. Género literario.....	511
III. Autor, destinatarios y fecha: 1. El autor es judío. 2. El autor es cristiano. 3. El autor se dirige a judeocristianos. 4. ¿Es el autor Santiago, el «hermano del Señor»? 5. La fecha.....	513
IV. Canonicidad.....	519
V. Doctrina: 1. Generalidades. 2. La unción de los enfer- mos en Sant 5,14-15.....	520
<i>Capítulo II. La primera epístola de san Pedro</i>	
I. Estructura literaria y análisis: 1. El contenido de la epístola. 2. Análisis.....	524
II. Género literario y finalidad: 1. La primera epístola de Pedro y el género epistolar. 2. ¿La primera epístola de Pedro es una homilía? 3. La primera epístola de Pedro y la liturgia bautismal.....	526
III. Autor, fecha y lugar de composición: 1. Indicios favo- rables a un origen petrino. 2. Las objeciones levantadas contra la autenticidad. 3. La labor de Silvano y las afinidades de la epístola. 4. La fecha.....	528
IV. Canonicidad.....	532
V. Doctrina.....	533
<i>Capítulo III. La segunda epístola de san Pedro</i>	
I. Estructura literaria y análisis: 1. Contenido de la epis- tola. 2. Análisis.....	535
II. Género literario, fin y destinatarios.....	537
III. Autor y fecha: 1. Los datos de la epístola y de la tradi-	

	<u>Págs.</u>
ción. 2. La posición de los exegetas modernos. 3. Los argumentos discutibles presentados contra la autenticidad. 4. Motivos sólidos para poner en duda la autenticidad.....	538
IV. Canonicidad.....	542
V. Doctrina.....	543

Capítulo IV. La epístola de san Judas

I. Estructura literaria y análisis.....	544
II. Género literario y finalidad.....	545
III. Autor, destinatario y fecha: 1. Las opiniones. 2. Examen de los puntos difíciles. 3. Conclusión.....	546
IV. Canonicidad.....	549
V. La doctrina de la epístola.....	550

PARTE CUARTA. LOS ESCRITOS JOÁNICOS

Sección I. El cuarto evangelio, por A. FEUILLET

Bibliografía.....	556
Preliminares: breve historia de la interpretación: 1. Antes de los estudios críticos. 2. La ofensiva de la crítica independiente. 3. Las decisiones de la Comisión Bflica. 4. Perspectivas actuales.....	557

Capítulo I. Los problemas literarios del cuarto evangelio

I. La lengua y el estilo: 1. El vocabulario. 2. El estilo. 3. Las características joánicas.....	560
II. El plan del evangelio: 1. El problema del plan. 2. La progresión dramática y el designio del evangelista.....	563
III. Análisis e ideas fundamentales.....	565
IV. Problemas de estructura literaria: 1. La unidad de composición. 2. El problema de las transposiciones.....	575

Capítulo II. El autor del cuarto evangelio

I. El testimonio de la tradición: 1. Uso y difusión muy antiguos del cuarto evangelio. 2. El testimonio de Ireneo. 3. Otros testimonios.....	581
II. La oposición a la creencia tradicional: 1. Los antimontanistas, Cayo y los álogos. 2. Las objeciones de la crítica moderna.....	584

	<u>Págs.</u>
III. Los testimonios intrínsecos: 1. «El discípulo al que amaba Jesús». 2. El testigo ocular. 3. El carácter semítico del evangelio y la hipótesis de un original arameo. 4. Las relaciones con los documentos de Qumrán.....	589
IV. Lugar y fecha de composición del evangelio.....	594

Capítulo III. Las características del cuarto evangelio

I. Los materiales y su disposición: 1. Los materiales. 2. La forma literaria.....	596
II. La teología: 1. Nuevos puntos de vista. 2. El carácter sacramental del evangelio. 3. El simbolismo. 4. La intención polémica.....	602
III. Las relaciones con los sinópticos.....	607
IV. El origen del pensamiento joánico: 1. El sincretismo helenístico. 2. La gnosis oriental y herética. 3. Origen y carácter tradicional del pensamiento joánico.....	608

Sección II. Las epístolas joánicas, por A. FEUILLET

Bibliografía.....	614
-------------------	-----

Capítulo I. La primera epístola de san Juan

I. Estructura literaria e ideas fundamentales: 1. Plan y análisis de la epístola. 2. Ideas fundamentales. 3. La unidad literaria de la epístola.....	615
II. El autor de la epístola: 1. El testimonio de la tradición. 2. La crítica interna.....	620
III. El género literario y la polémica contra la herejía: 1. ¿Carta u homilía? 2. El peligro de los anticristos.....	623
IV. El problema del «comma» joánico: 1. El problema. 2. Solución probable.....	626

Capítulo II. Las epístolas segunda y tercera de san Juan

I. Carácter y objeto.....	628
II. Canonicidad y autenticidad: 1. Los datos de la tradición. 2. La crítica interna.....	629

Sección III. El Apocalipsis, por M. E. BOISMARD

Bibliografía.....	634
-------------------	-----

	<u>Págs.</u>
<i>Capítulo I. Problemas literarios</i>	
I. El género literario: 1. Apocalipsis y profecía. 2. El simbolismo. 3. El Apocalipsis y el Antiguo Testamento.	635
II. La composición literaria: 1. La hipótesis de fuentes distintas. 2. La investigación de los procedimientos de composición. 3. Ensayo de solución sintética....	641
<i>Capítulo II. El mensaje y las enseñanzas del Apocalipsis</i>	
I. El mensaje del Apocalipsis: 1. Las diversas interpretaciones. 2. Ensayo de explicación: Designio del autor.	649
II. La enseñanza escatológica: 1. Observación general. 2. La cuestión milenarismo. 3. Los datos ciertos. 4. El valor actual del Apocalipsis.....	651
III. La enseñanza teológica: 1. Dios. 2. Cristo y el Espíritu Santo. 3. Satán. 4. La Iglesia.....	655
<i>Capítulo III. Autor y fecha de composición</i>	
I. El problema del autor: 1. Datos tradicionales. 2. El Apocalipsis y el cuarto evangelio. 3. Dificultad de una solución positiva.....	659
II. La fecha del libro.....	661
APÉNDICE: APÓCRIFOS DEL NUEVO TESTAMENTO, por J. BONSIIVEN y C. BIGARÉ	
Bibliografía.....	664
I. Nociones generales.....	665
II. Los «ágrapha»: 1. ¿Qué son los «ágrapha»? 2. Variantes «ágrapha» de los libros inspirados. 3. Los «ágrapha» extracanonicos.....	666
III. Los evangelios apócrifos: 1. Evangelio según los Hebreos. 2. Evangelio de los Egipcios. 3. Protoevangelio de Santiago. 4. Evangelio del pseudo-Mateo. 5. «Transitus Mariae». 6. Historia de José, el carpintero. 7. Evangelios de la infancia. 8. Hechos de Pilato o evangelio de Nicodemo. 9. Fragmento del evangelio de Pedro.....	668
IV. Hechos apócrifos: 1. Hechos de Juan. 2. Hechos de Pablo. 3. Hechos de Pedro. 4. Hechos de Tomás. 5. Hechos de Andrés.....	674
V. Las epístolas y los apocalipsis apócrifos: 1. Epístolas	

	<u>Págs.</u>
de Pablo. 2. La carta de los Apóstoles. 3. El Apocalipsis de Pedro. 4. Apocalipsis de Pablo.....	678
CONCLUSIÓN. ALGUNOS TEMAS CAPITALES DEL NUEVO TESTAMENTO, ESTUDIADOS A LA LUZ DEL ANTIGUO TESTAMENTO, por A. FEUILLET y S. LYONNET	
Bibliografía.....	682
<i>Introducción</i> , por A. FEUILLET	
1. La teología bíblica. 2. ¿Cómo se ha de comprender la teología del Nuevo Testamento? 3. El Nuevo Testamento y su medio.....	683
<i>Capítulo I. El reinado de Dios y la persona de Jesús según los evangelios sinópticos</i> , por A. FEUILLET	
I. Las características esenciales del reino de Dios: 1. El reinado de Dios y el Antiguo Testamento. 2. El reinado de Dios y el reino. 3. El reinado de Dios, realidad del mundo futuro y realidad presente. 4. El reino de Dios, realidad supratemporal y supranacional: El universalismo de Jesús.....	689
II. La persona de Jesús, predicador e instaurador del reinado de Dios: 1. Jesús hombre. 2. Jesús, Mesías. El Hijo del hombre. 3. La trascendencia y la divinidad de Jesús.....	699
III. La Iglesia, actualización del reinado de Dios: 1. La elección de los doce. 2. La promesa hecha a Pedro en Cesarea de Filipo. 3. La cena.....	712
<i>Capítulo II. Creencias fundamentales y vida de la comunidad primitiva, según los Hechos de los apóstoles</i> , por A. FEUILLET	
I. Cristo resucitado, en sus relaciones con Dios: 1. Lugar que ocupa la resurrección en la predicación. 2. Jesús resucitado, Mesías e Hijo de Dios. 3. Las fórmulas arcaicas.....	728
II. El mensaje de la salud: 1. La salud, la vida, la vía, el evangelio, la palabra. 2. Los componentes de la idea de salud. 3. La acción del Espíritu Santo.....	734
III. La vida cristiana: 1. La respuesta del hombre a la oferta de la salud. 2. La unión de los cristianos entre sí y la oración. 3. Los sacramentos.....	738

	Pags.
<i>Capítulo III. La soteriología paulina</i> , por S. LYONNET	
I. La iniciativa de Dios Padre: 1. La oración a Dios Padre. 2. El llamamiento de Dios. 3. La ira de Dios. 4. La sabiduría de Dios. 5. La justicia de Dios....	747
II. La obra de Cristo redentor: 1. El envío por el Padre. 2. El Salvador. 3. La redención. 4. Expiación. 5. La sangre. 6. Figuras y realidad. 7. La muerte en la cruz. 8. La resurrección. 9. Conclusión.....	761
<i>Capítulo IV. La encarnación redentora en los escritos joánicos</i> , por A. FEUILLET	
I. Las diversas expresiones de la encarnación redentora: 1. La iniciativa del Padre; el don del Hijo por el Padre; el Dios de amor y el Antiguo Testamento. 2. Las afirmaciones de la venida del Hijo de Dios a este mundo y su conexión con el Antiguo Testamento: encarnación y Trinidad. 3. El Logos hecho carne..	789
II. Los beneficios de la encarnación redentora: la participación actual en la vida divina: 1. Visión de conjunto: revelación y comunicación de las riquezas divinas. 2. El tema de la vida: la participación actual en la vida divina. 3. Mística joánica y mística helenística. 4. Relaciones con los sinópticos y con el Antiguo Testamento.....	799
Conclusión general.....	808
Cuadro cronológico del Nuevo Testamento	813
Índice de citas bíblicas.....	816
Índice analítico sumario.....	821

ÍNDICE DE LÁMINAS

I. Inscripción herodiana del templo.....	112
II. Qumrán: Vista general de las excavaciones.....	144
III. Vista aérea de Jerusalén.....	304
IV. Inscripción de la sinagoga de los libertinos.....	336
V. Antioquía: Vista general.....	464
VI. El templo de Jerusalén (maqueta).....	496
VII. Papiro Bodmer II (P ⁶⁶). Comienzo del Evangelio de san Juan.....	608
VIII. Sinagoga de Dura-Europos. Pintura que corona el nicho de la <i>tôrâh</i>	640

ADVERTENCIA

Hay diversas maneras de hablar de la Biblia y de ayudar a nuestros contemporáneos a captar el sentido de la palabra de Dios.

Que nadie se llame a engaño sobre la finalidad y el carácter de la presente obra. No se trata de un manual clásico, algunos de cuyos pasajes hayan de aprenderse de memoria, y en el que se hallen soluciones netas y definitivas para todas las cuestiones. Lo que muchos, sobre todo profesores, habían pedido al malogrado A. ROBERT, era una exposición amplia de las corrientes de la exégesis contemporánea, redactada con el espíritu de la doctrina católica.

Con arreglo a la línea trazada por el papa Pío XII, se trata de una introducción crítica que trate de esas «cuestiones nuevas... que exigen nueva investigación y nuevo examen (*quae nova investigatione novoque examine indigeant*)», y estimulan no poco el estudio activo del intérprete moderno¹. Efectivamente, los espíritus contemporáneos se las plantean cada vez con más insistencia.

Así pues, los autores no han pretendido escribir un libro que sirva de *liber textus* en las escuelas teológicas, sino un libro complementario de la enseñanza dada en ellas, un libro que inicie en el estudio científico de la Biblia a los que tienen ya fundamentos sólidos de teología y de cultura. Los autores han querido ofrecer, en primer lugar a los profesores, pero también al clero y a los seglares cultos, una exposición de las investigaciones actuales y de las soluciones excogitadas. Así el profesor podrá más fácilmente fundar su propia enseñanza sobre una base científica más informada y más sólida. Sus alumnos podrían adquirir a la luz de la enseñanza de la Iglesia una comprensión más precisa de la Escritura, conociendo las discusiones críticas modernas.

Los autores han puesto empeño en presentar en forma más literaria que escolar soluciones razonables, apoyadas en los hechos admitidos, pero que incluyen naturalmente un margen más o menos grande de hipótesis y de incertidumbres. De intento han dejado en manos de los profesores la elección del mejor método pedagógico, así como del mejor

1. Encíclica *Divino afflante Spiritu*; EB 555; DBI 640.

manual, para iniciar a sus alumnos en el mensaje bíblico; luego, con la ayuda de comentarios católicos, podrán ponerlos en contacto directo con los textos sagrados.

Acercas de esta concepción general de la obra se hallarán indicaciones complementarias en el prefacio de monseñor J. J. WEBER, que encabeza el tomo I. Este tomo II ha sido redactado, con el mismo espíritu, por A. FEUILLET y preparado para su edición por P. GRELOT. La Dirección expresa su profunda gratitud a todos los que han trabajado en esta obra y a todos aquellos que con sus consejos personales le han ayudado a darle cima.

AVISO A LOS LECTORES

Los mapas geográficos, útiles para el estudio tanto del Nuevo Testamento como de los orígenes cristianos, se han reunido en fascículo aparte que se hallará al final del volumen; así será más fácil consultarlos. Su preparación ha estado a cargo de J. Trinquet.

Las bibliografías, aunque sin pretender ser exhaustivas, son voluntariamente más abundantes que en el volumen I. Se podrán fácilmente completar consultando las obras indicadas en ellas. A la cabeza de cada parte y de cada sección se hallará la bibliografía correspondiente. La bibliografía que encabeza cada capítulo sirve para completar estas listas. Las monografías importantes sobre puntos particulares van indicadas en las notas. El asterisco * indica el *Imprimatur* o el carácter católico de las obras, revistas, etc., sometidas a la censura eclesiástica.

ABREVIATURAS

1) *Libros de la Biblia*

Abd	Abdías	Gén	Génesis	Nah	Nahúm
Act	Actos	Hab	Habacuc	Neh	Nehemías
Ag	Ageo	Heb	Hebreos	Núm	Números
Am	Amós	Is	Isaías	Os	Oseas
Ap	Apocalipsis	Jds	Judas	Par	Paralipómenos o Crónicas
Bar	Baruc	Jdt	Judit	Pe	Pedro
Cant	Cantar	Jer	Jeremías	Prov	Proverbios
Col	Colosenses	Jl	Joel	Re	Reyes
Cor	Corintios	Jn	Juan	Rom	Romanos
Dan	Daniel	Job	Job	Rut	Rut
Dt	Deuteronomio	Jon	Jonás	Sab	Sabiduría
Ecl	Eclesiastés	Jos	Josué	Sal	Salmos
Eclo	Eclesiástico	Jue	Jueces	Sam	Samuel
Ef	Efesios	Lam	Lamentaciones	Sant	Santiago
Esd	Esdras	Lc	Lucas	Sof	Sofonías
Est	Ester	Lev	Levítico	Tes	Tesalonicenses
Éx	Éxodo	Mac	Macabeos	Tim	Timoteo
Ez	Ezequiel	Mal	Malaquías	Tit	Tito
Flm	Filemón	Mc	Marcos	Tob	Tobías
Flp	Filipenses	Miq	Miqueas	Zac	Zacarías
Gál	Gálatas	Mt	Mateo		

N.B: TM=texto masorético; LXX=versión de los Setenta.

2) *Diccionarios, colecciones y revistas:*

AAS	«Acta Apostolicæ Sedis», Ciudad del Vaticano.
BASOR	«Bulletin of the American School of Oriental Research», New-Haven, Baltimore.
Bi	«Biblica»*, Roma.
BJRL	«Bulletin of John Ryland's Library», Manchester.
BO	«Bibliotheca Orientalis», Leiden.
BZ	«Biblische Zeitschrift»*, Friburgo de Brisgovia, Paderborn.
CBQ	«Catholic Biblical Quarterly»*, Washington.
CSEL	«Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum», Viena 1866ss.
DAFC	«Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique»*, París 1911-22.
DBI	S. MUÑOZ IGLESIAS, <i>Doctrina Pontificia I. Documentos biblicos*</i> , Madrid 1955.

Abreviaturas

- DBV «Dictionnaire de la Bible»* (F. VIGOUROUX), París 1895-1912.
 Dz H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum**, Herder, Barcelona - Friburgo de Brisgovia - Roma - Nueva York ³²1963 ¹.
 EB *Enchiridion biblicum**, Roma - Nápoles ⁴1961 ².
 ERE «Encyclopaedy of Religion and Ethics» (J. HASTINGS), Edimburgo.
 EsBi «Estudios Bíblicos»*, Madrid.
 ETL «Ephemerides Theologicæ Lovanienses»*, Lovaina.
 HE *Historia Ecclesiastica de Eusebio de Cesarea*.
 JTS «Journal of Theological Studies», Londres-Oxford.
 JBL «Journal of Biblical Literature», Filadelfia.
 NRT «Nouvelle Revue Théologique»*, Lovaina.
 NT «Novum Testamentum», Leiden.
 NTS «New Testament Studies», Cambridge.
 OGIS «Orientis Græci Inscriptiones Selectæ» (DITTENBERGER), Leipzig 1903-05.
 PG «Patrologia græca» (J. B. MIGNÉ), París.
 PL «Patrologia latina» (J. B. MIGNÉ), París.
 PO «Patrologia Orientalis» (R. GRAFFIN), París.
 RB «Revue Biblique»*, París.
 REJ «Revue des Études Juives», París.
 REP «Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft» (PAULY-WISSOWA), Stuttgart.
 RGG «Die Religion in Geschichte und Gegenwart», Tubinga ²1927-32.
 RHE «Revue d'Histoire Ecclésiastique»*, Lovaina.
 RHPR «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse», Estrasburgo.
 RHR «Revue de l'Histoire des Religions», París.
 RSPT «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques»*, Le Saulchoir.
 RSR «Recherches de Sciences Religieuses»*, París.
 RTP «Revue de Théologie et de Philosophie», Lausana.
 SDB «Supplément au Dictionnaire de la Bible»* (L. PIROT, A. ROBERT, H. CAZELLES), París 1928ss.
 ST *Suma Teológica*, de santo Tomás de Aquino.
 TLZ «Theologische Literaturzeitung», Berlín.
 TWNT «Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament» (G. KITTEL), Stuttgart.
 TZ «Theologische Zeitschrift», Basilea.
 VC «Verbum Caro», Lausana.
 VD «Verbum Domini»*, Roma.
 VT «Vetus Testamentum», Leiden.
 ZAW «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft», Giessen-Berlín.
 ZKT «Zeitschrift für Katholische Theologie»*, Innsbruck.
 ZNW «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft», Giessen-Berlín.
 ZTK «Zeitschrift für Theologie und Kirche», Tubinga.

Para las siglas de los grandes comentarios, véanse p. 29-30.

Para los textos de Qumrán seguimos las siglas propuestas por la «Revue Biblique» (cf. p. 128ss).

1. Anteponiendo al número citado el signo † nos referimos a las ediciones anteriores de esta obra y a su traducción castellana: *El magisterio de la Iglesia**, Herder, Barcelona 1963.

2. Cuando la numeración marginal discrepa de las ediciones 2.ª y 3.ª, también ésta se indica (EB³).

NUEVO TESTAMENTO

BIBLIOGRAFÍA GENERAL DEL NUEVO TESTAMENTO

a) *Introducciones al Nuevo Testamento*

- T. ZAHN, *Einleitung in das N. T.*, Leipzig 41924.
M. GOGUEL, *Introduction au Nouveau Testament*, 4 v., París 1922-26.
M. DIBELIUS, *Geschichte der Urchristlichen Literatur*, 2 v., Berlín 1926.
A. H. MC NEILE, *An Introduction to the study of the N. T.*, Oxford 1917.
J. SICKENBERGER, *Kurzgefasste Einleitung in das N. T. **, Friburgo de Brisgovia 61938.
S. ROSADINI, *Institutiones introductoriae in libros Novi Testamenti**, 3 v., Roma 1938-39.
A. MERK, *Introductionis in Sacrae Scripturae libros compendium **, París 121940.
W. MICHAELIS, *Einleitung in das N. T.*, Berna 21954.
R. KNOPF, H. LIETZMANN, H. WEINEL, *Einführung in das NT*, Berlín 1949.
H. HÖFFL, B. GUT, A. METZINGER, *Introductio specialis in Novum Testamentum **, Nápoles-Roma 51949.
J. RENÉ, *Manuel d'Écriture sainte **, París-Lyón 61949.
P. FEINE, J. BEHM, *Einleitung in das NT*, Leipzig 1950.
M. MEINERTZ, *Einleitung in das NT**, Paderborn 61950.
P. MORANT, *Introductio specialis in libros NT **, Roma 1950.
A. WIKENHAUSER, *Einleitung in das NT **, Friburgo de Brisgovia, 21956.
trad. cast.: *Introducción al Nuevo Testamento*, Barcelona 1960.

b) *Comentarios generales al Nuevo Testamento*

- Cursus Scripturae Sacrae **, París (=CSS).
*Études bibliques **, París (=EB).
L. PIROT, A. CLAMER, *La sainte Bible **, París (=BPC).
*Verbum Salutis **, París (VS).
*La sainte Bible **, traducida al francés bajo la dirección de la ESCUELA BÍBLICA DE JERUSALÉN. París (=BJ).
Commentaire du Nouveau Testament, bajo la dirección de P. BONNARD, O. CULLMANN, Neuchatel-París (=CNT).
*La Sacra Bibbia **, bajo la dirección de S. GAROFALO, Roma-Turín (=SB).
*A Catholic Commentary on Holy Scripture **, Londres (=CCHS). Trad. cast.: *Verbum Dei*. Comentario a la Sagrada Escritura, III y IV, Barcelona 21960 y 21962.
International Critical Commentary, Edimburgo (=ICC).
Cambridge Bible for schools and colleges, Cambridge (=CBSC).
The Moffatt New Testament Commentary, Londres (=MFF).
W. BOUSSET, W. HEITMÜLLER, *Die Schriften des NT, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt*, Gotinga 1917-19.

Bibliografía

- A. WIKENHAUSER, O. KUSS, *Regensburger Neues Testament* *, Ratisbona (=RNT); trad. castellana: Barcelona 1966ss.
- Das Neue Testament, Echterbibel* *, Wurzburg (= EBi), ed. K. STAAB.
- H. A. W. MEYER, *Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT*, Gotinga (= MKNT).
- H. LIETZMANN, G. BORNKAM, *Handbuch zum NT*, Tubinga (= HNT).
- A. WIKENHAUSER (†), A. VÖGTLE, *Herders theologischer Kommentar zum NT* *, Friburgo de Brisgovia (= TKNT).
- Die heilige Schrift des N. T. übersetzt und erklärt* *, ed. F. TILLMANN, Bonn (= HSNT).
- Das neue Testament deutsch*, ed. P. ALTHAUS, J. BEHM, Gotinga (= NTD).
- P. ALTHAUS, H. W. SCHMIDT, *Theologischer Handkommentar zum NT*, Leipzig (= THK).
- T. ZAHN, *Kommentar zum NT*, Leipzig (= KNT).
- La Biblia* *, Monasterio de Montserrat (= BM).
- La Sagrada Escritura. Texto y Comentario. Nuevo Testamento* *, 3 vols., por profesores de la Compañía de Jesús, Madrid 1961ss.
- Algunas series de comentarios están todavía incompletas, por ejemplo, el reciente *Cambridge Greek Testament Commentary*, ed. C.F.D. MOULE (= CGTC). Los comentarios particulares publicados fuera de las colecciones se indicarán en cada capítulo.
- Véanse las bibliografías sistemáticas dadas por «Biblica» (Roma), «Catholic Biblical Quarterly» (Washington), «Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete» (Düsseldorf).

PRELIMINARES

EL MEDIO DEL NUEVO TESTAMENTO

Para estudiar el Nuevo Testamento hay que situarlo en el medio en que se desarrolló su historia y donde nacieron los libros sagrados. Este medio es doble. Jesús mismo no salió de los límites del judaísmo; a los judíos se dirigió la primera predicación cristiana; finalmente, los autores de los primeros escritos cristianos son casi todos judíos: esto solo indica ya la importancia del medio judío. Sin embargo, en la época que nos ocupa, el judaísmo no constituía un mundo cerrado. Por una parte, el destino político de Palestina lo había arrastrado a la órbita de Roma; por otra parte, en la dispersión y, sobre todo, en Egipto el contacto de los judíos con el mundo helenístico era todavía mucho más estrecho. Desde este sencillo punto de vista, el estudio del mundo grecorromano se impone ya al exegeta del Nuevo Testamento. A esto hay que añadir que la predicación cristiana no tardó en salir del círculo judío para afrontar el medio pagano. Es, pues, necesario conocer las características religiosas de éste, si se quiere situarlo en su marco concreto. Examinaremos aquí sucesivamente: 1) el mundo grecorromano, 2) el mundo judío, 3) el medio literario constituido por los escritos no canónicos del judaísmo.

SECCIÓN PRIMERA

EL MUNDO GRECORROMANO

por A. Tricot

EL IMPERIO ROMANO

BIBLIOGRAFÍA

- L. HOMO, *Histoire romaine: le haut empire*, París 1941 (col. *Histoire générale*, de G. GLOTZ).
- A. FIGANIOL, *La conquête romaine*⁴ (col. *Peuples et civilisations*, de L. HALPHEN y P. SAGNAC, III).
- E. ALBERTINI, *L'empire romain*³ (misma col., IV).
- A. FIGANIOL, *Histoire de Rome*, París 1939 (col. *Clio*, III).
- V. CHAPOT, *Le monde romain*, París 1927.
- A. J. FESTUGIÈRE y P. FABRE, *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur*, I, *Le cadre temporel**, París 1935.
- H. METZGER, *Les routes de saint Paul dans l'Orient grec*, Neuchâtel-París 1945; trad. cast. *Las rutas de San Pablo en el Oriente griego*, Barcelona 1962.

§ I. El marco geográfico.

1. LÍMITES Y FRONTERAS.

La difusión del cristianismo en el primer siglo de nuestra era tuvo lugar en un marco geográfico netamente delimitado: el del imperio romano. La dominación de Roma se extendía entonces por todos los países costeros del mar Mediterráneo¹. En Europa, todas las regiones situadas entre el mar del Norte y el mar Negro, eran posesiones romanas; las fronteras septentrionales del imperio se habían extendido hasta el Danubio y el Rin. En África, el límite estaba en las márgenes del desierto, al sur de las antiguas posesiones de Cartago y al sur de Egipto. Al este, en lo que nosotros llamamos el Oriente Próximo, Asia Menor (o Anterior, en la terminología de la época), Siria y Palestina (desde Galilea hasta Idumea) obedecían a Roma. Hacia el Oriente lejano, la marcha de las legiones se había detenido en los confines del imperio parto, que se extendía al este del Eufrates; pero desde el Ponto Euxino hasta el mar Rojo, se alargaba como un cordón de pequeños Estados tributarios de Roma.

En el interior de estas fronteras, la expansión primera del cristianismo se produjo de este a oeste, situándose el punto de partida en Palestina y en Siria, en Jerusalén y en Antioquía, es decir, en la periferia del imperio romano, casi en la línea de demarcación entre el mundo grecorromano y el mundo oriental propiamente dicho. La marcha en dirección hacia el

1. Cf. t. I, p. 266s.

oeste fue la única en la edad apostólica. Hacia oriente, es decir, hacia Mesopotamia y más allá, la propaganda cristiana no comenzó prácticamente antes del siglo segundo.

El Mediterráneo, situado en el corazón mismo del imperio, constituía como un lazo físico entre las diversas regiones que lo bordeaban. Las razas eran, desde luego, múltiples en el contorno de este gran lago interior, pero eran constantes los contactos y los intercambios entre las poblaciones costeras. La cuenca mediterránea era un «lugar geográfico» delineado y delimitado por la naturaleza.

Todas las grandes ciudades se hallaban en la costa o en sus inmediaciones: Roma, en Italia; Alejandría, en Egipto; Antioquía, en Siria; Éfeso, Esmirna y Tarso, en Asia Menor; Corinto, en Acaya; Rodas y Delos, en las islas del Mediterráneo oriental.

2. LAS VÍAS DE COMUNICACIÓN.

Las diversas regiones o provincias del Imperio estaban enlazadas entre sí y con Roma mediante una red de vías terrestres y marítimas. Las grandes arterias eran las vías romanas que constituían la red de comunicaciones terrestres.

En Europa, dos grandes vías merecen mención especial. La *vía Apia* iba de Roma a Tarento y Brindis, a *Neapolis* (Nápoles) y a Putéolos. La *vía Egnacia* partía de *Dyrrachium* (Durazzo) en el mar Adriático y pasaba por *Neapolis* (Kavalla) en el mar Egeo, por Pella, Tesalónica (Salónica) y Filipos. Una carretera conducía de Tesalónica a Atenas y otra de *Neapolis* a Bizancio.

En cuanto al Asia Menor había una red de carreteras más antigua y todavía más desarrollada. La arteria principal partía de Éfeso, capital de la provincia romana de Asia, y, por Laodicea, Colosas, Antioquía de Pisidia, Iconio y Listra, llegaba al monte Tauro, que atravesaba por las puertas Cilicias para llegar a Tarso de Cilicia. Otra carretera, conocida con el nombre de *vía Regia*², ponía en comunicación a las grandes ciudades de Esmirna, Éfeso y Sardes con Frigia y Capadocia, de donde torcía hacia el Tauro y, por las puertas Cilicias, alcanzaba la región del Eufrates. Una tercera vía costeaba el litoral anatolio enlazando las ciudades marítimas, desde Cízico en la Propóntide hasta Tarso en Cilicia.

La Siria antioquena comunicaba por el norte con Tarso por una vía que atravesaba el monte Aman en las puertas Sirias; al este, con Mesopotamia; al sur, con Egipto por una vía costera que partía de Antioquía y descendía por Fenicia y Palestina hacia el delta del Nilo.

El mar Mediterráneo era surcado en todas direcciones por navíos mercantes y por la flota del Estado. La navegación era particularmente intensa en la parte oriental del Mediterráneo, a lo largo de las costas de

2. Cf. t. I, p. 249.

Grecia, del Asia Menor, Siria y Palestina. Corinto, Tesalónica, Esmirna, Éfeso, Tarso, Antioquía, Alejandría, eran grandes centros comerciales. Los armadores y los capitanes tomaban pasajeros además de la carga.

Se viajaba mucho: por negocios, para el servicio del Estado, para hacer peregrinaciones, aunque también por el gusto de ver tierras. Las gentes humildes, como san Pablo y sus compañeros, viajaban en cubierta, mezclados con los hombres de la tripulación. La suma exigida por el transporte de aquellas pobres gentes era modesta; con frecuencia bastaba incluso con que ayudasen en las faenas y maniobras de a bordo. El número de pasajeros era a veces considerable: 600 personas se hallaban en la nave que tomó el historiador judío Josefo para trasladarse a Italia; 276, en la que conducía a san Pablo prisionero a Roma.

La duración de la travesía en un mismo trayecto variaba según la estación, los vientos, la visibilidad. De Egipto a Italia había que calcular de ocho a diez días, a veces un mes y más. Para ir de Tróade a *Neapolis* (Kavalla) empleará san Pablo una vez dos días, y otra, cinco. De noviembre a febrero estaba casi interrumpida la navegación, que no se reanudaba hasta la primavera.

§ II. Geografía humana.

1. DIVERSIDAD DE ELEMENTOS ÉTNICOS.

En el imperio, los diferentes grupos humanos, de diverso origen y civilización, se hallaban yuxtapuestos, más bien que amalgamados. Los nombres de Hispania, Galia, Italia, Grecia, Asia, Egipto, no eran sencillamente designaciones geográficas o administrativas. Los numerosos pueblos englobados en el *orbis romanus* formaban parte de una misma unidad gubernamental y administrativa fuertemente centralizada, pero habían conservado muchas de sus peculiaridades étnicas. En el mosaico humano que representaba el imperio, las antiguas razas seguían subsistiendo y cada una de ellas conservaba más o menos sus características y sus tradiciones. Con el común denominador de *romano*, el galo seguía siendo galo; el sirio, sirio; el egipcio, egipcio.

No obstante, había compenetración de estos múltiples elementos y poco a poco se operaba la fusión por razón de los contactos y de las relaciones que necesariamente se establecían en los terrenos económico, cultural y religioso. En todos los centros importantes existían colonias de extranjeros; sin hablar de los judíos, que se hallaban casi por todas partes, había griegos en Roma, en Antioquía, en Alejandría; sirios en Focea (Marsella), en Cartago; asiáticos en Lyón; ítalo, antiguos legionarios en su mayoría, en Macedonia, Asia Menor, Transjordania, África proconsular. El intercambio de poblaciones era continuo y se verificaba en gran escala.

En las ciudades, la lengua más universalmente hablada era el griego,

el griego *koiné* (etimológicamente: [lengua] *común* o *corriente*), idéntico al del Nuevo Testamento. El mozo de cuerda de Focea, el armador de Ostia, el artesano de Éfeso, el negociante de Alejandría comprendían el griego, lo que contribuía a crear lazos comunes y una verdadera unidad. En los medios rurales subsistían los antiguos idiomas indígenas: el celta en las Galias, el ilírico en Dalmacia, el licaonio en Pisidia, el arameo en Siria y en Palestina, etc.

2. ORGANIZACIÓN CÍVICA Y SOCIAL.

En los campos, lo mismo que en las ciudades, los *esclavos* eran casi tan numerosos como los hombres libres. Entre los esclavos, unos — que formaban el mayor número — lo eran por el hecho de su nacimiento; otros habían venido a serlo a causa de la miseria: así los deudores insolventes vendidos para liquidar sus deudas; otros eran cautivos de guerra vendidos en subasta. En teoría, y muchas veces también de hecho, el esclavo era tratado como una cosa. Entre los animales y el ganado humano era mínima la diferencia de régimen; en todo caso, dependía únicamente del beneplácito del amo. Al esclavo se le compraba, vendía y revendía en el mercado como una bestia de carga. No poseía ningún derecho, civil ni religioso, social ni político. La unión matrimonial contraída por el esclavo no tenía ningún valor ante la ley: el esclavo no tenía hogar ni familia. Los castigos corporales que aplicaban los amos a los esclavos, eran con frecuencia inhumanos. La esclavitud fue la grande lacra del mundo antiguo. De manera general, la condición servil era más llevadera en Oriente que en Occidente: el heleno se mostraba habitualmente más humano que el romano.

El esclavo que recibía de su amo o del Estado la libertad, se convertía en *liberto*, es decir, hombre libre, lo cual no quiere decir ciudadano, pues quedaba excluido de la gestión de los asuntos públicos. El número de los libertos representaría la tercera parte de la población libre.

El *ciudadano* era, necesariamente y de derecho, miembro de la comunidad cívica y política, de la «ciudad», y participaba en la dirección de los asuntos que interesaban a la colectividad. La asamblea de los ciudadanos elegía sus representantes y nombraba los magistrados municipales.

En cuanto al *ciudadano romano*, ocupaba rango aparte en la jerarquía de las clases sociales. Este título confería la plenitud de derechos cíviles, protegía contra los castigos corporales, eximía de las penas infamantes y permitía apelar al tribunal del César. Tal título podía otorgarse como recompensa; podía también comprarse (Act 22,25-28). En el siglo primero de nuestra era, el número de ciudadanos romanos era de unos cinco millones. Es sabido que san Pablo, ciudadano de Tarso, era también ciudadano romano. Tenía este título de su padre, que lo había quizá recibido de Pompeyo o del gobernador de Cilicia.

3. SITUACIÓN ECONÓMICA.

Hacia comienzos de la era cristiana, el imperio gozaba de paz y se disfrutaba de orden en el interior de las fronteras. Por esto aquella época se señaló por un amplio desarrollo de la vida económica, particularmente del comercio. Los artesanos en las ciudades, los agricultores en los campos, los negociantes en los centros urbanos, los traficantes en los mercados interregionales y todas las gentes de negocios conocieron la prosperidad: se enriquecían de prisa. Por todas partes se construían templos, gimnasios, basílicas, teatros, ágoras y pórticos. El tesoro del Estado y de las ciudades disponía de recursos abundantes; la administración estimulaba y financiaba las obras de interés público; los nuevos ricos desempeñaban el papel de mecenas; la plebe de las grandes ciudades tenía trabajo y, consiguientemente, pan en suficiente cantidad.

De todas las provincias del imperio, la de Asia (proconsular) era la más poblada y también la más rica. Roma y Alejandría debían de contar un millón de habitantes; Antioquía de Siria pasaba del medio millón; Éfeso la seguía de cerca; venían luego Esmirna, Mileto, Corinto, Pérgamo, Tarso, Atenas y Cartago. En todas estas ciudades florecía el lujo de los privilegiados de la fortuna; la clase media vivía en régimen de decente suficiencia; en cuanto a los miserables, esperaban del Estado o de la municipalidad *panem et circenses*.

§ III. Régimen administrativo y divisiones provinciales.

Aunque el imperio había nacido de la conquista y aunque el poder estaba centralizado en extremo, el régimen sabía limitar su acción y su peso en la administración de las provincias. Las más de las veces se respetaba la autonomía municipal, y las ciudades, como las provincias, tenían sus asambleas compuestas de representantes elegidos por los ciudadanos. Los funcionarios imperiales eran poco numerosos, excepción hecha de los recaudadores de impuestos. El régimen común era el *régimen cívico*, cuyo modelo habían encontrado los romanos en la organización de las ciudades griegas del Asia Menor.

Entre el poder central y los magistrados locales se interponía la autoridad del gobernador provincial, delegado por el senado en calidad de *procónsul* o por el emperador con título de *legado*. Sergio Paulo y Galión, con quienes topó san Pablo durante sus viajes misioneros, pertenecían a esta clase poderosa de los representantes del régimen. Cicerón mismo había sido en el siglo precedente gobernador de Cilicia; Plinio el joven había de desempeñar el mismo cargo a principios del siglo II en el Ponto y en Bitinia. Ni qué decir tiene que no todos los procónsules y legados tenían la misma cultura que estos dos hombres de letras.

Las provincias más antiguas, pacificadas de muy atrás, se llamaban *senatoriales*. En tiempos de Augusto se contaban diez, entre ellas Macedonia, Acaya, Asia, Bitinia, Creta y Cirenaica, todas nombradas en el Nuevo Testamento. Las otras provincias, cuya anexión era reciente o que estaban próximas a las fronteras, eran llamadas *imperiales*. Tal era el caso, en Europa, para las provincias de Hispania, las Galias y las situadas al sur del Danubio; en Asia, para Panfilia, Galacia, Cilicia y Siria. Egipto, asimilado en cuanto a la administración a las provincias imperiales, estaba gobernado por un prefecto que tenía el título de virrey. En cuanto a Palestina, estaba colocada bajo régimen especial, teniendo a la cabeza a un *procurador* — por ejemplo, Poncio Pilato — que ejercía su autoridad bajo la vigilancia del legado de la vecina Siria³.

3. Cf. infra, p. 105a.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA CIVILIZACIÓN HELENÍSTICA

BIBLIOGRAFÍA

- P. JOUGUET, *L'impérialisme romain et l'hellénisation de l'Orient*, Paris 1926.
Histoire générale de G. GLOTZ IV: *Alexandre et l'hellénisation du monde antique* (obra colectiva), Paris 1945.
R. COHEN, *La Grèce et l'hellénisation du monde antique*, Paris 1939 (col. «Clio» II).
W. W. TARN, *Hellenistic civilisation*, Londres 1929.
G. BARDY, art. *Hellénisme*, SDB* III, col. 1442-1482.
R. BULTMANN, *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, trad., Paris 1950, p. 87-142.
A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, Tubinga 1923.
C. K. BARRETT, *The NT Background: Selected Documents*, Londres 1956.

§ I. Naturaleza e importancia del helenismo.

¿Qué representa el *helenismo* en la historia del mundo grecorromano? La palabra no debe tomarse en el sentido de formación literaria o intelectual clásica. Designa algo más vasto, más complejo: un tipo o una forma de civilización que era producto del genio griego.

Esta civilización helenística, netamente distinta de las que habían florecido anteriormente en Egipto, Asiria, Persia, estaba fundada esencialmente en una concepción ideal del hombre, de su naturaleza, de su libertad, de su vida individual y social. Caracterizada por un gusto muy pronunciado por las cosas del espíritu, hallaba su expresión en el arte, en la literatura, la filosofía, la religión; se afirmaba en las costumbres y en los usos; hacía sentir su influencia en las instituciones cívicas y se reflejaba hasta en los actos más sencillos de la vida de todos los días. Se adquiría con la educación y únicamente con ella, puesto que lo que daba la impronta al *griego* no era el nacimiento, sino la cultura. Todo hombre formado con arreglo a este tipo de civilización era un *heleno*, a cualquier raza que perteneciese y cualquiera que fuese su rango en la sociedad. El resto de la humanidad no se componía a los ojos de los griegos sino de *bárbaros* (designación recibida comúnmente y empleada corrientemente).

La concepción griega de la divinidad y del ser humano, del mundo material y de la vida social organizada, había sido influida por dos grandes corrientes filosóficas, una de las cuales se remontaba a Platón y la otra

procedía de la escuela estoica. La adopción de esta concepción por el mundo antiguo ha tenido un alcance histórico extraordinario. En efecto, bajo esta influencia concibió el hombre el universo y lo comprendió como un todo inteligible para él, animado por un poder divino immanente y gobernado por una ley racional. Bajo la misma influencia y a la luz de estos principios tenía la sensación de que su vida individual ocupaba un lugar en la del *kosmos*, que debía desarrollarse en conformidad y en armonía con la del universo y que sólo con esta condición tendría verdadero valor y pleno desarrollo.

Dos observaciones ayudarán a comprender mejor la importancia de lo que representó el helenismo como factor activo en la evolución y en el progreso de la humanidad.

Por una parte, gracias al helenismo adquirió el hombre conciencia de ciertas nociones y de ciertos principios que regían su actitud y su actividad frente a la divinidad, a sus semejantes y a sí mismo. Por otra parte, en los tiempos de su primera expansión, la Iglesia naciente se halló en contacto directo y prolongado con el helenismo. En efecto, durante la edad apostólica el cristianismo no sufrió influjos sino de Oriente. Ahora bien, entre los influjos atestados por hechos y testimonios indiscutibles, el del helenismo ocupa la primera categoría. En comparación con él, los otros son insignificantes. La religión de Cristo, nacida en los confines del mundo oriental, creció en primer lugar en el Oriente Próximo, en regiones cuya civilización estaba impregnada de helenismo. Se implantó en un medio cuya lengua era el griego y cuyas ideas, costumbres, instituciones, la cultura en una palabra, venían de Grecia. En lo sucesivo se hizo *romana* — y este calificativo ha sido adoptado por ella como un título de origen —, pero su primer crecimiento se había ya consumado cuando entró verdaderamente en contacto con el genio romano o latino, cuya filiación, además, no se debe olvidar, pues él mismo se crió con leche de Grecia y se formó en la escuela griega.

§ II. La filosofía «popular».

En el mundo grecorromano, a principios de la era cristiana, se llamaba así a un conjunto de concepciones filosóficas ampliamente difundidas, en que predominaban los temas estoicos. Esta filosofía, renovada y transformada en no pocos puntos con respecto al estoicismo antiguo, tenía no sólo una ética o una moral, sino también una metafísica, una cosmología y una teología; pretendía informar e instruir sobre todo lo que interesaba al hombre. La enseñanza dada por Epicteto hacia el año 100 de nuestra era, reproduce lo esencial de esta filosofía popular, que existía ya mucho antes y cuyos propagandistas se dirigían indistintamente a todas las clases de la sociedad. Eran numerosos, sobre todo en Asia Menor, los predicadores estoicos que, ocasionalmente, desempeñaban el papel

de directores de conciencia. Estos hombres, en su mayoría, no procedían de medios intelectuales ni habían recibido formación especial: obedecían a una voz interior y respondían a un llamamiento; eran los misioneros de la doctrina estoica, aislados e itinerantes. Para algunos de ellos la predicación era un oficio, una profesión. De manera general, gozaban de la simpatía del público: los escuchaba y los asistía. Tenían una manera propia de presentar su enseñanza: un lenguaje lleno de imágenes y directo, expresiones pintorescas y realistas, exposiciones doctrinales o morales en forma dialogada con preguntas y respuestas (v. Rom 3,1-9), apóstrofes e interpelaciones, etc.; es a lo que se llamaba la *diatriba*, conocida y practicada personalmente por san Pablo.

Estos predicadores circulaban de ciudad en ciudad, de provincia en provincia, para propagar las doctrinas estoicas. No era ya el panteísmo materialista de los antiguos filósofos estoicos. Los misioneros hablaban del Dios universal, alma y razón del mundo, padre de los dioses y de los hombres, providencia de las criaturas, que forman su familia y trabajan en su servicio. Proclamaban la igualdad y fraternidad de todos los hombres y no admitían otra superioridad que la que confiere la práctica de la virtud. Exigían a cada uno esfuerzo para liberarse del yugo de las pasiones y de los errores, y afirmaban que sólo el ejercicio «ascético» de la virtud puede procurar la verdadera felicidad. Así la moral aparecía como el coronamiento y el remate normal de la búsqueda filosófica, y — cosa importante — la regla de vida propuesta a los oyentes y a los discípulos se aplicaba a todos indistintamente, cualquiera que fuese el origen y la condición social de la persona.

En esta predicación había una convicción sincera y profundos acentos religiosos. La antigüedad pagana no conoció expresión más elevada de la fe en un Dios creador y en su providencia paternal. San Pablo, a lo que parece, no la ignoró ni tuvo a menos utilizar ocasionalmente algunos de sus temas¹.

§ III. La helenización del mundo antiguo.

La civilización del mundo helénico que había nacido y se había desarrollado no sólo en la Grecia clásica, sino también en las islas del mar Egeo y en las antiguas ciudades griegas de Asia Menor, y comenzó a propagarse en el Oriente Próximo con Alejandro Magno (muerto en 323)². El conquistador macedonio, que soñaba con fundir estrechamente Oriente y Occidente y con reunir a todos los pueblos en una misma familia, se constituyó en campeón del helenismo, al que favoreció por todos los medios y en todos los terrenos.

1. Cf. J. DUPONT, *Gnosis: la connaissance religieuse dans les Épîtres du saint Paul*, Paris-Louvain 1949, p. 347s, 504s.

2. Cf. t. I, p. 256s.

Una vez que Alejandro hubo dado el impulso, el movimiento se continuó después de la muerte del héroe en todos los países abiertos a sus ejércitos. Los pequeños Estados de Asia Menor, el reino de Siria con los Seléucidas y el de Egipto con los Ptolomeos, fueron profundamente helenizados, por lo menos en sus clases selectas, a lo largo de los dos últimos siglos antes de la era cristiana. Éste fue el resultado más importante y más duradero de las conquistas de Alejandro.

En el Oriente Próximo, sólo Judea se mantuvo al margen del movimiento que arrastraba irresistiblemente al mundo antiguo hacia una nueva forma de civilización. Ante la amenaza que representaba el helenismo para la fe monoteísta y para las tradiciones nacionales, el judaísmo palestino se atiesó y rebeló: en la lucha a muerte que se empeñó entre Antíoco IV Epífanes de Siria y los Macabeos (167-141) salió vencido el extranjero y la marea ascendente no pudo sumergir el islote judío que dominaba en Jerusalén³.

Los romanos se habían apoderado de Macedonia y de Grecia en 146 a.C.⁴ Ya antes de esta fecha se había afirmado en Roma la influencia del helenismo. A partir de 146 la ciudad fue helenizándose cada vez más: como dijo Horacio, Grecia, vencida militarmente, alcanzaba una victoria espiritual sobre su vencedor, victoria que significaba el desquite del espíritu sobre la fuerza bruta. A pesar de la superioridad militar y económica de Roma, el genio griego llevó a cabo la conquista de Occidente como lo había hecho con el Oriente Próximo. De esta conquista pacífica somos beneficiarios todavía hoy día, como, en ciertos aspectos, lo fue la Iglesia en los tiempos de su primera expansión en el mundo grecorromano.

Ya hemos dicho que la educación era la que hacía al heleno. En las ciudades griegas o helenizadas, la formación del niño y, sobre todo, del adolescente (del *efebos*, decían los griegos) miraba a formar ciudadanos. Entre los antiguos romanos se daba la educación en el hogar, bajo la mirada vigilante del padre de familia que se aplicaba a desarrollar particularmente en sus hijos la energía y la voluntad, cualidades fundamentales del hombre de acción. En el mundo griego, la ciudad misma se arrogaba las más de las veces la función de educar. Al salir del gimnasio, el efebo debía tener conciencia del papel que habría de desempeñar como hombre y sobre todo como ciudadano.

Ahora bien, tanto en el Oriente helenizado como en el mundo romano, el edificio social reposaba sobre la ciudad, pilar fundamental de la vida colectiva organizada. Este tipo de agrupación humana concebido por los griegos, introducido por Alejandro y sus sucesores en los países helenizados, había sido adoptado por los romanos. Los vínculos cívicos que unían a los miembros de la ciudad estaban sancionados y reforzados por la religión, puesto que en el mundo antiguo todo ciudadano, a menos que

fuese judío, debía adorar a los dioses de la ciudad a que pertenecía y participar en el culto oficial tributado a estas divinidades.

Hay que notar que el helenismo no penetró nunca en los campos tanto como en las ciudades: verdaderamente sólo conquistó los medios urbanos. Fuera de los centros intelectuales, comerciales y administrativos, la masa de la población recibió muy poca influencia de una civilización cuya irradiación no podía alcanzarla sino ocasional y superficialmente.

3. Cf. t. I, p. 261s.

4. Cf. t. I, p. 260s.

CAPÍTULO TERCERO

EL PAGANISMO GRECORROMANO

BIBLIOGRAFÍA

- K. PRÜMM, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum des altchristlichen Umwelt**, Roma 1954.
- A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile**, París 1932.
- A. J. FESTUGIÈRE y P. FABRE, *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur*, II, *Le milieu spirituel**, París 1935.
- Histoire générale des religions*, bajo la dirección de M. GORCE y P. MORTIER: *Grèce et Rome* (obra colectiva), París 1944.
- Histoire des religions*, bajo la dirección de M. BRILLANT y R. AIGRAIN, III, *Les religions de la Grèce antique*, por É. DES PLACFS; *La religion romaine*, por P. FABRE.
- F. C. GRANT, *Hellenistic religion, The age of syncretism*, Nueva York 1953.
- A. D. NOCK, *Conversion, The Old and the New in religion, from Alexander the Great to Augustin of Hippo*, Oxford 1933.
- J. BAYET, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, París 1957. Textos escogidos, en la obra de C. K. BARRETT citada supra, p. 41.

La semilla evangélica no cayó en tierra virgen. El mundo antiguo, salvo raras excepciones, estaba penetrado por el sentimiento religioso; cultos numerosos, de origen y naturaleza muy diversos, estaban profundamente arraigados en la vida y en los hábitos de aquellos a quienes se dirigían los misioneros cristianos para anunciarles el Señor Jesús. Desde luego se habla con razón de la conquista fulminante del mundo grecorromano por la nueva religión; pero no hay que olvidar que la conquista supone la lucha y que de hecho fue dura la lucha entre las religiones paganas y la religión de Cristo.

§ I. Los cultos nacionales tradicionales.

En el primer siglo de nuestra era los antiguos cultos oficiales tenían todavía prestigio y clientela tanto en el mundo griego como en el romano. Formaban parte del patrimonio nacional por el que velaba el patriotismo, incluso en los países conquistados por Roma. Resultaba, además, que tales cultos se beneficiaban entonces de un renuevo de fervor, por lo menos aparente, desde que el emperador Augusto había decidido restaurar la religión de los antepasados.

En el mundo helénico, los templos de Zeus, de Apolo, de Atenea y de todas las grandes divinidades nacionales estaban todavía en pie y eran frecuentados por las muchedumbres. Durante el período que nos interesa, templos grandiosos se edifican o se reconstruyen en Asia Menor, en Egipto, en Italia: manifestación comparable a la que en la Edad Media haría surgir del suelo nuestras catedrales góticas e impulsar a las muchedumbres hacia los santuarios de Santiago de Compostela, de santa Magdalena de Vézelay o del Mont Saint-Michel.

En Roma, los dioses y las diosas habían sido identificados bajo el influjo del helenismo con los del panteón griego y habían sido dotados de leyendas tomadas de la mitología griega. De manera general, en tiempos del imperio, el común del pueblo colmaba de veneración a las divinidades nacionales, lo que equivalía a manifestar piedad y dar testimonio de lealtad cívica.

En Occidente, lo mismo que en Oriente, la adhesión a las viejas divinidades locales o familiares, de segundo o tercer orden, especializadas en tal o cual función tutelar, se mantenía muy viva. Los penates, los lares, los genios domésticos no perdían actualidad: se tenía constantemente necesidad de su intercesión o de su apoyo, y las gentes se dirigían instintivamente hacia tales modestos protectores, cuya presencia parecía más próxima. La propaganda cristiana debía hallar en esta mentalidad y en estas prácticas del culto familiar una resistencia todavía más tenaz que la del culto oficial tributado a los grandes dioses olímpicos o capitolinos.

§ II. Las religiones orientales.

BIBLIOGRAFÍA

- F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, París 1929.
- J. BIDEZ y F. CUMONT, *Les mages hellénisés*, París 1928.
- F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, París 1942. — *Lux perpetua*, París 1949.
- J. CARCOPINO, *Aspects mystiques de la Rome païenne*, París 1942.

Las conquistas de Alejandro habían puesto en contacto directo e íntimo al mundo helénico y al mundo oriental. En Frigia como en Capadocia, en Siria como en Egipto, el sentimiento religioso era con frecuencia más profundo y más vivo que en Grecia. Las religiones orientales, nacidas en su mayoría de cultos tributados en tiempos más antiguos a las fuerzas de la naturaleza, podían a primera vista parecer menos conformes con el espíritu griego: allí las ceremonias eran ruidosas, los ritos excitantes, a veces inmorales. No obstante, estas religiones penetraron en el mundo grecorromano y se instalaron en él con anterioridad a la era cristiana.

Por medio de Alejandría, Egipto estaba enlazado con todos los paí-

ses mediterráneos. Los negociantes, los marinos, los esclavos venidos de este gran puerto fueron los que introdujeron los cultos de *Isis* y de *Serapis* en Asia Menor, en las islas del mar Egeo, en Grecia y en Italia. Los monumentos y las inscripciones dan fe de la expansión de estas dos religiones en el mundo grecorromano en el transcurso de los dos últimos siglos de la era antigua. Isis se presentaba como la diosa benéfica, madre de toda la civilización, reina de los vivos, como también de los muertos. En cuanto a Serapis, su renombre de dios curador le valía una reputación por lo menos igual a la de su colega Asclepio.

Los cultos sirios de *Atargatis*, diosa de Hierápolis — conocida en otras partes con los nombres de *Astarté* y *Afrodita* —, y de *Adonis*, dios fenicio de la vegetación, habían sido propagados por el mundo helénico por marinos fenicios y negociantes llegados de Siria. La práctica de estos cultos, de carácter naturalista muy acentuado, está atestada en Roma desde los tiempos de Augusto, y es sabido que Nerón se mostró muy devoto de la diosa siria.

El culto de *Cibeles*, la gran madre del monte Ida, y de su compañero *Atis*, fue importado de Frigia a Italia en 204 a.C. por decisión oficial del senado. Era por los tiempos en que Aníbal amenazaba a Roma. La *pedra negra*, símbolo de la diosa, fue instalada solemnemente en un templo del Palatino juntamente con sus sacerdotes frigios. La derrota de Aníbal que siguió de cerca a esta traslación acrecentó el prestigio de la gran madre. No obstante, el culto de Cibeles y de Atis quedó confinado al santuario del Palatino hasta el reinado de Claudio; en adelante pudo desplegar libremente sus ceremonias en las calles de la ciudad. Implicaban ritos de carácter efervescente y prácticas bárbaras (como la castración ritual) que repugnaban al gusto de los romanos al mismo tiempo que excitaban su curiosidad. Los griegos, que conocían de muy antiguo a Cibeles y a Atis, habían mostrado siempre cierta repugnancia a instalarlos en su panteón.

Los dioses iraníes habían sido conocidos por el mundo griego en tiempos de Alejandro, y algunos de ellos se helenizaron en lo sucesivo. Entre estos últimos, *Mitra* ocupaba un puesto especial. Su culto está atestado en Asia Menor y en Roma el último siglo a.C. La religión de Mitra, asimilado al dios Sol, había de ser muy popular, principalmente en los ambientes militares. En tiempo de san Pablo estaba apenas comenzando este movimiento.

En los principios estos cultos de origen extranjero, sin conexión con la ciudad ni con el Estado, en que se mezclaban hombres y mujeres, libres y esclavos, habían sido con frecuencia tenidos por sospechosos por la autoridad imperial; pero como tenían la gran ventaja de proporcionar alimento a las aspiraciones religiosas y de corresponder a un sentimiento de piedad individual, se ganaron rápidamente gran clientela procedente de todos los medios sociales.

§ III. Los misterios.

BIBLIOGRAFÍA

- K. PRÜMM, art. *Mystères*, SDB* VI, col. 10-225, París 1957.
 F. CUMONT, *Les mystères de Mithra*, Bruselas 1911.
 R. REIZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen in ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig 1927.
 M. J. LAGRANGE, *L'orphisme**, París 1937.
 J. CARCOPINO, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, París 1927.
 — *De Pythagore aux Apôtres*, París 1956.

Se designan con el nombre de *misterios* ritos de carácter sacro que constituían una iniciación en secretos religiosos y divinos. El conocimiento de estos secretos garantizaba la protección del dios o de la diosa de los misterios y era para el iniciado una prenda segura de felicidad póstuma. La creencia en la inmortalidad formaba la base de todos los misterios. Las religiones que practicaban la iniciación mística se llaman «religiones de misterios». Las hubo en el mundo oriental como también en el mundo helénico. Entre ambos grupos se establecieron contactos seguidos de interferencias, principalmente durante el período helenístico; de ello resultaron influencias recíprocas. A comienzos de la era cristiana, los cultos griegos de Deméter y de Dioniso, el culto frigio de Cibeles, los cultos fenicios de la diosa siria y de Adonis, los cultos egipcios de Isis y de Serapis y todavía otros, tanto helénicos como orientales, tenían sus misterios.

Entre los misterios, algunos eran locales y se celebraban en un solo santuario: tal era el caso de los misterios de Deméter y de Eleusis. Los otros, por el contrario, sin conexión con el suelo o con un culto cívico, podían celebrarse en todas partes: así los misterios de Dioniso, de la diosa siria, de Isis, etc. Estos últimos eran universalistas y en los candidatos a la iniciación no se requería ninguna condición de edad, de sexo, de origen o raza, ni de rango social.

Todos los misterios entrañaban como elemento esencial una serie de ritos cuyo conjunto constituía la *iniciación*. La iniciación podía tener lugar en diversos grados. Los candidatos veían desarrollarse ante sus ojos una sucesión de escenas o de cuadros: así se les revelaban los secretos religiosos. Quien había *visto* la historia reproducida en imágenes y figurada de la salud esperada, y conocía los ritos eficaces, estaba seguro de participar en el otro mundo en la vida de los inmortales: la iniciación era por sí sola garantía de la salud.

Los misterios helénicos más antiguos y más populares eran los de Dioniso. A comienzos de nuestra era se celebraban en todas partes en el mundo grecorromano. Aunque Dioniso acabó por no ser más que una figura simbólica, en su culto persistía algo del espíritu y de los ritos que

en los orígenes habían arrastrado y cautivado a las masas. Los misterios dionisiacos comportaban ayunos, purificaciones, cantos salvajes, danzas frenéticas y banquetes sagrados. El iniciado, arrebatado por una especie de éxtasis o de delirio religioso, se sentía liberado de todo lo que podía poner obstáculo en él a la acción divina, se abandonaba al influjo del dios, cuya presencia se hacía sentir en él, y recibía entonces la promesa de una vida bienaventurada después de la muerte.

Muy diferentes eran los misterios celebrados por los adeptos de la tradición y de la doctrina pitagóricas. Son, en efecto, misterios filosóficos en que los ritos no tienen valor sino como símbolos doctrinales: desde el momento en que el iniciado ha comprendido su significado, tiene la garantía de una inmortalidad bienaventurada. Mientras que la mística platónica no era sino ideas puras sin sustrato de ritos sensibles, el pitagorismo se expresaba en imágenes de valor simbólico.

En cuanto al fondo, las doctrinas pitagóricas o consideradas como tales tenían por objeto el origen del alma humana, su unión pasajera con el cuerpo dominado por las pasiones, las impurezas contraídas y la necesidad de purificación, el retorno a la esfera celeste y la felicidad adquirida en la visión eterna de la divinidad. Lo importante, lo esencial para el alma es, pues, purificarse, lo cual se logra por la ascesis y la disciplina moral. Ésta era la enseñanza que se daba con las representaciones figuradas, ofrecidas a la contemplación y a la meditación del iniciado. La basílica subterránea de la puerta Mayor en Roma, descubierta en 1917, está decorada con estucos cuya significación es obvia: los símbolos muestran las etapas seguidas por el alma en su purificación y su ascensión hacia la morada celeste. Esta forma de misterio filosófico gozó de cierta boga en diversos medios de Italia, de Grecia y de Egipto en los últimos tiempos antes de nuestra era y en el primer siglo de ésta, principalmente durante el siglo que va de Augusto a Claudio.

Ninguna cualidad moral se exigía a los candidatos a la iniciación en los misterios ni los méritos ni las faltas se tenían en cuenta; en cambio, los ritos y las purificaciones debían practicarse escrupulosamente; la salud estaba ligada a la iniciación y no a la reforma de las costumbres o a la adquisición de conocimientos teológicos. En tales condiciones, los misterios no ejercían el menor influjo en la vida moral. Si algún culto, como por ejemplo el de Isis, exigía prácticas de ascetismo (abstinencia y castidad temporales), sólo se trataba de observancias rituales. Otros, como el de Cibele o el de la diosa siria, podían favorecer los peores desórdenes, pero el mundo pagano no veía en ello decadencia ni degradación.

Si en el mundo moral apenas hacían los misterios otra cosa que crear una exaltación pasajera y con mucha frecuencia morbosa, actuaban, sin embargo, en forma más continua y más profunda en el sentimiento religioso de las masas, desarrollando ciertas creencias y alimentando ciertas aspiraciones. El sentido del más allá, el recurso a dioses «salvadores», la esperanza de una vida inmortal en la felicidad, la unión personal

con la divinidad, el arranque o entusiasmo místico: otras tantas realidades preciosas que ofrecían los misterios, en formas diferentes y con medios diversos, a las almas inquietas. Las religiones tradicionales y los cultos oficiales no podían ofrecer otro tanto.

En tiempo de san Pablo, los misterios estaban florecientes y tenían numerosos adeptos, particularmente en el mundo helenístico o helenizado: habían invadido todo el Mediterráneo oriental y penetrado hasta el corazón de Asia Menor. Ahora bien, precisamente en estas regiones se entablaron los primeros contactos entre el paganismo y el cristianismo. Los misioneros evangélicos predicaban una religión de salud. Como tantos otros lo habían hecho antes que ellos o lo hacían en torno a ellos, hablaban de un dios «salvador» y de un misterio cuya revelación se ofrecía a todo hombre de buena voluntad y cuyo conocimiento era prenda de felicidad en el más allá. Pero el Dios que anunciaban los nuevos predicadores tenía en el orden religioso y moral tales exigencias que para la mayoría de los oyentes constituían un obstáculo insuperable.

§ IV. El gnosticismo.

BIBLIOGRAFÍA

- L. CERFAUX, art. *Gnose*, SDB*, III, col. 659-701
 A. J. FESTUGIÈRE, *Hermétisme et gnose païenne**, en *Histoire générale des religions* de GORCE y MORTIER, vol. *Origines chrétiennes*.
 A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste**, 4 vol., París: I, 21950; II, 1949; III, 1953; IV, 1954.

Los cultos de los misterios pretendían dar al hombre un camino infalible para la salud. La corriente gnóstica tiene el mismo fin, pero tiende a él por otra vía: la del conocimiento. Los orígenes del gnosticismo son sin duda precristianos y es verosímil que diversas corrientes mezclaran en él sus aguas. El mero sincretismo religioso del mundo helenístico no bastaría para explicarlo; pero constituyó un medio favorable para su germinación. Por otra parte, los cultos de misterios no dejaron de influir en él: el orfismo y el neopitagorismo, con sus especulaciones religiosas que bordeaban la filosofía y su frecuente uso de las alegorías, los misterios orientales, principalmente los de Isis y los de Mitra, en la medida en que se mezclaban con teosofía.

Se distinguen diversas tendencias en el interior de la corriente gnóstica: una, más popular, está en estrecha conexión con la astrología y con la magia; otra, más filosófica, trata de dar por la especulación un fundamento al «conocimiento» saludable. Pero su compenetración impide reconocer su verdadera autonomía.

De manera general, la gnosis se caracteriza por una verdadera pasión por el conocimiento religioso, buscado en una revelación divina a la que

el hombre puede tener acceso por vía de iniciación. Este conocimiento se desea menos por sí mismo que por el fruto que de él se espera: la salud. Su modo de exposición toma todos los elementos posibles de los mitos, griegos u orientales, con frecuencia combinados entre sí en un espíritu de amplio sincretismo. El tipo de esta gnosis pagana está representado por los escritos herméticos, en los que se entremezclan de manera inextricable las herencias egipcia y griega bajo el patrocinio de Hermes Trismegisto, identificado con Tot. Aun cuando los libros conservados con su nombre no son anteriores al segundo siglo cristiano, tienen sus raíces en una corriente más antigua cuyos orígenes pueden ser precristianos.

Lo que constituye la importancia del gnosticismo para el estudio del Nuevo Testamento, es el hecho de que en la antigüedad cristiana forma uno de los componentes fundamentales del pensamiento religioso. En el siglo II tratará incluso de asimilarse el cristianismo. Desde el siglo I parece que los autores de la edad apostólica tienen ya que luchar contra la tentación gnóstica en el interior de las comunidades (por ejemplo, en la carta a los Colosenses). De hecho, es posible que el judaísmo mismo se viese influido en su periferia por el espíritu del gnosticismo ya en el período precristiano. Sin embargo, hay que ser cautos para reconstituir esta gnosis judía, que se debería particularmente a la secta esenia o a Filón. Es más verosímil que el gnosticismo pagano, que no se veía coartado por ortodoxia de ninguna clase, tomara del judaísmo y del cristianismo los elementos que se le adaptaban. El descubrimiento reciente de escritos gnósticos en lengua copta permitirá quizá esclarecer más los orígenes de esta corriente y su posición con respecto a los escritos bíblicos.

§ V. El culto imperial.

BIBLIOGRAFÍA

L. CERFAUX y J. TONDRIAU, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine**, París 1957 (con abundante bibliografía).

Con la dominación romana se había introducido en el mundo helénico un culto nuevo: el de la diosa Roma o del genio de esta ciudad. Era una creación artificial, de carácter netamente político, no ya un producto espontáneo del sentimiento religioso. Como la diosa Roma no era sino una abstracción, al culto de la diosa se asoció muy pronto el de una divinidad concreta, a saber, el culto al *emperador*: así quedó fundada la religión imperial. Las etapas sucesivas de la institución están marcadas en la historia.

Los primeros orígenes se remontan a la época de Alejandro, cuando se establecieron relaciones continuadas entre Oriente y Occidente. En todo tiempo habían practicado los griegos el culto a los héroes, personajes

medio históricos y medio legendarios. Cuando entraron en contacto con Oriente, descubrieron que allí se adoraba a los soberanos, con frecuencia incluso durante su vida. La carrera y la obra deslumbradora de Alejandro les parecieron como marcadas con el sello de la divinidad y coincidieron con los orientales para reconocer en este monarca y adorar en su persona a un dios revestido de forma humana. En lo sucesivo los Ptolomeos en Egipto y los Selúcidas en Siria reivindicaron para sí mismos los honores divinos y se hicieron adorar por sus súbditos. Los sobrenombres de *Soter* (salvador) y de *Evergetes* (bienhechor) les fueron atribuidos corrientemente, lo mismo que a los dioses: textos literarios e inscripciones epigráficas dan testimonio de esta adulación. El culto a los monarcas, forma religiosa de lealtad política, se introdujo así entre las costumbres del mundo helénico.

Este uso fue recibido en Roma y hábilmente explotado en favor de la institución imperial. Julio César, en vida todavía, inmediatamente después de su victoria de Farsalia (48), había sido honrado como un dios: tenía su templo, sus sacerdotes, sus juegos. Después de su muerte (44), por decisión del senado, había ocupado un lugar entre los dioses protectores del Estado. Cuando Octavio Augusto dio la paz al mundo, las provincias de Oriente fueron las primeras en celebrar las virtudes del nuevo Alejandro, en llamarle «hijo de los dioses, salvador, dios», y en dedicarle altares y elevarle templos. Estos homenajes correspondían a un sentimiento real de gratitud; además, agradaban al mismo que se beneficiaba de ellos y que veía en la idea religiosa del emperador dios el medio más seguro de dar verdadera unidad al inmenso imperio. Así Augusto favoreció esta tendencia en las provincias orientales, aunque pidiendo que su culto fuese asociado con el de la diosa Roma: era el *culto de Roma y de Augusto*. En cambio, en la capital no se dedicó ningún templo a Augusto durante su vida: el César no se fiaba de los romanos y temía sus críticas. El senado, al decretar la apoteosis del emperador difunto (14 de la era cristiana), lo elevó al rango de los inmortales y en Roma se instituyó un colegio de sacerdotes para el culto nuevo que se convertía en nacional.

Todos los sucesores de Augusto favorecieron la religión imperial: iba en ello el interés del Estado. Algunos, como Calígula y Nerón, no tuvieron reparo en deificarse a sí mismos durante su vida. En todas partes se elevaron en el imperio *augusteos* (templos de Augusto). En Asia Menor las ciudades, pequeñas y grandes, rivalizaron en celo para manifestar así su adhesión al emperador. Los galos edificaron un santuario común en la confluencia del Saona y del Ródano. África e Hispania siguieron el movimiento. En cada provincia, cada año se reunían los delegados de las ciudades o de los municipios en la cabeza de partido, junto al templo dedicado a Roma y a Augusto. Escogían a uno de ellos para que ejerciese durante un año el sacerdocio del culto imperial en calidad de *flamen* o de sumo sacerdote. Fiestas, sacrificios, juegos públicos conmemoraban estas asambleas solemnes, en que se afirmaba la lealtad de los súbditos para

con el emperador. De esta manera, las organizaciones provinciales y municipales se veían ligadas al gobierno supremo con una especie de vínculo sagrado.

Con esto se comprende por qué y cómo el culto imperial ocupó inmediatamente el primer puesto en la religión oficial y lo conservó durante varios siglos. Se ve también qué poder representaba este culto y se adivina el obstáculo que podía constituir para la propaganda cristiana. El César romano era adorado como «dios», como «salvador», como «señor». San Pablo y los demás misioneros evangélicos reivindicaron para Jesucristo los mismos títulos y las mismas cualidades. En todas las ciudades de Asia Menor, de Macedonia, de Grecia en que predicaban, tenía su templo la religión imperial, así como su clero y su clientela. El conflicto era inevitable. La autoridad romana no podía aceptar que la religión oficial fuese atacada o amenazada; tampoco los cristianos podían reconocer la divinidad del César y con frecuencia tuvieron que pagar con su sangre la negativa a participar en su culto: el eco de su indignación y de sus protestas resuena todavía en el libro del Apocalipsis (6,9-11; 13, 11-17; 20,4).

SECCIÓN SEGUNDA

EL MUNDO JUDÍO

por A. Tricot

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- TH. REINACH, *Textes d'auteurs latins et grecs relatifs au Judaïsme*, París 1895.
 E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 vol., Leipzig 1901-1911. Esta obra es una fuente de información de primer orden.
 M.-J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ**, París 1931.
 J. BONSRIVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ**, 2 vol., París 1934-1935. Art. *Judaïsme*, SDB* IV, col. 1143-1295, París 1948 (rica bibliografía). *Sur les ruines du temple*, París 1928.
 C. GUIGNEBERT, *Le monde juif vers le temps de Jésus*, París 1950.
 J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Leipzig 1923.
 G. F. MOORE, *Judaism in the First centuries of the Christian era. The age of the Tannaim*, 3 vol., Cambridge USA 1927-1930.
 H. L. STRACK y P. BILLERBECK, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrash*, vol. IV: *Exkursus*, Munich 1928.
 S. W. BARON, *Histoire d'Israël, vie sociale et religieuse II: Les premiers siècles de l'ère chrétienne*, trad. París, 1957.
 M. SIMON, *Verus Israel: Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'empire romain*, París 1948.
 R. H. PFEIFFER, *History of NT times, with an introduction to the Apocrypha*, Nueva York 1949.
 U. HOLZMEISTER, *Historia aetatis Novi Testamenti**, Roma 21938. Trad. italiana: *Storia dei tempi del Nuovo Testamento**, Turín 1950.
 J. FELTEN, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 2 vol., Ratisbona 1925.
 W. FOERSTER, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Halle 1940-1957.
 W. BOUSSET - H. GRESSMANN, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tubinga 31926.

Indicaciones más sucintas en:

- L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ** I, París 1928, p. 239-296.
 J. LEBRETON y J. ZEILLER, *L'Église primitive**, París 1934 (en *Histoire de l'Église* de A. FLICHE y V. MARTIN, I).
 H. LIETZMANN, *Histoire de l'Église ancienne* I, trad., París 1936.
 Los textos literarios del judaísmo suministran la documentación esencial. En el capítulo IV se hallarán las bibliografías necesarias sobre este punto, en particular sobre Josefo (p. 136), Filón (p. 115 y 137), los textos de Qumrán (p. 128ss), la literatura rabínica (p. 138ss).
 Textos escogidos, en la obra de C. K. BARRETT, citada supra, p. 41, y en E. FLEG, *Anthologie juive*, París 1951.

Nota preliminar.

En los tiempos evangélicos, el pueblo judío no vivía ya agrupado en el suelo de Palestina, en «la tierra de Israel». Hacía ya siglos, muchos de sus hijos — los más numerosos — se hallaban dispersos acá y allá entre los *goyim*, en medio de poblaciones paganas¹. En Palestina, donde la mayoría de los habitantes eran de tronco israelita, había alrededor de millón y medio de judíos, repartidos por igual entre Judea, donde la raza había conservado su pureza, y Galilea. Los judíos de la diáspora o de la dispersión, establecidos casi por todas partes en el mundo helénico o romano y desbordando incluso sus fronteras, debían de ser de cinco a seis millones. Las colonias más importantes estaban en Mesopotamia, en Siria y en Egipto. De todas las juderías, la más célebre y la mejor conocida era la de Alejandría: formaba las dos quintas partes de la población de esta gran ciudad, es decir, medio millón de habitantes.

El mundo judío no tenía, pues, unidad geográfica. Presentaba, en cambio, una unidad étnica, religiosa y moral, cuya cohesión se mantenía sólidamente por el doble lazo de la fe monoteísta y — prescindiendo de los prosélitos — de la sangre: las dos mitades del pueblo judío, la de Palestina y la de la dispersión, no formaban sino una misma comunidad nacional y espiritual. La historia, desde luego, nos muestra que sucedía lo mismo con otros pueblos del mundo antiguo; pero en Israel, para los «hijos de Abraham», la fe tradicional tenía tal vitalidad y tal fuerza que debía garantizar por sí sola la supervivencia de la nación, incluso después de la ruina de la patria, la desaparición del templo de Jerusalén y de las instituciones nacionales. La característica del pueblo judío era la de poseer en su religión una fuerza moral y un principio de unidad que nada podía quebrantar o disminuir.

El *credo* religioso era para los judíos de la dispersión el mismo que para los de Palestina. La lengua usual podía diferir de un grupo a otro (en Palestina y en Siria se hablaba arameo, en la mayoría de las colonias de la dispersión, griego), pero la fe en Yahveh, el Dios de la nación, estaba tan viva en las juderías de Asia Menor y de Italia como en las comunidades de Palestina. Todos los judíos tenían el corazón en Jerusalén, metrópoli religiosa y nacional. Todos contribuían con sus ofrendas a los *gastos* del culto celebrado en el templo. Todos se levantaban con el mismo entusiasmo para defender los intereses espirituales y materiales de la nación cuando se veían amenazados. El judío de la dispersión podía ser ciudadano de Tarso o de Alejandría e incluso ciudadano romano; podía también, como todo heleno, abrigar el sentimiento de ser ciudadano del mundo; pero no por eso dejaba de ser, ante todo y por encima de todo, judío, y tan auténtico como su hermano de Palestina.

1. Cf. t. I, p. 267.

CAPÍTULO PRIMERO

LA RELIGIÓN JUDÍA

BIBLIOGRAFÍA

Véanse las obras generales de SCHÜRER (t. II), LAGRANGE, BONSIKVEN, GUIGNÉBERT, MOORE, BOUSSET-GRESSMANN, citadas supra, p. 56.

§ I. Creencias y prácticas religiosas.

La fe en un Dios *único*, creador, muy santo, justo y misericordioso, señor soberano del universo, era el fundamento de la religión judía. *Sólo Dios* (el Dios de Israel) *es Dios*, y el paganismo, con sus múltiples dioses y sus ídolos, no es sino locura: sobre este punto no cabían dudas ni discusiones.

Sobre esta base, postulado esencial del judaísmo, se había elaborado desde el tiempo de los profetas toda una teodicea cuyos elementos figuraban en los escritos mosaicos. La creencia religiosa se expresaba por el culto oficial del templo, las reuniones en las sinagogas y los actos de piedad individual. Estaba alimentada por la esperanza mesiánica y sostenida por la enseñanza que daban los escribas, guardianes e intérpretes de la ley,

1. LA FE MONOTEÍSTA.

Al escriba que le preguntaba cuál era el mayor de los mandamientos respondió Jesús citando el texto del Deuteronomio: «Escucha, Israel, el Señor nuestro Dios es el único Señor» (Mc 12,28-29). Esta profesión de fe se repetía tres veces al día en la recitación del *šema*, fórmula de oración compuesta de tres textos bíblicos (Dt 6,4-9; 11,13-21; Núm 15,37-41). Los doctores recomendaban incluso que se hiciese hincapié en la palabra «único» al pronunciarla. Esta creencia en el Dios uno tenía sus conexiones y su punto de apoyo en la revelación del Sinaí, sus pruebas en la historia de Israel y su expresión en los actos de religión. Para los judíos la fe monoteísta revestía el mismo grado de verdad y de certeza que un hecho material, objeto de experiencia sensible: se imponía por sí misma, fuera de toda demostración o especulación racional. Los judíos se complacían en proclamar su creencia y negaban los «dioses extranjeros» con tal intransigencia que en el mundo pagano, complaciente con tantas divinidades, eran a veces acusados de ateísmo (así, por ejemplo, por Juvenal, Tácito, Plinio).

El Dios único es todopoderoso, santísimo, justísimo, misericordiosísimo. Siendo todopoderoso, gobierna los tiempos y los acontecimientos de este mundo al igual que conduce a los pueblos; con su providencia socorre a los justos. Santísimo como es, exige que sus fieles eviten el pecado, se guarden de todo contacto impuro y se alejen de los paganos. Justísimo, se comporta como un juez íntegro e infalible, no tiene acepción de personas, castiga a los impíos y recompensa a los buenos. Misericordiosísimo, usa de paciencia con el pecador y perdona al que se arrepiente de sus faltas. Precisamente por razón de su misericordia y de su bondad, al Dios altísimo y todopoderoso le invocan como «padre» los que le sirven y le aman. Esta idea de la paternidad de Dios, en la que tanto insistió Jesús en su mensaje, era familiar al judío piadoso aun antes de la predicación evangélica: los escritos del judaísmo tardío lo prueban, como también textos rabínicos. Desde luego, los doctores de la ley no acentuaban precisamente este punto en su enseñanza, pero no cabe la menor duda de que la piedad popular conocía «al Padre que está en los cielos», aunque sin poner en ello la nota de confiante ternura que caracteriza la oración de los discípulos de Jesús.

El empleo de esta invocación no parece armonizarse bien con un uso francamente atestado a partir del siglo III a.C.: los judíos no pronuncian ya el nombre divino. ¿Bajo qué influencias y por qué motivos? Primeramente por respeto al ser divino, cuyo nombre es sagrado y no debe profanarse como el nombre de las divinidades paganas; luego por la preocupación de no poner el nombre divino en relación con cosas profanas o impuras; quizá también por temor a prestar un apoyo concreto a una representación sensible y material de la divinidad. En la versión de los Setenta, el tetragrama sagrado (yhwh) había sido sustituido por la palabra *Kyrios* (Señor); para la lectura pública, el nombre incommunicable era reemplazado por Adonay (nuestro Señor); en la literatura apócrifa como en los escritos rabínicos, Dios es designado con vocablos abstractos, como el cielo, el nombre, el lugar, la gloria, el misericordioso, etc. Esta práctica, cada vez más generalizada a partir del siglo III a.C., era respetada como regla absoluta al acercarse la era cristiana.

Por el mismo tiempo y paralelamente se había producido una evolución en el vocabulario teológico. Los doctores judíos, preocupados por evitar al hablar de Dios toda apariencia de antropomorfismo y solícitos por mantener siempre al ser divino fuera de la esfera del mundo material y terrestre, habían elaborado una teoría de los intermediarios, instrumentos o suplentes de Dios en la creación del universo y en el gobierno del mundo. Haciendo esto, los doctores se mantenían en la línea de la enseñanza de los profetas, aunque interpretándola con su espíritu jurídico. En el fondo, estos intermediarios, como el Espíritu de Dios, la palabra (*memra*), la presencia (*šekina*), la sabiduría, no son hipóstasis, sino atributos divinos; si a veces se los presenta como agentes dotados de personalidad propia, es únicamente para marcar en forma concreta la acción o intervención del ser indefinible en sí, que es el Dios uno. En esta

manera de hablar hay que ver solamente un producto reflejo de la teología judía, independiente de toda influencia filosófica venida del Irán, de Grecia o de Egipto. Los rabinos no se equivocaban, y los fieles tampoco, cuando meditaban sobre las obras de la sabiduría, creada por Dios anteriormente a todas las cosas, consejera y portavoz del Altísimo, artífice de sus voluntades (véase particularmente Sab 6,7.10ss; Eclo 1,24¹).

En la antigüedad, el dios de una nación era considerado como su defensor e invocado como su padre. El pueblo israelita tenía conciencia de estar unido por un pacto sagrado con el Dios cuya libre voluntad y cuya predilección para con él no habían cesado de manifestarse desde la elección de los patriarcas. El contrato concluido entre Yahveh y Abraham, renovado en tiempo de Moisés, inscrito en la *torah* y en las instituciones nacionales, implicaba compromisos y obligaciones recíprocas: protección por parte de Dios, fidelidad a los mandamientos por parte del pueblo escogido. Israel, consciente y ufano de esta elección, se consideraba como el heraldo y el misionero del Dios uno, al que servía. De ahí la convicción, profundamente arraigada en toda alma judía, de que la fe monoteísta era un patrimonio propio de Israel, de que la soberanía de Yahveh no se establecería en el universo sino con el dominio del pueblo escogido sobre todos los reinos del mundo, y de que la calidad de «hijos de Abraham» entrañaba tantos derechos como deberes implicaba. Esta adhesión a la fe atávica podía originar de rechazo cierto exclusivismo religioso, celoso de los privilegios de la nación predestinada.

2. EL MUNDO DE LOS ESPÍRITUS: LOS ÁNGELES Y LOS DEMONIOS.

En el Nuevo Testamento se habla con frecuencia de ángeles y de demonios, y la literatura apócrifa abunda en informaciones de todas clases sobre los espíritus buenos y malos. No cabe la menor duda de que la creencia en la existencia y en la actividad de unos y de otros era general entre los judíos — si se excluye a los saduceos (Act 23,8) — en el primer siglo de nuestra era. En cuanto podemos darnos cuenta, esta creencia se había desarrollado considerablemente en los medios pietistas en la época persa y griega, y en parte por influencias procedentes del extranjero. Pero hay que notar también que nunca se tradujo en prácticas idolátricas, como sucedía con los espíritus y divinidades inferiores en Siria, en Babilonia o en Persia. Para los judíos, los ángeles y los demonios reciben su existencia de un mismo Creador, ejercen su actividad bajo la dependencia del mismo y no pueden ser objeto de culto de adoración. Constituyen dos mundos opuestos, en lucha el uno con el otro. Pero este dualismo es de orden moral: no tiene raíces metafísicas.

1. Cf. t. 1, p. 697s.

Los ángeles

La creación de los ángeles se remonta a los tiempos más antiguos; seres espirituales — incorpóreos, dice Filón —, no comen ni beben, no se multiplican ni mueren; participan de las cualidades de Dios, cuya corte forman y cuyos mensajeros son; su número es infinito (Dan 7,10; Mt 26,53; Lc 2,13). Cuando se manifiestan a los hombres, adoptan una apariencia humana y llevan vestiduras de una blancura resplandeciente. Cuando la promulgación de la ley, desempeñaron un papel importante (tradicón mencionada en Act 7,38 y Gál 3,19). Los hay entre ellos que están encargados del gobierno de los diversos elementos del universo; a otros incumbe revelar los misterios y los designios divinos; otros velan por los hombres justos y acuden en su auxilio, etc.

Los espíritus celestiales están repartidos en diferentes grupos: serafines, querubines, *ofanim*, y por clases, potencias, principados, dominaciones, tronos, etc. Los ángeles superiores son Miguel, Rafael y Gabriel. A estos tres se unen con frecuencia Uriel, Raguel, Saraquiel y Remeyel. Miguel lleva habitualmente el título de jefe de los ejércitos del Señor; pero en el libro de Daniel aparece como el protector del pueblo judío; se dice en el Apocalipsis que arrojó del cielo a los ángeles rebeldes, y en la carta de Judas, que disputó a Satán el cuerpo de Moisés. Gabriel es el ángel de la revelación y Rafael el de la curación. En cuanto a Uriel, está al frente de los luminares y desempeña también funciones de justiciero. Estos detalles, la mayor parte de los cuales están tomados de los libros de Henoc², bastan para dar una idea del lugar que ocupa la angelología en la teología judía y sobre todo en la especulación desarrollada por los autores de apócrifos.

El desarrollo de la angelología posterior a la cautividad se explica por diversas causas: la necesidad innata de amplificar lo maravilloso, el empeño en acentuar la trascendencia y la majestad de Dios multiplicando sus servidores celestiales, y el influjo de la religión irania.

Los demonios

Frente al mundo de los ángeles existe el de los demonios. Los demonios son ángeles caídos, que por su culpa perdieron la calidad de seres celestiales. Tan numerosos como los espíritus buenos, despliegan su actividad para el mal, pues se aplican a perjudicar a los hombres, sea induciéndolos al pecado, sea causándoles daños corporales y materiales. Inspiran a los impíos y a los paganos, a quienes enseñan las prácticas idolátricas, los maleficios y los sortilegios.

Satán (literalmente: adversario o acusador) es el jefe supremo de los espíritus impuros o malos, cuya potencia será aniquilada en los tiempos

2. Cf. infra, p. 121s.

mesiánicos. Su papel está representado por Azazel en la literatura del género de Henoc, por Mastema en el *Libro de los Jubileos*, por Belial en los textos de Qumrán y en los *Testamentos de los doce patriarcas*. En los evangelios se halla el nombre de Belzebub, llamado «príncipe de los demonios» (Mt 12,24; Lc 11,15). El judío piadoso, para defenderse contra estos enemigos peligrosos, debe abstenerse de frecuentar los lugares donde moran, invocar el auxilio de los ángeles buenos, recurrir a conjuros y exorcismos, etc.

Finalmente, estas creencias debían engendrar prácticas supersticiosas destinadas a neutralizar la acción de los malos espíritus; podía darse el caso de judíos más solícitos por defenderse contra los demonios que por recurrir a la intercesión de los ángeles. El mismo Flavio Josefo menciona con frecuencia la intervención de los agentes del mal, y los apócrifos del Antiguo Testamento abundan en detalles sobre la demonología.

3. LA VIDA FUTURA Y LA RETRIBUCIÓN³.

Hasta los últimos siglos de la era antigua, el piadoso israelita había podido abrigar la esperanza de no verse separado de Dios para siempre al final de su existencia terrestre, pero no sabía cómo ni en qué grado se cumpliría el voto de su corazón. La vida de ultratumba era concebida por él como un estado de semisueño, bastante próximo al letargo. El hombre, desde luego, no retornaba a la nada de donde lo había sacado el Creador, pero lo que subsistía de él en la mansión de los muertos — el *šeol* — no era sino una sombra de él mismo, sin consistencia ni actividad, y en tal mundo subterráneo no se gozaba de la compañía de Dios. En cuanto a la suerte individual de los que eran llamados *refaim* (las sombras), no poseía el menor informe sobre este particular. Nadie dudaba de la justicia de Dios, pero los doctores mismos no tenían la idea de un juicio que después de la muerte hubiera de decidir la recompensa o el castigo de cada uno en particular. Esta antigua concepción del *šeol* y de las sombras se halla todavía en el Eclesiástico (17,22ss)⁴.

Sin embargo, a partir del siglo II se esclarece el problema por dos vías diferentes. En Palestina, el libro de Daniel (12,2ss) enunció claramente la doctrina de la resurrección en el último día, que no carecía de conexiones bíblicas⁵. Con esto, la idea ganó terreno gracias a la acción de los doctores fariseos, que la popularizaron interpretándola a menudo en forma muy material. Se vuelve a hallar en ciertos apócrifos (parábolas de Henoc, 2Henoc, Apocalipsis de Baruc, 4Esdras) y en la literatura rabínica. La secta saducea se mantuvo, no obstante, refractaria a ella (Mt 22,23-33; Act 4,1-2; 23,6-8).

3. J.-B. FREY, *La vie de l'au-delà dans les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, en «Biblica», 1932, p. 129-168.

4. Cf. t. I, p. 705.

5. Cf. t. I, p. 757.

Ciertos círculos pietistas buscaron en otra dirección la solución del mismo problema. Ya el sacrificio expiatorio ofrecido por Judas Macabeo por los soldados muertos (2Mac 12,43-46) supone una creencia en la vida de ultratumba, aunque todavía bastante imprecisa. Pero en varias secciones del libro de Henoc se profesa que después de la muerte las almas — o los espíritus — de los hombres sobreviven en el *šeol* para recibir recompensa o castigo en el juicio divino, considerado como inminente. Tal es también la doctrina de los Jubileos (23,31). Los textos de Qumrán no parecen suponer otra cosa. Finalmente, los esenios, tal como los describe JOSEFO (*Bellum iudaicum* II, 8,11), admiten la retribución individual de ultratumba sin ninguna mención de la resurrección de los cuerpos.

En este último caso, si nos atenemos a la exposición de Josefo, la escatología individual tendría un tinte neopitagórico, que quizá no se deba exagerar. Sin embargo, es cierto que el recurso a la antropología griega ayudó al judaísmo alejandrino a concebir con más nitidez la inmortalidad del alma, elemento espiritual del compuesto humano y agente responsable de la vida moral: se comprueba en el libro de la Sabiduría⁶. Incluso en el judaísmo palestino, en el que seguía predominando la antigua antropología semítica, los textos evangélicos suponen que se admitía juntamente la doctrina de la retribución de ultratumba y la de la resurrección en el último día. Pero es cierto también que, en estos dos puntos, seguía fluctuante el pensamiento judío: cada una de las diversas sectas tenía su tradición propia.

4. MESIANISMO Y ESCATOLOGÍA.

BIBLIOGRAFÍA

- M. J. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs**, París 1909.
 P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, Tubinga 1934.
 L. DENNEFELD, *Le Messianisme**, París 1927.
 J. KLAUSNER, *The Messianic idea in Israél, from its beginning to the completion of the Mishna*, Londres 1956.
 S. MOWINCKEL, *He that cometh: the Messiah concept in the OT and later Judaism*, Oxford 1956.

Observaciones.

1) Se entiende por escatología todo un conjunto de ideas, de esperanzas y de especulaciones que tenían por objeto el establecimiento en la tierra del reino de Dios en los últimos tiempos. En este marco, el *mesianismo* concierne a la venida del Mesías, su persona y su obra, la restauración nacional de Israel y el triunfo definitivo del pueblo escogido sobre sus enemigos. Las doctrinas y especulaciones mesiánicas ocupaban un puesto

6. Cf. t. I, p. 699.

importante, en tiempo de los judíos, en la enseñanza de los escribas, así como en las preocupaciones religiosas y políticas de los judíos, pero no constituían un conjunto organizado sistemáticamente; permanecían fluctuantes e imprecisas en no pocos puntos. Por el contrario, la expectativa mesiánica era intensa en las masas al acercarse la era cristiana.

2) No hay que exagerar abusivamente la influencia del mesianismo en la vida religiosa del pueblo judío. Sería un error creer que este influjo fue tan grande como el de la fe en la *torah* o en la alianza. La idea mesiánica tiene un rango más importante en el Nuevo Testamento que en la literatura judía, si se excluyen los apócrifos.

3) De ordinario la enseñanza de los doctores versaba más sobre el reino mesiánico, considerado como restauración nacional, que sobre la persona del Mesías.

4) Se observa que muy a menudo las especulaciones mesiánicas están integradas en descripciones apocalípticas, presentándose «los días del Mesías» como una primera fase del establecimiento en la tierra del «siglo futuro».

5) La palabra *μεσσίας* — transcripción del arameo *mešīha* — responde a la palabra hebrea *mašīah*, que significa «ungido» y que los griegos tradujeron por *χριστός* (*christus* en latín). Etimológicamente las palabras «mesías», «cristo» y «ungido» tienen exactamente el mismo significado: se aplican a un ser marcado con una unción. Era el caso del rey llamado «el ungido de Yahveh» (1Sam 24,7.11); lo mismo se diga de Ciro (Is 45,1) y del sumo sacerdote Onías (Dan 9,25). En el Antiguo Testamento no es seguro que la palabra «mesías» se emplee una sola vez para designar al futuro redentor de Israel: incluso el Sal 2,2 es discutido. Pero la palabra aparece con este sentido el último siglo a.C. en la literatura apócrifa (*Salomos de Salomón* 17,36; 18,6.8). A partir de esta época forma parte del vocabulario corriente, como lo demuestran el Nuevo Testamento y los escritos rabínicos.

Persona, origen y función del Mesías.

No se puede concebir un mesianismo sin Mesías, a no ser que se imagine una intervención personal y directa de Dios mismo, que aparezca en la tierra y actúe como rey mesiánico. El Mesías, en su calidad de ungido de Yahveh, no podía ser sino su enviado, su representante, el agente de sus designios y de sus voluntades. En las descripciones escatológicas y en los cuadros de la era mesiánica, el papel desempeñado por el enviado, el elegido, el ungido, con mayor frecuencia se supone que no se define claramente, y su figura no se dibuja nunca con líneas y contornos bastante netos. Ni podía ser de otra manera: en primer lugar en razón del misterio que envolvía al personaje, luego también por razón del género literario — profético o apocalíptico — que tenía sus tradiciones y sus reglas.

La idea de la esperanza mesiánica estaba fundada en la convicción

de que el Dios de Israel cumpliría las promesas hechas a la nación escogida, que establecería su reino en la tierra y haría beneficiar a sus fieles de la felicidad en la paz adquirida para siempre; Yahveh tendría su hora, e Israel se vengaría de los paganos. Comulgando en la misma esperanza de días mejores, los videntes y los hombres de letras, los humildes y los sabios alimentaban sus sueños con las numerosas afirmaciones que recogían en los libros sagrados, realizadas por un deseo ardiente de ver a Dios poner término al tiempo de las adversidades. En esta espera de la intervención divina que daría lugar acá abajo al establecimiento de un orden nuevo, la sed de felicidad material se imponía con frecuencia a la solicitud espiritual por el reino de Dios.

Durante los dos últimos siglos antes de nuestra era, parece que el libro de Daniel ejerció gran influjo en la evolución de los sueños, mesiánicos. Si bien el *Hijo del hombre* del cap. 7 no se identifica aquí claramente con el Mesías davídico⁷, sin embargo, en lo sucesivo se observa que es ya cosa hecha en las Parábolas de Henoc (37-71) y en 4Esdras⁸. Pero en otras partes el mesianismo se desarrolla en otra dirección: la figura completamente terrestre del rey, hijo de David, suscitado por Dios para liberar a Israel de sus enemigos, se halla en los oráculos sibilinos (3,47-50), en los Salmos de Salomón (17), en el Apocalipsis de Baruc (39,70) y en el cuarto libro de Esdras. Puro de todo pecado, revestido de la fuerza de lo alto, rico en ciencia y en sabiduría, reunirá a las tribus dispersas, tomará venganza de los opresores, tendrá bajo su yugo a los pueblos paganos y apacentará en la justicia la grey del Señor.

Semejantes imágenes eran muy diferentes de la del siervo de Yahveh, de la del justo perseguido, que sufre y muere para expiar las faltas de su pueblo (Is 53; Zac 12,10ss). La idea de un Mesías nacional desconocido y humillado parece haber permanecido ajena al pensamiento judío. No se concebía la manifestación de un enviado celestial sino en la forma de un triunfo esplendoroso y absoluto de la justicia y del poder de Dios. Ni siquiera los discípulos de Jesús comprendían lo que su Maestro les anunciaba acerca de la necesidad de su pasión (Mc 9,9-10.32). Después del segundo siglo de nuestra era, algunos rabinos desdoblaron el personaje mesiánico e imaginaron un segundo Mesías, inferior al primero, encargado de la misión humillante de sufrir por su pueblo.

Según la opinión más divulgada, el Mesías debía ser del linaje davídico. Se le llama comúnmente «el hijo de David» tanto por las gentes del pueblo como por los doctores. El título recuerda su ascendencia, su dignidad real y las promesas hechas a su ilustre antepasado. Los rabinos hablaban corrientemente del «reinado de la casa de David» para significar los tiempos mesiánicos. Sin embargo, hay que notar que en la literatura de Qumrán y en ciertos textos afines, un ungido de raza sacerdotal figura al lado del Mesías davídico. Este *Mesías de Aarón* tiene preeminencia sobre el *Mesías*

7. Cf. t. I, p. 707.

8. Cf. *infra*, p. 123 y 127.

de Israel, como el sacerdocio aaronita sobre los israelitas seculares. El hijo de David queda entonces reducido al papel de brazo secular. Concepción particular, en relación con el carácter sacerdotal de la secta⁹.

Si los doctores judíos llaman a veces al Mesías «hijo de Dios», sólo ven en este calificativo un título humano; también lo daban a Israel. Han tenido siempre cuidado de no otorgar una aureola divina al enviado de Dios. Sería por tanto ocioso preguntarse si creyeron que el Mesías podía ser «Hijo de Dios» en el sentido en que entiende esta expresión la fe cristiana.

Los tiempos mesiánicos.

La venida del Mesías, la restauración nacional y el establecimiento del reino mesiánico son otros tantos acontecimientos considerados como obra de Dios. El desarrollo de los hechos es presentado diferentemente con variaciones importantes según los autores. No obstante, se puede establecer un esquema general que indique la sucesión de los acontecimientos más señalados.

Fenómenos aterradores serán las señales anunciadoras de la próxima venida del Mesías. El profeta Elías retornará y preparará los caminos del enviado de Dios. El Mesías aparecerá mientras los exiliados se reintegrarán a Palestina. Los poderes del mal se alzarán contra el ungido y serán vencidos por él. La ciudad de Jerusalén será purificada y el príncipe de la paz establecerá en ella su trono. Los muertos resucitarán y Dios juzgará a los buenos y a los malos. La era de la felicidad mesiánica comenzará para los justos: será una verdadera edad de oro en una tierra renovada.

En ciertos textos se trata de dos juicios; el primero sigue a la resurrección, que está reservada a los justos solos; el segundo debe ejercerse sobre todos los hombres, pero no tendrá lugar sino al final del reinado mesiánico. Estas divergencias son un ejemplo del carácter impreciso e inconsistente de los elementos sobre los que trabajaba la especulación apocalíptica y mesiánica: materia sumamente misteriosa, donde se daba rienda suelta a la imaginación. Algunos de estos elementos se hallan en el Nuevo Testamento y han sido incorporados al dogma cristiano.

Los evangelios testifican en no pocas de sus páginas el ardor de la expectativa mesiánica en tiempos de Jesús. La esperanza común aparece en la interrogación hecha a Juan Bautista: «¿Quién eres tú?» (Jn 1,19-22), en la reflexión de la samaritana: «Yo sé que el Mesías ha de venir» (Jn 4,25), en el mensaje de Juan Bautista a Jesús: «¿Eres tú el que ha de venir o esperamos a otro?» (Lc 7,19), en el entusiasmo de las turbas que quieren proclamar rey de Israel al taumaturgo (Jn 6,15), en la observación impaciente dirigida al Salvador: «Si eres tú el Mesías, dínoslo francamente»

9. Cf. K. G. KUHN, *The Two Messiahs of Aaron and Israel*, NTS 1 (1954-55) p. 168-180. J. LIVER, *The Doctrine of the Two Messiahs in Sectarian Literature in the Time of the Second Commonwealth*, «Harvard Theological Review», 1959, p. 149-185

(Jn 10,24), en las aclamaciones populares el día de la entrada triunfal en Jerusalén: «¡Hosanna! ¡Bendito el que viene en el nombre del Señor! ¡Bendito sea el reino, que llega, de David, nuestro padre!» (Mc 11,9-10), etc.

El historiador judío Josefo da testimonio en el mismo sentido, aunque se guarda prudentemente de exponer las creencias mesiánicas por temor a herir la susceptibilidad de sus lectores romanos. Habla repetidas veces de los aventureros que habían hallado crédito entre las turbas utilizando en su provecho la esperanza nacional; presenta como una de las causas de la gran guerra (66-70) «una profecía ambigua hallada en las Sagradas Escrituras, que anunciaba a los judíos que en aquel tiempo un hombre de su país se haría dueño del universo» (*Bellum iudaicum* VI, 5,4); finalmente, deja entrever acá y allá su fe en las antiguas profecías, y ya es sabido el lugar que ocupaban, en estos oráculos, las perspectivas mesiánicas.

5. LA LEY Y LA TRADICIÓN.

BIBLIOGRAFÍA

H. KLEINKNECHT - W. GUTBROD, art. Νόμος, TWNT de KITTEL IV, p. 1016ss.

La «torah».

Entre Yahveh e Israel existía un lazo concreto: era la *torah*¹⁰, expresión de las voluntades divinas y, al mismo tiempo, fuente de vida para quien la conocía y la ponía en práctica. Al acercarse la era cristiana, el pueblo judío unía en un mismo sentimiento religioso el culto de la *torah* y el culto de Dios. A sus ojos, el origen divino de la *torah* es una verdad fundamental, cuya demostración parecería injuriosa para Dios. Así su nombre es venerado casi al igual que el nombre divino. Es la palabra misma de Dios, que comunicó su texto a Moisés. Por sí misma es completa y perfecta: no se puede modificar nada ni se le puede añadir nada. Como lo dirá Jesús: «Antes pasarán el cielo y la tierra que falte un *yod* o una tilde de la ley hasta que todo se cumpla» (Mt 5,18), y también: «Más fácil es que pasen el cielo y la tierra que faltar un sólo ápice de la ley» (Lc 16,17).

En torno a la *torah* suelta las riendas la especulación y se multiplican las leyes para hacer valer su excelencia y glorificar sus beneficios. Algunos autores la representan como la hija de Dios, concebida por él anteriormente al mundo, su consejera y su instrumento en la obra de la creación. Viene a ser casi una hipóstasis divina, y en los escritos rabínicos más antiguos ocupa el mismo puesto y desempeña el mismo papel que la sabiduría de Dios en los últimos libros del Antiguo Testamento. Así personificada, no sólo goza de la veneración debida a los seres y cosas sagradas: obtiene también la apoteosis (cf. Eclo 24,22).

El judío ama la *torah*, fuente de vida y de ciencia; la ama tanto más

10. Cf. t. I, p. 751ss.

cuanto que ve en ella el signo sensible del amor de Dios hacia él y sabe que el pagano no disfruta de semejante don. Proclama su gratitud en un arranque sincero del corazón. Si llega a perder sus bienes, su patria, tiene el consuelo de conservar la ley, que le viene de Dios. Por ella sabrá sufrir y morir, si es necesario. Encuentra que su yugo es ligero, aun con los 613 preceptos que le hace observar. Considera su estudio como un deber superior a todos los demás, incluso al de la oración o de las obras de misericordia y ha aprendido que la negligencia en tal materia puede acarrearle la pérdida de la vida futura. La literatura apócrifa abunda en recomendaciones sobre la obligación de estudiar la *torah* y la historia demuestra que de manera general el esfuerzo era constante en este punto. Así los rabinos dedicaban toda su actividad a esta ocupación, los hombres piadosos eran asiduos en asistir a las lecciones de los doctores y los padres tenían cuidado de hacer que se diese a sus hijos la instrucción religiosa.

Josefo da testimonio de este amor y de este celo de los judíos por la *torah* cuando declara: «Pregúntese a cualquiera de entre nosotros sobre cualquiera de las leyes: las dirá con más facilidad que su propio nombre» (*Contra Apionem* 2,18).

Para formarse una idea de lo que la *torah* representaba a los ojos del israelita, basta con leer los salmos 19 y 119 (hebreo). Igualmente, en un pasaje de la «oración de la mañana», probablemente anterior a la ruina del templo, vemos expresados los profundos sentimientos del alma judía respecto a la *torah*: «Padre nuestro, padre de misericordia, ¡ten misericordia de nosotros! ¡Concede a nuestro corazón comprender, penetrar, oír, aprender, enseñar, guardar, hacer y cumplir todas las palabras de la *torah* con amor! ¡Ilumina nuestros ojos con la *torah*!»

Se puede, pues, decir sin exageración que, a principios de nuestra era, el pueblo judío vivía de la *torah*, con la *torah* y para la *torah*.

La tradición.

En toda sociedad necesitan las leyes ser interpretadas y adaptadas; la jurisprudencia y los reglamentos administrativos vienen a completar los textos legislativos. Por santa y perfecta que pudiera ser la *torah* por razón de su origen, debía ser explicada en su letra, comentada en numerosos puntos y acomodada a las nuevas necesidades de la vida religiosa y social del pueblo judío. Según el Deuteronomio (17,8-12; 31,9-13), esta tarea era incumbencia de los sacerdotes. De hecho los representantes del sacerdocio llenaron esta función durante largos siglos, estableciendo como un derecho consuetudinario en armonía con la ley escrita. Después de la cautividad se les agregaron para este quehacer doctores seculares¹¹. Así en torno a la «*torah*» escrita se constituyó una «*torah*» oral que recogía la tradición de los padres. Esta *torah* oral se suponía se remontaba tam-

11. Cf. t. I, p. 754.

bién hasta Moisés: «Moisés recibió la *torah* en el Sinaí y la transmitió a Josué, y Josué a los ancianos, y los ancianos a los profetas, y los profetas a los hombres de la gran sinagoga. Antígono de Sokko recibió la tradición de Simeón el Justo...» Y así continúa la cadena ininterrumpida hasta Hilel y Sammay, contemporáneos de Jesús (*Mišna, Abot* 1,1-12). Esta presentación esquemática simplificaba, naturalmente, las cosas, pero garantizaba autoridad a la jurisprudencia, que rodea a la ley escrita como una «cerca» protectora (*Mišna, Abot* 1,1).

La masa de interpretaciones y decisiones no cesó de acrecentarse en el transcurso de los siglos: sólo podían entenderse en ellas los que se habían formado en su ambiente. Basta con echar una ojeada al Talmud para convencerse¹². Era un pesado fardo para el judío aplicado a la práctica leal de los mandamientos. Si en ciertos casos la «tradición» mitigó o suavizó la rigidez excesiva del precepto escrito, de manera general aumentó la carga multiplicando las observancias. Ése es uno de los reproches que dirige Jesús a los maestros que se sientan en la cátedra de Moisés (Mt 23,4).

6. LA PIEDAD INDIVIDUAL Y SUS PRÁCTICAS.

El alma judía era profundamente religiosa. Su fe en Dios se afirmaba en la participación en las ceremonias litúrgicas del templo y en el culto público celebrado por la comunidad en las asambleas sinagogaes. Se expresaba también, y sobre todo, en la oración individual y en los actos de santificación personal: aquí radicaba el lazo permanente y vivo entre el hombre piadoso y su Dios.

La *oración privada* ocupaba un lugar importante en la vida cotidiana del judío. Se puede juzgar de ello por la literatura apócrifa, donde recurre tan frecuentemente el elogio, el ejemplo y el precepto de la oración; por los escritos rabínicos, donde se leen numerosas indicaciones tocantes a la forma, el modo, las condiciones y los tiempos de la oración; finalmente por el rango que ocupa en la *Mišna* el tratado *Berakôt* (las oraciones), colocado en cabeza de la colección.

El judío debía orar varias veces al día, principalmente por la mañana, al mediodía y por la tarde, recitando el *šema*, que era a la vez una profesión de fe y una oración. El *šema* (literalmente: ¡Escucha!) recordaba el primero de los deberes: el de servir a Dios con el cumplimiento de los preceptos; además, reproducía palabras divinas. En cuanto a las *dieciocho bendiciones*, éstas traducían la adoración, la humildad y la esperanza del alma judía¹³.

Los rabinos enseñaban que para las oraciones públicas convenía servirse de estos dos textos escogidos y fijados por los antiguos sabios, pero

12. Cf. infra, p. 138ss.

13. Cf. infra, p. 146.

que en las oraciones privadas era mejor dirigirse a Dios con toda simplicidad y libertad, sin usar fórmulas estereotipadas.

Los salmos, que eran utilizados regularmente en la liturgia del templo y de las sinagogas, servían también en privado como formularios de oración, suministrando a la piedad individual un alimento religioso muy rico y muy sugestivo, a la vez que oraciones admirablemente adaptadas a los estados de ánimo más diversos (adoración, alabanza, acción de gracias, arrepentimiento, súplica, etc.).

Había bendiciones especiales para los alimentos y las bebidas, pues los judíos daban gracias a Dios por estos dones antes y después de las comidas.

Muchos judíos practicaban por iniciativa personal la mortificación corporal en la forma del ayuno, ya para humillarse delante de Dios, ya para expiar sus faltas, o también para obtener del cielo auxilio y favores. Algunos, como los fariseos, ayunaban dos veces por semana, el martes y el jueves (cf. Lc 18,12; *Didakhé* 8,1), y parece ser que los discípulos de Juan Bautista se adaptaban en esto a los usos de las personas piadosas (Mc 2,18).

Una forma de la piedad para con Dios era también la práctica de las obras de misericordia: hospitalidad, cuidado de los huérfanos, rescate de prisioneros, asistencia a los necesitados, ayuda a los afligidos. La enseñanza de los rabinos en este punto se inspiraba en la de los profetas y de los autores de los libros de sabiduría. Los doctores habían señalado que la *tôrâh* comienza con la mención de una obra de caridad y termina de la misma forma: Dios da vestido a Adán y entierra a Moisés. La práctica de la caridad para con los miembros de la comunidad israelita era una obligación moral a la que no era lícito sustraerse, ni siquiera al indigente, pues todos y cada uno estaban obligados a imitar a Dios que había dado el ejemplo y trataba a los suyos con infinita misericordia. Con ello el judío se mostraba verdadero hijo de Abraham, obtenía la remisión de sus faltas, adquiría la justificación — fin y objetivo de todo acto religioso — y se aseguraba el beneficio de la felicidad en el mundo venidero. Una máxima de Simeón el Justo (siglo III a.C.) dice: «El mundo reposa sobre tres cosas: la *tôrâh*, el culto y el ejercicio de la caridad» (*Mišna, Abot* 1,2). No menos bella es la definición de la limosna del rabí Eleazar de Bartota (fines del siglo I): «Hacer limosna es dar a Dios lo que le pertenece» (ibid. 3,8).

No podemos menos de reconocer en todas estas prácticas la manifestación de un sentimiento religioso muy vivo. Los ritos y gestos del culto público, los sacrificios, las oraciones privadas, renovadas al correr de las horas, en el descanso lo mismo que en el trabajo, las obras de misericordia, todo esto traducían una adhesión gozosa y apasionada a los deberes de la religión nacional. Los maestros espirituales del pueblo judío insistían frecuentemente en las disposiciones morales requeridas para el cumplimiento de estas prácticas, sobre todo en la orientación del alma hacia Dios. La literatura apócrifa y los escritos rabínicos manifiestan este

sentimiento de piedad profunda y sincera. En algunos, el formalismo podía paralizar el arranque del corazón; pero entre la gente del pueblo, los humildes y los sencillos, igualmente distantes de la ciencia de los escribas como de las especulaciones teológicas, existía ante todo el deseo y la voluntad de honrar y servir al Dios de Israel.

§ II. Los sacerdotes y el culto.

1. EL TEMPLO.

BIBLIOGRAFÍA

Los principales datos judíos se hallan en FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades judías* xv, 11 y *Guerra judía* v, 5 (cf. p. 135), y en la *Mišna*, tratado *Middot* (cf. p. 139s).

G. PERROT y C. CHIEZ, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, iv, París 1887.

L. H. VINCENT y F. M. ABEL, *Jérusalem antique et nouvelle**, 2 vol., París 1914-1922.

C. WATZINGER, *Denkmäler Palästinas*, 2 vol., Leipzig 1933-1935.

L. H. VINCENT, *Le Temple de Jérusalem*, en *Initiation biblique**, París 1954; *Le temple hérodien d'après la Mishna*, RB, 1954, p. 5-35 y 398-418.

L. H. VINCENT y A. M. STÈVE, *Jérusalem de l'Ancien Testament II, Archéologie du Temple**, París 1956.

A. PARROT, *Le Temple de Jérusalem*, Neuchâtel-París 1954; trad. cast.: *El templo de Jerusalén*, Barcelona 1962.

En el Nuevo Testamento se trata, con frecuencia, del templo de Jerusalén. Jesús y sus apóstoles oraron en él, en él enseñó el Salvador, los cristianos de la primera generación lo frecuentaron y veneraron mientras estuvo en pie; su silueta reaparece en la carta a los Hebreos y en el Apocalipsis de san Juan. Durante más de un milenio había sido el templo orgullo de la nación judía y objeto de su amor: el único lugar de la tierra donde el verdadero Dios, el Dios de Israel, daba audiencia a sus fieles, aceptaba las ofrendas y los sacrificios debidos al Creador. Como decía Filón, en Jerusalén, en la ciudad santa, había establecido su morada terrestre el Dios todopoderoso. El destino de Israel, como su vida nacional y religiosa, estaban ligados con el templo. Así todo judío, dondequiera que viviese, se volvía hacia el templo durante la oración, como los musulmanes se vuelven hacia La Meca cuando oran (cf. ya 1Re 8,44).

Todo israelita llegado a la edad de veinte años debía satisfacer anualmente un impuesto llamado «del templo» (la didracma de Mt 17,24). Esta contribución al culto nacional tenía el carácter de censo sagrado. Recaudadores de oficio percibían estos impuestos no sólo en Palestina, sino también en las juderías del mundo grecorromano y de Mesopotamia. Las sumas así recogidas eran llevadas a Jerusalén por mensajeros delegados al efecto, y esto de común acuerdo con las autoridades romanas.

Las peregrinaciones a Jerusalén representaban otra forma de homenaje. Según una prescripción de la ley (Dt 16,16), los judíos debían acudir a la ciudad santa tres veces al año, en las fiestas de pascua, de pentecostés y de los tabernáculos, llamadas fiestas de peregrinación. En realidad el precepto no se aplicaba ni se podía aplicar estrictamente y muchos galileos iban a Jerusalén únicamente por pascua. No obstante, la afluencia era enorme con ocasión de las grandes fiestas, acudiendo por decenas de millares los peregrinos incluso de las regiones más lejanas para celebrar la pascua en el templo (Josefo habla de 2 700 000 el año 67, cifra un poco más elevada que la que da el legado de Siria). Los testimonios de la época sobre estas multitudes de peregrinos son tan numerosos que es difícil ponerlas en duda.

En el transcurso de los siglos precedentes habían existido otros templos de Yahveh: los judíos de Elefantina, en el Alto Egipto, habían construido en el siglo v un santuario al Dios nacional¹⁴; un siglo más tarde, los samaritanos habían construido otro sobre el Garizim¹⁵; finalmente, hacia 164-162, Onías iv había hecho otro tanto en Leontópolis en el Bajo Egipto¹⁶. Pero el principio de la unidad del santuario estaba adquirido en el último siglo de la era antigua. El templo de Jerusalén era considerado por el sacerdocio y por la masa de los judíos como el único santuario legítimo; era mirado como el *palladium* del pueblo escogido y gozaba de un prestigio religioso casi igual al del nombre divino. Si la secta de Qumrán parecía pensar de otra manera, es que a sus ojos el templo estaba mancillado por un sumo sacerdocio ilegítimo; así el verdadero culto divino se había refugiado en la secta.

El edificio.

El derruido templo salomónico había sido reconstruido después de la cautividad¹⁷. Profanado por Antíoco Epifanes en 167, fue respetado por Pompeyo cuando la toma de Jerusalén en 63. Herodes el Grande emprendió su reconstrucción en el año 18 de su reinado, el año 20-19 a.C.¹⁸.

El plan era grandioso: el monarca quería construir un monumento de una amplitud y de una suntuosidad tales que los peregrinos y visitantes quedasen deslumbrados. Se contrataron 10 000 obreros y peones; 1000 sacerdotes hubieron de aprender el oficio de albañil. Se dobló casi la extensión de la explanada o plataforma natural sobre la que se elevaba el templo. Para ello hubo necesidad de hacer grandes cortes por el norte en la colina de Bezetha y construir al sur potentes muros de contención para el terraplén, que en algunos lugares alcanzaba 40 metros de espesor. Se edificaron pórticos en la explanada alrededor de los patios o atrios, y la «casa de Yahveh» fue reconstruida sobre sus antiguos cimientos con

14. Cf. t. i, p. 247 y 252.

16. Cf. t. i, p. 347ss.

18. Véase la lámina vi.

15. Cf. t. i, p. 257.

17. Cf. t. i, p. 249.

materiales de alta calidad. La muralla del recinto o peribolo, en gran apaño de sillares biselados — algunos de cuyos basamentos inferiores se ven todavía en diversos puntos —, tenía un perímetro de unos 1500 metros (300 al norte, 470 al este, 280 al sur, 480 al oeste): una extensión doble de la que ocupa la acrópolis de Atenas (240 × 120 m).

En el ángulo noroeste la torre Baris fue completamente transformada: se convirtió en un palacio fortaleza y se llamó la torre Antonia. Flanqueada por cuatro potentes torres y enlazada con el atrio de los gentiles por dos escaleras, dominaba todo el conjunto de edificios y patios del templo: era una atalaya al mismo tiempo que ciudadela.

En lo esencial las obras duraron diez años: el año 9 a.C., en el aniversario de su advenimiento al trono, celebró Herodes la dedicación del templo reconstruido. Pero todavía quedaba mucho por hacer y así se continuó con interrupciones hasta el año 64 de nuestra era (v. Jn 2,20).

Cuando se trata del templo hay que distinguir bien entre el *hieron* y el *naos*, dos palabras griegas habitualmente traducidas por «templo», aunque no se aplican a las mismas construcciones. El *hieron*, recinto divino o lugar sagrado (hoy *haram es-šerif*), correspondía a todo el espacio incluido en el interior del muro del recinto: comprendía los patios o atrios y la «casa de Dios». El *naos* era el santuario propiamente dicho, la morada de Yahveh, el lugar de los sacrificios. La palabra templo (*templum*) se presta a confusiones en muchos casos, siendo así que los evangelios emplean dos términos diferentes conforme al uso local: compárese Mt 4,5 (*hieron*) y 27,51 (*naos*).

La explanada estaba dividida en dos patios o atrios concéntricos perfectamente delimitados. El atrio exterior llamado «de los gentiles», accesible a todo el mundo, sin distinción de raza ni de religión, estaba rodeado de pórticos por los cuatro lados. El pórtico de Salomón, al este, tenía dos hileras de columnas; así también los del norte y del oeste; el pórtico real, al sur, tenía tres. Vastas puertas daban acceso a este primer atrio: una al norte, cuatro al oeste, una al este (puerta de Susa, hoy puerta Dorada), dos al sur (actualmente puerta Doble y puerta Triple). Todos podían circular libremente por este atrio; la gente lo atravesaba, incluso con cargas, para evitar rodeos; los doctores enseñaban allí, en los patios y en los pórticos; los cambistas instalaban allí sus mesas; igualmente los vendedores de palomas y de animales destinados a los sacrificios.

Del atrio de los gentiles se pasaba al atrio interior, algo elevado sobre el nivel del primero. Este segundo atrio estaba rodeado de un cancel o balaustrada de piedra que indicaba el límite que no debían franquear los paganos o incircuncisos. Inscripciones en griego y en latín — de las que se han descubierto dos ejemplares — notificaban esta prohibición: quien la violase incurría en pena de muerte (cf. Act 21,28)¹⁹. El atrio interior era la zona santa, donde se elevaba el santuario propiamente dicho,

19. Véase la lámina i.

todo rodeado de muros. Daban acceso a él nueve puertas, cuatro de las cuales se abrían al norte, cuatro al sur y una el este. Esta última, la puerta corintia, era la más imponente y se la llamaba la «puerta Hermosa» (Act 3,2). De este a oeste se sucedían, siguiendo el mismo eje, tres patios descubiertos perfectamente separados. El primero, al que daban diversas salas y en el que se hallaban los cepillos para las ofrendas, era el atrio o patio de las mujeres. De allí, subiendo quince escalones se pasaba al patio de los hombres — o atrio de Israel —, que rodeaba el patio de los sacerdotes, donde se alzaba el altar de los holocaustos, exactamente en el eje de las puertas y frente a la entrada del *naos*, de modo que desde la puerta Hermosa se podía ver ascender el humo de los holocaustos.

En el patio de los sacerdotes, a unos diez metros del altar, estaba el santuario. La disposición del edificio era la misma del templo salomónico: primero un pórtico de 50 m de alto y de ancho; luego el santo, de 20 m de largo y 10 de alto y de ancho, donde se hallaba el altar de los perfumes, la mesa de los panes de la proposición y el candelabro de siete brazos; finalmente, separado del santo por una doble cortina, el santo de los santos (10 × 10 × 10 m), vacío desde la desaparición del arca de la alianza. Los sacerdotes de servicio penetraban en el santo; sólo el sumo sacerdote entraba en el santo de los santos una sola vez al año, el día de la expiación.

El templo herodiano había sido un éxito prestigioso; la obra realizada era de un esplendor deslumbrante. De cualquier parte que se llegase, excepto por el norte, se «subía» al templo. Además, en el interior del recinto constituido por el *hieron*, las diversas zonas se escalonaban en altura, como hemos explicado.

Es sabido lo que fue de este conjunto de pórticos, de atrios y de construcciones grandiosas: cuando la toma de Jerusalén por las legiones de Tito el año 70, el templo fue devorado por el incendio y completamente destruido.

2. EL SACERDOCIO.

El servicio cultural o litúrgico del templo era desempeñado por los sacerdotes que se reclutaban entre los descendientes de Aarón y constituían una verdadera casta cerrada, netamente distinta de la masa del pueblo. A la cabeza de la clase sacerdotal estaba el sumo sacerdote. Los levitas ejercían las funciones inferiores en la casa de Dios.

Durante el primer siglo de nuestra era, el sumo sacerdote desempeñaba un papel preponderante en la vida religiosa y nacional del pueblo judío, puesto que representaba la autoridad suprema en una sociedad regida por el principio teocrático. Desde el retorno del destierro se habían ido ampliando e imponiendo sus poderes, tanto en la comunidad palestina como en la dispersión. Los Asmoneos, descendientes de los Macabeos, habían sido al mismo tiempo reyes y sumos sacerdotes. Sin duda que la potencia del sumo pontificado había disminuido un tanto desde la inter-

vención de Roma y bajo el régimen herodiano. Mientras que los príncipes Asmoneos habían hecho del pontificado una dignidad vitalicia y hereditaria, los romanos y Herodes el Grande crearon y depusieron a los sumos sacerdotes conforme a sus intereses o a su fantasía: unos quince se sucedieron en sesenta y cinco años, entre ellos Anás, que estuvo en funciones del 6 al 15, y Caifás, del 18 al 36. Sin embargo, el sumo pontífice seguía siendo el jefe indiscutible de la nación judía en la esfera religiosa y en el plano político. Los que habían sido destituidos formaban con los otros miembros de sus familias aquel grupo privilegiado y poderoso al que los evangelios y Josefo llaman la clase de los sumos sacerdotes.

Primer ministro del culto nacional, señor de todos los servicios del templo, jefe de la clase sacerdotal, el sumo sacerdote era también presidente del gran consejo o *sanhedrín*²⁰, que mantenía a la masa de los judíos en la obediencia material a la ley. Una sola fuerza espiritual y moral podía, en ciertos casos, poner obstáculos al pontificado: la de los escribas o doctores de la ley, de que hablaremos luego²¹.

Elegido entre un pequeño número de familias aristocráticas, siempre las mismas, el sumo sacerdote solo celebraba el servicio litúrgico el día de la expiación, penetrando en esta ocasión en el santo de los santos para purificarlo con la sangre. Oficiaba también en algunas otras fiestas particularmente solemnes, por ejemplo en la fiesta de pascua. Intermediario oficial entre Yahveh y la nación por razón de su consagración y en virtud de su función, era a los ojos de los judíos el representante de Dios en la tierra, y a él se dirigían en las ceremonias litúrgicas los homenajes de la multitud (cf. Eclo 50,11ss).

Los sacerdotes pertenecían sin excepción a la descendencia de Aarón. Estaban repartidos en 24 clases, cada una de las cuales desempeñaba por turno el servicio del templo durante una semana. Las funciones que habían de llenar eran designadas por suertes (Lc 1,8-9). Sólo los sacerdotes estaban calificados para proceder a las purificaciones legales y a los diversos sacrificios; todos estos actos litúrgicos debían cumplirse según un ritual minucioso y complicado con acompañamiento de oraciones declamadas, de salmos y de himnos. Buen número de sacerdotes vivían en Jerusalén; otros residían en los alrededores de la ciudad. Como funcionarios del templo, vivían de las ofrendas de todas clases, de las cuales sólo una parte se quemaba en honor de Yahveh en los sacrificios sangrientos. Su número, según Josefo, se cifraba en varios millares.

Los levitas eran ministros subalternos. Su nombre indicaba su origen más bien que su función, puesto que no se ocupaban en el culto. Estaban encargados de quehaceres materiales: cuidado, limpieza, guarda de las puertas, mantenimiento del buen orden. En el santuario no tenían acceso al atrio de los sacerdotes.

20. Cf. *infra*, p. 81.

21. Cf. *infra*, p. 83ss.

3. EL CULTO LITÚRGICO.

Ya hemos dicho que el servicio cultual o litúrgico del templo era incumbencia del sacerdocio, es decir, del sumo sacerdote y de los sacerdotes. Por el hecho de la institución mosaica, el sacerdocio era a la vez función religiosa y función social. En la religión judía, como en todas las religiones antiguas, el sacrificio representaba el elemento esencial del culto. *Consistía ya en la inmolación de una víctima, que era, por lo menos parcialmente, consumida por el fuego, ya en oblaiones de harina, de vino, de aceite.* El sacrificio era un homenaje tributado a Dios, a su soberanía y, al mismo tiempo, un medio de propiciación expiatoria, tanto por las faltas individuales como por los pecados de la nación. La institución sacrificial, minuciosamente reglamentada en el judaísmo posterior a la cautividad, representaba el elemento central y esencial del culto.

El sacrificio público, ofrecido mañana y tarde en nombre de la nación y por ella, era una afirmación, cotidianamente renovada, de la fe, y asociaba oficialmente a todo el pueblo al acto esencial del culto. Cada día también, desde los tiempos de Augusto, se ofrecía, costeado por el tesoro romano, un doble sacrificio por el emperador y por el imperio.

Los sábados, en las neomenias (lunas nuevas) y las fiestas, aumentaba el número de los sacrificios. Se ha calculado que sólo para los sacrificios ofrecidos obligatoriamente por la nación durante un año se necesitaban 1093 corderos o cabritos, 113 toros y 32 machos cabríos, a lo que se añadían la harina, el vino y el aceite en cantidades importantes.

En cuanto a los sacrificios privados — holocaustos u oblaiones — ofrecidos a petición individual o impuestos como reparación o expiación de alguna falta, eran tan numerosos que centenares de sacerdotes debían encargarse de su servicio. Hablando del personal del templo, Josefo da en conjunto la cifra de 20 000.

4. EL SÁBADO Y LAS FIESTAS.

Ciertos días o ciertos tiempos tienen carácter sagrado porque pertenecen a Dios, que se los tiene reservados. Tales son los sábados y las fiestas.

El sábado.

El sábado (nombre transcrito del hebreo y derivado de una raíz semítica: *cesar, vacar*) era día de reposo y de oración al fin de la semana. Comenzaba el viernes a la puesta del sol y terminaba el sábado a la misma hora. Durante este tiempo, toda actividad material o todo trabajo manual estaba severamente prohibido. La tarde del viernes se denominaba *parasceve*, es decir, «preparación» (del sábado).

Dos tratados de la *Mišna* (*Šabbat* y *Erubin*) están dedicados a las prescripciones y observancias relativas al sábado. Las prohibiciones en la materia constituían un verdadero código: 39 se enumeran en el capítulo 7 del tratado *Šabbat*. He aquí un ejemplo: no hacer o no deshacer un nudo. Como se podía discutir sobre lo que se entendía por «un nudo», el capítulo 15 enumeraba las opiniones de los rabinos sobre este punto. La legislación tenía asignado un castigo a menudo riguroso para quien infringiese el precepto divino; pero, por otra parte, las exigencias de la vida cotidiana no podían conciliarse con semejantes rigores. Así los doctores recurrían a las sutilezas de la casuística para justificar y hacer lícito lo que teóricamente no lo era: son numerosos en el tratado *Erubin* los ejemplos de interpretación tolerante o amplia. Así se podía por una ficción reunir en una sola varias casas, incluso distantes, a fin de poder transportar un bulto de una a otra.

A pesar de esta legislación molesta y con frecuencia irritante, el sábado era caro al alma israelita: le aparecía como un don de Dios a su pueblo. Se celebraba con el doble signo de la alegría y de la piedad. En el templo se distinguía por una liturgia especial; en las sinagogas, por reuniones dedicadas a la enseñanza y a la oración. La fidelidad al reposo sabático fue observada en no pocos casos con riesgo de la vida y hasta con el precio de la sangre. «Es el Señor, decían los judíos, que vive soberano en el cielo, quien ordenó que se respetase el séptimo día» (2Mac 15,4).

Las fiestas.

Las fiestas representaban un elemento importante en la vida religiosa de la nación. Las principales eran pascua, pentecostés y los tabernáculos, llamadas «fiestas de peregrinación» (a Jerusalén).

La *pascua*, memorial de la salida de Egipto, se celebraba en el plenilunio de primavera, el mes de nisán (marzo-abril). Comenzaba la tarde del 14 con una comida familiar de carácter religioso y se enlazaba con la fiesta de los ácidos, que duraba siete días; así se decía corrientemente «la pascua» o «los ácidos». Los ritos practicados por los judíos en esta comida se leían en la *mišna* en el tratado *pesahim*. Estas tradiciones deben corresponder, en cuanto a lo esencial, a los usos comúnmente seguidos en tiempo de Jesús.

La víctima — cordero o cabrito — había sido inmolada en el templo, en el atrio interior. Josefo aduce la cifra de 255 000 víctimas para la pascua del año 65. Los convidados — diez al mínimo — tomaban asiento alrededor de la mesa, extendidos en divanes a la manera griega. La comida comenzaba con la bendición de una copa de vino, presentada al cabeza de familia o al presidente del festín. Se traían los panes ácidos, hierbas amargas y una salsa para mojarlas en ella. Después de evocar la liberación de Israel por Yahveh, se presentaba el cordero asado y se hacía circular una segunda copa de vino. Se partía la víctima, que era comida con las hierbas. Se

llenaba la copa por tercera vez y entonces los comensales, en acción de gracias, recitaban la primera parte del *hallel* (salmos 112-114). Después de una bendición de los manjares que seguían, se continuaba el banquete. Se servía una última copa, la cuarta, y terminaba la fiesta con la recitación de la segunda parte del *hallel* (salmos 115-118).

La *fiesta de las (siete) semanas*, o *pentecostés*, como se la llamaba en griego, caía cincuenta días después de pascua y duraba sólo un día. El memorial de la alianza concluida en el Sinaí entre Yahveh e Israel y de la promulgación de la ley acentuaba su simbolismo religioso y su carácter nacional. El día de la solemnidad se ofrecían en el templo los primeros panes de la nueva cosecha.

El mes de *tišri* (septiembre-octubre) — comienzo del año para los judíos — tenía lugar la *fiesta de los tabernáculos* o de las *tiendas*. Se abría el 15 y se prolongaba durante una semana. La clausura, el día octavo, era particularmente solemne (Jn 7,37). Al atardecer del primer día se iluminaba el atrio del templo y el santuario. La fiesta, celebrada en época de la recolección de los frutos, era muy popular y regocijada. Los judíos gustaban de reunirse en cabañas hechas con ramajes como recuerdo de los albergues provisionales que se habían construido los hebreos en el desierto.

Algunos días antes de la fiesta de los tabernáculos, el 10 del mes de *tišri*, se celebraba la *fiesta de la expiación* (*yôm kippur*, llamada: el ayuno, en Act 27,9). Esta fiesta se distinguía por un ayuno riguroso, único prescrito por la ley, por sacrificios por el pecado, por una purificación del santo de los santos mediante una aspersión de sangre y por el envío al desierto del macho cabrío cargado con las faltas de la nación. Ese día, el sumo sacerdote penetraba en el santo de los santos (Heb 9,7).

A estas solemnidades había añadido el judaísmo otra, la de las *encenias* o de la *dedicación*, que conmemoraba la nueva consagración del templo, purificado por Judas Macabeo en 164 a.C. (Jn 10,22)²². Esta fiesta aniversaria comenzaba el 25 de *kisleu* (fin de diciembre) y duraba ocho días; Josefo la llama «fiesta de las luces», porque en esta ocasión se encendían lámparas en la puerta de las casas. En cuanto a la fiesta de las *suertes*, o los *purim*, tenía carácter de regocijo popular en que se acentuaba poco la tonalidad religiosa²³.

5. LAS SINAGOGAS.

BIBLIOGRAFÍA

- R. W. MOSS, art. *Synagogue*, en *Hastings's Dictionary of Christ and the Gospels*.
 H. L. STRACK, art. *Synagoge*, en REP³ XIX, 223s.
 M. I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Francfort del Main ³1931.

22. Cf. t. I, 686ss.

23. Cf. t. I, p. 631s.

STRACK-BILLERBECK, *Kommentar...* (cf. supra, p. 56) IV, p. 153s.

C. H. KRAELING, *Excavations at Dura-Europos VIII, 1: The Synagogue*, New-Haven 1955.

La institución.

La palabra sinagoga — transcripción del griego συναγωγή — quiere decir asamblea, reunión, comunidad. Los palestinos decían *keneset* para designar la asamblea y el edificio. Josefo emplea a veces *sabbateion*, porque las reuniones litúrgicas se tenían sobre todo en el día del sábado. Los paganos llamaban estos lugares de culto *oratorios* (προσευχή); la misma palabra es empleada por Josefo y por Filón.

La institución de las sinagogas tiene su origen en las reuniones culturales organizadas por los judíos en la cautividad²⁴. Contrariamente a lo que sostenía Friedländer, la institución sinagoga no es una creación del judaísmo helenístico, y Wellhausen dejó demostrado que había nacido en las colonias judías de Babilonia, de donde pasó a todos los centros de la dispersión, como también a Palestina. En Egipto se han hallado vestigios de edificios sinagogaes que datan del siglo III a.C. Si las sinagogas no se multiplicaron sino en fecha tardía en el mundo palestino, se debe a que el templo había sido reconstruido; sin embargo, en los tiempos evangélicos, toda localidad de alguna importancia tenía su sinagoga. En la ciudad de Jerusalén, según la tradición rabínica, se contaban 480. Las grandes juderías de Alejandría, Antioquía y Roma las tenían en número considerable.

El edificio y el personal.

Después que se han exhumado las ruinas de varias sinagogas, conocemos la disposición y el plan de estos edificios. La sinagoga de tipo corriente era una sala rectangular, más o menos vasta, las más de las veces dividida por una doble hilera de columnas. Esta sala estaba a veces precedida de un atrio con un pilón para las abluciones. La decoración — pinturas, mosaico — no incluía en los principios imágenes ni figuras de seres humanos. Pero poco a poco se introdujeron representaciones figuradas, como se ve, por ejemplo, en Dura-Europos²⁵.

En una especie de pequeño santuario, detrás de un velo, se hallaba el arca sagrada, que contenía los rollos de las Escrituras. Hacia la mitad de la sala se levantaba un estrado con pupitre para el lector y el comentarista. Los asientos dispuestos entre el arca y el pupitre eran considerados como puestos de honor. Las mujeres asistían en las galerías altas o en la periferia de la sala. Como el estudio de la ley era un acto propiamente religioso, la enseñanza se daba ordinariamente a los niños en una pieza contigua a la gran sala.

24. Cf. t. I, p. 743s.

25. Véase la lámina VIII.

Al frente de la sinagoga había un dignatario elegido entre los ancianos de la comunidad: llevaba el título de «jefe de la sinagoga»²⁶. Estaba encargado de custodiar y vigilar el edificio, de mantener el orden en las asambleas, de dirigir las oraciones y los cantos y de designar a aquellos de los asistentes que tenían que desempeñar alguna función en la reunión. El jefe o presidente de la sinagoga estaba asistido por un consejo y tenía a sus órdenes un bedel.

Las sinagogas no eran templos y, como la liturgia sinagogal no implicaba sacrificios, no había sacerdotes a su servicio. Los mismos escribas no intervenían en las reuniones, sino para comentar el texto sagrado, para dirigir a los asistentes «la palabra de consolación» o para pronunciar alguna invocación de particular solemnidad.

El culto sinagogal.

Las reuniones tenían lugar los días de sábado o de fiesta. El oficio se componía de tres partes: la oración, la lectura de una o varias secciones de la Escritura y la instrucción o comentario. Se abría con la recitación del *šema* (¡Escucha, Israel!...) y de las dieciocho bendiciones²⁷. Después se procedía a la lectura del texto sagrado: primero la *torah* (Pentateuco), luego los profetas (colección propia del canon judío). Esta lectura se hacía en hebreo, lengua litúrgica, delante de un auditorio palestino, y en griego, la lengua de los LXX, en la diáspora. Pero en Palestina las secciones del texto sagrado escogidas para la lectura se traducían acto seguido en arameo: ése es el origen de los targumes²⁸.

Después de esta doble lectura tomaba la palabra el presidente de la asamblea para comentar el texto, o invitaba a alguno de los presentes a hacerlo. A veces alguien se levantaba espontáneamente solicitando tal honor (cf. Lc 4,16ss; Act 13,5.14.42.44; 14,1, etc.). El comentador debía, naturalmente, estar versado en el conocimiento de las Escrituras y al corriente de las tradiciones religiosas. Los escribas, que eran por profesión «maestros» o «doctores» en Israel, podían así dar la enseñanza a auditorios numerosos, ansiosos siempre de recibir alguna regla de vida espiritual o alguna disciplina moral más conformes con las prescripciones de la ley. Ésa es una de las fuentes del *midrás* de las Escrituras²⁹.

La reunión terminaba con la bendición sacerdotal (Núm 6,22ss), recitada por el presidente o por un sacerdote, si había alguno en la asamblea; los asistentes respondían: *Amén*.

Lugar de la sinagoga en la vida religiosa y nacional de los judíos.

No se debe rebajar la importancia de la institución sinagogal. Toda comunidad judía regularmente organizada cobraba allí conciencia de sí mis-

ma, de su pertenencia a la familia israelita, de sus deberes y del papel que debía desempeñar en la esfera religiosa y moral. En la dispersión eran las sinagogas a la vez hogares nacionales y centros de proselitismo. Es cierto que la práctica litúrgica propiamente dicha variaba algo según los medios, los usos locales, las posibilidades materiales y las contingencias políticas o sociales. Pero en el fondo el espíritu era el mismo en todas las regiones donde los judíos vivían agrupados. Los miembros de estas comunidades se sostenían mutuamente, se vigilaban, se animaban, compartiendo la misma esperanza como la misma fe. El elemento esencial y permanente de la vida judía venía de la sinagoga o pasaba por ella, y partiendo de allí se extendía por las células familiares amalgamadas por la comunidad de las oraciones públicas y de las instrucciones recibidas en la línea tradicional de la ley. Cuando el templo sea destruido y el pueblo judío cese de ser una entidad nacional, la sinagoga subsistirá todavía y seguirá desempeñando un papel capital en la supervivencia de Israel.

§ III. Los guardianes de la ley y de la tradición.

1. El SANHEDRÍN.

BIBLIOGRAFÍA

- H. L. STRACK, art. *Synedrium*, en *Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche* de HAUCK.
 J. Z. LAUTERBACH, art. *Sanhedrin*, en *The Jewish Encyklopedia*.
 I. ABRAHAMS, art. *Sanhedrin*, en ERE.
 S. B. HOENIG, *The Great Sanhedrin*, Filadelfia 1953.

La tradición rabínica, basándose en Núm 11,16-17.24-25, atribuía a Moisés la fundación del sanedrín. En realidad no existe la menor relación, la menor continuidad entre la asamblea de los 70 ancianos, de que se habla en el libro de los Números, y el sanedrín, del que se trata en el Nuevo Testamento. Asimismo no hay nada común entre este último y la academia rabínica que fue organizada en Jamnia después de la ruina de Jerusalén y que duró unos diez siglos. Es posible que en tiempos de la dominación persa el sumo sacerdote estuviera asistido por un consejo para la dirección de los asuntos religiosos y la administración. En todo caso, la existencia de este consejo o senado (*gerusia*, *bulé*) está documentada en época de Antíoco el Grande (223-187); sus miembros pertenecían a la aristocracia sacerdotal. Bajo Alejandra (76-67), los escribas seculares forman, en gran número, parte de ella³⁰. Por los días de Hircano II (67-40) aparece el nombre de sanedrín (*sinedrion*), que es empleado por Josefo para designar un cuerpo constituido, idéntico al senado de tiempos de los Seléucidas y de los príncipes Asmoneos anteriores a Hircano II. Al decir

30. Cf. t. I, p. 266.

26. Véase la lámina IV.
 28. Cf. infra, p. 142.

27. Cf. supra, p. 68s, e infra, p. 145s.
 29. Cf. infra, p. 141.

de Josefo, Herodes hizo ejecutar a todos o a casi todos los sanhedritas cuando ocupó el poder. ¿Cuándo y cómo fue reconstituido este senado? Lo ignoramos. El historiador judío nota sencillamente (*Ant. Iud.*, xx, 10, hacia el fin) que después de la deposición de Arquelao (6 d.C.) «la administración del Estado fue de forma aristocrática y el gobierno de la nación pasó a manos de los sumos sacerdotes». No cabe duda de que el autor se refiere al sanhedrín de la época de los procuradores.

Esta especie de senado (συνέδριον, πρεσβυτέριον y γερουσία en el NT) comprendía sacerdotes y seglares en número de setenta. El sumo sacerdote, miembro número 71, era el presidente de derecho y de hecho: así Anás, de 6 a 15, y Caifás, de 18 a 36.

Los sanhedritas se repartían en tres grupos: el de los sumos sacerdotes o jefes de las familias sacerdotales (ἀρχιερείς); el de los ancianos, que representaban la aristocracia seglar (πρεσβύτεροι); el de los escribas o doctores de la ley (γραμματεῖς). Este último grupo, el más dinámico y el más allegado a la masa, era de espíritu fariseo; los otros dos, de tendencia saducea. En cuanto al reclutamiento de los miembros, se verificaba probablemente por cooptación, salvo intervención de los amos políticos.

Las atribuciones del sanhedrín, restringidas bajo los Herodes, más extensas bajo el régimen de los procuradores, eran múltiples. Guardianes de la ley y de la tradición, los miembros de esta curia entendían en todos los asuntos que concernían de cerca o de lejos a la vida religiosa de la nación judía. El sanhedrín, que tenía su guardia y su policía, podía mandar detener y encarcelar a los delincuentes, infligir multas y castigos corporales, excluir a los criminales de la comunidad israelita, etc. Sin embargo, aunque tenía autoridad para pronunciar sentencias de muerte, éstas no venían a ser ejecutadas sino después de haber sido ratificadas por el representante de Roma, que, en las provincias anexionadas al imperio, era el único que gozaba del *ius gladii* (cf. Jn 18,31).

Si hemos de creer al *Talmud* (tratado *Sanhedrín*), la instrucción de las causas criminales, tanto religiosas como civiles, obedecía a reglas impregnadas de sabiduría y de humanidad. Pero estas reglas fueron codificadas en una época en que ya no existía el Estado judío y en que los rabinos propendían a idealizar las instituciones ya hacía tiempo desaparecidas.

Fuera de Jerusalén, lo mismo en las comunidades de Palestina que en las juderías de la dispersión, existían tribunales locales, llamados también «sanhedrines». En ellos se resolvían los asuntos locales con arreglo a la jurisprudencia fijada por el gran sanhedrín de Jerusalén, cuyas decisiones se comunicaban para su ejecución a las agrupaciones judías de todos los países.

2. LOS ESCRIBAS.

BIBLIOGRAFÍA

- Documentación agrupada en SCHÜRER, *Geschichte...* II, p. 372ss.
 J. JEREMIAS, art. Γραμματεύς, en TWNT de KITTEL I, p. 740ss.
 H. RENGSTORF, art. Διδάσκαλος, en TWNT II, p. 150-162.

El hebreo *sôfer*, traducido por escriba, corresponde al griego γραμματεύς, que es el más frecuentemente empleado en el Nuevo Testamento para designar al escriba. Se decía también νομικός (hombre de la ley, legista, jurista), νομοδιδάσκαλος (doctor de la ley). La denominación *rabbi* (de donde viene nuestro *rabino*) quiere decir «mi señor»; era corriente en tiempos de Jesús.

En esta época los escribas gozaban de una autoridad y de un prestigio incontestados. Lo mismo en la diáspora que en Palestina, la influencia de los letrados había ido constantemente en aumento desde la cautividad³¹. Sin embargo, su actividad se extendía a dos esferas bastante diferentes. La primera era la de la reflexión moral y religiosa: la *sabiduría*. Así en el judaísmo posterior a la cautividad había surgido una abundante literatura sapiencial, en la que, naturalmente, la profesión de escriba era tenida en gran estima (Eclo 39,1-15). La segunda esfera era la del derecho. Cuando se llama a Esdras «sacerdote escriba», o se dice que está «versado en la ley de Moisés» (Esd 7,6.11-12; Neh 8,1), estos títulos denotan en él un experto conocedor del derecho tradicional, escrito o consuetudinario, y de la jurisprudencia. Generalmente se cree que gracias a él acabó de fijarse la *torah*³². Pero después de él la interpretación de la *torah* y su aplicación a los nuevos problemas que surgían con el andar de los tiempos exigieron la intervención de una corporación de juristas, bien al corriente de los textos y de las tradiciones de la sociedad judía.

Junto a los sacerdotes, intérpretes natos de la ley en el antiguo Israel, hubo también juristas seglares, cuya influencia fue creciendo con el tiempo, sobre todo a partir del siglo primero antes de nuestra era, cuando la decadencia de la dinastía Asmonea hizo perder al sacerdocio parte de su prestigio³³. Estos maestros seglares ejercían generalmente un oficio humilde para ganarse el pan cotidiano; pero sólo le consagraban el tiempo estrictamente necesario.

A la sombra del templo y de las sinagogas, escribas sacerdotales y escribas seglares hicieron escuela y formaron discípulos. Siendo al mismo tiempo hombres de derecho, moralistas y teólogos, fueron también los guías de almas y los maestros espirituales de la comunidad judía. «Los escribas se sientan en la cátedra de Moisés — decía Jesús —. Haced todo

31. Cf. t. I, p. 747s.

32. Cf. t. I, p. 751ss.

33. Cf. t. I, p. 265.

lo que ellos digan» (Mt 23,2-3). No había barrera entre ellos y los maestros de sabiduría de que antes hemos hablado. Pero, mientras éstos representaban más bien la espiritualidad del judaísmo, aquéllos aseguraban la permanencia de las estructuras fundamentales, definidas por la ley y la tradición de los padres o antepasados (Mt 15,2; Gál 1,14).

Por lo demás, no todos los doctores adoptaban la misma actitud frente a esta tradición. La misma divergencia se manifestaba cuando se trataba de resolver los casos de conciencia planteados por la vida cotidiana y de aplicar las medidas disciplinarias. Por la *Misna* y las compilaciones talmúdicas conocemos los nombres de los dos más célebres jefes de escuela que enseñaron en Jerusalén durante el primer cuarto del primer siglo de la era cristiana: Hilel y Sammay. El primero propendía fácilmente a las soluciones benignas; el segundo se atenía a la letra de los textos y mostraba una rigurosa severidad. Es verosímil que esta diferencia de actitud correspondiera a las tendencias de las dos sectas de que pronto hablaremos: los fariseos y los saduceos.

En los evangelios aparecen los escribas las más de las veces como estrechamente asociados con los fariseos. Lo mismo se diga de los escritos del judaísmo tardío. Sin embargo, no conviene confundirlos, y menos todavía identificarlos, y esto por dos razones. Primero, porque los escribas existían antes de que entraran en escena los fariseos; luego, porque los escribas no profesaban todas las doctrinas fariseas, pues algunos de ellos pertenecían al partido saduceo; finalmente, porque Jesús parece haber distinguido bien entre escribas y fariseos en los reproches que les dirigía (así se atiende más directamente a los escribas en Mt 5,21-48; 23,1-22.29-36; Lc 11,46-52, y a los fariseos en Mt 6,1-18; 23,23-28; Lc 11,39-44). Una vez hecha esta observación, hay que reconocer que en su mayoría los escribas propendían al fariseísmo.

Los escribas tenían la preocupación y la voluntad de proteger la *torah* y por eso se aplicaban con ardor infatigable a levantar «una cerca en torno a ella», conforme a la recomendación de los ancianos de la gran sinagoga (*Pirqe Abot*, 1,1). Este quehacer era noble, pero no estaba exento de peligros. Los doctores, fascinados por la letra del texto sagrado, aplicados escrupulosamente a una exégesis minuciosa, tan sutil como complicada, atentos a los menores detalles del rito y de la forma, quizá demasiado conscientes de las riquezas de su saber, corrían peligro de mantenerse en el terreno del legalismo jurídico y canónico, en lugar de integrar la revelación divina en los actos de la vida cotidiana. En el fondo es éste el reproche más severo que les dirigió Jesús: «¡Ay de vosotros... que cerráis a los hombres el reino de los cielos! Ni entráis vosotros ni permitís entrar a los que quieren entrar» (Mt 23,13). La ley de Moisés, legítimo orgullo de Israel, podía convertirse para ellos en un coto privado cuya llave guardaban celosamente.

§ IV. Los partidos religiosos y políticos en el seno del judaísmo.

En las proximidades de la era cristiana el mundo judío, constantemente apasionado e inquieto, estaba atravesado y con frecuencia agitado por corrientes divergentes, tanto en el terreno religioso como en el plano político. Por este hecho presentaba una fisonomía bastante compleja, cuyos rasgos son a veces difíciles de distinguir. Nuestras fuentes de información son en no pocos casos contradictorias o deben tomarse con cierta reserva. Flavio Josefo alteró y deformó seguramente la realidad en no pocos puntos: así, con una fantasía excesiva transformó en sectas filosóficas los partidos religiosos que existían en su tiempo en el seno del judaísmo; por otra parte, sus conexiones con un partido — el de los fariseos — le impidieron ser objetivo e imparcial cuando se trataba de un partido opuesto, el de los saduceos. Los informes suministrados por los evangelios y los Hechos de los apóstoles, fragmentarios y episódicos, explican sin duda la oposición del judaísmo a Jesús y a la Iglesia naciente, pero el historiador ha de completarlos con otras noticias. Finalmente, en la literatura rabínica, de inspiración farisea en su mayor parte, se hallan con frecuencia discusiones y controversias doctrinales entre escuelas o partidos adversos. En estas circunstancias hay que guardarse de formular definiciones demasiado rígidas o de establecer separaciones demasiado netas al hablar de movimientos o de agrupaciones todas las cuales invocaban la ortodoxia tradicional o el nacionalismo más fervoroso.

1. LOS FARISEOS.

BIBLIOGRAFÍA

- V. las obras de SCHÜRER, BONSRVEN, LAGRANGE, citadas supra p. 56.
 J. KLAUSNER, *Jésus de Nazareth*, París 1933, p. 312s.
 R. T. HERTFORD, *The Pharisees*, Londres 1924. Trad.: *Les Pharisiens*, París 1928.
 A. MARMORSTEIN, *Studies in Jewish Theology*, Londres 1950.
 J. Z. LAUTERBACH, *Rabbinic Essays*, Cincinnati 1951.
 H. LOEWE, *Pharisaism*, en W. O. E. OESTERLY, *Judaism and Christianity* I, Londres 1937.

Origen.

Los fariseos entran en la historia con este nombre en tiempos de Juan Hircano (135-104)³⁴. El nombre marca por sí solo una toma de posición, pues significa *separados* o *separatistas*. Es posible que este nombre les fuera dado como apodo por sus adversarios. En todo caso, respondía a la actitud de los fariseos, que se separaban de la masa del pueblo, del vulgo,

34. Cf. t. I, p. 265.

de los ignorantes y de los pecadores, englobándolos a todos en la designación despectiva de 'am-ha-'ares (literalmente: el pueblo del país), y ello por una preocupación de pureza ritual y de santificación. Según fuentes más tardías, ellos se llamaban los compañeros (*haberim*), dando a la palabra el sentido de «hermanos».

Todo induce a creer que el primer núcleo del partido se había formado en tiempo de las guerras macabeas, entre los grupos de *hasidim* («piadosos») que se unieron a la rebelión y se constituyeron en los defensores, a mano armada, de la ley y del templo³⁵. Esta intervención, si bien dictada por la fe, los había mezclado en la política. Bajo Juan Hircano y Alejandro Janneo, los fariseos se separan de la dinastía Asmonea y, por motivos de orden religioso, pasan a la oposición: la dinastía no pertenece a la raza de David, única legítima; se ha dejado ganar por el helenismo³⁶. Cuando Herodes asume el poder, se niegan a prestarle juramento de fidelidad y se mantienen a distancia; si aconsejan al pueblo la sumisión al idumeo, ellos se mantienen en reserva, practican la resistencia pasiva y evitan mezclarse en la vida política. Frente a la autoridad romana adoptarán la misma actitud, haciendo al mismo tiempo ardientes votos por la instauración de un Estado nacional dotado de un régimen propiamente teocrático. Así fue como se afirmó cada vez más el carácter religioso del partido: a comienzos de nuestra era, los fariseos no son ni quieren ser sino los defensores de la ley y de la tradición, los representantes de la estricta observancia, los protagonistas de la piedad en la comunidad israélita.

Tendencias doctrinales.

El partido se reclutaba en todas las clases del mundo judío. No obstante, el cuerpo sacerdotal suministraba sólo un débil contingente; en su gran mayoría los fariseos eran seculares. Ricos y pobres, artesanos y letrados se hallaban mezclados en esta piadosa confraternidad de estilo democrático. Al decir de Josefo, el número de los adeptos se elevaba a 6000 por los días de Herodes; el de los simpatizantes, abiertamente o en secreto, era seguramente mucho mayor. Para formar parte de esta asociación espiritual y poder llamarse fariseo, había que poseer un conocimiento exacto de los preceptos mosaicos y de las tradiciones de los antepasados, adherirse, en espíritu y de corazón, a las enseñanzas de los doctores del partido y distinguirse por el cumplimiento minucioso de todos sus preceptos.

La ciencia jurídica de los rabinos fariseos se había manifestado particularmente en tres puntos: la observancia del sábado, la pureza legal y la satisfacción de los censos sagrados. En cuanto al reposo sabático, habían multiplicado las prohibiciones, entrando en detalles ínfimos. Sobre

35. Cf. t. I, p. 756.

36. Cf. t. I, p. 266 y 757.

la cuestión de las impurezas habían añadido a la ley mosaica las prescripciones más minuciosas tocante a los alimentos, a las enfermedades, los cadáveres, los utensilios de uso cotidiano, las abluciones y baños de purificación, el contacto con las personas y cosas reputadas impuras, etc. En cuanto a los diezmos debidos a los sacerdotes y a los levitas, la lista de los bienes, ingresos y productos impondibles se había alargado considerablemente.

Los escritos rabínicos nos muestran que con frecuencia los problemas suscitados por la observancia de estas tradiciones formaban parte de una casuística refinada. Así a propósito del sábado: ¿está permitido comer un huevo puesto en tal día, o un fruto separado del árbol ese día? A propósito de las abluciones: ¿qué agua purifica mejor y hasta dónde hay que sumergir las manos? Acerca de los censos: ¿es lícito comer legumbres o frutos comprados en el mercado sin saber con certeza que se ha satisfecho el diezmo de tales productos? Si se quiere tener una idea de los artificios puestos en juego por la ingeniosidad de los doctores, no hay más que recurrir al tratado de la *Mišna* relativo al sábado.

Sin duda nos inclinamos a sonreír ante las puerilidades de semejante reglamentación de los actos más humildes de la vida cotidiana. Sin duda estimamos también que el fariseo se hallaba cogido en una red de prescripciones y de prohibiciones de mallas tan estrechas que lo tenían estrechamente aprisionado: por sí sola la ley escrita contenía 613 preceptos. Mas, de hecho y por su cuenta, estos «observantes» no tenían ni la sensación de hacer una obra vana y fútil contando el número de pasos dados en día de sábado, ni tampoco la impresión de llevar una carga abrumadora pensando en lo que importaba hacer o evitar a cada momento. Todo lo contrario, experimentaban verdadero gozo en el cumplimiento de los mandamientos, aun los más insignificantes, teniendo conciencia del privilegio insigne y único que Dios había otorgado a su pueblo al darle la *torah*, signo sensible de su amor.

Hay que reconocer que en materia de doctrina los doctores fariseos, con su exégesis de la ley escrita y los complementos introducidos en la interpretación o la aplicación de los textos sagrados, contribuyeron a la elaboración de conceptos religiosos más precisos o más espiritualistas. Algunos se deducían de las verdades contenidas en la antigua revelación; otros sólo tenían por apoyo la tradición oral. Los fariseos creían en la inmortalidad personal, en el juicio después de la muerte, en la resurrección — por lo menos en la de los justos —, en la existencia de los ángeles. Daban gran importancia a la libertad del hombre y a la acción de la Providencia. Esperaban firmemente la venida del reino de Dios a la tierra y profesaban la más viva fe mesiánica. Su concepción de la falta moral, causada por la transgresión de la voluntad divina, y del perdón obtenido por el arrepentimiento que se manifiesta en un cambio de vida, respondía a una idea muy alta de las relaciones del hombre con su Creador. Como teólogos, aparecían como progresistas — los saduceos les reprochaban ser innova-

dores — y mantenían la llama de la piedad judía: un mérito que no se les puede negar. Sin los fariseos no hubiera sobrevivido Israel a las catástrofes nacionales del primer siglo y de comienzos del segundo.

Influencia en el seno del judaísmo.

No exagera Josefo cuando declara que en su tiempo los fariseos gozaban del favor y de la estima de las masas. El celo piadoso de que daban muestra, la dignidad de su conducta moral, el ideal religioso que proponían, su independencia frente a los poderes públicos, explican el crédito de que gozaban. Se comprende que san Pablo, evocando su pasado anterior a su conversión, lo caracterizara en dos palabras: «Vivía como fariseo» (Act 26,5); «En cuanto a la ley, fariseo; en cuanto a la justicia legal, irreprochable» (Flp 3,5-6). Con ello estaba dicho todo, y no sin arrogancia.

Cosa sorprendente: esta influencia en el pueblo no quedaba mermada por la actitud despectiva de los fariseos frente a los que ellos englobaban bajo el nombre de 'am-ha'ares. El mismo Hilel, aunque mesurado en sus juicios, declaraba que nadie puede honrar y servir a Dios si no posee la ciencia exacta de la ley y de la tradición (*Pirque Abot*, 2,5). Los fariseos, demasiado conscientes de la superioridad que les confería el saber, calificaban a los ignorantes con el apelativo de «malditos» (Jn 7,49) y los trataban como a pecadores públicos. Para muchos de ellos, Jesús pertenecía a esta clase de gentes menospreciadas: trataba a los publicanos, descuidaba las purificaciones rituales, no observaba los ayunos de devoción, llegaba hasta transgredir el sacrosanto precepto del reposo sabático, tal como era comprendido por la tradición farisea (Mc 2,16ss; 3,2ss). No obstante, algunos fariseos fueron amigos de Jesús; si por la historia evangélica sólo conocemos a Nicodemo y Simón, hubo, sin embargo, otros que respondieron al llamamiento de Cristo.

Si los fariseos tenían cualidades muy reales, tampoco les faltaban graves defectos. Su culto a la ley degeneraba en «nomolatría», y en muchos de ellos la preocupación por el rito que había que observar amenazaba con disminuir la religión del corazón. Como en el conocimiento de la *torah* veían el único medio de progresar en la perfección y de adquirir la justicia, este saber podía convertirse en la meta última de sus esfuerzos, y el cumplimiento de los deberes religiosos acababa por convertirse en una técnica de especialista. En estas condiciones había gran peligro de que la religión degenerase en prácticas formalistas, exteriores y mecánicas, en las que la preocupación de la observancia minuciosa del rito hacía olvidar que sólo el profundo sentimiento del corazón da su verdadero valor al acto religioso. Además, el fariseo se exponía a creerse el artífice de su propia salud y el acreedor de Dios. Tal estado de ánimo revela la oración del fariseo en el templo (Lc 18,11-12) y Jesús lo estigmatiza en los reproches dirigidos a los doctores orgullosos (Mt 23). Pero la secta tenía conciencia de estos peligros. El autor anónimo de la *Asunción de*

*Moisés*³⁷ se mostraba todavía más severo que Jesús (7,3-10). En una página célebre del Talmud se enumeran siete categorías de fariseos, de las cuales sólo a una se declara verdaderamente piadosa: el favor de Dios es para el que le obedece por amor (*Abot del rabi Natán*).

2. LOS SADUCEOS.

BIBLIOGRAFÍA

- V. las obras de SCHÜRER, BONSRIVEN, LAGRANGE, citadas supra, p. 56.
 J. KLAUSNER, *Jésus de Nazareth*, París 1933, p. 319s.
 R. LESZYNSKI, *Die Sadduzäer*, Berlín 1912.
 G. H. BOX, art. *Sadducees*, en ERE XI, 43s.
 J. Z. LAUTERBACH, *The Sadducees and Pharisees*, en *Studies of Jewish Literature in honour of K. Kohler*, Berlín 1913.

Origen.

Los saduceos no constituían una secta en el sentido corriente de la palabra: ni cismáticos, ni herejes, representaban una tendencia, una corriente, en lo que se puede llamar el judaísmo ortodoxo o normal. Aunque su actividad revistiera con frecuencia carácter político, su partido era ante todo un partido religioso.

El origen del nombre es incierto. Corrientemente se admite que deriva de Sadoq, antepasado del linaje de los sumos sacerdotes que estuvo al frente del sacerdocio hasta el tiempo de Antíoco Epifanes³⁸. En todo caso, a comienzos de nuestra era el partido saduceo contaba numerosos adeptos en la aristocracia sacerdotal.

Los saduceos entran en escena como partido organizado en tiempos de Juan Hircano, hacia 130-120 a.C. Intervienen en los asuntos públicos y se ingieren en la vida política tanto más naturalmente cuanto que en su mayoría proceden de familias de pontífices o del mundo seglar pudiente. Se enfrentan con los fariseos cuando la influencia de éstos se revela más fuerte que la suya, como sucedió en tiempos de la reina Alejandra (76-67)³⁹. Herodes los trató tan duramente como a los fariseos. Desde el día en que Judea fue anexionada a la provincia romana de Siria, los saduceos practicaron una política de conciliación frente al poder ocupante. Sin llegar hasta colaborar abiertamente con los procuradores, se aplicaban a evitar los choques violentos y los conflictos flagrantes, esforzándose por calmar y contener los movimientos populares. Tal fue la situación entre los años 6 y 70, período durante el cual casi todos los sumos sacerdotes eran saduceos. Su historia termina con la ruina de Jerusalén, pues fueron arrasados por la borrasca y desaparecieron definitivamente en la tempestad que borró las últimas huellas del Estado judío.

37. Cf. infra, p. 127.
 39. Cf. t. I, p. 266.

38. Cf. t. I, p. 690.

Tendencias doctrinales e influencia.

Dueños del templo, jefes del personal cultual, herederos de las tradiciones sacerdotales, versados en el conocimiento del ceremonial litúrgico, los saduceos se veían naturalmente inducidos a tratar de las cuestiones religiosas. Según dicen Orígenes y san Jerónimo, se atenían, en lo que concierne a la letra y al espíritu, a las prescripciones de la *torah*, que a sus ojos era la única regla de la creencia y de la conducta moral. El partido tenía sus escribas, los cuales, en la interpretación de la ley escrita y en el recurso a la ley oral, se hallaban con frecuencia en oposición con los doctores fariseos.

En materia religiosa aparecían como conservadores intransigentes y rechazaban los desarrollos doctrinales que carecían de apoyo escriturario explícito. Así se negaban a admitir la resurrección de los muertos, la inmortalidad personal y la retribución de ultratumba, la existencia de los ángeles y de los demonios. En resumen, sus ideas sobre todos estos temas eran las de los antiguos sabios de Israel, tal como las hallamos en el libro de los Proverbios y en el Eclesiastés. Interpretando a la letra las prescripciones de la *torah* en materia de derecho criminal, aplicaban rigurosamente la ley del talión, mientras que los fariseos tenían en cuenta mitigaciones autorizadas por la tradición y admitían en no pocos casos las compensaciones pecuniarias. Según el retrato que de ellos hace Josefo, se mostraban duros y arrogantes en sus relaciones con los humildes, pero muy indulgentes con los miembros de su propio partido. Satisfechos de la suerte de que disfrutaban en la tierra, no se inquietaban mucho de la venida del reino de Dios y, solícitos ante todo por conservar su situación privilegiada, soportaban con bastante facilidad su sumisión a los romanos. Se comprende que en estas circunstancias fuese casi nula su influencia en las masas en todo lo que concernía a la vida religiosa y moral.

Ya sabemos que los fariseos se llevaban las simpatías de Josefo: ni él mismo lo disimula. El juicio que formuló sobre los saduceos adolece seguramente de parcialidad y a veces de injusticia. Entre los miembros de este partido se hallaban también hombres íntegros, principalmente en el clero jerosolimitano. Es sabido que en el tiempo de la gran insurrección varios sacerdotes se dejaron degollar delante del altar de los sacrificios antes que interrumpir el servicio litúrgico: éstos se mostraron dignos de su vocación sellando con su sangre su fidelidad a la ley y el templo.

3. LOS ESENIOS, SEGÚN FILÓN Y JOSEFO.**BIBLIOGRAFÍA**

Obras de SCHÜRER, LAGRANGE, BONSRIVEN, citadas supra, p. 56.
L. MARCHAL, *Esséniens*, SDB II, col. 1109-1132.

La tercera secta judía.

El nombre de los esenios no se lee en el Nuevo Testamento. Tampoco las fuentes rabínicas suministran informes directos sobre ellos. Pero existen testimonios convergentes que describen la vida de esta secta judía en el primer siglo de nuestra era. Plinio el Viejo evoca «al occidente (del mar Muerto)», al norte de Engadi, un «pueblo único, singular entre todos en el mundo entero», que vive «sin mujer, sin amor, sin dinero, en compañía de las palmeras» y que no se renueva sino «gracias a la afluencia de nuevos huéspedes». Antes que él, FILÓN había dedicado a los esenios (*sic*) dos capítulos de su tratado *Quod omnis probus liber sit*; hablaba también de ellos en su *Apología de los judíos*, libro perdido que Eusebio de Cesarea tuvo en sus manos; hasta es probable que los pusiera en paralelo con los terapeutas de Egipto en su tratado *De vita contemplativa*. Finalmente, JOSEFO, que declara haber pasado tres años con un ermitaño, cuya vida imitaba la de la secta, trata de ellos principalmente en sus *Ant. Iud.* (xviii, 1,5) y en su *Bellum iudaicum* (ii, 8,2-13). Hace de ellos la tercera «escuela filosófica» de los judíos, al lado de los fariseos y de los saduceos, y los relaciona con los pitagóricos (*Ant. Iud.* xv, 10,4). Comparando las indicaciones de Filón y de Josefo, se observa que incluso el nombre de la secta es incierto: ¿esenos o esenios? También son oscuros el origen y el sentido de este nombre. Sobre la historia de la secta son muy raras las indicaciones precisas. Josefo atestigua su existencia desde mediados del siglo segundo, bajo Jonatán. Pero en lo sucesivo no cita por su nombre sino a cuatro esenios: Judas (fin del siglo ii); Manahem, contemporáneo de Herodes el Grande; Simón, que predice a Arquelao su desgracia; Juan, uno de los jefes de la gran insurrección. Dice también que Herodes prodigó su favor a los esenios y los dispensó del juramento de fidelidad exigido a todos los judíos. Es poca cosa para dos siglos de historia. En todo caso, las descripciones convergentes de Filón, Plinio y Josefo se aplican a la secta tal como era a principios de la era cristiana, pero sin decir nada de su evolución anterior. Sin embargo, hay que partir de estos testimonios externos, reservando para después el examen de un problema nuevo que se ha planteado en fecha muy reciente: ¿hay alguna relación entre los esenios y la secta de Qumrán?

Una secta monástica.

El rasgo más nuevo destacado por Plinio, Filón y Josefo, es el carácter monástico de la institución esenia. Que estos hombres formen una confraternidad, una asociación religiosa, esto no tiene nada de extraño: en el mismo caso se hallaban los *haburôt* fariseos⁴⁰. Pero aquí la comunidad tiene una estructura especialmente fuerte. Ninguno tiene casa pro-

40. Cf. supra, p. 86.

pia, dice Filón; viven en congregaciones; tienen despensa común, gastos comunes, hábitos comunes, alimento común; se pone en común el dinero que se recibe por el trabajo de cada día; todavía más: renuncian al matrimonio y practican la continencia total.

Josefo refiere los mismos hechos, pero todavía con más precisión. Los esenios viven en congregaciones dispersas en las ciudades y en las aldeas. Como todo es común entre ellos, dondequiera que se hallen reciben lo que necesitan sin verse obligados a comprarlo: la comunidad les proporciona siempre el alimento y el vestido necesarios. Viven en continencia, si bien Josefo conoce un grupo de esenios que practican el matrimonio. Sobre todo, los candidatos que desean entrar en la asociación son primeramente sometidos a un tiempo de prueba, después del cual son admitidos primero a los baños de purificación, luego, al cabo de dos años, a las comidas en común. Entonces es cuando «se comprometen con juramentos terribles» a practicar la piedad para con Dios, a observar la justicia, a odiar a los injustos y a entenderse con los justos, a mostrarse fieles a todos, pero sobre todo a los depositarios del poder, a evitar la mentira y el hurto, a no revelar nada de los dogmas recibidos, del contenido de los libros de la secta y de los nombres de los ángeles. Los que violan este juramento en un punto o en otro son condenados a penas variadas y hasta a ser despedidos de la corporación. Hay, por tanto, superiores, tribunal, código penal, jerarquía, prácticas obligatorias, otras que están prohibidas («escupir en medio de un grupo o hacia el lado derecho», hacer algo los sábados, incluso «mover un utensilio o ir al retrete»), etc. En una palabra, esta vida tiene todos los caracteres de la vida monástica.

Se ha tratado de descubrir el origen de tal hecho, tan nuevo en el interior del judaísmo. Hasta estos últimos años los historiadores más diversos, de Zeller a I. Lévy y de Cumont al padre Lagrange, admitían que cierto influjo pitagórico explicaba los elementos de la regla esenia ajenos a la tradición judía, sobre todo el celibato y la organización rigurosa de la vida de comunidad.

Las creencias esenias.

Esta hipótesis parecía todavía confirmarse con el examen de las creencias esenias. Ciertamente que en lo esencial las que notan Josefo y Filón son típicamente judías: observancia del sábado más rigurosa que en ninguna otra secta, solicitud extrema por la pureza legal procurada con baños repetidos, fidelidad a la ley y honor tributado al Legislador, es decir, a Moisés, confesión del Dios único, juez supremo y único señor de la retribución. Se trata, como si dijéramos, de «un fariseísmo en grado superlativo» (Schürer).

Mas, por otra parte, ¿no oran a la salida del sol? ¿No se abstienen de sacrificios sangrientos? ¿No profesan la retribución de ultratumba sin admitir la resurrección y de tal manera (si hay que tomar al pie de la letra

todos los términos de la noticia de Josefo) que en ella se descubre la creencia griega en el *hades* y en las islas de los bienaventurados? ¿No admiten la caída de las almas en los cuerpos, sin huella de metempsicosis, por cierto? Todo esto es exacto. Pero como la exposición de Josefo no está exenta de intenciones apoloéticas, hay que contar con paralelos sistemáticos y forzados. Siendo ello así, el pitagorismo de ciertas creencias esenias podría muy bien ser más aparente que real. Así, la escatología descrita por el historiador judío no carece de analogías con la del libro de Henoc⁴¹, y diversas costumbres que se dicen pitagóricas tienen paralelismos en la tradición rabínica. En resumen, es conveniente suspender el juicio, sobre todo en un momento en que los textos de Qumrán aportan nueva documentación al problema esenio.

4. EL PROBLEMA DE QUMRÁN, por J. Carmignac.

BIBLIOGRAFÍA

- CHR. BURCHARD, *Bibliographie zu den Handschriften vom toten Meer*, Berlín 1957.
 A. DUPONT-SOMMER, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte*, París 1953.
 G. VERMÈS, *Les manuscrits du désert de Juda**, París 1954.
 A. VINCENT, *Les manuscrits hébreux du désert de Juda**, París 1955.
 M. BURROWS, *Les manuscrits de la Mer Morte*, trad., París 1956.
 T. H. GASTER, *The Dead Sea Scriptures in English Translation*, Nueva York 1956.
 A. G. LAMADRID, *Los descubrimientos de Qumrán**, Madrid 1956.
 J. CARMIGNAC, art. «Esséniens», en las *Tables du DTC**, fasc. 6, col. 1266-1277, París 1957.
 J. T. MILIK, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda**, París 1957.
 F. M. CROSS, JR., *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, Londres 1958.

Datos de los textos.

Desde 1947 los sonados descubrimientos de las cuevas de Qumrán han dado a conocer antiguos manuscritos pertenecientes a una sociedad religiosa que se denomina ora «la comunidad» (*yahad*), ora «la nueva alianza»; cuando se tienen presentes los tiempos escatológicos en que la secta reunirá a todos los hijos de Israel, se la llama más bien «la congregación» (*'edah*). Los miembros no parecen tener nombre oficial y adoptan diversos vocablos: los elegidos, los santos, los pobres (*'ebionim*), los hijos de Sadoq, los hijos de la luz, los venidos a Damasco, los convertidos del pecado...

Esta sociedad religiosa está fuertemente jerarquizada: los sacerdotes ejercen prácticamente todos los poderes y, aun tratándose de quehaceres

41. Cf. P. GRELOT, en «Revue de Qumrán», n° 1, p. 113-131.

profanos, nada se hace en que ellos no intervengan; a sus órdenes los levitas, luego los jefes seglares, después los simples miembros están obligados a una obediencia estricta y minuciosa. Todos los bienes se ponen en común y cada uno vive en completa pobreza y dependencia. La ley de Moisés se practica en todo su rigor: la observancia del sábado se lleva hasta sus últimas consecuencias (no socorrer a quien se caiga al agua); se insiste mucho en la pureza legal y se evita con cuidado todo contacto con una persona u objeto impuros; se recurre frecuentemente a las abluciones para purificarse de las impurezas en que se haya incurrido por casualidad; se preconiza sin descanso el amor al prójimo, es decir, únicamente a los otros miembros de la confraternidad; se da la mayor importancia a la observancia del antiguo calendario bíblico de tipo solar (mes de 30 ó 31 días), que el influjo helenístico había hecho reemplazar en las esferas oficiales por un calendario lunar (mes de 28 días). Sin embargo, en otros puntos, se modifican ciertas disposiciones de la ley; no se permite ya la poligamia y no se participa en el culto oficial del templo, en tanto no venga a celebrarse según los ritos y el calendario de la secta.

El trabajo manual llena toda la jornada, mas luego el estudio de la ley, de los profetas y de los otros escritos del Antiguo Testamento, completados quizá con las propias obras de los doctores de la comunidad, ocupa un tercio de las noches. Gracias a este alimento, se mantienen las almas en un profundo espíritu de oración, y su principal preocupación es ofrecer a Dios el homenaje de su adoración; en particular, las comidas van precedidas y seguidas de «bendiciones» especiales. Es cierto que varios de estos ritos se hallan en otras partes del judaísmo, pero su conjunto y su relieve dan a esta familia espiritual una fisonomía que permite compararla hasta cierto punto con alguna que otra de nuestras órdenes religiosas actuales.

La admisión iba precedida de un postulando y de un noviciado de dos años, durante los cuales se iba participando progresivamente en la vida de la comunidad: al final el candidato confiaba a ésta la gestión de todos sus bienes. Los miembros indóciles podían ser excluidos por algún tiempo o para siempre. Había una lista precisa de penas con que se castigaban rigurosamente las menores negligencias (mentira: exclusión durante seis meses de los baños de purificación y disminución de la cuarta parte del alimento; venganza o rencor: seis meses; palabra grosera: tres meses; reir necio: dos meses; crítica: un año...).

Identificación de la secta.

Se ha propuesto identificar esta secta con los saduceos (Michel), con los fariseos (Rabin), con los celotas (Roth, Driver), con los judeocristianos (Teicher), y hasta con ciertos grupos de la edad media (Zeitlin). Pero la mayor parte de los eruditos se pronuncia en favor de la hipótesis esenia, que se apoya en sólidos argumentos: el emplazamiento de Qumrán res-

ponde perfectamente al que describe Plinio; las excavaciones arqueológicas⁴² han exhumado edificios muy apropiados para la vida de una comunidad casi «monástica»; el conjunto de los rasgos mencionados por Filón y Josefo se armonizan bien con la fisonomía general revelada por nuestros manuscritos. Con todo, no hay que pedir una correspondencia matemática: el esenismo pudo albergar tendencias más o menos complementarias; debió de evolucionar un tanto a lo largo de su historia; ciertamente no podía ser tan bien conocido por observadores extraños (Filón, Josefo) como por sus propios miembros y sus propios inspiradores.

Sin embargo, subsisten todavía algunas dificultades, especialmente a propósito del matrimonio. Filón, Plinio y Josefo afirman que los esenios vivían en celibato completo, mientras que nuestros manuscritos cuentan con la posibilidad de uniones monogámicas y el cementerio de Qumrán contiene varios cadáveres de mujeres. Sin embargo, esta objeción no parece insuperable: en teoría, el matrimonio pudo estar permitido, y sin duda fue practicado en los primeros tiempos de la comunidad; pero, en la práctica, el fervor religioso y la obsesión de las impurezas legales no tardarían en desarrollar un hábito de continencia absoluta, que no podía menos que maravillar a los escritores antiguos. La Iglesia primitiva conoció la misma evolución a propósito del celibato eclesiástico y las almas generosas se consagraron espontáneamente a la castidad perfecta.

En definitiva, la pertenencia de las gentes de Qumrán al movimiento esenio puede considerarse casi cierta en el estado actual de la ciencia. Pero no debemos olvidar que nuestra información es todavía fragmentaria, pues sólo se ha publicado el contenido de la primera cueva, siendo así que se conocen otras diez más, cuyos manuscritos están todavía en su mayor parte inéditos.

Líneas generales de la historia de la comunidad.

Si se prescinde de una serie de hipótesis más o menos discutibles, los doctos más calificados propenden a relacionar la fundación de esta comunidad con la sublevación macabea: el deseo de una pureza religiosa integral debía inducir no sólo a la resistencia armada contra los propagadores del helenismo, sino también a un renacimiento religioso apoyado en una práctica escrupulosa de la ley.

Desde sus principios tuvo la nueva sociedad la suerte de reclutar a una personalidad religiosa de primera categoría, el *doctor de justicia*, que fue su inspirador y, sin duda en gran parte, su legislador. Desgraciadamente, se discute sobre la fecha exacta de su actividad.

La nobleza de su ideal no podía menos de ponerle en contradicción con los pontífices escandalosos y los tiranos perversos de la dinastía Asmonea. Con ocasión de conflictos violentos el doctor de justicia fue su-

42. V. las recensiones de R. de Vaux en la «Revue Biblique»: 1953, p. 83-106; 1954, p. 206-236; 1956, p. 533-577. Véase la lámina II (Qumrán, Vista general).

cesivamente capturado, atormentado, desterrado. Entonces se habría refugiado en sus hermanos en la soledad de Qumrán, cerca de la orilla noroeste del mar Muerto. El principal de sus adversarios es estigmatizado con los sobrenombres de *sacerdote impío*, *león de furor*; pero todavía no se ha podido penetrar con certeza en el misterio de estos pseudónimos.

Ciertos documentos prodigan la expresión de «ir a Damasco». Así surge la cuestión de si los esenios perseguidos no habrían debido resolverse seguidamente a buscar un destierro más lejano, yendo hasta la región damascena. Pero esta expresión podría también no ser más que una fórmula alegórica, sugerida por 1Re 19,13-15, o por Am 5,27, para designar, en estilo criptográfico, la región misma de Qumrán.

El año 31 a.C. un temblor de tierra devastó el lugar en que residía la comunidad y las excavaciones arqueológicas parecen indicar que no volvió a ocuparse sino hacia principios de la era cristiana.

Cuando la insurrección de 66-70, la legión *X Fretensis*, en 68, acampó en Jericó, según Flavio Josefo. Ahora bien, las ruinas de Qumrán tienen huellas de una destrucción a mano armada y hasta se ha encontrado allí una moneda que lleva la contraseña de la legión x. Los miembros de la comunidad, antes de dispersarse o de ser asesinados, ocultaron en las cuevas vecinas su preciosa biblioteca.

Algunos individuos aislados pudieron perpetuar, acá o allá, cierta influencia esenia, pero el esenismo en cuanto tal no sobrevivió a este desastre. Más tarde, la secta judía de los qaraitas poseía todavía algunas de sus obras y seguía observando algunas de sus prácticas.

Si se quiere tratar de precisar todavía más e intentar trazar un marco histórico más detallado, surge inmediatamente la dificultad de identificar al *doctor de justicia* y al *sacerdote impío*. Las principales hipótesis suponen o el pontificado de Onías III, hacia 195-170 a.C. (Michel, Rowley), o el pontificado de Jonatán, en 160-142 (Vermès, Milik), o el reinado de Alejandro Janeo, en 103-76 (la opinión más corriente), o los tiempos de Hircano II, en 76-30 (Dupont-Sommer). Todas estas hipótesis gozan de cierta probabilidad; no nos atreveríamos a decir lo mismo de otra que sitúa los altercados entre el doctor de justicia y el sacerdote impío por los tiempos de la insurrección de 66-70 (Roth, Driver).

5. LOS SAMARITANOS.

BIBLIOGRAFÍA

- J. A. MONTGOMERY, *The Samaritans*, Filadelfia 1907.
 M. GASTER, *The Samaritans*, Londres 1925.
 A. E. COWLEY, *The Samaritan liturgy*, Oxford 1919.
 J. CRETEN, *La Pâque des Samaritains*, RB, 1922, p. 434-442.
 J. BOWMANN, *Early Samaritan Eschatology*, Journal of Jewish Studies vi, 1955, p. 63-72.
 L. CERFAUX, *Simon le Magicien à Samarie*, en *Recueil L. Cerfaux**, I, p. 259s; *La gnose simonienne*, ibid., p. 191s.

La ruptura entre judíos y samaritanos estaba ya consumada por lo menos desde comienzos de la época griega⁴³. Sin embargo, si hemos de creer a Josefo, la secta cismática tenía al frente un sacerdocio procedente de la familia aaronita y venido de Jerusalén. Naturalmente, las tradiciones samaritanas, desde luego más tardías, no dicen nada de este último punto. Por el contrario, tratan de enlazar el culto samaritano celebrado en el templo del Garizim con el período más antiguo de la historia israelita. En todo caso, los samaritanos tenían como libro sagrado el Pentateuco. El año 128 Juan Hircano, que había anexionado la provincia, destruyó el templo del Garizim⁴⁴. No obstante, los samaritanos siguieron celebrando la Pascua en la santa montaña y manteniendo su autonomía cultural. Han conservado esta costumbre hasta nuestros días.

En tiempos de Jesús no formaban ya sino un grupo bastante reducido, localizado en Samaría y más o menos atacado en sus bordes por el contagio del paganismo helenístico. No obstante, logró oponerle suficiente resistencia para poder gozar en el siglo IV de relativa prosperidad: reorganización del culto, creación de una escuela aneja a una sinagoga. Textos, con frecuencia tardíos, nos informan sobre las creencias de la comunidad. Al igual que los judíos, los samaritanos profesaban el monoteísmo y veneraban a Moisés como el profeta por excelencia que les había dado el Pentateuco. Pensaban que desde los tiempos del sumo sacerdote Helí, el pueblo de Dios era objeto de la cólera divina por causa de sus pecados: Dios desviaba de él su rostro. Pero día vendría en que Dios restauraría su pueblo por medio de un enviado relativamente semejante a Moisés: el *taheb* («el que vuelve»). A esta concepción mesiánica bastante esfumada hace alusión Jn 4,25.

La influencia del helenismo en el mundo samaritano tuvo como resultado en tiempo de Jesucristo la aparición en Samaría de grupos sincretistas, probablemente al margen de la religión oficial. Estaban ligados a los nombres de Dositeo, Menandro, Simón, «el padre de todas las herejías», al que sus compatriotas, según dice Justino, habrían venerado

43. Cf. t. I, p. 254, 257.

44. Cf. t. I, p. 265.

como a un dios (cf. Act 8,9-13.18-24). No todo está claro en la historia de estas sectas, pero es posible que constituyeran uno de los puntos de partida del movimiento gnóstico. Hubo simonitas y dositeos hasta el siglo IV.

6. LOS CELOTAS.

BIBLIOGRAFÍA

M. NOTH, *Histoire d'Israël*, trad., Paris 1954, p. 429ss.
A. STUMPF, en TWNT II, p. 886ss (art. ζηλόω).

Una medida administrativa del poder romano forma el punto de partida del movimiento celota, que durante más de un siglo luchó contra la potencia ocupante.

Cuando, el año 6 ó 7 de nuestra era, Quirinio, legado de Siria, hizo que se procediera en Palestina a un censo general de las personas y de los bienes, la indignación de los judíos llegó al colmo y en todo el país estallaron movimientos de rebelión. A la cabeza de la resistencia se hallaba un fariseo por nombre Sadduq, y un galileo, Judas de Gamala. Estos dos hombres reclutaron adeptos y organizaron la lucha. Con ello nació el partido de los celotas. Las gentes prudentes y moderadas, tanto en los círculos fariseos como en el mundo sacerdotal, recomendaban en vano la prudencia y la sumisión: los celotas apelaban a Dios, «único jefe y único señor». La insurrección fue aplastada por Roma, pero el movimiento siguió propagándose en el seno de las masas.

Los celotas, patriotas ardientes, nacionalistas fogosos, se separaron de los fariseos, a los que consideraban demasiado conciliantes y excesivamente pasivos. Usaban de todos los medios, sin excluir el del asesinato, para liberarse del opresor extranjero y para castigar a sus compatriotas sospechosos de colaboracionismo. Trabajaban en las sombras de la clandestinidad, pero no cesaron de intervenir a mano armada contra el gentil, en concreto contra Roma. Como usaban corrientemente el puñal corto llamado *sica* por los romanos, el nombre de «sicario» vino a ser equivalente de celota.

En la época de la gran guerra (66-70) — aventura descabellada a la que habían arrastrado a sus hermanos de raza — el fanatismo de los celotas llegó al paroxismo. Los que se libraron de la muerte cuando el sitio y toma de Jerusalén se reagruparon después del 72 en el desierto de Judá en las cercanías del mar Muerto. Una nueva y última insurrección estalló en esta región en el reinado de Adriano (117-138): Simón Bar Kokeba, «el hijo de la estrella», reconocido por Mesías por Aquiba, era el animador del movimiento insurreccional para la «liberación de Israel». Fue el último levantamiento de un partido cuyos miembros habían preferido siempre morir antes que someterse a los gentiles.

Uno de los apóstoles, Simón, llevaba el sobrenombre de ζηλωτής (Lc

6,15; Act 1,13) o de *καταναῖος* (Mc 3,18; Mt 10,4). Las dos apelaciones — una griega, la otra aramea — deben entenderse en el sentido de «celoso, diligente» o «celante», pero no como indicio de pertenencia al partido de los celotas.

7. LOS HERODIANOS.

BIBLIOGRAFÍA

E. BIKERMANN, *Les Hérodians*, RB, 1938, p. 184-197.

Los herodianos representaban una tendencia política diametralmente opuesta a la de los celotas. Son mencionados en los evangelios (Mc 3,6; 12,13; Mt 22,16) y también en el *Bellum iudaicum* de Josefo. El epíteto se aplicaba a los partidarios de la dinastía de los Herodes. Se hallaban sobre todo en Galilea, donde el poder se mantuvo largo tiempo en manos de Antipas, uno de los hijos de Herodes el Grande. En Judea, algunas familias de Jerusalén, que habían sacado partido del régimen herodiano, seguían adictas a los príncipes idumeos. Parece que, en la época de los procuradores, los herodianos buscaron habitualmente el apoyo de los fariseos, cuya influencia en la masa del pueblo era preponderante. Tanto unos como los otros se adaptaban a la situación política creada por la ocupación romana, y la observación de los sanhedritas a propósito de Jesús debe traducir un sentimiento común a los miembros de los dos partidos: «Si lo dejamos así, vendrán los romanos y destruirán nuestro lugar santo y nuestra nación» (Jn 11,48).

CAPÍTULO SEGUNDO

PALESTINA Y EL IMPERIO ROMANO

BIBLIOGRAFÍA

- V. las obras generales de SCHÜRER, PFEIFFER, LAGRANGE, BARON, HOLZMEISTER, FELTEN, FOERSTER, citadas supra, p. 56.
 F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine**, 2 vol., París 1951-1952.
 M. NOTH, *Geschichte Israels*, Gotinga 21954, trad.: *Histoire d'Israël*, París 1954.
 W. O. E. OESTERLY-TH. H. ROBINSON, *A history of Israel*, vol. II, Oxford 1932.
 G. RICCIOTTI, *Historia de Israel**, II, Barcelona 1947 (trad. de X. ZUBIRI).

Los años 65-63 a.C. marcan una nueva etapa en la historia del pueblo judío: en esta fecha se instala el poder romano en Siria y Palestina; en esta fecha comienza también para Israel el último período de su existencia como nación.

Para hacer frente a la amenaza que Mitrídates, rey del Ponto, y su yerno Tigranes, rey de Armenia, hacían pesar sobre la frontera oriental del mundo romano, había intervenido Pompeyo en Asia Menor. Después de una campaña victoriosa había organizado la provincia de Siria sobre las ruinas del imperio de los Seléucidas (64 a.C.). Para poner fin a las disensiones intestinas que mantenían la agitación en el pueblo judío, Pompeyo se presentó en persona delante de Jerusalén. Después de un cerco de tres meses, la colina del templo fue tomada por asalto y el vencedor penetró en el santo de los santos (63 a.C.)¹. Las ciudades helénicas de Transjordania fueron declaradas autónomas y formaron la Decápolis; la ciudad de Samaría vino a ser ciudad independiente; Galilea fue anexada a Judea y la administración de las dos regiones fue confiada al sumo sacerdote, reconocido como «etnarca de los judíos». Siria y Palestina eran ahora la provincia de *Syria*, gobernada por un legado. Se había terminado para Israel la independencia nacional: Roma poseía Palestina y no la volvería a dejar.

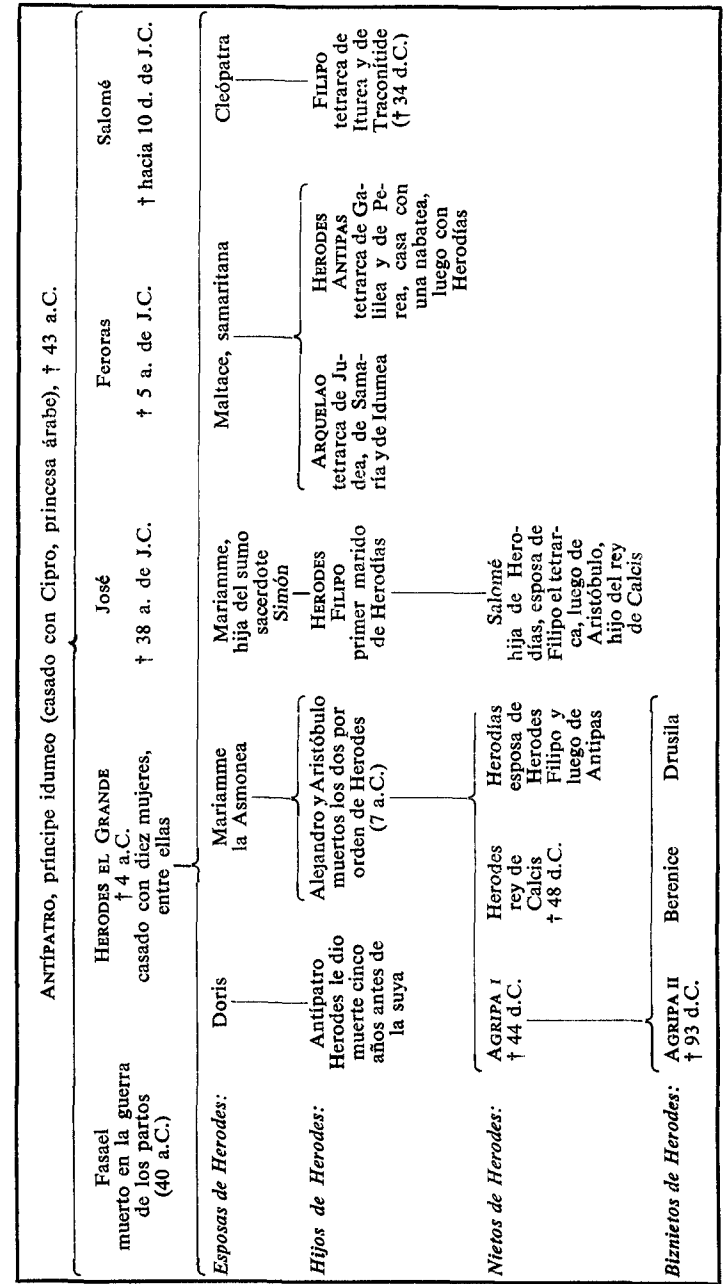
§ I. Los Herodes.

1. HERODES EL GRANDE.

Herodes, por sobrenombre «el Grande» (de 40 a 4 a.C.), había nacido de padre idumeo, Antípatro, y de una princesa árabe. No menos enérgico que ambicioso, no menos intrigante que astuto, Herodes logró que el

1. Cf. t. I, p. 269s.

FAMILIA DE LOS HERODES — Según las indicaciones de Josefo*



*. *Antiquitates*, XIV-XX, y *Bellum iudaicum*, I-VII.

senado romano le otorgase el título de «rey de los judíos, amigo y aliado» (40 a.C.). Pero le hicieron falta tres años de luchas y el apoyo humillante de los romanos para conquistar su reino: la ciudad de Jerusalén había resistido cinco meses a los esfuerzos del asaltante. Una vez establecida sólidamente su autoridad, emprendió grandes trabajos de construcción: en Jerusalén, en Jericó, en Samaría, en Cesarea y en otras ciudades del litoral mediterráneo y de la Decápolis. El año 20 decidió reconstruir el templo: la obra no quedaría rematada sino 80 años más tarde (63 a.C.). En todas estas construcciones se reflejaba su afición a la civilización helenística.

Herodes fue detestado por los judíos a causa de su origen extranjero, el servilismo respecto a Roma, sus simpatías, de que alardeaba, por el helenismo pagano y su despotismo brutal. Un profundo abismo lo separaba de su pueblo, tanto desde el punto de vista religioso como desde el nacional. Ciertamente, la situación de Palestina, vista desde fuera, podía parecer próspera: se habían ensanchado las fronteras del país judío y no había ya guerras con los vecinos. Pero los impuestos pesaban gravemente sobre el pueblo y era sabido que parte del oro judío iba a parar a los extranjeros, a los execrados paganos. La aristocracia judía, fiel a la dinastía asmonea, había sido diezmada desde los comienzos del reinado del «esclavo idumeo». El sanhedrín no tenía el menor derecho a intervenir en los asuntos públicos. El sumo sacerdocio, con las facultades cercenadas por el monarca, se sentía humillado. Los fariseos, duramente tratados, hacían votos para que un día la justicia divina descargara sobre el tirano. La reprobación era general. Herodes, para protegerse y vengarse, practicaba el régimen del terror. En su séquito inmediato hizo dar muerte a su cuñado Aristóbulo, a su tío y cuñado José, a Hircano, abuelo de su mujer Mariamme, a la misma Mariamme, a su suegra Alejandra; a su cuñado Kostobar y a tres de sus hijos. Murió en Jericó entre el 27 de marzo y el 11 de abril del año 4 antes de nuestra era: toda Palestina respiró.

2. LOS HIJOS DE HERODES EL GRANDE.

Arquelao (del año 4 a.C. al 6. d.C.). Herodes, en su testamento, había repartido el reino entre tres de sus hijos: Arquelao, Antipas y Filipo. Pero era necesaria la ratificación de Roma para que los tres príncipes entrasen en posesión de la herencia. Arquelao, el mayor, heredaba Judea, Samaría e Idumea. El emperador Augusto confirmó la disposición testamentaria de Herodes en este particular, pero sustituyó el título de rey por el de *etnarca* (literalmente: jefe de pueblo). Arquelao se mostró por lo menos tan cruel como su padre. El año nono de su reinado, a consecuencia de una gestión común de los judíos y de los samaritanos, fue destituido, despojado de sus bienes y desterrado a Vienne, en Galia: era el año 6 de nuestra era. Su Estado, es decir, Judea, fue incorporado a la provincia romana de Siria y su gobierno fue confiado por Roma a un procurador.

Herodes Antipas (del 4 a.C. al 39 d.C.). La disposición del testamento de Herodes legando a Antipas Galilea y la mayor parte de Perea, fue ratificada por Augusto, con la reserva de que Antipas no sería rey, sino *tetrarca* (literalmente: jefe de una cuarta parte de la región). Antipas fue, como su padre, gran constructor. Edificó una nueva capital a orillas del lago de Genesaret: Tiberíades. Respetaba las creencias y las costumbres de sus súbditos, practicaba la religión israelita y a veces acudía a Jerusalén para las fiestas de peregrinación. Durante los doce últimos años de su vida estuvo dominado por una mujer, Herodías, que fue su espíritu malo. Herodías era a la vez su sobrina, siendo nieta de Herodes el Grande, y su cuñada, como esposa de su hermano. Sin embargo, después de divorciada Herodías, le ofreció el matrimonio. Juan Bautista pagó con la vida su protesta.

El año 39 Antipas se enredó en una maraña de intrigas para obtener el título de rey. Fue destituido por Roma, privado de sus bienes y desterrado a Lugdunum (Saint Bertrand de Comminges), en el sur de la Galia.

Filipo (del 4 a.C. al 34 d.C.). Filipo, tercer beneficiario del testamento de Herodes, había obtenido como parte suya los distritos del norte de Perea (Batanea, Gaulanítide y Traconítide). Como Antipas, recibió de Roma solamente el título de *tetrarca*. También Filipo había heredado de su padre un gusto pronunciado por las grandes construcciones. Reconstruyó al pie del monte Hermón la antigua ciudad de Panéade, a la que dio el nombre de Cesarea, y restauró Betsaida, en la orilla noroeste del lago de Genesaret. El gobierno de Filipo dejó grato recuerdo. Este príncipe, que administraba un país habitado sobre todo por paganos, se mezcló muy poco en los asuntos de los judíos. A su muerte en 34, su pequeño Estado fue incorporado a la provincia romana de Siria.

§ II. Los procuradores romanos.

1. EL RÉGIMEN DE LOS PROCURADORES.

El régimen de procuradores fue instaurado en Judea y en Samaría después de la destitución de Arquelao. Se iba a mantener hasta la gran insurrección del año 66, con una breve interrupción de 41 a 44 (reinado de Agripa I). «¡Cualquier cosa, antes que los Herodes!» habían declarado y repetido delante del emperador los notables judíos y samaritanos enviados a Roma como representantes de la nación.

El funcionario imperial, encargado de gobernar las provincias de Judea y de Samaría, tenía el título de procurador (en el NT y en Josefo: ἡγεμῶν, *praeses*, en latín; Josefo emplea también ἑπαρχος, *praefectus*, y ἐπιμελητής, *curator*). Para los asuntos de importancia mayor, debía informar al legado de Siria. En la práctica, su autonomía era casi absoluta. Tenía su residencia habitual en Cesarea, la ciudad helenística fundada por Herodes. En las ocasiones de las grandes fiestas judías subía a Jeru-

salén, acompañado de fuerte escolta, y se instalaba ora en el antiguo palacio real, ora en la fortaleza Antonia, inmediatamente próxima al templo.

El procurador disponía de fuerzas militares bastante modestas, alrededor de tres mil hombres, reclutados en Siria y en Palestina, pero fuera de la población judía, que estaba exenta del servicio de las armas. El grueso de las tropas se hallaba en Cesarea; la guarnición de Jerusalén se componía de una cohorte mandada por un tribuno; pequeños destacamentos ocupaban las antiguas fortalezas herodianas.

El ejercicio de la justicia estaba confiado al sanhedrín y a los tribunales locales, que se pronunciaban con arreglo al derecho judío. Sin embargo, aunque el sanhedrín tenía autoridad para pronunciar condenas de muerte, la sentencia no era ejecutoria sino después de haber sido ratificada por el representante de Roma, único que gozaba del *ius gladii* (cf. Jn 18,31).

La recaudación de impuestos y contribuciones (*tributum agri y tributum capitis*) destinados al tesoro imperial estaba confiada a funcionarios romanos, muchos de los cuales pertenecían a la población indígena. En cuanto a los derechos de peaje o de aduanas y todos los impuestos indirectos, la administración romana los arrendaba a particulares por una suma fija y su recaudación era llevada a cabo por los publicanos. Sabemos por el Evangelio que Leví (o Mateo) estaba empleado en la oficina de aduanas de Cafarnaúm (Lc 5,27) y que Zaqueo era jefe de los publicanos en Jericó (Lc 19,1-2). Todos estos agentes del fisco eran aborrecidos por los judíos, que veían en ellos a los representantes del poder ocupante y cuyas exacciones tenían que sufrir con frecuencia (cf. Lc 3,12-13).

En todo lo que se refería al culto oficial del templo y a la práctica religiosa pública, Roma no había hecho ninguna modificación. Las creencias judías, como las manifestaciones de la piedad, eran respetadas escrupulosamente². Como los judíos no toleraban ninguna imagen que pudiera parecer ofensiva al sentimiento monoteísta, el procurador había decidido que las tropas no enarbolaran nunca sus enseñas en la ciudad santa; asimismo, las monedas de cobre acuñadas en el país no llevaban efigie alguna. Sólo había una excepción al principio de no intervención del representante de Roma en los asuntos religiosos: podía deponer a su talante, como lo habían hecho los Herodes, al titular del sumo pontificado; la cosa tuvo lugar ocho veces desde 6 a 41, de ellas cuatro por disposición de Valerio Grato (15-26).

La autoridad del sanhedrín³ era reconocida por el procurador. Sus decisiones tenían fuerza de ley en toda la extensión del territorio judío, e incluso en la dispersión. En estas condiciones se hubiesen podido entablar relaciones pacíficas entre Roma y Judea, y, sin embargo, no cesó nunca de reinar la desconfianza por una parte y por otra. Sucedió a menudo que,

2. Cf. supra, p. 72.

3. Cf. supra, p. 81s.

por falta de sentido psicológico, el procurador hería la susceptibilidad de sus administrados; también algunas veces incurría en la culpa de abuso del poder o recurría a medidas brutales. En cuanto a los judíos, no se resignaban a reconocer que la nación escogida pudiese estar sometida a los paganos y, aun en los períodos de calma, no cesaban de fomentar sentimientos de hostilidad contra el extranjero, muy en particular contra los romanos. En todas las épocas y quienquiera que fuese el titular del cargo de procurador, los judíos se quejaron de los gobernadores, siempre amargamente, aunque más o menos según los casos.

2. LOS PRIMEROS PROCURADORES.

Coponio fue enviado a Judea como procurador al mismo tiempo que *Quirinio* era nombrado por segunda vez legado de Siria. Era el año 6, a raíz de la destitución de Arquelao. *Quirinio* había recibido orden de proceder al censo de la provincia cuyo gobierno le estaba confiado. Esta medida, de lo más normal desde el punto de vista romano, fue aplicada en Judea en el transcurso del año 7. Sin embargo, provocó la revuelta de Judas el Gaulonita⁴. Mas, a pesar del ardor de los celotas, el movimiento fue rápidamente sofocado por las tropas del procurador.

Marco Ambíbulo (9-12), que reemplazó a *Coponio*, tuvo como sucesor a *Anio Rufo* (12-15). *Valerio Grato* (15-26), nombrado por Tiberio, depuso a tres sumos sacerdotes durante los tres primeros años de su gobierno. El año 18 designó para el sumo pontificado a José Caifás, yerno del antiguo pontífice Anás (o Hanán). Caifás permaneció en funciones hasta el año 36.

Poncio Pilato gobernó Judea durante diez años (26-36). Nos es conocido por los relatos evangélicos, por Josefo y por Filón. El juicio de este último es particularmente severo: «*Pilato*, dice, era cruel por naturaleza y, en la dureza de su corazón, no se detenía ante ningún obstáculo. Bajo su gobierno no se obtenía nada en Judea sino mediante soborno; en todas partes reinaban la soberbia, la arrogancia y la insolencia; el país estaba entregado al bandidaje, era oprimido, ultrajado de todas las maneras; se condenaba a muerte sin proceso judicial; la crueldad implacable del tirano era infatigable» (*Legatio ad Caium* 38).

Apenas llegado a Palestina, el nuevo magistrado hirió de frente el sentimiento religioso y nacional de los habitantes de Jerusalén decidiendo que sus tropas entraran en la ciudad con todas sus enseñas desplegadas. Ya al día siguiente un número considerable de judíos partían para Cesarea, donde durante cinco días y cinco noches protestaron ante el palacio del procurador. *Pilato* acabó por ceder, pero fue necesaria una orden de Tiberio para que se retiraran las enseñas de Jerusalén a Cesarea. Igualmente, la indignación popular llegó al colmo cuando el gobernador mandó tomar

4. Cf. supra, p. 97s.

del tesoro sagrado las sumas necesarias para la construcción de un acueducto destinado a abastecer la ciudad santa; esto dio lugar a una violenta manifestación popular y numerosos judíos perdieron la vida en tal circunstancia. El año 29, peregrinos de Galilea fueron pasados a cuchillo en el templo por los soldados del procurador (Lc 13,1-2). Pilato perdió el cargo el año 36 por haber dado muerte a samaritanos convocados en el monte Garizim por un pseudomesías.

Con sus sucesores *Marcelo* (36-37) y *Marulo* (37-41) no mejoró la situación de los judíos.

3. EL REINADO DE HERODES AGRIPA.

Un Herodes, favorito de los emperadores Calígula y Claudio, logró entonces obtener de sus protectores el título de rey. Herodes Agripa era nieto de Herodes el Grande y hermano natural de Herodías, desposada por Antipas. El año 37 le había dado Calígula el antiguo tetrarcado de Filipo más la Abilena; luego, en el año 40, el tetrarcado de Antipas, es decir, Galilea y Perea. El 41, Claudio añadió a estos territorios Judea, Samaría e Idumea, de modo que Agripa se halló al frente de un reino casi tan extenso como el de su abuelo Herodes el Grande.

Tipo acabado de aventurero sin escrúpulos, de político avisado y de monarca ganado para el helenismo, Agripa i supo, no obstante, ganarse las simpatías de los judíos, alardeando de sentimientos patrióticos, mostrándose celoso por la religión nacional y defendiendo la causa y los intereses de la comunidad de Jerusalén. Esta actitud lo indujo a perseguir a la Iglesia cristiana (Act 12,1-19). En su reinado, el país judío conoció algunos años de relativa tranquilidad. Murió el 44 en Cesarea, mientras se celebraban fiestas organizadas por él en honor de Claudio, su protector. Dejaba un hijo que llevaba también el nombre de Agripa. El emperador le negó la corona so pretexto de que era demasiado joven. Entonces todos los territorios gobernados de 37 a 41 por Agripa i fueron incorporados a la provincia de Siria con el nombre oficial de *Judaea*. Con esto quedaban sujetos de nuevo a la autoridad de un procurador. Se había terminado el intermedio e iban a agudizarse los conflictos entre judíos y romanos.

4. LOS ÚLTIMOS PROCURADORES.

Desde el año 44 hasta el 66 se sucedieron en Judea siete procuradores. Bajo *Cumano* (48-52) se produjeron serios incidentes: primero en Jerusalén, donde soldados romanos habían puesto en ridículo a peregrinos llegados para la pascua; luego en Samaría, donde fueron asesinados galileos que se dirigían a la ciudad santa. En los dos casos los celotas habían reaccionado con las armas. Sin embargo, se restableció la calma gracias a Agripa II, que el año 50 había logrado que se le nombrara rey de Calcis (entre el Líbano y el Antilibano) y administrador protector del templo.

Antonio Félix, antiguo liberto y favorito de Claudio, sustituyó a *Cumano*. No menos célebre por su rapacidad que por su libertinaje, casado con tres mujeres, la última de las cuales fue *Drusila*, hermana de *Agripa II*, fue despreciado y aborrecido por sus administrados. Un antiguo sumo sacerdote, *Jonatán*, fue asesinado durante su gobierno el año 54, y san Pablo, que estaba detenido en Cesarea, compareció ante él (Act 23,24; 24,1-27). Llamado de nuevo a Roma el año 59, tuvo como sucesor a *Porcio Festo*, que permaneció dos años en funciones.

La situación no hizo sino agravarse con *Albino* (62-64), cuya llegada a Judea había coincidido con la ejecución de Santiago, jefe de los cristianos de Jerusalén, condenado a la lapidación por el sanhedrín. La anarquía llegó al colmo bajo el último de los procuradores, *Gesio Floro* (64-66); de norte a sur, el país entero entregado al bandidaje había caído en la fiebre y en la exasperación. Los celotas intensificaban día tras día su acción contra Roma y contra todos los extranjeros. En las ciudades de la costa se combatía entre judíos y paganos; en Jerusalén, los exaltados y los fanáticos ejecutaban sin proceso a las gentes sospechosas de tibieza.

§ III. Insurrección contra Roma y la ruina de Judea.

El año 66 el procurador Floro exigió la entrega de una suma importante que debía tomarse del tesoro del templo. Un motín estalló en Jerusalén. Se lanzó contra la población a los soldados de la guarnición romana y la sangre corrió a raudales por las calles de la capital. Como la insurrección se extendía a todo el país, Floro acudió a la mediación de *Agripa II*. Éste no tuvo éxito cerca de los judíos, si bien su tentativa estaba apoyada por el sumo sacerdocio y por los jefes del partido fariseo. Entonces fue cuando, a lo que parece, la pequeña comunidad cristiana se refugió en *Pela*, en *Transjordania*. La lucha se hizo cada vez más violenta; el sumo sacerdote *Ananías* fue asesinado por los amotinados; las guarniciones romanas de Jerusalén y de la provincia llevaron la peor parte, a pesar de la intervención de tropas llevadas de Siria por el legado; quedaron abolidos los sacrificios por el emperador: había estallado la *guerra santa*. Este primer acto de la tragedia había durado sólo algunos meses: terminaba con la victoria de los insurrectos, que proclamaron la independencia del Estado judío.

Roma no podía aceptar tal revés. El año 67, Nerón encargó a *Vespasiano* que sofocase el levantamiento. La campaña, aunque cuidadosamente preparada, había de durar tres años, con una calma momentánea en 68-69, cuando *Vespasiano* regresó a Italia después de la muerte de Nerón y entregó el mando de las legiones a su hijo *Tito*. Durante el segundo acto los romanos tuvieron superioridad y rechazaron a los judíos hasta el corazón de Judea. En Jerusalén, las facciones rivales habían aprovechado aquel respiro que les habían dejado los romanos para enfrentarse entre sí.

El año 70, en ocasión de la pascua, Tito hizo avanzar sus tropas hacia Jerusalén y comenzó el asedio de la ciudad. Durante cinco meses lucharon los judíos con valor y heroísmo, como desesperados. La ciudadela Antonia fue tomada por asalto en julio; el templo fue incendiado el 10 de agosto; el último reducto de la resistencia cayó el 8 de septiembre. Quedaba terminado el último acto: Jerusalén no era más que un montón de ruinas, el templo estaba destruido, la independencia nacional se había perdido para siempre. En la primavera del 71, Tito recibía en Roma los honores del triunfo oficial por la victoria reportada contra los enemigos del imperio. El arco de triunfo que se eleva cerca del Coliseo y que lleva el nombre del vencedor testimonia desde hace diecinueve siglos la gloria del *imperator*.

Judea se convirtió en provincia romana, distinta de Siria y sometida a la autoridad de un legado. El país judío propiamente dicho perdió su nombre oficial de *Judaea*, que fue reemplazado por el de *Palestina* (tierra filisteas), empleado desde los tiempos de Alejandro para designar la Siria meridional: no convenía que ni siquiera el nombre de la provincia pudiese dar a entender que todavía había una «tierra de los judíos». Los habitantes, a millares, fueron deportados y vendidos como esclavos en los mercados de Oriente y de Occidente. Una legión se instaló de guarnición en los escombros de la capital. El sanedrín quedó suprimido y el sumo pontificado desapareció al mismo tiempo. El templo había dejado de existir, ya no se podía celebrar el culto nacional: toda la organización religiosa del judaísmo se iba a pique en la catástrofe nacional.

Esto no obstante, el espíritu celota no se dejó abatir por el desastre del 70. Todavía hubo movimientos de rebelión contra Roma. La sublevación más seria fue la de *Simón bar Kosiba*, por sobrenombre *Bar Kokbeba* (hijo de la estrella), saludado como Mesías por el mismo Aquiba. La insurrección estalló el año 132 en el macizo de Judea y una vez más hubo una lucha a muerte entre judíos y romanos. Acabó con matanzas y deportaciones espantosas. Era ésta la última sacudida de una nación que se negaba a desaparecer. La represión fue todavía más terrible que el año 70. El emperador Adriano prohibió a todo judío el acceso a Jerusalén y el ejercicio de su religión. Sobre las ruinas del lugar santo se erigió un templo consagrado a Júpiter Capitolino; en el interior se elevaba una estatua ecuestre del César romano. No lejos de este edificio — poco más o menos en el emplazamiento actual del santo sepulcro — se construyó un santuario dedicado a Venus. La ciudad de David se convirtió en *Colonia Aelia Capitolina*.

§ IV. La reorganización del judaísmo.

1. DESPUÉS DE LA RUINA DE JERUSALÉN.

La ruina de Jerusalén y la supresión de toda libertad política para los judíos de Judea no lograron acabar con el mismo judaísmo. Por una

parte, quedaban en la dispersión comunidades numerosas y activas en las que seguía brillando la llama de la fe nacional. Por otra parte, en la misma Judea, una institución tomó a su cargo a la nación en la hora del desastre: la clase de los escribas.

De manera general, el año 66, los jefes del partido fariseo y la mayoría de los doctores habían condenado como locura política la guerra contra Roma. En la medida de lo posible se habían mantenido al margen de los acontecimientos. En plena guerra, un discípulo de Hilel, Yohanán ben Zakay, obtuvo incluso de Tito la autorización para refugiarse en Jamnia (*Jabne*), localidad de la llanura costera al sur de Jaffa, y para abrir allí una escuela. Tal es por lo menos el relato conservado por el Talmud. En todo caso, es cierto que, los primeros años que siguieron al 70, Yohanán reorganizó en Jamnia no sólo una escuela, sino un gran consejo (*bet-din*) que vino a suceder al sanedrín. Había, no obstante, entre los dos una diferencia fundamental: el gran consejo, compuesto únicamente de rabinos, era de filiación exclusivamente farisea. El sacerdocio, y con él la influencia saducea, quedaban al margen de la dirección del judaísmo.

La obra llevada a cabo por el gran consejo de Jamnia tuvo importancia decisiva para el porvenir del judaísmo. Se fijó el canon de las Escrituras en un sínodo celebrado hacia el año 90⁵. Se fijó también el texto consonántico de los libros sagrados, haciendo una selección entre sus recensiones⁶. Se reglamentó la grafía de las palabras; se escogió para los manuscritos la escritura cuadrada, abandonando la antigua escritura fenicia. Para los judíos de la dispersión se decidió reemplazar la antigua versión de los Setenta por traducciones más conformes con el texto hebreo oficial: tal fue el origen de las versiones de Áquila y Teodoción⁷.

2. ESCUELAS Y DOCTORES DEL SIGLO II: LOS «TANNAÍM».

La obra de Yohanán ben Zakay tuvo efectos duraderos. Ante todo, el judaísmo palestino le debió una estructura nueva, que le facilitaba la supervivencia. La escuela y los doctores constituían ahora los únicos cuadros de dirigentes de la nación, una vez que el sacerdocio había perdido sus funciones con la destrucción del templo. A la muerte de Yohanán, su sucesor R. Gamaliel II, nieto del antiguo Gamaliel (Act 5,34ss), tomó el título de *nasí*, «presidente», que se suele traducir ordinariamente por «patriarca». El judaísmo tuvo así a su frente un jefe espiritual hasta el año 425.

Se fundaron escuelas en Lida, en Tiberíades, en Séforis. Otras existían en Mesopotamia: en Nisíbide, en Nehardea. Allí, las comunidades de la dispersión tenían a su cabeza a un «jefe del destierro» (*reš galûta*), que ejercía entre ellas una autoridad civil. A partir del siglo II, las es-

5. Cf. t. I, p. 66s.

6. Cf. t. I, p. 101.

7. Cf. t. I, p. 109.

cuelas palestinas fueron dirigidas por doctores eminentes, especialmente Aquiba e Ismael, que formaron pléyades de discípulos. El primero sufrió el martirio bajo Adriano por haber sostenido la causa de Bar Kosiba, al que había reconocido como Mesías.

Gamaliel II había, hasta cierto punto, fijado las oraciones litúrgicas. Su sucesor, Judá el Santo, o el príncipe, llamado ordinariamente *rabbi* a secas en los textos judíos, tuvo un papel preponderante en la fijación de la tradición jurídica recogida por la *mišna*⁸. Murió el año 219. Hasta la generación que siguió a la suya, los doctores judíos eran llamados los *tannaím* (enseñantes).

3. LA ERA TALMÚDICA: LOS «AMORAÍM».

A partir del siglo III, las escuelas de Babilonia comenzaron a brillar con un resplandor tan grande como las de Palestina. Abba Arika, llamado sencillamente *rab* por las fuentes judías, educado en Séforis y regresado luego a Babilonia antes de la muerte de Judá el príncipe, fundó allí la escuela de Sura, antes de que la de Pumbedita comenzara a tomar auge.

En consecuencia, los doctores realizaron un trabajo paralelo en las academias de Palestina y Babilonia. Entre otras cosas, se logró fijar definitivamente la tradición judía en las compilaciones talmúdicas⁹. A los maestros que lo efectuaron se los llama los *amoraím* (los que «exponen» la enseñanza).

Así se ve cómo el judaísmo recibió por etapas su forma clásica. Conviene subrayar el hecho de que a partir del 70 su dirección pasó enteramente a los escribas de filiación farisea. Fueron ellos los que determinaron lo que se puede llamar la ortodoxia judía. Pero en la época del Nuevo Testamento, el fariseísmo no representaba sino una de tantas corrientes. Importa no perderlo de vista cuando se trata de situar los evangelios y la Iglesia primitiva en su marco judío. Trataremos más ampliamente de este punto cuando estudiemos la literatura del judaísmo.

8. Cf. *infra*, p. 139s.

9. Cf. *infra*, p. 140.

LOS JUDÍOS DE LA DISPERSIÓN

BIBLIOGRAFÍA

S. REINACH, art. *Judai*, en *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines de DAREMBERG y SAGLIO*, París 1875-1919.

J. JUSTER, *Les Juifs dans l'empire romain*, París 1914.

J. VANDERVORST, *Dispersion*, SDB II, 432-445.

1. ORÍGENES Y EXTENSIÓN DE LA DIÁSPORA.

El geógrafo Estrabón, contemporáneo de Augusto, declaraba a comienzos de la era cristiana que los judíos habían invadido todas las ciudades y que «difícilmente se hallaría un lugar del cual este pueblo no se hubiera hecho el amo». JOSEFO cita este texto con orgullo (*Ant.* XIV, 7,2). El equivalente se lee en los *Oráculos Sibílicos* (III, 271). Al decir de FILÓN (*De vita Mos.* 2,27), el número de los judíos diseminados en el imperio igualaba casi el de los indígenas. La afirmación es muy exagerada, pero es cierto que a fines de la era antigua una red de comunidades judías cubría el mundo grecorromano, puesto que los documentos de la época y los descubrimientos arqueológicos atestiguan esta expansión geográfica¹.

2. ORGANIZACIÓN DE LAS COMUNIDADES.

Los cinco o seis millones de judíos establecidos casi por todas partes formaban la dispersión o diáspora. Los «dispersos», unidos entre sí por un instinto profundo de fraternidad, vivían las más de las veces apretados unos con otros en las ciudades que habitaban, generalmente instalados en un barrio aparte. Cada una de sus comunidades tenía su organización administrativa, judicial y financiera. Se pertenecía a ella por derecho de nacimiento; los no judíos estaban excluidos.

Estas agrupaciones estaban reconocidas oficialmente por la legislación romana, que, consiguientemente, las protegía. Los miembros de estas colonias podían obtener el derecho de ciudadanía o de vecindad e incluso el título de ciudadanos romanos, ya por privilegio, ya por manumisión; pero si llegaban a ser ciudadanos de una ciudad o del imperio, no por ello dejaban de ser judíos.

Cada comunidad elegía sus representantes, sus delegados, sus admi-

1. Cf. t. I, p. 267ss.

nistradores. El gobierno propiamente dicho estaba en manos de un consejo (*gerusia*), cuyos miembros se denominaban los «ancianos». Este consejo estaba encargado de velar por los intereses generales o comunes del grupo, de zanjar las diferencias, de administrar los bienes, de dictar justicia según las reglas y costumbres del derecho judío, de recaudar las contribuciones y los dones destinados al templo de Jerusalén, etc. El escribano o secretario (*grammateus*) desempeñaba un papel importante en todos estos asuntos.

El hogar o centro de la comunidad era la sinagoga, edificio religioso y casa de fraternidad espiritual. La sinagoga tenía su administración particular: un jefe (*arkhisynagogos*), calificado por su ciencia y sus méritos, estaba al frente de la organización y del servicio del culto; estaba asistido por ancianos, algunas veces por sacerdotes y por un lector traductor de las Escrituras.

Cada judería se nos muestra como una pequeña ciudad cerrada. Allí los «dispersos» vivían en estrecho contacto, asiduos a las reuniones litúrgicas, aferrados a las costumbres y tradiciones nacionales. Unidos con el corazón a la gran colectividad israelita, pertenecían a la nación judía no menos que sus hermanos de Palestina. No se operaba la fusión entre ellos y la población pagana que los rodeaba; un observador atento podía notarlo incluso en Alejandría, donde los dos elementos, el judío y el pagano, vivían el uno al lado del otro y tenían contactos cotidianos. Cuando mucho, en ciertas regiones, principalmente en Siria y en Egipto, se notaba entre los judíos de la dispersión menos repulsión hacia el extranjero que entre sus congéneres de Palestina, como también menos terror morboso de los contactos impuros. En Judea, donde se vivía entre judíos, la civilización griega aparecía como una manifestación de la impiedad; de otra manera se juzgaba en la dispersión, sin que por ello disminuyese la adhesión a la raza y a las tradiciones de Israel.

Por la fuerza de las circunstancias los judíos de la diáspora habían aprendido el griego, por lo menos en el litoral mediterráneo, donde esta lengua se hablaba comúnmente. En Mesopotamia debían de estar en uso los dialectos arameos orientales. Fuera de Palestina, sólo los rabinos conocían el hebreo. En la diáspora helenística se recitaban también en griego las oraciones, tal como el *šema*, y en esta misma lengua se pronunciaban las fórmulas de bendición y se hacía el comentario del texto sagrado. Este cambio de lengua había tenido consecuencias muy importantes, de que luego hablaremos.

3. ESTATUTO JURÍDICO.

Las comunidades judías estaban reconocidas por el Estado, gozaban de ciertos derechos establecidos legal y jurídicamente, lo que equivalía a una carta oficial.

Desde el punto de vista del derecho romano, los judíos eran «extran-

jeros domiciliados», perteneciendo a aquella clase de hombres libres que en griego se llamaban «metecos» (designación que no entrañaba el menor sentido peyorativo). El meteco, que no era elegible ni elector para las funciones públicas, se beneficiaba de la protección de las leyes en el ejercicio de su oficio o de su comercio, para la defensa de sus intereses materiales y de sus bienes y para la libre práctica de su religión.

Con gran liberalidad, el Estado autorizaba a los judíos a enviar a Jerusalén el producto de las colectas y de las contribuciones recaudadas para el templo, los dispensaba de participar en las ceremonias paganas proscritas por su religión, del juramento en nombre del emperador, y respetaba el carácter sagrado del reposo sabático. Les exigía, en cambio, que orasen por el jefe del imperio, que se asociasen a las fiestas con que se celebraba el aniversario de su nacimiento o de su advenimiento al poder y a las que conmemoraban las victorias nacionales.

Fuera de esto, numerosas ciudades habían otorgado el «derecho de vecindad» a los judíos domiciliados en ellas; esto tenía lugar principalmente en Egipto (excepto en Alejandría), en Siria y en Asia Menor. Este derecho les garantizaba mayor protección por parte de las autoridades locales.

También hay que tener presente que tal o cual colonia judía gozaba de exenciones o privilegios, otorgados por servicios prestados a las colectividades provinciales o municipales.

4. PROSELITISMO Y PROPAGANDA RELIGIOSA.

En la época que nos interesa era el proselitismo uno de los rasgos característicos del judaísmo. Sobre este particular tenemos los testimonios explícitos de Filón, de Josefo y de los historiadores de la antigüedad. Los escritos de propaganda compuestos por los judíos dejan la impresión bien clara de un esfuerzo consciente y tenaz, metódicamente organizado, con miras a la conquista del mundo pagano por la religión israelita. La actividad misionera de los judíos de la diáspora está también atestiguada, desde luego indirectamente, pero en forma muy significativa, por la historia de san Pablo, que halló regularmente en torno a las sinagogas una clientela venida del paganismo y compuesta de prosélitos y de «temerosos de Dios» (Act 13,43.50; 17,4.17; cf. Rom 2,19-20). Al decir de Jesús mismo, escribas y fariseos «corrían el mar y la tierra para ganar un prosélito» (Mt 23,15).

Para dar a conocer a los paganos la fe monoteísta y la historia del pueblo de Israel, la ley mosaica y los grandes hombres de Israel, para defender al judaísmo contra las acusaciones de que era objeto, para probar que la religión judía correspondía a las aspiraciones de la piedad griega y que la moral judía tenía múltiples puntos de contacto con la ética de los predicadores estoicos, los judíos pusieron en circulación escritos de propaganda; casi todos emanaban del medio alejandrino. En esta

literatura² no se descuidaba nada para exaltar al Dios de Israel, mostrar la vanidad y la necedad de las prácticas idolátricas y colocar al pueblo judío en el primer rango de la humanidad, presentándolo como depositario y revelador de la ciencia y de la sabiduría, los dos bienes más preciados para las clases selectas griegas y romanas.

Esta propaganda apenas podía alcanzar más que a los letrados, razón por la cual se veía reducida a círculos bastante restringidos. Mucho más amplia era la irradiación del culto practicado en las sinagogas, y mucho más eficaz el atractivo que ejercía el ejemplo de las virtudes religiosas y morales prescritas por la ley judía. El judaísmo tenía una superioridad manifiesta sobre las religiones del mundo grecorromano: presentaba una doctrina muy firme y muy elevada acerca de Dios, un culto completamente espiritual sin imágenes de la divinidad, una moralidad superior y un código de reglas muy precisas sobre el modo de vivir. Las sinagogas abrían a todos sus puertas y los paganos que admitían el principio del monoteísmo podían tomar parte en las asambleas litúrgicas una vez que abjuraban la idolatría. Los prosélitos (etimológicamente: sobrevenidos) de rango inferior eran llamados los «temerosos de Dios». Constituían en torno a las sinagogas como una clientela de segunda zona. Desde el día en que eran circuncidados y tomaban el baño ritual de purificación, eran verdaderos prosélitos, o «prosélitos de la justicia», formaban parte de la comunidad israelita y quedaban sometidos a todas las prescripciones de la ley.

En determinadas ciudades eran numerosos los «temerosos de Dios», pero muchos de ellos eran refractarios a la circuncisión, no sólo por razón de la operación, que muchos paganos consideraban humillante, sino sobre todo porque este rito era equivalente a una incorporación a la nación judía y podía tener consecuencias desagradables desde el punto de vista material o social. Los judíos, conociendo esta repugnancia, sabían las más de las veces contentarse con la adhesión prestada a las creencias monoteístas. En este mundo de los «temerosos de Dios» había de reclutar el cristianismo gran número de sus primeros fieles.

5. EL JUDAÍSMO HELENÍSTICO.

Sin exagerar se podría hablar de un judaísmo helenizado, aunque a condición de señalar bien la naturaleza y los límites de esta helenización. Es sabido que en Palestina, a pesar de la heroica reacción de las guerras macabeas, el helenismo había acabado por ganar terreno bajo los Asmoneos y en tiempos de Herodes³. Penetrando en diversas esferas de la vida pública y privada de las poblaciones, sobre todo en las clases acomodadas, dejaba, no obstante, intacto lo esencial de sus creencias religiosas.

En cambio, en la diáspora de lengua griega se hallaban a diario los

judíos en contacto con una población ganada para el helenismo e impregnada de su espíritu. Todavía más: hablaban su lengua, lo cual creaba un clima favorable para la adopción de sus ideas, si ya no en bloque, por lo menos mediante una lenta ósmosis. Es un hecho altamente significativo que la diáspora no haya dejado, salvo pocas excepciones, sino monumentos de estilo griego; en ella numerosas inscripciones funerarias evocan a la manera de los griegos el destino de los difuntos; finalmente, numerosos símbolos de origen helenístico vinieron a formar parte de la decoración de los monumentos judíos⁴.

En un centro intelectual como Alejandría se produjo el encuentro del pensamiento judío con la filosofía de los griegos. Los rabinos descubrieron en el platonismo y en el estoicismo ideas sobre Dios, sobre el hombre y sobre el *kosmos*, que les pareció podían armonizarse con las concepciones basadas en la Biblia. Para estos eruditos se abrieron nuevos horizontes, de donde resultó un enriquecimiento del pensamiento judío en las esferas filosófica y espiritual. Se formó una escuela de exégesis en la que se practicó el método alegórico como en los medios estoicos y pitagóricos. Finalmente, los doctores, interesados en la propaganda, se aplicaron a probar que, sin sacrificar nada de las creencias nacionales, no ignoraban las aspiraciones religiosas de aquellos que querían atraer a la fe monoteísta.

El judío alejandrino Filón⁵ fue el más conspicuo representante de esta escuela, cuyo espíritu, tendencias y métodos no estaban en la misma línea del judaísmo palestino. En Filón la doctrina judía sacada de las Escrituras se organiza en un sistema elaborado filosóficamente, en el que se reconoce la influencia del platonismo, del estoicismo y del neopitagorismo.

Para él Dios es el ser absoluto que, por razón de su trascendencia infinita, no puede ser captado por el conocimiento humano. El ser supremo, que no podía estar directamente en contacto con la materia, se sirvió de intermediarios para la obra de la creación y para la conservación del mundo. Estos intermediarios son las ideas (*logoi*). Estas ideas son potencias activas y actuantes, como las ideas platónicas o las potencias (*dynameis*) de los estoicos. La más elevada de ellas, la más próxima a Dios, es el *logos*, la idea original en que se hallan todas las otras ideas. Este *logos*, sombra e imagen de Dios, ejemplar de todos los seres creados, potencia suprema, es el intermediario entre el ser absoluto y las criaturas del mundo sensible: por él, el alma humana puede elevarse hacia Dios y alcanzarlo en la contemplación mística.

El Dios de Filón no deja por ello de ser el Dios tradicional del Antiguo Testamento, el Dios de la sinagoga. Entre el filósofo alejandrino y los sabios que, por el mismo tiempo, meditaban y disertaban en Palestina sobre el *memra*, la sabiduría, la palabra y el *logos*, había, no un foso, pero sí un margen o una distancia considerable: primero en las concepciones, luego también en las aspiraciones, en los juicios de valor y en las fórmulas.

2. Cf. infra, p. 133s.
3. Cf. t. I, p. 755ss.

4. E. R. GOODENOUGH, *Jewish symbols in the Graeco-Roman period*, 6 vol., Nueva York.
5. Cf. infra, p. 137 con bibliografía.

Las ideas de Filón eran más universalistas desde el punto de vista religioso que las de los rabinos palestinos; eran también más espiritualistas, en lo cual el progreso se debía en gran parte al influjo del pensamiento griego, es decir, del helenismo.

No obstante, la helenización del judaísmo de lengua griega no se llevó siempre tan lejos: un libro como la Sabiduría de Salomón es mucho más tradicional. Pero es cierto que el pensamiento judío, después de haberse expresado en el marco de la cultura semítica, usó de la cultura griega como de un instrumento apropiado a sus fines.


Inmensa fue la irradiación de este judaísmo helenizado principalmente en Siria y en Asia Menor, donde se extendió como una mancha de aceite. En no pocas ciudades del mundo mediterráneo, ofreció un punto de apoyo a los misioneros del evangelio. Incluso en Judea los judíos «helenistas» que se habían hecho cristianos (Esteban y otros) introdujeron una nueva nota en la predicación (Act 6-7); tomaron la iniciativa de anunciar la palabra en Samaría (Act 8,4ss) y a los paganos de Antioquía (Act 11,19-20). Las cartas de san Pablo muestran más de un contacto con el pensamiento griego, principalmente con la ética estoica. Y es sabido que Apolo, judío de Alejandría, usaba todavía más ampliamente en su tarea misionera los medios que le ofrecía su cultura. El historiador de los orígenes cristianos no puede, pues, ignorar los aspectos esenciales del judaísmo helenístico si quiere tener una idea completa del medio en que se desarrolló la Iglesia primitiva.

6. REACCIONES ANTIJUDÍAS.

Esta evolución del judaísmo en los medios de la dispersión no había tenido como consecuencia desvanecer y ni siquiera mitigar cierto recelo y cierta hostilidad que en todo tiempo habían instigado al mundo greco-romano contra los judíos. El carácter nacional tan acentuado de la religión israelita mermaba la fuerza conquistadora del proselitismo judío; además, provocaba reacciones a veces violentas de la autoridad romana y de las multitudes paganas contra aquellos que se mostraban tan intransigentes desde el punto de vista religioso, tan exigentes cuando entraba en juego el interés de la nación judía, tan despreciadores de todo culto que no fuera el del Dios de Israel, tan celosos por mantener su carácter propio y tan orgullosos de ser diferentes de los otros pueblos. En términos generales, los judíos contaban con más enemigos que amigos, y con frecuencia un incidente fútil bastaba para convertir en odio la desconfianza de las masas.

En el último siglo de la era antigua, el antisemitismo existía y se manifestaba casi por todas partes en el mundo mediterráneo. La hostilidad estalló violentamente en el primer siglo de nuestra era; hubo entonces ataques no menos injustos que apasionados contra los judíos: hallamos eco de ellos en Juvenal, en Tácito, en Séneca y en las obras de otros es-

critores de la época. En ciertos centros de Egipto y de Siria, principalmente en Alejandría en los años 38 y 66, en Cesarea y en Antioquía a principios de la gran insurrección (66), hubo matanzas de judíos por decenas de millares. Las cifras dadas por Josefo son quizá excesivas, pero no por eso dejan de ser impresionantes. Así el paganismo tomaba su venganza contra una religión más espiritual y una moral más severa; al mismo tiempo se vengaba de un proselitismo que no había sido capaz de tener a raya. Por lo demás, las masas se levantan fácilmente contra lo que les parece extraño y superior a su mediocridad.



SECCIÓN TERCERA

EL MEDIO LITERARIO

por C. Bigaré, J. Carmignac, J. Trinquet y A. Michel

LA LITERATURA DEL JUDAÍSMO

BIBLIOGRAFÍA

- V. las obras generales de SCHÜRER, LAGRANGE, MOORE, citadas supra, p. 56.
P. RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsburg 1928.
A. LODS, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, París 1950.

En el momento en que aparece Jesucristo, la religión judía no es ya solamente la religión de la Biblia. Tiene una tradición viva en que se desarrollan las creencias, una tradición a través de la cual los textos inspirados se insertan en la vida concreta de los creyentes. Frente a esta tradición toma posición la revelación cristiana, y no únicamente con respecto a la Biblia. Ya hemos expuesto anteriormente los aspectos fundamentales de esta tradición, pero falta todavía un rasgo al cuadro. Esta tradición se expresó en una literatura que es necesario conocer si queremos situar el evangelio y los escritos apostólicos en su marco de pensamiento y en su medio literario. Vamos a presentar aquí sucintamente las principales corrientes que la constituyen. Distinguiremos cuatro categorías de obras: los apócrifos del judaísmo palestino, los textos de Qumrán, la literatura del judaísmo helenístico, la literatura rabínica.

§ I. Los apócrifos del judaísmo palestino, por C. Bigaré.

BIBLIOGRAFÍA

- Obras de SCHÜRER, LAGRANGE, BONSRIVEN, p. 56; de VOLZ, p. 63; de LODS, RIESSLER, p. 121.
E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübinga 1900 y 1921.
R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford 1913.
J. BONSRIVEN, *La Bible apocryphe**, París 1953.
J. B. FREY, *Apocalyptique*, SDB* I, col. 326-354; *Apocryphes de l'Ancien Testament*, SDB* I, col. 354-460.
H. H. ROWLEY, *The Relevance of Apocalyptic*, Londres 1947.

1. GENERALIDADES.

Reunimos aquí bajo el nombre de apócrifos un conjunto de libros muy diversos, cuyo carácter común es la pseudonimia. Esta convención de

escritura la habíamos hallado ya en la Biblia¹. A partir del siglo II antes de nuestra era se hace ya más frecuente. Los autores judíos, poniendo explícitamente sus obras bajo la égida de Adán, de Henoc, de Moisés, de Salomón, de Isaías, de Esdras, etc., protegían, por una parte, su anonimato y garantizaban, a la vez, el éxito de sus libros. Éstos fueron, en no pequeña parte, recogidos o adaptados por manos cristianas, y así es como han llegado hasta nosotros, en su totalidad o en parte. Algunos de ellos (Henoc, los Jubileos, el cuarto libro de Esdras) figuraron incluso a veces en el canon de algunas iglesias, principalmente en Etiopía. Los que todavía existen, las más de las veces se conocen desgraciadamente sólo en versiones o en versiones de versiones, cosa que en nada facilita su estudio. Los hallazgos de la gueniza de El Cairo y de Qumrán, han devuelto algunos fragmentos originales.

El contenido de los apócrifos recubre bastante bien los diversos aspectos de la tradición judía en la época del Nuevo Testamento. La *halaka*, expresión del derecho, figura en ellos en medida bastante modesta (excepto en los Jubileos); pero la *haggada*, con la que se relacionan las enseñanzas morales y sapienciales de todo género, se desarrolla ampliamente en ellos; a través de ella se puede percibir el alma judía, con sus arranques espirituales, sus esperanzas, su oración. En otros lugares, los textos tratan de transmitir una ciencia secreta, revelada, cuyos puntos de aplicación son unas veces los secretos de la tierra y del cielo, otras el desenvolvimiento del designio de Dios acá abajo.

Los géneros literarios están en proporción. Se halla en ellos una prolongación de los géneros clásicos: narración con fin religioso, salmo, máxima de sabiduría, visión apocalíptica... Pero estos géneros raras veces aparecen en estado puro. El apocalipsis da a la mayoría de los libros una tonalidad fundamental que corresponde a las preocupaciones de una época agitada; el relato haggádico proporciona de ordinario el marco en que se realiza la integración de los otros géneros. En cuanto al lirismo religioso, es raro que aparezca en estado puro, como en los Salmos de Salomón.

El origen exacto de todas estas obras es a veces difícil de determinar. La tradición judía no estaba entonces reducida a la uniformidad que conocerá después de la ruina de Jerusalén, por lo cual se puede prever a priori que los apócrifos reflejarán las diversas corrientes de pensamiento en que se ramifica esta tradición. El hecho se hace particularmente sensible cuando los textos responden a las polémicas entre sectas: así, por ejemplo, en los Jubileos y en la Asunción de Moisés. ¿Qué decir de los demás casos? El estudio de las afinidades permite, con todo, a veces descubrir las filiaciones. Hoy día consta ya que buen número de los apócrifos gravitan en torno a la corriente religiosa de que fue heredero el grupo de Qumrán (esenismo o preesenismo): 1Henoc, Jubileos, Testamentos de los Patriar-

1. Cf. t. I, p. 625, 638, 695.

cas, principalmente. Pero el fariseísmo mismo dio origen a los Salmos de Salomón, probablemente a la Asunción de Moisés y el cuarto libro de Esdras. Otras veces la cuestión es menos clara. Nosotros no entraremos aquí en estas discusiones críticas. Nos contentaremos con dar algunas indicaciones sobre los apócrifos más importantes señalando el nombre de los otros.

2. LOS LIBROS DE HENOC.

BIBLIOGRAFÍA

- C. MARTIN, *Le livre d'Hénoch**, París 1906.
 R. H. CHARLES, *The Book of Enoch*, Oxford 1912.
 C. BONNER, *The last chapters of Enoch in Greek*, Londres 1937.
 H. LUDIN JANSEN, *Die Henochgestalt: eine vergleichende religionsgeschichtliche Untersuchung*, Oslo 1939.
 L. GRY, *Les paraboles d'Hénoch et leur messianisme**, París 1906.
 E. SÖBERG, *Der Menschensohn im aethiopischen Henochbuch*, Lund 1946.
 A. VAILLANT, *Le livre des secrets d'Hénoch*, París 1952.
 H. ODEBERG, *III Enoch or the Hebrew book of Enoch*, Cambridge 1928.

El primer libro de Henoc (o Henoc etiópico) es en realidad una compilación cuyas secciones son de épocas diferentes. En la sección de introducción (1-36), compuesta también con materiales diversos, se puede señalar el libro de los ángeles caídos (6-16), que relaciona con la caída de los ángeles el origen del mal en este mundo, y los viajes de Henoc (17-36), que conducen al héroe a los infiernos y al paraíso². El libro del cambio de los luminarios del cielo (72-82) fija las bases de un calendario sagrado que se halla también en los Jubileos y en Qumrán. Estos materiales pudieran ser de época macabea. El libro de los sueños (83-90) contiene un apocalipsis que se puede fechar en los alrededores de 166; el apocalipsis de las semanas es todavía más antiguo (hacia 170). Con el libro de la exhortación y de la maldición (91-104) nos hallamos en el género profético y sapiencial; estos capítulos, importantes para el desarrollo de la escatología individual³, datan de la época asmonea. Entre las secciones antiguas hay que mencionar todavía varios fragmentos de literatura referida a Noé, actualmente dispersos en la compilación. Algunos son paralelos a las primeras columnas del *Genesis apocryphon* descubierto en la primera cueva de Qumrán⁴.

La sección más interesante para el estudio del Nuevo Testamento es la de las parábolas (37-69), que se despliega en tres visiones. Es una verdadera síntesis escatológica cuyo personaje central es presentado alternativamente como el elegido de justicia, que habita con el señor de los espíritus, y el hijo del hombre, que domina al lado de la cabeza de días. Estas últimas apela-

2. Cf. P. GRELOT, *La géographie mythique d'Hénoch et ses sources orientales*, RB, 1958, p. 33-60.

3. Cf. supra, p. 63.

4. N. AVIGAD y Y. YADIN, *A Genesis Apocryphon*, Jerusalén 1956.

ciones vienen evidentemente de Daniel 7. El personaje así descrito plantea más de un problema: ¿se trata de una asociación del hijo del hombre de Dan 7 y del siervo elegido de Isaías 42 y 49? Y, caso que se realizara esta fusión, ¿a qué autor se debe atribuir? Algunos (Lagrange) han pensado que hay interpolaciones cristianas sustanciales; pero otros (Sjöberg) sostienen que se trata de un texto puramente judío, en el que la concepción henoquiana del hijo del hombre prepara el uso que Jesús mismo hará de este título. La fecha del escrito es igualmente discutida: ¿época asmonea (Charles, Lods), época romana (Volz), o incluso composición judeocristiana, puesto que la sección de las parábolas no está atestada en Qumrán (Milik)⁵? En todo caso, las parábolas constituyen la sección más reciente del libro de Henoc. No tendría tampoco nada de extraño que su autor fuese también el compilador de toda la colección.

La literatura en torno a Henoc experimentó desarrollos posteriores. El *segundo libro de Henoc* (o Henoc eslavo) muestra al patriarca arrebatado a través de los siete cielos y recibiendo una serie de revelaciones. Algunos ven en él una obra judeocristiana (Vaillant, seguido por Daniélou⁶); pero la hipótesis no se impone. En cuanto al *tercer libro de Henoc* (o Henoc hebreo), es una compilación de origen rabínico que no es anterior al siglo III o IV. Como seguramente utiliza materiales más antiguos, tiene cierta importancia para el conocimiento del misticismo judío antiguo.

3. EL LIBRO DE LOS «JUBILEOS».

BIBLIOGRAFÍA

- R. H. CHARLES, *The book of Jubilees or little Genesis*, Londres 1902.
 F. MARTIN, *Le livre des Jubilés*, RB, 1911, p. 321-344 y 502-533.
 Cdnal. E. TISSERANT, *Fragments syriaques du livre des Jubilés*, RB, 1921, p. 55-95 y 205-232.

Este libro de la división de los tiempos según sus jubileos y sus semanas recorre toda la historia bíblica, desde los orígenes hasta Moisés, haciéndola entrar en el marco artificial de 50 jubileos de 49 años cada uno. La presenta en el marco de una revelación otorgada a Moisés en el Sinaí. Se trata, pues, de un apocalipsis. Los materiales tomados del Génesis se resumen unas veces, otras se amplifican, utilizando para ello desarrollos legendarios que nos dan a conocer la antigua *haggada* judía; por lo menos la *haggada* de la secta cuyas tradiciones particulares sostiene vigorosamente el libro. Hoy día sabemos que el libro formaba parte de la biblioteca de Qumrán.

Algunos críticos, fundándose en el carácter arcaico de ciertos materiales, hacen remontar la composición del libro hacia el año 300 (Albright),

o incluso a la época persa (Zeitlin). En realidad depende del libro de Henoc (excepción hecha de las *Parábolas* y quizá del *Libro de la exhortación*). Debe, pues, situarse en la época asmonea, bajo Juan Hircano (Charles) o bajo Simón Macabeo (Frey). Representa la tradición propia de un grupo sacerdotal intransigente, hostil a la vez a la dinastía de los reyes sacerdotes y a los fariseos, cuyo calendario lunisolar combate⁷.

4. LOS TESTAMENTOS DE LOS DOCE PATRIARCAS.

BIBLIOGRAFÍA

- Texto griego en: MIGNE, PG II, 1025-1158.
 R. H. CHARLES, *The Greek version of the Testaments of the Twelve Patriarchs* Oxford 1908. — *The Testaments of the Twelve Patriarchs translated*, Londres 1908.
 R. EPEL, *Le piétisme juif dans les Testaments des douze patriarches*, Estrasburgo 1930.
 M. DE JONGHE, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, Assen 1953.

La gueniza de El Cairo y las cuevas de Qumrán han suministrado fragmentos de un *Testamento de Leví* en arameo, que tiene estrecha afinidad con los *Jubileos* y pudo muy bien componerse por la misma fecha. Es cierto que hubo también otros testamentos del mismo género, puesto que un fragmento del de Neftali (en hebreo) se ha descubierto también en la cuarta cueva. Pero la obra completa sólo existe en griego y en versiones secundarias.

Antes de morir, cada uno de los hijos de Jacob llama cerca de sí a sus hijos: evoca su vida, indica la virtud que había practicado o el vicio a que había sucumbido, predice el porvenir de su tribu. De esta manera se expresa todo un ideal de vida moral, en una forma concreta que recuerda muy de cerca los consejos del viejo Tobit a su hijo. En algunos pasajes se mezcla un mesianismo particular en que el enviado de Dios es a la vez hijo de David e hijo de Leví (Test Leví 18).

Si fuera cierto el origen judío de los doce testamentos, la obra tendría especial interés para el estudio del pietismo en los alrededores de nuestra era, probablemente en el medio esenio. Pero ya Charles y Lagrange sospechaban interpolaciones cristianas, particularmente en los pasajes mesiánicos. Una tesis más radical tiende a ver en ellos la composición de un autor cristiano que utilizaría libremente materiales judíos (De Jonghe, Milik). Aun cuando sea así, el pensamiento de este judeocristiano conserva su coloración original; por lo demás, no es imposible que las grutas de Qumrán nos restituyan todavía otros fragmentos que tal autor habría sencillamente plagiado.

En efecto, es sabido que el género del testamento disfrutó de gran

7. A. JAUBERT, *Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrán*, VT, 1953 p. 250s.; *La date de la Cène*, París 1957, p. 13s.

5. J. T. MILIK, *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda**, París 1957, p. 31.
 6. J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme**, París 1958, p. 25-27.

boga en la literatura apócrifa. Así, poseemos *testamentos de Abraham*⁸, *de Isaac* y *de Jacob*, en los que los retoques cristianos son de poca importancia, y un *Testamento de Job*⁹, que no tiene nada de específicamente cristiano. Estas obras del siglo I o II son sobre todo moralizantes, con ritos apocalípticos.

5. LOS «SALMOS DE SALOMÓN».

BIBLIOGRAFÍA

Texto en las ediciones de los LXX.
J. VITEAU, *Les Psaumes de Salomon**, París 1911.

La composición de los *Salmos de Salomón* se extiende del reinado de Alejandro Janneo (103-76: cf. Sal 4 y 12) a la época romana. Los Sal 8 y 17 contienen un eco de la toma de Jerusalén por Pompeyo (63), todavía muy reciente, y el Sal 2, de la muerte del conquistador romano. Así pues, la obra traduce las angustias de un tiempo particularmente trágico, que ve derrumbarse la dinastía asmonea e instalarse en Judea la dominación romana, en medio de atrocidades que afectan sucesivamente a todos los partidos. El autor es un alma religiosa, que expresa su amor al templo, su horror de los crímenes contemporáneos, su deseo de la gloria de Israel. Espera al Mesías davidico, menos como conquistador terrestre que como rey pacífico que llevará a cabo el reinado de Dios en este mundo y garantizará la felicidad del pueblo escogido (Sal 17). En este rasgo se reconoce la doctrina de la corriente farisea. El autor anónimo escribía en hebreo, pero su obra subsiste únicamente en griego. No debe confundirse con las *Odas de Salomón*, obra cristiana del siglo segundo.

6. RELATOS HAGGÁDICOS.

BIBLIOGRAFÍA

J. B. FREY, *Adam (livres apocryphes mis sous son nom)*, SDB* 1, col. 101-134.
P. BATIFFOL, *Le livre de la prière d'Aseneth**, París 1889.
E. TISSERANT, *L'Ascension d'Isaïe**, París 1909.
C. C. TORREY, *The Lives of the Prophets*, Filadelfia 1946.

El judaísmo tenía gran predilección por los relatos legendarios que ampliaban los datos bíblicos para edificación de los lectores. De tales relatos están salpicados tanto los *midrášim* como el Targum palestino. Se hallan también en el *Genesis Apocryphon* de Qumrán. El *Liber antiquitatum biblicarum* del Pseudo-Filón¹⁰, obra escrita en hebreo en el primer

8. J. B. FREY, *Testament d'Abraham*, SDB* 1, col. 34s.

9. M. R. JAMES, *Apocrypha anecdota* II, p. 193-137.

10. G. KISCH, *Pseudo-Philo's Liber antiquitatum biblicarum*, Notre Dame (Indiana) 1949.

siglo de nuestra era, pero conservada únicamente en traducción latina, se hace también más de una vez eco de tales relatos. Pero al lado de los *Jubileos* o de los testamentos, las otras obras que subsisten son de menos importancia. En la *Vida de Adán y Eva* se esboza una especulación sobre el pecado de nuestros primeros padres. El *Libro de la oración de Asenet* enlaza con el ciclo de José; se ha sospechado que es de origen esenio (siglo I de nuestra era [?]). La *Ascensión de Isaías* es una compilación cuya parte apocalíptica (3,13-4,18; 6-11) es cristiana; pero el relato del martirio del profeta parece ya conocido por Heb 11,37. Se halla en las *Vidas de los Profetas*, así como un martirio de Jeremías, al que también parece hacer alusión Heb 11,37. Por otra parte, 2Tim 3,8 conoce una leyenda de *Jannés y Jambrés*, hoy día perdida, pero conocida por algunas menciones patristicas. Así se comprende la importancia de los relatos haggádicos como trasfondo literario del Nuevo Testamento.

7. APOCALIPSIS.

BIBLIOGRAFÍA

C. CLEMEN, *Die Himmelfahrt des Moses*, Kleine Texte 10, Bonn 1904.
L. GRY, *Les dire prophétiques d'Esdras**, París, 1938.
L. VAGANAY, *Le problème eschatologique dans le IV^e livre d'Esdras**, París 1906.
R. H. CHARLES, *The apocalypse of Baruch*, Londres 1896.
G. STEINDORF, *Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse, und Bruchstücke des Sophonias-Apokalypse*, Leipzig 1899.

Siguiendo las huellas de los libros de Daniel y de Henoc, la literatura apocalíptica dio origen a una abundante producción hacia principios de nuestra era. La *Asunción de Moisés*, de la que se conserva un fragmento en versión latina tardía, debió ser escrita en hebreo poco después de la muerte de Herodes el Grande. Estigmatizando tanto a los Seléucidas como a los Asmoneos, refleja una corriente de pensamiento violentamente nacionalista. Pero el papel que atribuye al enigmático *Taxo*¹¹, de la tribu de Leví, favorece muy poco la hipótesis de un origen fariseo. Quizá sea una obra esenia, en todo caso muy próxima a la mentalidad de los celotas.

El 4.º libro de *Esdras* es mucho más importante. Escrito en hebreo o en arameo después de la ruina de Jerusalén (70), es una afirmación de la fe y de la esperanza judías en medio de las calamidades presentes. No obstante, parece ser que fue en los medios cristianos donde conoció un éxito más duradero: poseemos de él por lo menos seis versiones diferentes. Utilizando materiales de todas clases, describe seis visiones de *Esdras*. La quinta (el águila de tres cabezas que surge del mar: símbolo de Roma) sirve para fecharla. La primera y la tercera abordan problemas fundamentales: el del pecado y el de la salud de los hombres; el pensamiento del

11. Cf. S. MOWINKEL, en: *VT, Supl. Studies* I (1953), p. 88-96.

autor tiene aquí afinidades con el de san Pablo. El mesianismo es de varias procedencias: en la tercera visión el Mesías, precursor de la nueva era, reina 400 años antes de morir; pero la sexta visión conoce una figura de Hombre que recuerda a Dan 7. Los símbolos de la mujer y de la ciudad, que evocan la antigua y la nueva Jerusalén, se hallan en el Apocalipsis de san Juan.

Al lado de esta obra maestra, el *Apocalipsis siríaco de Baruc* (2Bar), traducción de una versión griega, presenta un aspecto bastante confuso. El libro parece depender de 4Esdras, mas, en la fecha en que fue escrito, era todavía muy reciente la ruina del año 70 (cf. 21-34). La variedad de los materiales que utiliza hace del escrito un repertorio de temas apocalípticos, y su doctrina escatológica tiene paralelos en el Nuevo Testamento, principalmente en san Pablo.

Entre los otros apocalipsis que todavía subsisten, totalmente o en fragmentos, muchos son cristianos o por lo menos fueron reelaborados por manos cristianas. En el *Apocalipsis de Elías*, el papel atribuido al Anticristo podría ser de este origen, pero el fondo de la obra es judío. El *Apocalipsis de Sofonías* revela los misterios del cielo y de los infiernos (cf. 1Hen 17-36) y expone, en este marco, una escatología individual bastante desarrollada; no es posterior al siglo II de nuestra era. Recordemos todavía el *Apocalipsis de Abraham* (fines del siglo I [?]), que sitúa antes de la revelación del destino de Israel un relato de la conversión del patriarca, paralela a la de los *Jubileos*; el *Apocalipsis de Ezequiel*, anterior a Flavio Josefo, pero que no se conserva; el *Apocalipsis de Sidrac*, que depende de 4Esdras. Esta literatura abundante y tupida debe naturalmente ser examinada cuando se emprende el estudio literario de los pasajes apocalípticos del Nuevo Testamento.

§ II. Los textos de Qumrán, por J. Carmignac.

BIBLIOGRAFÍA

Generalidades: V. las obras citadas p. 93.

Edición de textos:

M. BURROWS, J. C. TREVER, W. H. BROWNLEE, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's monastery: I, The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary*, New-Haven 1950. II, *Plates and Transcription of the Manual of Discipline*, 1951.

E. L. SUKENIK, *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, Jerusalén 1954.

D. BARTHÉLEMY, J. T. MILIK y otros, *Discoveries in the Judean Desert I, Qumran Cave I*, Oxford 1955. (Los otros fragmentos aparecerán en la continuación de esta colección.)

Traducción de los textos: colecciones de VERMÈS, VINCENT, BURROWS, GASTER, citadas supra. p. 93.

Aquí no nos toca tratar de los manuscritos bíblicos descubiertos en Qumrán¹² ni de las obras apócrifas de que se ha hablado precedentemente. Sólo vienen al caso los libros propios de la secta, redactados sin duda por miembros influyentes y que expresan las tendencias profundas de esta familia espiritual. Ya dijimos que a nuestro parecer se identifica esta secta con la corriente esenia¹³; pero los textos de Qumrán representan un estadio del esenismo anterior al que conocieron Filón y Josefo. Dejando un lado el problema cronológico — acerca del cual no están de acuerdo los críticos —, vamos a limitarnos a presentar sucintamente las obras.

I. REGLA DE LA COMUNIDAD Y DOCUMENTOS ANEJOS.

BIBLIOGRAFÍA

Traducciones (fuera de las colecciones): J. T. MILIK, VD, 1951, p. 129-158.

J. VAN DER PLOEG, BO, 1951, p. 113-126. W. H. BROWNLEE, BASOR, *Suppl. studies* 10-12, 1951. G. LAMBERT, NRT, 1951, p. 938-975. A. DUPONT-SOMMER, *Évidences*, núms. 57 y 58.

Estudio: P. WERNBERG-MOLLER, *The Manual of Discipline*, Leiden 1957.

La *Regla de la comunidad* o *Manual de disciplina* (sigla: IQS, es decir: *serek*, «regla») ha llegado hasta nosotros prácticamente intacta. La introducción (1,1-15) define su finalidad: buscar a Dios, practicar el bien y el derecho, según lo que Él prescribió por medio de Moisés y de los profetas. Uno se coloca en esta vía mediante «la entrada en la alianza» (1,16-2,25), ceremonia que está inspirada en Dt 28-30; Dios purificará a los que «entren en la alianza», mientras que los otros permanecerán en sus pecados (2,25-3,12). El plan de Dios sobre el mundo (3,13-4,26) está dominado por la doctrina de los dos espíritus, que distribuye la humanidad en dos partes: los *hijos de las tinieblas* y los *hijos de la luz*. Sigue un conjunto de prescripciones que reglamentan la organización interior y la vida de la comunidad (5,1-7,25), desde el orden de precedencias y el tiempo del noviciado, hasta el horario de las jornadas. Asimismo una lista estricta fija los castigos que se han de infligir por todas clases de faltas (6,24-7,25; 8,16-9,2). La comunidad empezará a existir cuando cuente con 15 miembros, 12 seglares y 3 sacerdotes; entonces procurará instalarse en el desierto y adquirir una residencia cercana al templo; para los sacerdotes (8,1-16; 9,3-11). El ideal que la comunidad persigue se centra principalmente en el calendario sagrado, la pureza legal y en evitar el trato con los perversos (9,12-10,1). Finalmente, una larga composición himnica (10,1-11,22) canta la gloria de Dios: todos los instantes, todos los gestos del hombre, son ocasiones para glorificarle; incluso su miseria hace resplandecer mejor la sabiduría, la potencia y misericordia divinas.

12. Cf. t. I, p. 133.

13. Cf. supra, p. 94s.

Pese a su divinidad aparente (reglamentos jurídicos, instrucciones teológicas, meditaciones poéticas), esta obra tiene una unidad de inspiración que permite ver en ella el reflejo de una personalidad muy rica: el fundador o el reorganizador de la secta. Raras veces cita la Escritura en forma explícita (5,15.17 y 8,14), pero hasta tal punto está impregnado de ella, que espontáneamente se expresa en estilo antológico. Un extraordinario sentido de Dios, un deseo profundo de responder a su amor y de procurar su gloria, aparecen en él llevados hasta consecuencias extremas: odio a los pecadores (que atribuye a Dios mismo) y evitar el trato de quienquiera no sea miembro de la comunidad (aunque sea miembro del judaísmo).

Poseemos dos anejos de esta regla que contienen: una *Regla para toda la congregación de Israel*, destinada al «fin de los tiempos» (1QSa), y un formulario de *Bendiciones* (1QSb), muy mutilado. Estas secciones han sido publicadas aparte con los fragmentos de la primera cueva, en *Qumran Cave I*.

2. REGLA DE LA GUERRA.

BIBLIOGRAFÍA

Traducciones (además de las colecciones de BURROWS y GASTER): J. VAN DER PLOEG, VT, 1955, p. 373-420. A. DUPONT-SOMMER, RHR., t. CXLVIII, p. 24-43 y 141-180; *Évidences* n.º 62.
Estudio: J. CARMIGNAC, *La Règle de la Guerre**, París 1958.

Esta *Regla de la guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas* (sigla: IQM, es decir: *milhamah*, «guerra») está desgraciadamente deteriorada. La *Regla de la comunidad* se refería al «tiempo de la dominación de Belial». Ahora se piensa en el combate supremo que aniquilará el mal y a los malvados: en 40 años, menos los años sabáticos, los hijos de la luz, asistidos en su empresa por Dios y por las huestes angélicas, exterminarán a todos los impíos, paganos y judíos. Todo está previsto para este combate: trompetas, enseñas y armas (todo adornado con múltiples inscripciones), maniobras, discursos para enardecer a las tropas, himnos de victoria... El amor de Dios va acompañado aquí de un odio implacable hacia los impíos; la escatología olvida totalmente los textos bíblicos que se referían a la conversión de los pecadores y a la salud ofrecida a los paganos. Estamos muy lejos del evangelio.

3. HIMNOS O «HODAYOT».

BIBLIOGRAFÍA

Traducción (además de las colecciones de BURROWS y GASTER): J. M. BAUMGARTNER y M. MANSOOR, JBL, 1955, p. 115-124, 188-195; 1956, p. 107-113.

H. BARDTKE, TLZ, 1956, col. 149-154, 589-604, 715-724. A. DUPONT-SOMMER, *Semitica* VII, 1957.
Estudio: J. LICHT, *The doctrine of the Thanksgiving Scroll, Israel Exploration Journal*, 1956, p. 1-13 y 89-101.

Trozos himnicos figuran en la *Regla de la comunidad* y en la *Regla de la guerra*. En estilo análogo, entretrejido de reminiscencias bíblicas, la colección de los himnos o *Hodayot* (sigla: 1QH) presenta bellas meditaciones poéticas en las que el autor confía a Dios sus sentimientos profundos, sus quejas, sus ansiedades, sus esperanzas, su confianza, su amor filial. Aquí se expresa un alma muy noble e intensamente religiosa. Generalmente se identifica al autor con el doctor de justicia. Posee un extraordinario sentido de la grandeza, de la santidad y de la misericordia divinas (v. gr.: 9,29-36: la paternidad de Dios). Por contraste, siente profundamente la miseria humana (1,21-23; 10,5-6). Así llega a una noción de la gracia que hace presentir las exposiciones de san Pablo. Estos libros nos suministran seguramente la imagen más completa y más rica de los tesoros espirituales del esenismo.

4. COMENTARIOS A HABACUC Y OTROS COMENTARIOS.

BIBLIOGRAFÍA

Traducción (además de las colecciones): J. VAN DER PLOEG, BO, 1951, p. 2-11.
G. LAMBERT, NRT, 1952, p. 259-297. A. DUPONT-SOMMER, *Évidences* n.º 65.
Estudios: M. DELCOR, *Essai sur le Midrash d'Habacuc**, París 1951.
K. ELLIGER, *Studien zum Habakkuk-Kommentar von Toten Meer*, Tubinga 1953.
A. MICHEL, *Le Maître de Justice**, Aviñón 1954.

A diferencia de los escritos precedentes, el estilo de este libro no está formado de reminiscencias bíblicas: el autor parte de un texto profético que comenta en forma sistemática. Después de cada frase introduce su aplicación con una fórmula uniforme: *pišrō 'al...*, «su explicación (se aplica) a...». De ahí el nombre de *pešer* que se da a este género de comentarios. No se trata de un comentario literal, sino de una aplicación de la Escritura a la historia de la comunidad, a la que se supone que se refiere aquélla. Así, con alusiones oscuras, se habla de las tribulaciones del doctor de justicia, perseguido por el sacerdote impío; en castigo, este último será víctima de sanciones divinas y entregado a crueles invasores, los *kittim*. El texto sería, pues, precioso para la historia de la secta, si los hechos y los personajes estuviesen designados con sus nombres, pero en concreto es muy difícil penetrar en el secreto de estas alusiones criptográficas.

Este libro es el representante mejor conservado de todo un género literario del que se han descubierto algunos otros vestigios muy fragmentarios: comentarios al Génesis, a Isaías, a Miqueas, a Nahúm, a Sofonías,

a ciertos salmos. Este método de exégesis se utiliza también a veces en el Nuevo Testamento. Pero el espíritu de las obras, con su odio virulento a los enemigos, recuerda el de la *Regla de la guerra* y ciertas páginas de la *Regla de la comunidad*: estamos todavía muy lejos del evangelio.

5. DOCUMENTOS DE DAMASCO.

BIBLIOGRAFÍA

Texto y trad.: C. RABIN, *The Zadokite Documents*, Oxford 1958.
Traducción (además de las colecciones): A. DUPONT-SOMMER, *Évidences*, núms. 59 y 60.

La obra es conocida hace más de medio siglo, pues se hallaron dos manuscritos en la gueniza de una secta qaraíta en El Cairo; pero su origen de Qumrán se prueba por los fragmentos descubiertos en las cuevas. Tiene parentesco con la *Regla de la comunidad*, cuyo género literario adopta en parte para completar y reforzar sus disposiciones. Después de algunas consideraciones sobre las reiteradas defecciones de Israel en su historia (1,1-6,2), celebra la «nueva alianza», sellada entre Dios y los convertidos «venidos al país de Damasco» (6,2-8,21; 19-20) y establece reglamentos minuciosos destinados a tales convertidos (9,1-16,19). Son frecuentes los comentarios alegóricos a la Escritura. La «nueva alianza» no es una segunda alianza que haya de suceder a la antigua (como en Heb 8,6.13), sino una «alianza del retorno a la ley de Moisés» (15,9). Sin embargo, un punto queda oscuro: ¿cuál es el sentido de la expresión «venir al país de Damasco»? ¿Designación metafórica de Qumrán o alusión a un destierro más lejano? La cuestión es debatida¹⁴. En todo caso, el libro parece francamente posterior a la *Regla de la comunidad*, mencionada con citas o alusiones (20,31-32).

6. IMPORTANCIA DE LOS ESCRITOS DE QUMRÁN.

BIBLIOGRAFÍA

F. M. BRAUN, *L'arrière-fond judaïque du 4^{me} évangile et la Communauté de l'Alliance*, RB, 1955, p. 5-44.
A. METZINGER, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer und das N. T.*, Bi, 1955, p. 457-481.
F. NÖTSCHER, *Zur theologischen Terminologie der Qumrân-Texte**, Bonn 1956.
J. DANIÉLOU, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme**, Paris 1957.
J. CARMIGNAC, *Le Docteur de Justice et Jésus-Christ**, Paris 1957.
K. STENDAHL, *The Scrolls and the New Testament*, Nueva York 1958.

14. A. JAUBERT, *Le pays de Damas*, RB, 1958, p. 214-248.

La teología de los escritos de Qumrán es esencialmente la teología de la Biblia. Pero la insistencia en ciertos aspectos da lugar a una presentación unilateral: interpretación determinista y dualista de la historia humana; refuerzo de las reglas de pureza legal; adhesión al calendario tradicional hasta el punto de rechazar las ceremonias del templo porque están reguladas conforme a un nuevo calendario; espera de un Mesías descendiente de Aarón al lado de un Mesías davídico, con objeto de respetar la preeminencia del sacerdocio; exterminio final de todos los hombres, incluso judíos, que no se hayan adherido al pequeño número de los elegidos, es decir, prácticamente al esenismo. Con todo, a pesar de estos aspectos sectarios, debemos reconocer en los esenios muy altas aspiraciones morales y espirituales, un gran fervor religioso nutrido por el estudio constante de las Escrituras. Algunos críticos han pensado en influjos extranjeros. Si se trata de influencias griegas, hay que reconocer que la violenta xenofobia del grupo, formado en el marco de las luchas contra el extranjero, no constituía precisamente un clima favorable. Los esenios del primer siglo de nuestra era plantean un problema particular que hay que resolver en sí mismo¹⁵. En cuanto a influencias iránias, si acaso se pueden reconocer en algunos rasgos, éstas se sitúan en época macabea, o sea antes de la formación misma de la secta.

Las relaciones con el Nuevo Testamento son reales, pero no deben exagerarse. El esenismo no formaba sino una corriente en medio de las otras, quizá la más alejada del evangelio en puntos capitales, como el universalismo de la salud o la actitud para con las reglas de pureza legal. Todavía son posibles algunos contactos en materia de comportamiento práctico (retiro al desierto, continencia, vida de pobreza, comunidad de bienes) y sobre todo en el terreno literario (por ejemplo, en el uso de las expresiones: «suerte», «misterio», «Belial», «hijos de la luz», etc.). Así la literatura de Qumrán proporciona a los exegetas una documentación de primera mano sobre una corriente de pensamiento que arrastraba a almas generosas en la época del Nuevo Testamento. Pero al mismo tiempo ayuda a apreciar las rectificaciones que hubo que operar en la mentalidad judía que, por propensión natural, tendía a los excesos del esenismo o a las estrecheces del fariseísmo.

§ III. La literatura del judaísmo helenístico, por J. Trinquet.

Ya dejamos dicho cómo el judaísmo de lengua griega, sobre todo en Alejandría, se había adaptado al nuevo marco cultural¹⁶. La traducción de la Biblia, cuyos primeros trabajos podrían remontarse al siglo III¹⁷, desempeñó naturalmente un gran papel en el desarrollo de su literatura. Ésta admite, en pequeña parte, obras inspiradas incluidas en el canon¹⁸; pero

15. Cf. supra, p. 93.
17. Cf. t. I, p. 106s.

16. Cf. supra, p. 115.
18. Cf. t. I, p. 695 y 707.

en torno a ellas hubo toda una producción de obras bastante diversas, que en parte se han perdido. Su cuna fue en primer lugar la sinagoga, con sus géneros literarios totalmente análogos a los del judaísmo palestino: relatos haggádicos, formularios de oración, predicación... Pero poco a poco los escribas judíos fueron adoptando los modos de expresión del medio helenístico: historia, reflexión moral y filosófica, incluso poesía. Por el mismo hecho, cierto número de ellos salieron del anonimato — que era casi la regla en Palestina — para convertirse en autores.

1. LOS APÓCRIFOS DE LENGUA GRIEGA.

BIBLIOGRAFÍA

- Texto de 3 (1) Esdras, 3 y 4 Macabeos, Oración de Manasés, en las ediciones de los LXX.
- E. BAYER, *Das dritte Buch Esdras und seine Verhältnis zu den Büchern Esra-Nehemia**, Friburgo de Brisgovia 1911.
- A. DUPONT-SOMMER, *Le 4^{me} livre des Macchabées*, Paris 1939.
- M. HADAS, *The Third and Fourth books of Machabees*, Nueva York 1953.
- F. NAU, *Un extrait de la Didascalie: la prière de Manassé*, «Rev de l'Orient chrétien», 1908, p. 134-141.
- J. GEFFKEN, *Die Oracula sibyllana*, Leipzig 1902.
- E. A. KURFESS, *Sibyllinische Weissagungen*, Berlín 1951.

El judaísmo palestino no tiene el monopolio de los libros apócrifos. Sin contar numerosas traducciones de obras hebreas o arameas, varios de ellos nacieron en medio alejandrino.

El 3.^{er} libro de Esdras, compilación basada en 2Par, Esd y Neh, cuenta principalmente el regreso a Israel. El único pasaje original es un trozo haggádico que refiere la leyenda de Zorobabel. Durante un festín en el palacio de Darío, el joven príncipe judío prueba victoriosamente que la cosa más fuerte en el mundo es la verdad (3,1-5,6); esta verdad se entiende, naturalmente, en el sentido de la revelación bíblica, por lo cual este trozo resulta ser una obra de propaganda. La compilación completa debió de realizarse directamente en griego, quizá el primer siglo antes de nuestra era. Gozó de cierto crédito entre los escritores de los primeros siglos cristianos hasta san Jerónimo. La Vulgata conserva su traducción en apéndice.

El 3.^{er} libro de los Macabeos es una novela edificante. Cuenta cómo los judíos de Alejandría, condenados al exterminio por Ptolomeo IV, se habían librado milagrosamente de la muerte y matado luego a los que entre ellos habían apostatado. Josefo sitúa una anécdota semejante bajo Ptolomeo VII. El tema recuerda el de Ester. Se ha supuesto que el libro habría sido escrito para animar a los judíos de Alejandría a raíz de una persecución, quizá bajo Calígula; en todo caso, es anterior al año 70 de nuestra era. Algunas Iglesias de Oriente lo recibieron antiguamente en el Canon.

El 4.^o libro de los Macabeos tenía por título, según antiguos manuscritos: *De la soberanía de la razón*. Efectivamente, es un tratado filosófico en forma oratoria análoga a la *diatribé* estoica. Utilizando el ejemplo de los mártires macabeos, Eleazar y los siete hermanos, el autor quiere probar que «la razón piadosa puede dominar las pasiones». Sin embargo, el pensamiento es esencialmente judío; admite la inmortalidad del alma y el valor expiatorio del martirio. La fecha no es posterior al siglo II de nuestra era.

La *Oración de Manasés* desarrolla 2Par 33,11-13; pretende referir la oración del rey penitente. Es obra de un judío helenista que imita pasajes escriturarios y textos litúrgicos, obra interesante hasta el punto de haberse introducido en varias liturgias cristianas antiguas. En efecto, su teología de la conversión y del perdón divino se halla en la línea de los mejores textos proféticos.

He aquí ahora un apócrifo de un género especial. Pone en escena, no ya a un profeta bíblico, sino a una pitonisa célebre en la literatura pagana: la sibila, presentada aquí como hija de Noé. Desde hacía mucho tiempo circulaban *libros sibilinos* en el mundo helenístico; las plumas judías, luego las cristianas, los amplificaron para hacerlos servir a fines de propaganda. Entonces se puso la sibila al servicio del monoteísmo judío y anunció el juicio de Dios y la venida del Mesías. En la compilación actual en XII cantos, el canto III puede remontarse al reinado de Ptolomeo VII (145-117); el canto IV, a los años 75-80 de nuestra era; el canto V, al reinado de Adriano. Son, a lo que parece, los únicos pasajes judíos.

2. LOS POETAS Y LOS HISTORIADORES.

BIBLIOGRAFÍA

- C. MÜLLER, *Fragmenta historicorum graecorum II*, Paris 1878.
- F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Leiden (en curso de publicación).
- Fragmentos de Ezequiel, el trágico, traducidos por K. KUIPER, REJ, 1903, p. 48-73.
- Obras completas de FLAVIO JOSEFO, traducidas al francés bajo la dirección de TH. REINACH: *Antiquités judaïques* (1900, 1904, 1926, 1929); *De l'ancienneté du peuple juif*, o *Contre Apion* (1902); *Guerre des Juifs* (1912).
- Texto crítico: ed. B. NIESE, Berlín 1887-1895 (reed. 1955).
- Texto y traducción inglesa por H. S. J. THACKERAY y R. MARCUS, Cambridge (Mass).
- H. S. J. THACKERAY, *Josephus, the man and the historian*, Nueva York 1929.

Fuera de los libros sibilinos, el judaísmo alejandrino produjo algunas obras poéticas a gloria de la historia nacional. Subsisten fragmentos de un poema en 14 cantos sobre Jerusalén, escrito por cierto *Filón* (siglo II a.C.), y de una tragedia de *Ezequiel* sobre el Éxodo, que no carece de interés.

Fragmentos de obras históricas compuestas por judíos o por samaritanos fueron igualmente recogidos por Alejandro Polihistor en un tratado *Sobre los judíos* (entre 80 y 40 de nuestra era). Eusebio de Cesarea explotó estos textos en su *Preparación evangélica*. En todas estas obras las preocupaciones eruditas (por ejemplo, de cronología) se asocian con una utilización libre de las leyendas nacionales. Demetrio había escrito bajo Ptolomeo IV (222-205) un libro *Sobre los reyes de Judea*. Eupólemo (hacia 158) hacía de Moisés el primer sabio y el inventor del alfabeto. Artapán, en su tratado *Sobre los judíos*, lo presentaba como maestro de Orfeo y creador de la civilización egipcia. Un pseudo-Eupólemo mostraba incluso a Abraham enseñando la astrología a los fenicios y a los sacerdotes de Heliópolis (!). Esto quiere decir que en tales obras la preocupación apologética estaba por encima del empeño propiamente histórico.

En Flavio Josefo (nacido el 37/38 de nuestra era), sacerdote de filiación farisea, que intervino primero en la guerra judía y luego se adhirió a los romanos, la historia tiene más solidez, pero siempre con tendencia a hacer, por lo menos indirectamente, la apología de la nación judía. Poco después del 70, comenzó Josefo por dar un relato detallado de la *Guerra judía*, que comenzaba con los acontecimientos de la época de Antíoco Epifanes. Queriendo con su libro disuadir a sus compatriotas de la lucha contra Roma, lo publicó primero en arameo; luego la edición romana apareció en griego entre 75 y 79. Después trabajó Josefo en las *Antigüedades judías*, cuyo plan imitaba la *Arqueología romana* de Dionisio de Halicarnaso. La primera edición apareció en 93/94, la segunda hacia el año 100. En ella se leía toda la historia de Israel, desde los orígenes hasta el siglo I. La Biblia servía naturalmente como primera fuente (comprendido 1Mac), pero más de una vez la *haggada* tradicional venía a completarla con sus leyendas coloreadas. Para el conocimiento del judaísmo en la época del Nuevo Testamento, Josefo es nuestra fuente principal y con frecuencia la única.

3. APOLOGÉTICA Y PROPAGANDA.

BIBLIOGRAFÍA

- R. TRAMONTANO, *La lettera di Aristeia a Filocrate*, Nápoles 1931.
 H. G. MEECHAM, *The Letter of Aristeas*, Manchester 1935.
 P. DALBERT, *Die Theologie der hellenistischen jüdischen Missions-Literatur unter Abschluss von Philo und Josephus*, Hamburgo 1954.
 J. P. AUDET, *La sagesse de Ménandre l'Égyptien*, RB, 1952, p. 55-81.

Los publicistas paganos no tenían contemplaciones con el judaísmo, principalmente en el último siglo antes y en el primero después de Jesucristo. Los escritores judíos necesitaban, pues, emprender la contraofensiva y, por cierto, no lo descuidaron. Ya hemos notado la intención apologética latente en la obra de los historiadores, y hasta en los oráculos sibilinos.

Pero no faltaron tampoco libros de pura propaganda. Hacia fines del siglo I antes de nuestra era, un tratado *Sobre los judíos* o *Sobre Abraham*, puesto bajo la égida de Hecateo de Abdera (siglo IV), se aplicaba a refutar las calumnias paganas, atribuyendo a los griegos antiguos profundo respeto por los libros sagrados. La *Carta de Aristeas* se presenta como obra de un funcionario de Ptolomeo II (285-247) y pretende referir el origen de la versión griega de la Biblia; antes de la leyenda de los 72 ancianos que la habían ejecutado bajo inspiración divina, hallamos en ella elogios entusiastas de Judea, del templo de Jerusalén y de la ley. La obra no es anterior a fines del siglo II a.C.

Este recurso a la pseudonimia permitía efectos fáciles. Se utilizó sin el menor recato. Versos interpolados en los clásicos griegos hicieron la apología de la fe judía. El Pseudo-Focílides de Mileto disertó en hexámetros sobre las enseñanzas morales del Antiguo Testamento, y el Pseudo-Menandro ofreció al mundo griego una enseñanza de sabiduría, cuyo fondo era judío. Apologética indirecta, que no era quizá la menos eficaz. Sin embargo, la experiencia indujo a Josefo a escribir el *Contra Apión*, réplica a un gramático de Alejandría que acusaba a los judíos de faltar a las leyes y al culto del imperio. Poco antes la obra de Filón había tratado de hacer asimilable a los griegos la doctrina de la Escritura incorporándola a un sistema filosófico de matiz totalmente helenístico.

4. FILÓN DE ALEJANDRÍA.

BIBLIOGRAFÍA

- Texto: ed. COHN-WENDLAND, Berlín, 1896-1930; ed. F. H. COLSON-G. H. WHITAKER (clásicos Loeb, II vol.), Londres-Cambridge (Mass.) 1928-1952.
 E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon*, París 1950.
 G. BARDY, *Philon le Juif*, DTC*, XII, col. 1439-1455 (1933, con bibliografía exhaustiva hasta esta fecha).
 R. CADIOU, *La migration d'Abraham**, París 1957.
 J. DANÉLOU, *Philon d'Alexandrie**, París 1958.

Filón, nacido en Alejandría hacia el año 20 a.C., pertenecía a una rica familia, que le dio una educación no menos griega que judía. A la manera de los terapeutas, cuyo elogio hizo en su libro *De vita contemplativa*, gustaba de la vida entregada a la contemplación intelectual y religiosa. No obstante, debido a su prestigio, el año 39 le escogieron como el embajador los judíos de Alejandría: fue a Roma a llevar a Calígula la queja de sus correligionarios contra el gobernador Flaco, que los perseguía. Murió después del año 40. Su obra es considerable. Entre los escritos filosóficos, el *Quod omnis probus liber sit* (el título dice el objeto del libro) contiene una descripción de los esenios de Palestina, presentados como ejemplo de sabiduría. La *Vida de Moisés* reanuda temas comunes entre los apologistas judíos: Moisés es el tipo del sabio, del rey,

del legislador, del sacerdote y del profeta. El *In Flaccum* es un escrito de controversia relativo al asunto del año 39.

Pero tenemos sobre todo sus comentarios de la Escritura, marco práctico en el que tomó cuerpo la síntesis filosoficoteológica de Filón. Versan esencialmente sobre el Génesis y sobre la legislación mosaica, aplicando a los textos el mismo método con que, por la misma época, el medio alejandrino enlazaba con las leyendas homéricas los sistemas de pensamiento estoico o pitagórico. No es que Filón evacúe el sentido literal de la Biblia; lo que hace es buscar su verdadero valor en el plano del mundo inteligible. Así, detrás de la doctrina de la salud descubre enseñanzas filosóficas y morales capaces de orientar correctamente la vida del sabio. Anteriormente hemos dado alguna idea de su sistema de pensamiento¹⁹. Conviene insistir en el hecho de que Filón no pretendía vaciar el judaísmo de su significado original, sino al contrario, valorizarlo en un medio imbuído de especulación intelectual.

Su influencia se deja sentir en el Nuevo Testamento, en la carta a los Hebreos. En lo sucesivo dejará profundas huellas en la teología de la escuela alejandrina: en la de Clemente, en la de Orígenes y, más tarde, en la de Gregorio de Nisa. Filón representa la tentativa más avanzada hecha por un judío para pensar su religión con arreglo al mundo griego. La tentativa era necesaria, y la teología cristiana sacaría partido de ella a su tiempo. Pero hay que reconocer que no siempre se respetaba perfectamente el equilibrio del pensamiento bíblico, con el peligro de que valores esenciales quedasen sacrificados en el empeño.

§ IV. La literatura rabínica, por A. Michel.

BIBLIOGRAFÍA

- Obras de SCHÜRER, LAGRANGE, BONSRIVEN, MOORE, LAUTERBACH, STRACK-BILLERBECK, citadas supra, p. 56.
 H. L. STRACK, *Einleitung in Talmud und Midraschim*, Munich 1921. - Trad inglesa: *Introduction to the Talmud and Midrash*, Filadelfia 1945.
 J. BONSRIVEN, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens**, Roma 1955.
 S. W. BARON - J. T. BLAU, *Judaism: Postbiblical and Talmudic periods*, Nueva York 1954.

1. GENERALIDADES.

Al contrario de las obras judías examinadas precedentemente, la literatura rabínica se presenta en forma de vastas compilaciones, posteriores todas a la época del Nuevo Testamento. Sin embargo, los materiales que contienen son de todas las edades; así pues, algunos de ellos pueden ilustrar el medio evangélico y apostólico. Cuando esta literatura tomó

19. Cf. supra, p. 115.

forma después del 70, la corriente farisea había tomado a su cargo la reorganización del judaísmo. Hay que buscar, pues, en estas obras la tradición farisea; acá y allá hallamos también algunos elementos de origen saduceo; los esenios no están representados. La imagen del judaísmo que de ahí resulta es, pues, parcial; pero el aspecto del judaísmo palestino que dan a conocer es uno de los más importantes: escribas, doctores de la ley, fariseos atraviesan el evangelio; se los halla en los Hechos; san Pablo les debía su primera formación. Es, pues, útil saber cuáles eran sus creencias, sus costumbres, su exégesis, etc.; ahora bien, la literatura rabínica es la única que nos informa sobre todo esto de primera mano. Sin embargo, su fecha de redacción obliga a utilizarla con cautela: hay que saber remontar de los textos escritos a la tradición original que recogen.

2. DE LA TRADICIÓN ORAL A LA LITERATURA ESCRITA.

El conjunto de la tradición rabínica está centrado en la ley o *tôrâh*: la *tôrâh* escrita, es decir, la Escritura, y en particular el Pentateuco, que se mira como obra inmediata de Moisés; la *torah* oral, que también se supone que se remonta hasta Moisés, desde quien se transmite, a través de una cadena ininterrumpida, hasta los rabinos contemporáneos²⁰. En principio la *tôrâh* oral es la aplicación de la *torah* escrita; pero está hinchada de prescripciones o enseñanzas que sólo tienen muy remota relación con la Escritura: son como montañas que cuelgan de ésta como por un hilo; constituyen la «tradición de los antiguos» (Mc 7,3ss). Sirvienta de la Escritura al principio, la tradición se ha independizado de ella, para llegar a ser luego su señora. Según un aforismo corriente, es más grave (o, al menos, igualmente grave) transgredir las palabras de los rabinos, que las de la Escritura.

La tradición comprende dos materias distintas: la *halaka* y la *haggada*. La *halaka* es el conjunto de reglas de conducta en todos los dominios: es obligatoria. Se presenta en dos formas: la *midrâs* y la *mišna*, según se relacione o no con la Escritura. En el antiguo *midrâs* la Escritura es verdaderamente fuente de doctrina: se sacan de ella nuevas leyes. En el *midrâs* reciente, en especial a partir de Aquiba, la Escritura se convierte en arsenal donde se van a buscar textos para confirmar una *halaka* independiente de la Biblia. Todo lo que no pertenece a la *halaka*, forma parte de la *haggada*. Esta especulación, exceptuados ciertos dogmas fundamentales, es libre. Se presenta como relacionada con la Escritura o como independiente de ella; pero sus vínculos con la Escritura son más libres que en la *halaka*.

La literatura rabínica incluye varias ramas: comentarios escriturarios (*midrâšim*) en que la *halaka* y la *haggada* se mezclan en variadas proporciones; colecciones relativamente independientes de la Escritura, que unas veces contienen series de *halakôt* (*mišna*) y otras traducen las enseñanzas

20. Cf. supra, p. 68s.

de la *haggada* (géneros literarios diversos). En cuanto a los targumes, paráfrasis arameas de la Biblia, recogen muy a menudo materiales de *halaka* o de *haggada* tomados de las exégesis de los doctores o de la tradición independiente de la Escritura. Como se ve, este conjunto de géneros no responde a nuestras categorías actuales; sin embargo, en él se basa la organización interna de las compilaciones rabínicas.

3. LAS COMPILACIONES TALMÚDICAS.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones de la *Mišna*: G. BEER - O. HOLZMANN, Giessen 1912ss; PH. BLACKMANN, Londres 1951ss.

Trad. sola: H. DANBY, *The Mishna*, Oxford 1933.

Ediciones de la *Tosefta*: M. S. ZUCKERMANDEL, Pasewalk 1880; G. KITTEL-K. H. RENGSTORF, Stuttgart (en curso de publicación).

Tratados separados de la *Mišna* y de la *Tosefta*, traducidos por W. O. E. OESTERLY-G. H. BOX: *Sanhedrin*, 1919; *Berakhoth*, 1921; *Sukkah*, 1925; *Shabbath*, 1927 (Londres).

Talmud de Jerusalén: trad. fr. de M. SCHWAB, París 1878.

Talmud de Babilonia: trad. ingl. bajo la dir. de R. I. EPSTEIN, Londres 1935ss.- Trad. alem. de L. GOLDSCHMIDT, Leipzig 1896ss.

J. BONSIRVEN, *Talmud*, DTC*, xv, col. 9-30 (con bibliografía).

La «*Mišna*».

La *Mišna* es esencialmente una colección de *halakôt* (reglas de conducta que hacen ley), con raros materiales haggádicos. Ya antes del 70, ciertos doctores pudieron tener en las manos colecciones parciales de soluciones jurídicas debidas a sus predecesores. Después del 70²¹, una vez se hubieron organizado las escuelas rabínicas, el trabajo de poner por escrito se fue ampliando progresivamente en ellas. El rabino Aquiba (primer tercio del siglo II) «ordenó las *halakôt* para sus alumnos», refiere la *Tosefta*. Su discípulo, el rabí Meir, continuó su actividad en este punto. Todas las colecciones quedaron por fin eclipsadas por la del rabí Judá el santo, jefe oficial del judaísmo. La *Mišna* que compiló, después de recibir algunos complementos, adquirió valor oficial y fue comentada en las escuelas. Las materias están dispuestas en ella en seis órdenes, cuyas divisiones no responden en manera alguna a las exigencias de nuestra lógica.

Evidentemente, no hay que buscar ahí las creencias y la espiritualidad del judaísmo, sino la jurisprudencia en materia de derecho religioso, el cual tiene mucho mayor extensión que en nuestros días, puesto que incluye el derecho civil, el derecho criminal, etc. La preocupación de dar conclusiones firmes en todas las materias no se opone a que se aduzcan las sentencias contradictorias dadas por los principales doctores en el

21. Cf. supra, p. 108s.

transcurso de los tiempos, aunque no sea más que por el interés de la discusión y la formación de los jóvenes escribas. La fijación de la *Mišna* clausura la época de los doctores llamados *tannaím*.

La «*Tosefta*».

La *Tosefta* es una «adición», un «complemento» de la *Mišna*. Recoge sentencias que provienen de los doctores *tannaítas*, «exteriores» a la compilación oficial (de donde su nombre de *baraytot*). La atribución tradicional de la obra a un discípulo de Aquiba o a un contemporáneo de Judá el santo (el rabí Hiyya bar Abba), es poco probable: este último es citado en ella. Hubo por lo menos adiciones. La disposición de los materiales sigue el plan de la *Mišna*. Para el conocimiento del judaísmo antiguo, las dos obras son de igual importancia. Notemos que en la *Tosefta* es donde fueron recogidas las fórmulas antiguas de la oración judía (tr. *Berakot*).

Los dos talmudes.

Se denomina Talmud a la compilación que añade a la *Mišna* un comentario (llamado *Gemara*) elaborado por los doctores *amoraím*. La esencia de esta *Gemara* es jurídica, como el texto de donde ella parte. Pero las ampliaciones están con frecuencia amenizadas con materiales haggádicos: sentencias morales, resúmenes históricos, relatos concernientes a la vida cotidiana o a los rabinos célebres, etc. Así, toda la vida del judaísmo en la época talmúdica se evoca en forma concreta.

Existen dos compilaciones talmúdicas. El *Talmud de Jerusalén* o *Talmud palestino* debió de recibir su forma actual hacia comienzos del siglo V. Recoge la enseñanza de las escuelas de Galilea. Sobrio en *haggada*, contiene por el contrario datos históricos más sólidos sobre la historia judía que el *Talmud de Babilonia* o *Talmud babilí*. Este último ha gozado de mucho mayor autoridad en una extensa fracción del judaísmo. Es probable que en los orígenes las diversas academias judías de Babilonia poseyeran cada una su propio talmud. Pero después de la clausura de estas academias por el rey de los persas Peroz (459-484), se decidió fijar por escrito el conjunto de los materiales así conservados, en una enciclopedia completa. Se comenzó la compilación hacia fines de la edad de los *amoraím* y fue terminada el siglo VI por sus sucesores, los *saboraím* («opinantes»). La materia es tres veces más considerable que en el *Talmud de Jerusalén*, pero es menos segura, principalmente en los materiales históricos.

Importancia de las compilaciones talmúdicas.

Para el estudio del Nuevo Testamento, las compilaciones talmúdicas suministran materiales de primer orden, pues provienen de medios tra-

dicionales deseosos de perpetuar los usos antiguos conformes con las enseñanzas de los doctores *tannaím*. Es cierto que esta *halaka* no ha suministrado a la síntesis cristiana muchos materiales integrables. Pero sin ella no tendríamos conocimiento alguno preciso de la *tradición de los antiguos*, a la que los fariseos eran tan adictos en la época del segundo templo. Todo un aspecto de la vida judía en tiempos de Jesús y de los apóstoles quedaría, pues, en la sombra, desde la casuística del sábado tal como la entendían los doctores criticados por Jesús, hasta los rituales de purificación y la evocación del templo herodiano.

4. LOS MIDRÁŠÍM.

BIBLIOGRAFÍA

Para una bibliografía detallada consúltense las indicaciones dadas en los libros de introducción de BONSIRVEN, MOORE, STRACK, antes citados, p. 137.

*Origen y materiales*²².

Los *midrâším* o comentarios a la Escritura provienen de dos fuentes: las exégesis dadas en las escuelas rabínicas para responder a las cuestiones de diversos órdenes suscitadas por los textos, y las homilias sinagogales que tendían a la edificación de los oyentes. Así pues, en teoría habría dos clases de *midrâším*: exegéticos y homiléticos. Efectivamente, no obstante las numerosas interferencias entre las dos fuentes del *midrâš*, la distinción aparece bastante clara en las compilaciones. Tenemos unas veces comentarios que siguen paso a paso el texto bíblico, recogiendo las explicaciones dadas acerca de él, otras veces colecciones de homilias en conexión con las lecciones escriturarias de los círculos litúrgicos.

Los materiales así recogidos son muy diversos. En los *midrâším* homiléticos es natural que domine la *haggada*. En los *midrâším* exegéticos antiguos, la *halaka* interviene ampliamente, pero no por ello se olvida la *haggada*. En cuanto a la edad de los materiales, hay que apreciarla separadamente en cada caso particular. Algunos son atribuidos a doctores citados nominalmente, los cuales, por lo demás, podían recurrir a explicaciones ya tradicionales; otros son anónimos, pero a veces es posible datarlos aproximadamente por comparación entre los *midrâším* y las otras obras judías (*Mišna* y *Tosefta*, libros apócrifos, obras de Josefo, de Filón, etcétera). Con este medio, el estudio de los *midrâším* permite recuperar, hasta cierto punto, la *haggada* del judaísmo antiguo tal como la conocieron los autores del Nuevo Testamento.

22. Sobre la exégesis judía, cf. t. I, p. 180ss.

Los principales «midrâším».

Los *midrâším* más antiguos son de época tannaíta. Dos colecciones son atribuidas a las escuelas del rabí Aquiba y del rabí Ismael (siglo II). Son *midrâším* exegéticos, que siguen el texto bíblico versículo por versículo. Versan sobre los cuatro libros legales del Pentateuco, excepto el Génesis, lo que indica ya su carácter preponderantemente jurídico; pero contienen también muchas *haggadas*.

Por lo que se refiere el Génesis, al comentario más antiguo se halla en la compilación llamada *Midrâš Rabbá* (Génesis Rabbá). Como el comentario de los 14 primeros capítulos del Éxodo (Éxodo Rabbá), es un *midrâš* exegético; su primera compilación puede remontarse a la época talmúdica, pero contiene materiales de época tannaíta en cantidad bastante grande. El resto del *Midrâš Rabbá* sobre el Pentateuco y los *megillôt* está formado de colecciones homiléticas que se remontan a la alta edad media (excepto quizá el *midrâš* de las Lamentaciones, que podría ser más antiguo). No obstante, los materiales en él compilados no son necesariamente recientes. Cierta número de ellos se hallan ya en dos colecciones homiléticas sensiblemente más antiguas: la *Pesiqta de Rab Kahaná* y el *Midrâš Tanhuma* sobre el Pentateuco, que lleva el nombre de un *amora* del siglo IV. Otro tanto se puede decir de las compilaciones de la edad media, como el *Yalqut Šimeoni* y el *Midrâš ha-Gadól*; cada *thesaurus* de este tipo acarrea materiales de todas las edades. No es imposible que la *haggada* de la época evangélica siga así sobreviviendo en recensiones escritas tardías, exactamente como los temas patrísticos reaparecen regularmente en los predicadores y exegetas cristianos más recientes.

Interés de los «midrâším».

Mientras las compilaciones talmúdicas están centradas en el derecho judío, los *midrâším* — salvo en los pasajes de *halaka* — son los testigos de la *haggada*, es decir, de la doctrina, de la espiritualidad, de la esperanza mesiánica, principalmente en los círculos fariseos. El Nuevo Testamento, y luego los padres de la Iglesia, no se desdijeron de servirse de este tesoro. Además, la interpretación cristiana del Antiguo Testamento nació en el marco de esta exégesis judía, adoptando más de una vez sus temas y sus métodos, aunque libre para utilizarlos en una perspectiva nueva²³. No se puede negar que el uso de los *midrâším* ofrece dificultades reales: sus materiales son con frecuencia difíciles de datar, y su crítica interna no se ha llevado todavía muy adelante.

23. Cf. t. I, p. 188.

5. LOS TARGUMES.

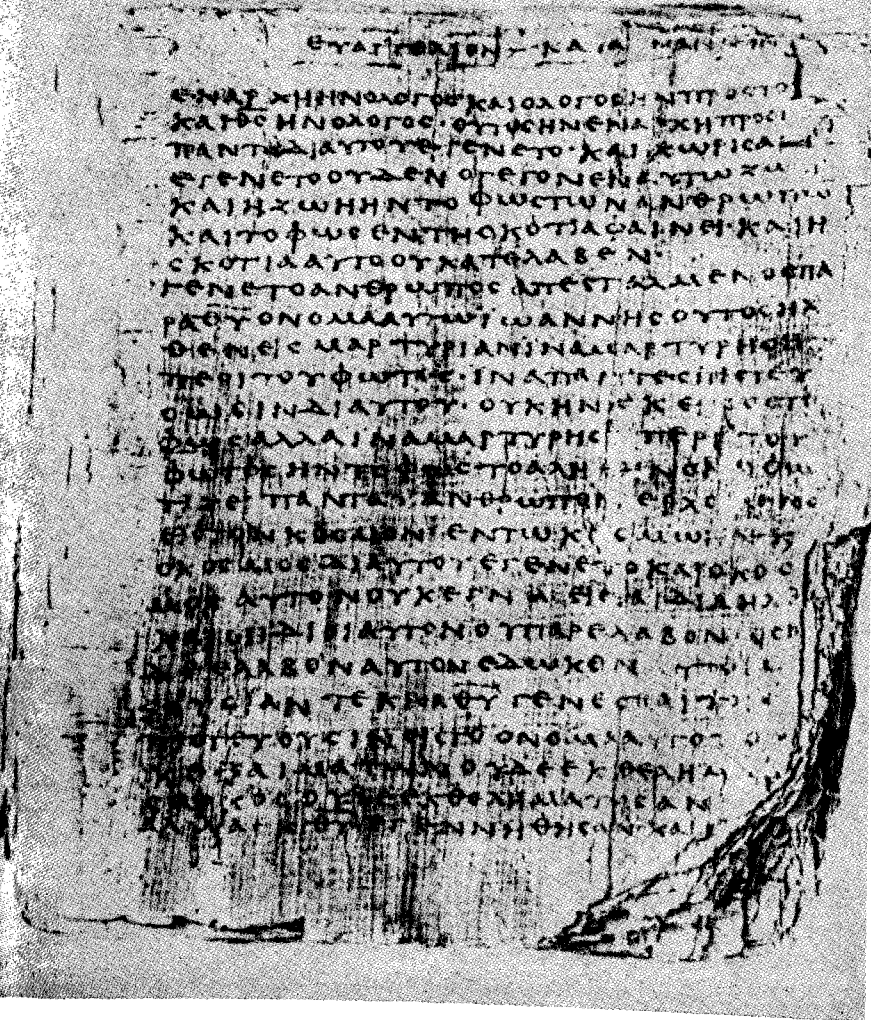
Los targumes interesan a la vez para el estudio del medio judío y para la crítica textual del Antiguo Testamento. Al tratar de esta última, indicamos su origen y presentamos una bibliografía sucinta de la materia²⁴. Por lo que se refiere al Pentateuco, el antiguo targum palestino, cuyos materiales fundamentales pueden ser de época precristiana, es conocido por diversas fuentes. Los fragmentos de la gueniza de El Cairo, publicados por P. Kahle, constituyen sus más antiguos testimonios manuscritos: el *Targum Yerusalmi* conservado en fragmentos en las biblias políglotas (*Trg. Yer. II*) y restituído recientemente por completo en un manuscrito de la biblioteca vaticana (*codex Neofiti I*)²⁵, es otra recensión del mismo; la lengua tiene afinidad con la del *Talmud de Jerusalén*, lo cual prueba su antigüedad. El *Targum de Onquelos*, redactado en las escuelas de Babilonia en la época talmúdica, conserva algunos de sus elementos, pero tiende más a la versión. El *Targum del Pseudo-Jonatán* (*Trg. Yer. I*) es una obra mixta fundada a la vez en el *Trg. Onq.* y en el *Trg. Yerusalmi*.

El antiguo targum palestino del Pentateuco, tal como aparece a través de todos estos materiales, no es una simple traducción de la Escritura; propone una interpretación de la misma, estrechamente emparentada con el *midrás*. El targumista doblega el sentido de los textos bíblicos hacia el sentido de las creencias recibidas, inserta en su trama elementos haggádicos recogidos en la tradición, amplifica los relatos, indica el alcance de los oráculos proféticos, etc. La *halaka* no está excluida, pero sólo aparece en forma discreta. En esto está la importancia del targum para el estudio del medio judío. Confrontándolo con las otras obras antiguas (*midrásim*, *mišna*, apócrifos, etc.), se puede mostrar la antigüedad de algunos de estos desarrollos. Éstos pudieron quedar fijados *ne varietur* en la tradición oral mucho antes de ser puestos por escrito. De esta manera es posible descubrir en parte la interpretación del Pentateuco practicada en la época del Nuevo Testamento en el marco de las homilias sinagogaes.

El targum de los profetas experimentó probablemente un desarrollo análogo al del Pentateuco: antiguo targum palestino, luego recensión babilónica — llamada *Targum de Jonatán* sobre los profetas — paralela al *Targum de Onquelos*. También aquí las ampliificaciones haggádicas enlazan con el texto escriturario; pero es muy posible que la influencia de las nuevas condiciones de vida creadas al judaísmo después del 70 se dejara notar más en la interpretación de los textos proféticos que en la del Pentateuco, que había entrado hacia más tiempo en la liturgia sinagogaal. En cuanto a los hagiógrafos, todos tienen su targum, excepto Daniel y Esdras-Nehemías. Las más de las veces se trata de redacciones tardías en las que los elementos midrásicos entran en proporciones variables. Pero,

24. Cf. t. I, p. 110-112.

25. Cf. *Estudios Bíblicos*, 1956, p. 446s. NTS, IV (1956-57), p. 306s. «Biblica», 1957, p. 239. A. Díez Macho tiene en preparación una edición crítica.



como en el caso de los *midrášim*, todavía es posible que tengamos ahí las recensiones recientes de temas muy antiguos fielmente conservados en la predicación y en las escuelas. Así, la aplicación mesiánica del salmo 45 propuesta por el targum, está ya atestada en la carta a los Hebreos (1,8-9); ahora bien, debe excluirse que los medios rabínicos la tomaran de la exégesis cristiana. La cueva 11 de Qumrán ha suministrado recientemente fragmentos de un targum de Job. Una vez que se haya examinado este manuscrito, tendremos a nuestra disposición un elemento nuevo de la mayor importancia para el estudio del *Targum palestino*.

6. OTRAS OBRAS RABÍNICAS.

BIBLIOGRAFÍA

- Pirqè Aboth* en la Mišna, Trad. en: CHARLES, *Pseudepigrapha*, p. 686s; J. BON-SIRVEN, *Textes rabbiniques...*, p. 4-12. C. TAYLOR, *Sayings of the Jewish fathers*, Cambridge 1877.
- Aboth de R. Nathan*, en el Talmud de Babilonia. J. GOLDIN, *The Fathers according to Rabbi Nathan*, New-Haven 1955.
- G. G. SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris 1950.

La *Mišna* contiene un tratado exclusivamente haggádico: los *capítulos de los padres* (*Pirqè Abôt*). Es un aglomerado de sentencias relativas a la dirección de la vida, bastante parecida en cuanto al género a la colección de Ben Sirá. Los doctores citados pertenecen en su mayoría a los dos primeros siglos cristianos. El tratado del *Talmud de Babilonia* llamado *Abôt del rabí Natán* es una especie de *Tosefta* que lo completa. El Talmud de Babilonia comprende, por lo demás, otros tratados suplementarios (sobre el duelo, sobre la dirección de la vida, sobre las relaciones entre marido y mujer); pero son bastante tardíos.

La literatura medio haggádica, medio histórica disfrutó de gran boga en los medios rabínicos. Las compilaciones en que quedó fijada pueden contener ciertos materiales antiguos. No es el caso de enumerarlas todas. Citemos el *Seder olam rabbá*, «grande historia del mundo», desde los orígenes hasta el reinado de Herodes, compilada el siglo III, pero reelaborada posteriormente; los *Pirqè del rabí Eliezer*, fresco histórico tardío (siglo IX); la *Crónica de Moisés*, escrita en puro hebreo, que tiene afinidades con Josefo y con el *Targum palestino*.

Poco habría que decir sobre la mística y el esoterismo en el medio rabínico, si los apócrifos y la literatura de Qumrán no invitaran a reanudar el estudio de esta cuestión. Desgraciadamente, los datos esparcidos en las compilaciones talmúdicas son muy difíciles de fechar, mientras que colecciones como 3Henoc²⁶ o los libros de las *hekalôt* son sensiblemente posteriores a la era cristiana. Se puede consultar a este propósito el estudio

26. Cf. *supra*, p. 123s.

reciente de G.G. Scholem. Esta corriente desembocará en la edad media en la tradición cabalística y en la compilación del *Zohar*.

7. LA LITURGIA JUDÍA.

BIBLIOGRAFÍA

- V. la obra de I. ELBOGEN, citada supra, p. 78.
 D. W. STAERK, *Altjüdische liturgische Gebete*, Berlín 21930, (Kleine Texte 58). Cf. la trad. de las antiguas oraciones en BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...*, p. 1-3.
 D. HEDEGARD, *Seder Rav Amram Gaon*, Lund 1951.
 K. HRUBY, *Autour du plus ancien rituel juif*, «Cahiers Sioniens»*, 1955, p. 303-336; *Quelques textes liturgiques sur Abraham*, «Cahiers Sioniens»*, 1951, p. 350-354; *Moïse dans la liturgie synagogale*, en *Moïse l'homme de l'Alliance**, París 1955, p. 317-343.

La vida litúrgica no es el aspecto menos interesante del judaísmo antiguo, pero es uno de los más difíciles de conocer de manera precisa. La liturgia del templo terminó el año 70. La liturgia sinagoga, organizada ya hacía tiempo, adquirió por este hecho una importancia mayor. En la transmisión de la tradición judía y en el desarrollo de sus ideas desempeñó un papel capital, puesto en pleno relieve por el estudio de los targumes y de los *midrásim* homiléticos; en efecto, en su marco adoptaron su forma original los materiales recogidos por estas compilaciones. Añadamos todavía que las maneras de formular la oración común fueron siempre reguladoras de la fe: *lex orandi, lex credendi*. Finalmente, para el estudio de los orígenes cristianos se revela indispensable el conocimiento de esta liturgia: la cena nació en un marco litúrgico judío (el de las comidas religiosas y, más exactamente, de la cena pascual); la liturgia desarrollada en torno a ella reasumió luego no pocos elementos judíos, tanto ritos como formularios.

La *Mišna* y la *Tosefta*, en el tratado *Berakot* («De las bendiciones») y en el *Seder Moed* («De las fiestas» o «de los tiempos litúrgicos»), proporcionan los primeros elementos de un estudio de conjunto: reglas litúrgicas de las celebraciones, textos de oraciones, lecturas tomadas de la Escritura. Estos datos carecen de precisión en más de un punto. Tenemos, sin embargo, indicaciones sólidas sobre las bendiciones que acompañaban la recitación del *šema* (oración formada de Dt 6,4-9; 11,13-21 y Núm 15, 36-41); sobre la *tefilla*, «oración» por excelencia denominada también *amida* (oración pronunciada «de pie») o *šemonê ešrê* («dieciocho» bendiciones); sobre el *qaddiš* («santificación» del nombre divino, cf. la primera petición del padrenuestro) y sobre algunas bendiciones de la liturgia doméstica. Estos textos se remontan en lo esencial a la época del segundo templo.

En la época talmúdica se tendió a estabilizar las formas de la liturgia sinagoga sobre las bases de la costumbre antigua. La diferenciación de

los usos entre Palestina y Babilonia fue el prelude de los diversos ritos judíos todavía observados hoy día (el rito *aškenazi* prolonga el uso babilónico y el rito *sefardi* prolonga el rito palestino). Pero es probable que los formularios de oración pertenecieran todavía en gran parte a la tradición oral. Al mismo tiempo se desarrolló una poesía religiosa nutrida de la Escritura y de su comentario haggádico: los *piyyutim* («poemas»)27. Tenemos ahí un testimonio indirecto sobre la *haggada* antigua, que hay que guardarse bien de desestimar.

Después de la conclusión del *Talmud de Babilonia* vinieron las primeras puestas al día de los usos litúrgicos. El ritual de la cena pascual se habría así fijado hacia el siglo IX; pero es evidente que los orígenes de esta *Haggada de pascua* eran mucho más antiguos. El primer «orden» (*siddur*) de la oración sinagoga fue establecido en la segunda mitad del siglo IX por el jefe del judaísmo babilónico, rab Amram Gaón. Sobre estas bases constituyó la Edad Media colecciones de rúbricas, de oraciones y de *piyyutim*, de las que derivan los rituales del judaísmo actual.

Como se ve, es muy difícil descubrir a través de estas compilaciones sucesivas las huellas de los formularios antiguos. Todavía en este particular, es indispensable la comparación de los textos con los de los targumes, los *midrásim* y las obras talmúdicas. En la hora presente no se lleva muy adelante esta comparación, pero es de esperar que estudios sucesivos permitan conocer con más precisión la oración judía hasta la época del Nuevo Testamento.

8. LA LITERATURA RABÍNICA Y EL NUEVO TESTAMENTO.

BIBLIOGRAFÍA

- G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, Leipzig 1898; trad.: *The Words of Jesus*, Edimburgo 1909.
 G. DALMAN, *Jesus-Jeschuah*, Leipzig 1922; trad. de P. LEVERTOFF, Londres 1929.
 H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, 6 vol., Munich 1922-1956.
 I. ABRAHAMS, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, 2 vol., Cambridge 1917.
 C. G. MONTEFIORE, *Rabbinic Literature and Gospel Teachings*, Londres 1930.
 MORTON SMITH, *Tannaïtic Parallels to the Gospels*, Filadelfia 1951.
 J. W. DOEVE, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts*, Assen 1954.
 W. D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism*, Londres 21955.
 D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Londres 1956.

La literatura rabínica nos pone en contacto — más o menos inmediato según los casos — con un aspecto esencial del judaísmo. La exégesis del Nuevo Testamento no puede, por tanto, descuidarla; pero tampoco debe

27. Sobre los *piyyutim*, consultar: P. KAHLE, *Masoreten des Westens*, 1, Stuttgart 1927. R. EDELMANN, *Zur Frühgeschichte des Mahzor*, Stuttgart 1934. M. ZULAY, *Zur Liturgie der babylonischen Juden*, Stuttgart 1934; *Mahzor Yannai*, Berlín 1938. M. WALLENSTEIN, *Some Impublished Piyyutim from the Cairo geniza*, Manchester 1956.

referirse a ella de manera unilateral. En efecto, si hay un hecho cierto frente al cual nos coloca el estudio de la literatura judía, éste es seguramente el carácter complejo del medio palestino en tiempos de Jesús y de los apóstoles. Su religión no se identifica pura y simplemente con la ortodoxia que habían definido los escritos rabínicos. Se reparte en corrientes diversas que tienden a cristalizar en sectas. Fariseos, saduceos, esenios (a los que la mayoría de los críticos relacionan con el grupo de Qumrán) tienen rasgos originales que los distinguen, no obstante una base común de pensamiento. Además, el judaísmo helenístico manifiesta una accesibilidad al pensamiento griego mucho más marcada que las corrientes palestinas.

Ahora bien, el cristianismo naciente no se solidarizó con ninguna de las sectas en cuestión, de forma que sería tan inexacto buscar en la enseñanza de Jesús la enseñanza farisea, como querer ver en el esenismo un cristianismo anticipado. Jesús seleccionó y extrajo del tesoro del pensamiento judío, como soberana libertad, los materiales que le plugo utilizar de él. En la época apostólica, el pensamiento cristiano adoptó sin duda alguna no pocos elementos del judaísmo palestino o alejandrino, pero los reinterpretó en función de un criterio completamente nuevo: la autoridad de Jesús, el sentido de su vida, su cometido en el designio de Dios.

No obstante, es cierto que en el plano de las formas literarias, así como en el de las ideas, es instructiva la comparación de los textos cristianos y de los textos judíos. Durante mucho tiempo la exégesis no se interesó por esto sino con un fin apologético, en función de la controversia entre judíos y cristianos. Hoy día aparece más claro que tal estudio debe hacerse con simpatía y que tiene una finalidad positiva: ilustrar el mismo Nuevo Testamento. Pero en este terreno hay todavía mucho por hacer. El trabajo de precursor realizado por R.H. Charles con los apócrifos debe reanudarse sobre nuevas bases después de los descubrimientos de Qumrán. El monumental comentario del Nuevo Testamento a partir del *Talmud* y de los *midrášim*, de Strack y Billerbeck, tiene necesidad de ser completado con estudios críticos que muestren mejor la fecha de los textos allí reunidos en forma masiva y descubran detrás de ellos las tradiciones originales de que dependen. La misma utilización de los textos de Qumrán ha de hacerse con precaución: ante todo es menester definir con precisión el lugar que ocupó el grupo de Qumrán en el seno del judaísmo, antes de que se pueda establecer un balance con toda seguridad. En una palabra, partiendo de estas tres fuentes, hay que perfilar en sus formas exactas y según sus variedades la *halaka* y la *haggada* en Palestina en el primer siglo de nuestra era. Al mismo tiempo hay que familiarizarse con las formas de pensamiento del judaísmo helenístico; éste, expresándose en griego, preparó el instrumento lingüístico de que tenía necesidad la Iglesia naciente para hacer su mensaje accesible a los medios paganos sin traicionar, por ello, su sustancia. Tal trabajo sólo puede hacerse lentamente. El estado actual de los estudios neotestamentarios hace esperar que se lleve a feliz término.

PARTE PRIMERA

LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

por X. Léon-Dufour

BREVE HISTORIA DE LA INTERPRETACIÓN

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- A. MERX, *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Text*, 3 v., Berlín 1902-1911.
- J. C. HAWKINS, *Horae synopticae*, Oxford 1909.
- H. CLADDER, *Unsere Evangelien**, Friburgo de Brisgovia 1919.
- B. H. STREETER, *The Four Gospels: A Study of Origins*, Londres 1924.
- C. F. BURNEY, *The Poetry of Our Lord*, Oxford 1925.
- C. G. MONTEFIORE, *The Synoptic Gospels*, 2 v., Londres 1927.
- J. CHAPMAN, *Matthew, Mark and Luke**, Londres 1937.
- T. W. MANSON, *The Sayings of Jesus*, Londres 1949.
- E. OSTY, *Les Évangiles synoptiques**, París 1948.
- Synoptische Studien für A. WIKENHAUSER dargebracht**, Munich 1953.
- J. HUBY - X. LÉON-DUFOUR, *L'Évangile et les évangiles**, VS, París 1954.
- L. CERFAUX, *Recueil L. Cerfaux: Autour des Évangiles* (I, p. 353-514; II, p. 3-59)* Gembloux 1954.
- M. DIBELIUS, *Botschaft und Geschichte*, I: *Zur Evangelienforschung*, Tubinga 1953.
- M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1954.
- Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. LIGHTFOOT*, Oxford 1955.
- La formation des évangiles synoptiques: Problème synoptique et Formgeschichte**, Obra colectiva, Brujas-París 1957.

BIBLIOGRAFÍA

- A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, Tubinga 1913 (61951).
- M.-J. LAGRANGE, *Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande**, París 1918.
- F. M. BRAUN, *Où en est le problème de Jésus?**, Bruselas-París 1932.
- M. GOGUEL, *Jésus*, París 1950, p. 15-54.
- J. RICCIOTTI, *Vita di Gesù*, Roma 1941; versión castellana: Barcelona 1954.
- F. M. BRAUN, *Jésus, Histoire et critique**, París 1947.

La crítica científica de los evangelios, que todo teólogo debe hoy día utilizar, no vio la luz sino muy tarde, hacia fines del siglo XIX. Para mejor captar su alcance y sus límites, es necesario situarla en su tiempo. En efecto, la exégesis creyente no debe ignorar las riquezas acumuladas a lo largo de los siglos, sino más bien debe vivir de ellas conscientemente. Para lograrlo no basta con enumerar los ensayos sucesivos, sino hay que determinar las actitudes fundamentales del espíritu humano frente a los evangelios. Estas actitudes, calificadas aquí de dogmática, de crítica y de histórica, caracterizan desde luego algunas épocas determinadas, pero todas ellas sobreviven más o menos todavía en nuestros días.

§ I. La actitud dogmática.

1. LOS CREYENTES.

Durante dieciocho siglos ha explotado la Iglesia pacíficamente el tesoro transmitido por los apóstoles. Se esforzaba ante todo por descubrir y saborear la savia de la palabra contenida en los textos, procuraba manifestar cada vez mejor la figura incomparable del Salvador. Los comentarios de Orígenes, de Cirilo o de Agustín siguen siendo para nosotros fuentes todavía frescas, y aun hoy día se consultan todavía con interés los comentarios de santo Tomás, de Maldonado o de dom Calmet.

Pero entonces sólo se rozaban los problemas que hoy día nos preocupan. Si la cuestión del texto auténtico fue tratada cuidadosamente desde los primeros siglos por Orígenes o Jerónimo, otras muchas se suscitaron sin llegar a recibir respuesta satisfactoria. Celso notaba ya que según Mt y Mc sólo un ángel se halla junto al sepulcro vacío, mientras que Lc y Jn señalan dos, y Orígenes trataba de resolver la antinomia, como la

resolvía en otros muchos casos. Unas veces afirma la existencia histórica de tres Marías, única manera de salvaguardar los textos evangélicos divergentes; otras veces se ve forzado a recurrir a la alegoría para justificar el diferente emplazamiento de los vendedores del templo. San Agustín por su parte no se contenta con el sentido místico que discierne en el hecho de que el centurión aborde personalmente a Jesús según Mt, mientras que según Lc su gestión se lleva a cabo por medio de una delegación; piensa que Mt simplificó la realidad histórica con una figura de estilo. Tales ejemplos, no raros, prueban que los padres no descuidaron tranquilamente las aporías de los evangelios; a su manera trataron de resolverlas; pero no barruntaron la explicación que hoy día nos parece elemental, la de las fuentes y de las elaboraciones literarias.

Para zanjar de un golpe estas dificultades, Taciano había recurrido a un método más radical, si no más valedero. Ya en la segunda mitad del siglo II, el *Diatessarôn*, o armonía de los cuatro evangelios, se esforzaba por conciliar los aspectos opuestos de los relatos, los datos divergentes en la cronología, con el objeto de obtener una sucesión satisfactoria de los acontecimientos. Taciano respondía a la necesidad imperiosa del hombre que quiere contemplar sin tropiezos la existencia de su Salvador. Su empresa abría el camino a una serie de trabajos que se publican todavía en nuestros días y que habitualmente se titulan *Los cuatro evangelios en uno*. Así, en la edad media, Gersón (†1429) publica un *Monotessaron, unum de quattuor*, explicando las divergencias en los relatos por la variedad de los puntos de vista. Los primeros reformadores se mostraron diligentes en la búsqueda, e incluso entre los más intransigentes: su teoría de la inspiración verbal, ¿no confería un valor absoluto a cada parcela del texto sagrado? Se puede admirar, por ejemplo, la obra de una fe que va valientemente más allá de la razón, en esa especie de rompecabezas confeccionado por Osiandro en Basilea el año 1537: no se omite ninguna palabra, no se añade nada ajeno, se respeta perfectamente el orden, todo está en su lugar, finalmente, siglas apropiadas permiten descubrir a primera vista lo que es propio de cada evangelio y lo que es común a varios. Tales armonías se editaron sin cesar en el transcurso de los siglos. La enumeración sería fastidiosa, pero encanta su proliferación, como señal del hambre que los creyentes tienen del pan de la palabra evangélica.

Por otra parte, no todo es falso e ilusorio en esta empresa de *Los cuatro evangelios en uno*. No obstante su carácter científicamente caduco, hace captar mucho mejor que los recortes de las sinopsis actuales el carácter de existencia vivida que es ante todo el evangelio; y las *Vidas de Jesús*, por muy aleatorias que sean desde el punto de vista científico, siguen siendo una etapa necesaria, que supone como base tal agrupación de los textos. Sin embargo, el aglomerado que de ahí resulta, no es ya la Sagrada Escritura, sino una obra humana producida a base de ella. La reacción de numerosas iglesias contra el *Diatessarôn* de Taciano, es significativa: temiendo sin duda que el texto divino fuese sustituido por un libro

humano, echaron al cesto los ejemplares en uso. La fe en los textos inspirados, aunque fueran aparentemente contradictorios, se mostraba más fuerte que la razón preocupada por la armonía; pero no podía sospechar que, después de una fase crítica, la razón misma hallaría un sentido valedero y una justificación suficiente de los cuatro evangelios, sin tener que recurrir a armonizaciones demasiado humanas.

2. LOS RACIONALISTAS.

Antes de asistir al nacimiento de la era crítica, conviene mostrar brevemente cómo los adversarios racionalistas de la fe se mantuvieron hasta el siglo XIX en el mismo terreno que los creyentes, a saber, el suelo dogmático. Celso (hacia 180) o Porfirio (en el siglo III) ridiculizan el contenido de los textos sagrados, niegan la historicidad de los hechos relatados, pero no critican los relatos mismos. Dogmáticamente, se oponen dos creencias, la fe y la razón. La descendencia de Celso no se ha extinguido todavía, ni siquiera en nuestros días.

En ella se distingue Voltaire (1776), y, en tiempos de la Aufklärung (= Ilustración), un Reimarus (1694-1768), que ve en los apóstoles unos falsarios y en Jesús un mesías político, cuyo sueño político ha fracasado. Así también Paulus (1761-1851), hijo de un pastor protestante que evocaba a los muertos, proyecta sobre los evangelios su reacción, muy explicable, contra el ambiente pseudomaravilloso en que había sido educado. Si los apóstoles dicen haber visto a Jesús marchar sobre las aguas, es a consecuencia de una bruma que les hacía confundir los planos. El frío habría reanimado a Jesús en el sepulcro... Tanta imaginación hace sonreír hoy incluso a los incrédulos: los datos evangélicos no se pueden explicar tan fácilmente por malicia o por ingenuidad de los apóstoles.

Sin embargo, en 1835, un joven de 27 años, D.F. Strauss (1808-1874), iba a iniciar en todos los planos la evolución de la crítica de los evangelios. En su *Vida de Jesús* declaraba que era «ya hora de sustituir por una nueva manera de considerar la historia de Jesús la idea de una intervención sobrenatural o de una explicación natural... El nuevo terreno debe ser el de la mitología». Aun conservando una actitud dogmática racionalista, trata tímidamente de determinar la evolución literaria de los relatos evangélicos. Ciertamente los relatos están fundados en hechos, pero acerca de ellos la comunidad creyente creó, transformó, embelleció; incluso a veces los reconstituyó partiendo de las profecías bíblicas. Este esfuerzo de crítica literaria merece consideración, pero no logra su objetivo, pues cede el paso a una reconstrucción filosófica de tipo hegeliano.

Strauss tendrá numerosos discípulos, que reaccionarán según sus temperamentos. Unos proyectarán su conocimiento de los mitos sobre los datos evangélicos: Bruno Bauer (1841/1850), W.B. Smith (1906), A. Drews (1909/1911), P.L. Couchoud (1924) e incluso C. Guignebert (1933). Otro, E. Renan, no procederá con más seriedad que Strauss en la manipula-

ción de los textos; pero, acomodándose a la piedad ingenua del pueblo, confeccionará en 1863 una especie de «Hermosa Helena del cristianismo», reparando las grietas que creyó descubrir en el edificio evangélico; su psicología de romántico decadente pintará así, a brocha gorda, el retrato del dulce soñador galileo.

La escuela de Tubinga (hacia 1850), situándose en la perspectiva hegeliana que había adoptado Strauss, llegará a resultados tan extravagantes, que darán nuevos estímulos a los investigadores. Siendo la antigua iglesia católica, por definición, la síntesis de las dos tendencias opuestas, la judeo-cristiana y la paganocristiana, los evangelios reflejarán la evolución anterior a su advenimiento. Para atenernos al sistema del jefe de la escuela, F.C. Baur (1792-1860), Mt es la deformación tendenciosa de un escrito petrino de tendencia judeocristiana, el evangelio arameo de los Hebreos (hacia 130); Lc, de tendencia antipetrina, es la reelaboración del evangelio paulino de Marción (hacia 140-180); finalmente, Mc es la síntesis destinada a neutralizar las dos primeras tendencias. ¡Resultado peregrino! Los datos de la tradición sobre los autores y las fechas de los evangelios son rechazados categóricamente; en lugar de tratar de criticarlos literariamente — ¿podían hacerlo sin instrumento apropiado? —, se comportan como filósofos que pasan por el tamiz el contenido de los evangelios. Quizá se trate aquí de filosofía; de todos modos, no se trata de exégesis.

Durante estos dieciocho siglos, el tesoro evangélico ha sido explorado en todos los sentidos. Mientras los racionalistas tratan vanamente de dilapidarlo con métodos que no tienen nada que ver con la verdadera crítica, los creyentes, guiados por la tradición a falta de ciencia exegética, han manifestado sus riquezas. Mas para gozar de ellas científicamente, habrán de pasar por la era crítica.

§ II. La actitud crítica.

1. DESARROLLO DE LA CRÍTICA DE LOS EVANGELIOS.

Richard Simon (1638-1712) merece ser citado como precursor de la era crítica: su *Histoire critique du texte du NT* (1689) hace época en la exégesis, pero hay que reconocer que, fuera de algunas personalidades como P. Schanz (1841-1905), M. Knabenbauer (1839-1911) y, sobre todo, M.J. Lagrange (1855-1938), los católicos no han tomado parte muy activa en el desarrollo de esta era.

Nacimiento de la teoría de las dos fuentes.

El verdadero estímulo provino de la *Vida de Jesús* de Strauss. Bajo un fárrago de reconstrucción filosófica estaba oculto un germen de crítica. Si no quería uno refugiarse en la arbitrariedad de la escuela de Tubinga, había que examinar más minuciosamente los textos mismos. Ha-

blar del papel de la comunidad cristiana en la elaboración de los textos, no es cosa impía; no es sino insinuar que hubo fuentes en su origen y que estas fuentes tienen sin duda algún valor.

Así, con esta excelente intención, un discípulo de Strauss, C.H. Weiss (1801-1866), y un futuro católico, C.G. Wilke (1786-1854), llegaron simultáneamente en 1838, tres años después de la obra de Strauss, a un resultado análogo: en la base de la tradición evangélica hay dos documentos, Mc y una colección de sentencias (los *logia*), que ofrecen un terreno sólido sobre el cual se puede edificar la historia de Cristo. Tal es el origen de la famosa teoría de las *dos fuentes*, de que hablaremos más en detalle a propósito del hecho sinóptico¹. Todavía hoy día reposa en gran parte sobre el trabajo realizado por estos dos precursores en la comparación minuciosa de los textos.

Los datos de la crítica externa.

Para nuestro intento conviene notar dos consecuencias mayores sugeridas por el sistema de las dos fuentes. En primer lugar, un *triunfo anticipado sobre la escuela antitradicional* de Tubinga. Ésta, que llevaba en germen la muerte, paralizará todavía durante veinticinco años el estudio crítico de los textos; pero en 1863 H.J. Holtzmann (1832-1910) coronará para todo un siglo la teoría elaborada mucho tiempo antes en el silencio. De ésta se sigue que el estudio crítico de los textos no contradice formalmente a los datos tradicionales sobre los autores y las fechas de los evangelios. En efecto, Mc, lejos de ser la confluencia de dos tendencias, judeo-cristiana y paganocristiana, viene a ser el primero de los evangelios. Ya no hace la menor falta datar estos escritos con arreglo a su contenido reconstruido filosóficamente. A. von Harnack (1851-1930) proclama solemnemente: ¡Vuelta a la tradición! La fecha de Mc oscila entre el año 64 y el 80, los cuatro evangelios datan, a más tardar, del siglo I. ¿Quiérese decir que desde ahora quedan ya recibidos entera y unánimemente los datos de la crítica externa? Esto sería mucho decir; con frecuencia sufren todavía rudos ataques; pero, como lo indicaremos al tratar en particular de cada evangelio, siguen tomándose en consideración. La época de Tubinga ha pasado ya a la historia.

Desarrollo de la crítica interna.

Veamos ahora la segunda consecuencia. Pese a numerosas divergencias, los estudios que proliferan, a un ritmo acelerado, durante la segunda mitad del siglo XIX, toman ordinariamente por base la teoría de las dos fuentes, o por lo menos se sitúan en relación con ella. Así pues, estas dos fuentes se van a estudiar críticamente; pero la tonalidad crítica de

1. Cf. infra, p. 275ss.

estas investigaciones no preservará a sus autores de enfrentarse, conforme a su variado temperamento teológico.

Por un lado se trata de Mc y de la historia que presenta de Cristo. Algunos autores, a los que los protestantes llaman *conservadores*, mantienen su confianza en ella. Desde ahora se apoyan preferentemente en el segundo evangelio (a veces sobre Lc, que depende de él) para elaborar *Vidas de Jesús* que aparecen con ritmo creciente; así É. de Pressensé (1866), J. Bovon (1893), A. Westphal (1915). Todos ellos adoptan un marco cronológico, el que les parece establecido por los mismos autores inspirados.

En otra dirección se orientan los críticos *radicales*. No niegan la posibilidad de llegar a algún conocimiento de la vida de Jesús, pero se niegan cada vez más a disponerla en el marco ofrecido por Mc. Los estudios más destacados son los de J. Weiss (1863-1914) y de J. Wellhausen (1844-1918): uno y otro se aplican a descubrir las fuentes utilizadas por Mc. J. Weiss (1903), separan los elementos petrinus subyacentes; J. Wellhausen (1903-1905) saca a la luz un filón que hoy día vuelve a explotarse: las tradiciones arameas de que derivan los tres sinópticos; así aseguran, a su manera, nuestra confianza en su veracidad histórica.

Junto a estos trabajos más críticos, un estudio sistemático ejerce grande influjo en las investigaciones ulteriores. W. Wrede (1859-1906) trata de mostrar que Mc no es un escrito espontáneo que transmite el recuerdo de un testigo ocular, sino una obra teológica que elabora la teoría del «secreto mesiánico». La primera fuente de los sinópticos habría, pues, de criticarse severamente; tras ella se encuentran quizá datos valederos, pero es necesario descubrirlos. Procediendo en el mismo sentido y adelantándose ya al período siguiente, la obra radical de K.L. Schmidt (1919) tiende a pulverizar «el marco de la historia de Jesús»: estudio minucioso que, si fuese definitivo, quitaría toda confianza en la cronología evangélica.

A este balance poco tranquilizador sobre el evangelio de Mc vienen a añadirse los resultados de los estudios sobre la segunda fuente. Buen número de críticos, fiándose poco de los datos de Mc, se aplican con preferencia a los *logia*. Esto parece responder mejor al temperamento teológico de los *liberales*, herederos de Schleiermacher, tales como J. Sabatier, A. Réville, H.J. Holtzmann, A. von Harnack. Éste publica en 1900 *La esencia del cristianismo*, libro en el que desaparece la figura de Jesús para dar paso a una moral vaga, más filosófica que cristiana.

La escuela *escatológica*, nacida a consecuencia de los trabajos de J. Weiss (1892-1900), no tarda en reaccionar. A. Schweitzer (1901) y, sobre todo, Loisy en su *petit livre* (1902) adoptan la actitud contraria a la de Harnack. La esencia del evangelio no es una moral, sino una gran esperanza. Esperanza ilusoria, desde luego, pero que fue el elemento primordial de la conciencia de Jesús. Por eso mismo los datos de la primera fuente deben utilizarse no menos que los de los *logia*. En definitiva, algo histórico subsiste, difícil de captar, pero cierto.

2. REACCIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA.

Las tesis de A. Loisy.

Mientras los investigadores precedentes se esforzaban en precisar las fuentes valederas de nuestro conocimiento histórico de Jesús y en determinar la esencia de la religión de Jesucristo, los católicos continuaban defendiendo celosamente el patrimonio de la tradición. En este estado de cosas, A. Loisy (1857-1940) desencadenó el combate con sus tesis extremistas; entre otras cosas, admitía la teoría de las dos fuentes, de la que sacaba consecuencias desastrosas para la fe.

Hoy resulta difícil reconstituir la atmósfera católica de los diez primeros años de este siglo. Por una parte, en manos de algunos exegetas que distan mucho de ser racionalistas — por ejemplo, el padre Lagrange (1855-1938)—, un instrumento de crítica literaria se va afinando día tras día produciendo resultados divergentes; por otra parte, creyentes no especializados, haciéndose fuertes en la tradición, juzgan el árbol por sus frutos. Y estos frutos parecen agusanados. ¿No habrá que cortar el árbol con sus frutos?

Siguiendo a Strauss, Loisy, en sus libros *El evangelio y la Iglesia* (1902) y *Los evangelios sinópticos* (1907/1908), disocia el Cristo de la fe y el Jesús de la historia. La comunidad hace de pantalla entre el creyente y los acontecimientos. ¡Consecuencia inadmisibles para los fieles! La tradición se le opone, la crítica no la impone. En este espíritu de defensa de la tradición son redactados los documentos del magisterio. El porvenir se encargará de separar el buen grano de la paja en los resultados que se dicen científicos; el presente reclama con urgencia que se mantenga el valor histórico de los evangelios, so pena de ver la fe cristiana privada de toda base objetiva y reducida a un oscuro sentimiento de la conciencia humana. Reacción sana del espíritu tradicional ante las audacias de una crítica intemperante, pero reacción tributaria de cierta problemática, hoy día superada.

Respuestas de la Comisión Bíblica².

Estas respuestas piden una explicación. He aquí en primer lugar una afirmación global. Los evangelios merecen nuestra confianza como documentos de historia. *Tienen por autores a testigos apostólicos*: el apóstol Mateo, Marcos, discípulo e intérprete de Pedro, Lucas, compañero de Pablo. La crítica externa es unánime en favor de los tres³. En cuanto a los dos últimos, estos datos se confirman por argumentos de crítica interna⁴.

2. Cf. *Enchiridion Biblicum*, Roma 1961. El texto de los decretos es transcrito en apéndice, p. 163ss.

3. EB 383, 390 (EB³ 388, 395); Dz 3561, 3568; † 2148, 2155; DBi 423, 433.

4. EB 390 (EB³ 395); Dz 3568; † 2155; DBi 433.

Tocante al primer evangelio, se puede distinguir el texto actual (Mt griego) y el original escrito por el apóstol en su lengua materna (Mt arameo); ambos son sustancialmente idénticos. Si Mt arameo fue compuesto antes de Mc y de Lc, en cambio, Mt griego puede ser posterior y por tanto depender de éstos⁵.

De ahí una consecuencia concerniente a la *formación literaria de los sinópticos*. Los diversos sistemas elaborados a este propósito son aceptables⁶; únicamente merece ser reservada la *teoría de las dos fuentes*, según la cual Mt y Lc derivan esencialmente de Mc y de una colección de sentencias del Señor. No se puede fácilmente admitir, ni se puede sostener (propugnare) libremente⁷; pero la contradictoria tiene implícitamente paso abierto: dicha teoría se puede sostener con precaución y con matices. Por ejemplo, el original de Mt no se puede reducir a una mera colección de sentencias: es un verdadero evangelio⁸; el Mt griego puede ser posterior a Mc y a Lc⁹. Tal desconfianza hacia una teoría literaria deriva de la solicitud por respetar la tradición; se explica también en razón de las consecuencias que algunos podrían sacar a propósito del valor histórico de los evangelios; si se adoptase la teoría, la parte narrativa se basaría totalmente en Mc, que no es apóstol; además, los *logia* de Mateo no bastarían para que se atribuyera el conjunto del primer evangelio al apóstol.

Así también el empeño por salvaguardar el valor histórico de los evangelios induce al magisterio eclesiástico a hablar en forma más precisa de las *fuentes utilizadas por los evangelistas*. En primer lugar, como corolario de las afirmaciones precedentes sobre los autores, estas fuentes son dignas de fe. El apóstol Mateo es sustancialmente autor del primer evangelio¹⁰; Mc y Lc reciben su garantía de Pedro y de Pablo respectivamente, sin hablar de las otras fuentes escritas u orales de que se sirvieron¹¹.

En las respuestas se dan algunas indicaciones sobre el *género literario* de los evangelios. La ausencia de cronología no implica la no veracidad de los relatos¹²; no se trata, pues, de biografías en el sentido moderno del término. Notemos también los serios toques de atención, que todavía hoy conservan todo su vigor, al tratarse de determinar la prehistoria de los evangelios. Mateo tiene sin duda un fin dogmático y apologético, pero no por ello deja de ser verídico; relatos y *logia* no fueron deformados ni adaptados por el influjo de las profecías del Antiguo Testamento o de un estado más evolucionado de la Iglesia¹³. Marcos y Lucas, aunque más tardíos, aunque con frecuencia están en desacuerdo con Mt sobre el orden de los hechos, aunque emanan de personas que no eran testigos, no reflejan necesariamente

5. EB 384, 387 (EB³ 389, 392); Dz 3562, 3565; † 2149, 2152; DBi 424, 427.

6. EB 399 (EB³ 404); Dz 3577; † 2164; DBi 442.

7. EB 400 (EB³ 405); Dz 3578; † 2165; DBi 443.

8. EB 386 (EB³ 391); Dz 3564; † 2151; DBi 426.

9. EB 384, 394 (EB³ 389, 399); Dz 3562, 3572; † 2149, 2159; DBi 424, 437.

10. EB 383, 387 (EB³ 388, 392); Dz 3561, 3565; † 2148, 2152; DBi 423, 427.

11. EB 397 (EB³ 402); Dz 3575; † 2162; DBi 440.

12. EB 388 (EB³ 393); Dz 3566; † 2153; DBi 428.

13. EB 388 (EB³ 393); Dz 3566; † 2153; DBi 428.

concepciones ajenas a la mentalidad de Cristo o de los apóstoles, ni hechos más o menos alterados por la imaginación popular; ni son tampoco fruto de ideas teológicas preconcebidas¹⁴. Más en particular se precisa que el relato de la infancia de Jesús según Mt es auténticamente histórico, aunque sin determinar exactamente su género literario¹⁵. El discurso escatológico según Lc debe examinarse minuciosamente para no concluir, de manera inconsiderada, que fue redactado después de la toma de Jerusalén¹⁶. Finalmente, algunas precisiones se refieren a *las fechas* de los evangelios¹⁷ y a *la integridad del texto* transmitido¹⁸.

Alcance actual de las respuestas de la Comisión Bíblica.

Los decretos que acabamos de resumir han sido con frecuencia mal leídos y con frecuencia también mal interpretados. A los ojos de los no católicos equivalen al edicto que suprime la libertad en la investigación crítica. En realidad, si de momento frenaron el arranque generoso de los investigadores, no por eso quisieron detenerlo.

Recientemente, el secretario y el subsecretario de la Comisión Bíblica han propuesto una inteligencia histórica de estos decretos con el fin de que se aprecie mejor su alcance¹⁹. «Hoy día que el combate se ha calmado considerablemente, que muchas controversias han terminado con soluciones pacíficas y que más de un problema se presenta en un aspecto enteramente nuevo, es fácil sonreír ante la “coacción” y la “estrechez” que reinaban entonces.» Y se añade esta importante puntualización: «En la medida en que estos decretos (de la Comisión Bíblica) proponen maneras de ver que no tienen la menor relación, mediata ni inmediata, con las verdades de la fe y de las costumbres, cae de su peso que el exegeta puede con toda libertad continuar sus búsquedas, a condición, desde luego, que tenga siempre en cuenta el magisterio eclesiástico.»

Así pues, los decretos indicaban los posibles excesos, pero no suprimían la lealtad en la búsqueda. Por lo demás, no pretendían decir la última palabra sobre la cuestión literaria. Ahora bien, desde entonces, según las expresiones de las autoridades actuales de la Comisión Bíblica, la problemática de los evangelios ha cambiado profundamente. Algunas cuestiones, como la autenticidad crítica o las fechas precisas de los evangelios, no revisten ya la misma importancia para salvaguardar la historicidad de los evangelios. En cambio, la determinación del género literario de cada episodio, así como del evangelio mismo, la prehistoria de los evangelios,

14. EB 398 (EB³ 403); Dz 3576; † 2163; DBi 441.

15. EB 389 (EB³ 394); Dz 3567; † 2154; DBi 429.

16. EB 395 (EB³ 400); Dz 3573; † 2160; DBi 438.

17. EB 385, 395, 396 (EB³ 390, 400, 401); Dz 3563, 3573, 3574; † 2150, 2160, 2161; DBi 425, 438, 439.

18. EB 391-393 (EB³ 396-398); Dz 3569-3571; † 2156-2158; DBi 434-436.

19. A. M[ILLER], *Das neue biblische Handbuch*, en: «Benediktinische Monatschrift», 1955, p. 49-50; A. KLEINHANS, *De nova Enchiridii Biblii editione*, en: «Antonianum», 1955, p. 63-65; cf. J. DUPONT, *À propos du nouvel Enchiridion Biblicum*, RB, 1955, p. 414-419. Cf. t. I, p. 301s.

he ahí la obra positiva que hay que realizar en nuestros días. Y en el transcurso de estas investigaciones, los toques de atención negativos de otro tiempo se demuestran todavía útiles para impedir las soluciones precipitadas, las concesiones pueriles que estaban de moda antaño.

§ III. La actitud histórica.

1. DE LA CRÍTICA PURAMENTE LITERARIA A LA INSERCIÓN EN EL MEDIO DE VIDA.

La fase crítica de la investigación ha puesto de relieve la necesidad del análisis literario. Hoy día no basta, por lo menos en el terreno científico, razonar dogmáticamente sobre el contenido de los evangelios; hay que apreciar su forma, su género literario.

A lo largo del período precedente, el análisis riguroso de los datos literarios parecía haber descubierto una base sólida para el estudio de los textos; había dado como resultado la teoría de las dos fuentes, una especie de dogma crítico, más o menos enmendado en el transcurso de un siglo.

Ahora bien, he aquí que al momento de ser adoptada por el consentimiento casi unánime (incluso por católicos, después de modificada) se demuestra privada de alcance real. Ya en 1919, una nueva escuela toma posiciones categóricamente: la crítica literaria así practicada se halla en un callejón sin salida. No basta comparar unos documentos con otros, investigar cuáles pudieran ser sus fuentes; lo que importa es, sirviéndose del método sociológico contemporáneo, narrar la historia de la formación del evangelio antes de que fuera puesto por escrito. Tentativa suprema para llegar, a través de la presentación por la comunidad cristiana, a la persona misma de Jesús.

Propósito excelente, del que un católico no puede menos de alegrarse. Las hipótesis de estos historiadores tienden a coincidir con «nuestras tesis tradicionales que conectan los evangelios con la Iglesia; (desgraciadamente) se separan de ellas al desconectar a la Iglesia de Jesucristo»²⁰. Un capítulo ulterior sobre las fuentes de los evangelios precisará el método y el valor de la escuela de la *Formengeschichte* o historia de las formas²¹; no temos aquí sencillamente que esta escuela fue ocasión de un gran progreso en la determinación del género literario de las perícopas y en el empeño por insertar cada pasaje en su medio de vida. Ya no se concibe el estudio literario sin su enraizamiento en el medio de origen²². Un comentario evangélico que, entre otras cosas, no tuviera en cuenta el Antiguo Testamento, fallaría por la base.

20. J. LEBRETON, *La Vie et l'Enseignement de Jésus-Christ Notre-Seigneur**, t. 1, Paris 1933, p. 8; existe trad. castellana.

21. Cf. infra, p. 283-289.

22. Cf. t. 1, p. 163ss.

2. ESTUDIO DE LOS MEDIOS.

Para lograr este ideal, el exegeta tiene a su disposición numerosos instrumentos. En particular, hay que considerar como un verdadero monumento el *Theologisches Wörterbuch zum NT*, en curso de publicación en Stuttgart desde 1933 por G. Kittel y G. Friedrich. Verdadera suma de los trabajos realizados desde hace cosa de medio siglo, sitúa los conceptos del Nuevo Testamento no sólo con relación al Antiguo Testamento, sino también con relación al medio helenístico y al medio judío. Por ejemplo, al medio judío se han consagrado monografías más profundas y detalladas que los resúmenes de diccionarios. Estos estudios son indispensables para apreciar correctamente el medio literario de los autores del Nuevo Testamento. Entre ellos hay que citar los de E. Schürer, M.J. Lagrange, J. Bonsirven, sobre el judaísmo; el comentario de H.L. Strack y P. Billerbeck; las investigaciones sobre el arameo del Nuevo Testamento por G. Dalman, C.F. Burney, M. Black²³. Las investigaciones concernientes a las otras religiones pueden ayudar a precisar mejor, si no la independencia, por lo menos la originalidad de la religión cristiana. Los trabajos de A.J. Festugiére sobre las relaciones de helenismo y cristianismo, los de un R. Reitzenstein sobre las religiones orientales, los de K. Prümm sobre el medio religioso del cristianismo primitivo, ofrecen una mina de informaciones útiles, aun cuando haya siempre que decantarlas²⁴.

No faltan incluso quienes van a buscar paralelos de los relatos evangélicos en el folklore y en las tradiciones más distantes, hasta en la India. Esto deja ya traslucir cierta inmodestia en el saber que, habiendo descubierto una analogía, se apresura a deducir una dependencia. Ejemplo de ello son los excesos recientes con ocasión del *maestro de justicia* de que hablan los documentos de Qumrán. Estos excesos no deben, sin embargo, ser motivo para que se rechace la aportación de la sociología al método de interpretación de los textos, tal como Pío XII recomienda en la encíclica *Divino afflante* de 1943.

3. DEL GÉNERO LITERARIO HISTÓRICO.

En efecto, la problemática ha cambiado no poco desde la precedente encíclica de 1920 sobre la Sagrada Escritura. Desde luego, los evangelios no cesan de pertenecer al género histórico; refieren correctamente un hecho de los tiempos pasados: «Es ley primaria en la historia — decía Benedicto xv — que lo que se escribe debe ser conforme con los sucesos tal como realmente acaecieron» (EB 457; DBi 506). Ahora bien — y esto es lo que caracteriza la actitud contemporánea —, el género histórico puede revestir múltiples aspectos. Se alcanza el hecho, pero esto con arreglo

23. Cf. Bibliografía supra, p. 56, 147, 150.

24. Cf. Bibliografía supra, p. 46 y 49.

a un género que depende del medio en que se captaba y en que fue transmitido su relato. «El estilo preexiste a la actividad personal de un arquitecto determinado, y el espíritu más creador no puede emanciparse completamente de las tradiciones... [En efecto, el género literario] es un fenómeno social, a saber, una forma colectiva de pensar, de expresarse, en función de toda una civilización... Género literario implica evolución y, en grado más o menos pronunciado, impersonalidad»²⁵. Estas líneas, en las que el padre Lagrange habría reconocido la prolongación de su pensamiento más caro, resumen admirablemente las recientes adquisiciones de la crítica. Explicitan la enseñanza de Pío XII en su encíclica. Según este documento capital, obra auténtica de la edad que estamos tratando de caracterizar, los exegetas deben aplicar su esfuerzo científico a la determinación del género literario de los textos, y por tanto al conocimiento más preciso del medio en que vieron la luz²⁶. Tales son las dos aportaciones recientes que, a través de excesos inevitables, caracterizarán en adelante la crítica evangélica.

El exegeta no puede contentarse con determinar lo que dijeron los autores inspirados: debe precisar, en la medida de lo posible, lo que sucedió, lo que se dijo. Entonces aparecen, todavía más que a propósito del género literario, las divergencias de los intérpretes: los *apriorismos* dogmáticos rigen con frecuencia el *juicio de historicidad*. El método literario empleado conserva su vigor, mas, por razón de sus límites, no puede llegar ordinariamente a conclusiones positivas de no historicidad. Sin embargo — y aquí reaparece el dogmatismo racionalista innato al hombre —, algunos críticos no se limitan a ser reservados sobre los resultados históricos a que llegan, sino que concluyen definitivamente, como, por ejemplo, Bultmann: «Ya no podemos conocer el carácter de Jesús, su personalidad... No hay ni una sola de sus palabras cuya autenticidad se pueda demostrar»; o también: «Estimo que lo que podemos saber de la vida y de la personalidad de Jesús es, como quien dice, nada.»

Si bien hoy día los críticos avanzados difícilmente comparten un agnosticismo tan radical²⁷, el creyente no especializado corre peligro de inquietarse ante tales afirmaciones y de entablar contra el método un proceso de tendencias. Pero esto sería un error. La Iglesia no tiene reparo en comprometerse, por boca de Pío XII, en favor de una sana utilización del método literario y sociológico en la interpretación de los textos. Los antiguos decretos de la Comisión Bíblica conservan sin duda su significado de amonestaciones preventivas; pero la encíclica *Divino afflante* ha dado un impulso nuevo y liberador. Los exegetas no deben ser inquietados por los no especialistas; únicamente deben manifestar su prudencia y su sentido tradicional utilizando sobriamente el instrumento de crítica literaria

de que disponen. Llenos de confianza y con modestia, tratan de determinar más exactamente no sólo el sentido inmediato de los evangelios, sino su prehistoria. En adelante los evangelios, sin cesar nunca de ser comprendidos por la fe en el seno de la Iglesia actual, son accesibles por la ciencia, en la historia de la Iglesia naciente.

El bosquejo histórico así trazado podrá parecer optimista en exceso. Sin embargo, parecerá exacto a quien busque las líneas de fuerza de la exégesis crítica de los evangelios. En el término, que no es todavía sino un principio, el crítico creyente tiene la satisfacción de descubrir científicamente la actitud espontánea de nuestros padres en la fe. No vale la pena rebelarse contra un análisis que destruye el falso ideal de biografía moderna de Jesús; gracias a él se puede esperar cierto progreso en la lectura de los textos inspirados, un conocimiento más auténtico de la palabra viva en el seno mismo de la comunidad primitiva, la elaboración lenta, pero segura, de una síntesis doctrinal de los evangelios.

Y si este resultado no se puede lograr siempre, la culpa no la tiene el método, sino su aplicación defectuosa y la ignorancia en que nos hallamos de numerosos datos históricos. Lo que nosotros no conocemos, lo sabrán mejor, y hasta quizá sin dificultad, nuestros biznetos, enriquecidos por nuestros modestos estudios. Y se habrá entregado, viva, la tradición.

Apéndice I: Los decretos de la Comisión Bíblica²⁸.

Responsum VIII, 19 Iunii 1911, de auctore, de tempore compositionis et de historica veritate Evangelii secundum Matthaeum.

Propositis sequentibus dubiis Pontificia Commissio de Re Biblica ita respondendum decrevit:

(388) I. Utrum, attento universali et a primis saeculis constanti Ecclesiae consensu, quem luculenter ostendunt diserta Patrum testimonia, codicum Evangeliorum inscriptiones, Sacrorum Librorum versiones vel antiquissimae et catalogi a Sanctis Patribus, ab ecclesiasticis scriptoribus, a Summis Pontificibus et Conciliis traditi, ac tandem usus liturgicus Ecclesiae orientalis et occidentalis, affirmari certo possit et debeat Matthaeum, Christi Apostolum, revera evangelii sub eius nomine vulgati esse auctorem? *Resp.*: Affirmative.

(389) II. Utrum traditionis suffragio satis fulciri censenda sit sententia, quae tenet Matthaeum et ceteros Evangelistas in scribendo praecessisse, et primum Evangelium patrio sermone a Iudaeis Palestinensibus tunc usitato, quibus opus illud erat directum, conscripsisse? *Resp.*: Affirmative ad utramque partem.

(390) III. Utrum redactio huius originalis textus differri possit ultra tempus eversionis Jerusalem, ita ut vaticinia, quae de eadem eversione ibi leguntur, scripta fuerint post eventum; aut, quod allegari solet Irenaei testimonium (Adv. haer., III, 1, 2), incertae et controversae interpretationis, tanti ponderis sit existimandum, ut cogat reicere eorum sententiam, qui congruentius traditioni censent eandem redactionem etiam ante Pauli in Urbem adventum fuisse confectam? *Resp.*: Negative ad utramque partem.

28. EB 383-400 (EB³ 388-405); Dz 3561-3578; † 2148-2165; DBi 423-429 y 433-443.

25. A. ROBERT, art. *Littéraires (Genres)*, SDB* v (1952) c. 408.

26. Cf. t. I, p. 138-141.

27. Cf. P. BIEHL, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, «Theologische Rundschau» xxiv (1956-57), p. 54-76; F. MUSSNER, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*, BZ, 1957, p. 224-252.

(391) IV. Utrum sustineri vel probabiliter possit illa modernorum quorundam opinio, iuxta quam Matthaeus non proprie et stricte Evangelium composuisset, quale nobis est traditum, sed tantummodo collectionem aliquam ditorum seu sermonum Christi, quibus tamquam fontibus usus esset alius auctor anonymus, quem Evangelii ipsius redactorem faciunt? *Resp.*: Negative.

(392) V. Utrum ex eo, quod Patres et ecclesiastici scriptores omnes, immo Ecclesia ipsa iam a suis incunabulis unice usi sunt, tamquam canonico, graeco textu Evangelii sub Matthaei nomine cogniti, ne iis quidem exceptis, qui Matthaeum Apostolum patrio scripsisse sermone expresse tradiderunt, certo probari possit ipsum Evangelium graecum identicum esse quoad substantiam cum Evangelio illo, patrio sermone ab eodem Apostolo exarato? *Resp.*: Affirmative.

(393) VI. Utrum ex eo, quod auctor primi Evangelii scopum prosequitur praecipue dogmaticum et apologeticum, demonstrandi nempe Iudaeis Iesum esse Messiam a prophetis praenuntiatum et a Davidica stirpe progenitum, et quod insuper in disponendis factis et dictis, quae enarrat et refert, non semper ordinem chronologicum tenet, deduci inde liceat ea non esse ut vera recipienda; aut etiam affirmari possit narrationes gestorum et sermonum Christi, quae in ipso Evangelio leguntur, alterationem quamdam et adaptationem sub influxu prophetiarum Veteris Testamenti et adultioris Ecclesiae status subisse, ac proinde historicae veritati haud esse conformes? *Resp.*: Negative ad utramque partem.

(394) VII. Utrum speciatim solido fundamento destitutae censi iure debeant opiniones eorum, qui in dubium revocant authenticitatem historicam duorum priorum capitum, in quibus genealogia et infantia Christi narrantur, sicut et quarundam in re dogmatica magni momenti sententiarum, uti sunt illae, quae respiciunt primatum Petri (Mt., 16,17-19), formam baptizandi cum universalis missione praedicandi Apostolis traditam (Mt., 28,19 s.), professionem fidei Apostolorum in divinitatem Christi (Mt., 14,33), et alia huius modi, quae apud Matthaeum peculiari modo enuntiata occurrunt? *Resp.*: Affirmative.

Responsum IX, 26 Iunii 1912, de auctore, de tempore compositionis et de historica veritate Evangeliorum secundum Marcum et secundum Lucam.

(395) I. Utrum luculentum traditionis suffragium, inde ab Ecclesiae primordiis mire consentiens ac multiplici argumento firmatum, nimirum disertis Sanctorum Patrum et scriptorum ecclesiasticorum testimoniis, citationibus et allusionibus in eorundem scriptis occurrentibus, veterum haereticorum usu, versionibus Librorum Novi Testamenti, codicibus manuscriptis antiquissimis et pene universis, atque etiam internis rationibus ex ipso Sacrorum Librorum textu desumptis, certo affirmare cogat Marcum, Petri discipulum et interpretem, Lucam vero medicum, Pauli adiutorem et comitem, revera Evangeliorum, quae ipsis respective attribuuntur, esse auctores. *Resp.*: Affirmative.

(396) II. Utrum rationes, quibus nonnulli critici demonstrare nituntur postremos duodecim versus Evangelii Marci (Mc., 16,9-20) non esse ab ipso Marco conscriptos, sed ab aliena manu appositos, tales sint, quae ius tribuant affirmandi eos non esse ut inspiratos et canonicos recipiendos: sed saltem demonstrant versus eorundem Marcum non esse auctorem? *Resp.*: Negative ad utramque partem.

(397) III. Utrum pariter dubitare liceat de inspiratione et canonicitate narrationum Lucae de infantia Christi (Lc., 1-2); aut de apparitione Angeli Iesum confortantis et de sudore sanguineo (Lc., 22,43 s.); vel solidis saltem rationibus ostendi possit — quod placuit antiquis haereticis et quibusdam etiam recentio-

ribus criticis arridet — easdem narrationes ad genuinum Lucae Evangelium non pertinere? *Resp.*: Negative ad utramque partem.

(398) IV. Utrum rarissima illa et prorsus singularia documenta, in quibus canticum *Magnificat* non beatae Virgini Mariae, sed Elisabeth tribuitur, ullo modo praevalere possint ac debeant contra testimonium concors omnium fere codicum tum graeci textus originalis, tum versionum, necnon contra interpretationem quam plane exigunt non minus contextus quam ipsius Virginis animus et constantis Ecclesiae traditio? *Resp.*: Negative.

(399) V. Utrum, quoad ordinem chronologicum Evangeliorum, ab ea sententia recedere fas sit, quae antiquissimo aequae ac constanti traditionis testimonio roborata, post Matthaeum, qui omnium primus Evangelium suum patrio sermone conscripsit, Marcum ordine secundum et Lucam tertium scripsisse testatur; aut huic sententiae adversari vicissim censenda sit eorum opinio quae asserit Evangelium secundum et tertium ante graecam primi Evangelii versionem esse compositum? *Resp.*: Negative ad utramque partem.

(400) VI. Utrum tempus compositionis Evangeliorum Marci et Lucae usque ad urbem Ierusalem eversam differre liceat; vel, eo quod apud Lucam propheta Domini circa huius urbis eversionem magis determinata videatur, ipsius saltem Evangelium obsidione iam inchoata fuisse conscriptum, sustineri possit? *Resp.*: Negative ad utramque partem.

(401) VII. Utrum affirmari debeat Evangelium Lucae praecessisse librum *Actuum Apostolorum*; et cum hic liber, eodem Luca auctore (Act., 1,1s.), ad finem captivitatis Romanae Apostoli fuerit absolutus (Act., 28,30 s.), eiusdem Evangelium non post hoc tempus fuisse compositum? *Resp.*: Affirmative.

(402) VIII. Utrum, prae oculis habitis tum traditionis testimoniis, tum argumentis internis, quoad fontes, quibus uterque Evangelista in conscribendo Evangelio usus est, in dubium vocari prudenter queat sententia, quae tenet Marcum iuxta praedicationem Petri, Lucam autem iuxta praedicationem Pauli scripsisse, simulque asserit iisdem Evangelistis praesto fuisse alios quoque fontes fide dignos, sive orales sive etiam iam scriptis consignatos? *Resp.*: Negative.

(403) IX. Utrum dicta et gesta, quae a Marco iuxta Petri praedicationem accurate et quasi graphice enarrantur, et a Luca, *assecutio omnia a principio diligenter* per testes fide plane dignos, quippe *qui ab initio ipsi viderunt et ministri fuerunt sermonis* (Lc., 1,2 s.), sincerissime exponuntur, plenam sibi eam fidem historicam iure vindicent, quam eisdem semper praestitit Ecclesia; an e contrario eadem facta et gesta censenda sint historica veritate, saltem ex parte, destituta, sive quod scriptores non fuerint testes oculares, sive quod apud utrumque Evangelistam defectus ordinis ac discrepantia in successione factorum haud raro deprehendantur, sive quod, cum tardius venerint et scripserint, necessario conceptiones menti Christi et Apostolorum extraneas aut facta plus minusve iam imaginatione populi inquinata referre debuerint, sive demum quod dogmaticis ideis praeconceptionis, quisque pro suo scopo, indulserint? *Resp.*: Affirmative ad primam partem, negative ad alteram.

Responsum X, eodem die 26 Iunii 1912, de quaestione synoptica sive de mutuis relationibus inter tria priora Evangelia.

(404) I. Utrum, servatis, quae iuxta praecedenter statuta omnino servanda sunt, praesertim de authenticitate et integritate trium Evangeliorum Matthaei, Marci et Lucae, de identitate substantiali Evangelii graeci Matthaei cum eius originali primitivo, necnon de ordine temporum, quo eadem scripta fuerunt, ad explicandum eorum ad invicem similitudines aut dissimilitudines, inter tot

varias oppositasque auctorum sententias, liceat exegetis libere disputare et ad hypotheses traditionis sive scriptae sive oralis vel etiam dependentiam unius a praecedenti seu a praecedentibus appellare? *Resp.*: Affirmative.

(405) II. Utrum ea quae superius statuta sunt, ii servare censi debeant, qui, nullo fulti traditionis testimonio nec historico argumento, facile amplectuntur hypothesim vulgo *duorum fontium* nuncupatam, quae compositionem Evangelii graeci Matthaei et Evangelii Lucae ex eorum potissimum dependentia ab Evangelio Marci et a collectione sic dicta sermonum Domini contendit explicare, ac proinde eam libere propugnare valeant? *Resp.*: Negative ad utramque partem.

Apéndice II: Instructio de historica Evangeliorum veritate²⁹.

Sancta Mater Ecclesia quae est «columna et firmamentum veritatis»³⁰, semper Sacram Scripturam ad munus supernam impertiendi animis salutem adhibuit eamque a quavis falsa interpretatione defendit. Quia problemata numquam deerunt, exegeta catholicus in exponendo divino verbo et in solvendis difficultatibus quae ei opponuntur, numquam animo deficiat oportet sed strenue laboret ut genuinum Scripturarum sensum magis adaperiat, non tantum suis fretus viribus, sed praesertim Dei auxilio et Ecclesiae luce firmiter confidens.

Magnopere gaudendum est plures hodie inveniri fideles Ecclesiae filios, rerum biblicarum, prout nostra requirunt tempora, peritos, qui hortamentis Summorum Pontificum obsecundantes, indefesso labore huic gravi arduoque muneri toto animo incumbant. Quorum «strenuorum in vinea Domini operariorum conatus non solummodo aequo iustoque animo, sed summa etiam cum caritate iudicandos esse ceteri omnes Ecclesiae filii meminerint»³¹, cum quaestiones difficiliore etiam magni nominis interpretes, velut ipse Hieronymus, haud ita felici interdum exitu enucleare conati sint³². Caveatur «ne acrior disputandi contentio transgrediatur mutuae caritatis terminos; neve inter disputandum ipsae revelatae veritates divinaeque traditiones vocari in disceptationem videantur. Nisi enim salva consensione animorum collocatisque in tuto principiis, non licebit ex variis multorum studiis magnos exspectare huius disciplinae progressus»³³.

Exegetarum labor hodie eo vel magis requiritur, quod multa scripta vulgantur, quibus veritas factorum et dictorum quae in Evangelii continentur, in discrimen vocatur. Quare Pontificia Commissio de Re Biblica, pro munere a Summis Pontificibus sibi commisso, opportunum duxit ea quae sequuntur exponere et inculcare.

1. Exegeta catholicus, ductu Ecclesiae, utilitates capiat ex omnibus quae priores interpretes, praesertim Sancti Patres Doctoresque Ecclesiae, ad intellegendum sacrum textum contulerunt eorumque labores ulterius persequatur. Ut Evangeliorum perennem veritatem et auctoritatem in plena luce collocet, accurate normas hermeneuticae rationalis et catholicae servans, nova exegeseos adiumenta sollerter adhibebit, praesertim ea quae historica methodus universim considerata affert. Haec sedulo fontes indagat eorumque naturam et vim definit, subsidia per criticen textus, criticen litterariam, cognitionem linguarum

sibi comparat. Observabit interpretes monitum Pii XII fel. rec., qui ei iniungit ut «prudenter... perquirat quid dicendi forma seu litterarum genus, ab hagiographo adhibito, ad veram et genuinam conferat interpretationem; ac sibi persuadeat hanc officii sui partem sine magno catholicae exegeseos detrimento neglegi non posse»³⁴; quo monito Pius XII fel. rec. generalem artis hermeneuticae regulam enuntiat, cuius ope tum Veteris tum Novi Testamenti libri explanandi sunt, eo quod in eis exarandis hagiographi modum cogitandi et scribendi apud aequales vigentem adhibuerunt. Denique exegeta omnia media usurpabit quibus altius indolem testimonii Evangeliorum, vitam religiosam primarum ecclesiarum, sensum et vim traditionis apostolicae perspicat.

Ubi casus fert, interpreti investigare licet, quae sana elementa in «methodo historiae formarum» insint, quibus ad pleniorum Evangeliorum intellegentiam rite uti possit. Circumspecte tamen se gerat, quia saepe huic methodo commixta prostant principia philosophica et theologica haud probanda, quae tum methodum, tum conclusiones in re litteraria non raro depravant. Quidam enim huius methodi fautores praedictis opinionibus rationalismi abducti, supernaturalis ordinis existentiam et Dei personalis in mundo interventum, ope revelationis proprie dictae factum, miraculorum et prophetiarum possibilitatem et existentiam agnoscere renuunt. Alii e falsa notione fidei procedunt ac si ipsa veritatem historicam non curet, immo cum eadem componi non possit. Alii historicam vim et indolem documentorum revelationis quasi a priori negant. Alii denique auctoritatem Apostolorum, quatenus testes Christi sunt, eorumque munus et influxum in primaevam communitatem parvipendentes, creatricem potentiam huius communitatis extollunt. Quae omnia non tantum catholicae doctrinae adversantur, sed etiam fundamento scientifico carent, a rectisque historicae methodi principiis aliena sunt.

2. Interpres ut de firmitate eorum quae in Evangelii traduntur, recte statuatur, sollerter ad tria tempora traditionis attendat quibus doctrina et vita Iesu ad nos pervenerunt.

Christus Dominus sibi discipulos selectos adiunxit³⁵, qui Eum ab initio secuti sunt³⁶, Eius opera viderunt verbaque audierunt et hoc modo apti fuerunt qui Eius vitae et doctrinae testes essent³⁷. Dominus, cum doctrinam ore exponeret, modos ratiocinandi et exponendi tunc temporis vulgatos sequebatur, ita ad mentem auditorum se accommodans et efficiens ut ea quae doceret firmiter menti imprimerentur et commode a discipulis memoria tenerentur. Hi miracula aliosque Iesu vitae eventus recte tanquam facta eo fine patrata vel disposita, ut eis homines in Christum crederent et doctrinam salutis fide amplecterentur, intellexerunt.

Apostoli imprimis mortem et resurrectionem Domini annuntiabant, Iesu testimonium reddentes³⁸, Eiusque vitam et verba fideliter exponebant³⁹, adiutorum in quibus auditores versabantur, in modo praedicandi rationem habentes⁴⁰. Postquam Iesus a mortuis resurrexit Eiusque divinitas clare perspecta est⁴¹, tantum afuit ut fides memoriam eorum quae evererant, deleret, ut eam potius firmaret, quia fides in eis quae Iesus fecerat et docuerat⁴² nitebatur. Nec propter cultum quo discipuli exinde Iesum ut Dominum et Filium Dei venerabantur,

34. *Divino Afflante Spiritu*; EB 560; Dz 3830.

35. Cf. Mc 3,14; Lc 6,13.

36. Cf. Lc 1,2; Act 1,21-22.

37. Cf. Lc 24,48; Jn 15,27; Act 1,8; 10,39; 13,31.

38. Cf. Lc 24,44-48; Act 2,32; 3,15; 5,30-32.

39. Cf. Act 10,36-41.

40. Cf. Act 13,16-41 con Act 17,22-31.

41. Act 2,36; Jn 20,28.

42. Act 2,22; 10,37-39.

29. Texto tomado de «L'Osservatore Romano», 14-5-1964.

30. 1Tim 3,15.

31. *Divino afflante Spiritu*; EB 564.

32. Cf. *Spiritus Paraclitus*; EB 451; Dz 3831.

33. Letras apostólicas *Vigilantiae*; EB 143.

hic in «mythicam» personam mutatus est Eiusque doctrina deformata. Non est autem cur negetur Apostolos ea quae a Domino reapse dicta et facta sunt, auditoribus ea pleniori intelligentia tradidisse, qua ipsi eventibus gloriosis Christi instructi et lumine Spiritus veritatis⁴³ edocti fruebantur⁴⁴. Inde est quod sicut Iesus Ipse post resurrectionem «interpretabatur illis»⁴⁵ tum Veteris Testamini tum Sui Ipsius verba⁴⁶, ita et illi Eius verba et gesta, prout auditorum necessitates postulabant, interpretati sunt. «Ministerio verbi instantes»⁴⁷, variis dicendi modis, cum proprio proposito et auditorum mente congruentibus utentes praedicaverunt; nam «Graecis ac Barbaris, sapientibus et insipientibus»⁴⁸ debiores erant⁴⁹. Hi vero loquendi modi quibus praecones Christum annuntiaverunt, distinguendi et perpendendi sunt: catecheses, narrationes, testimonia, hymni, doxologiae, preces aliaque id genus formae litterariae in Sacra Scriptura et ab hominibus illius aetatis usurpari solitae.

Hanc instructionem primaevam, prius ore, deinde scripto traditam — nam mox evenit ut multi conarentur «ordinare narrationem rerum»⁵⁰ quae Dominum Iesum respiciebant — *auctores sacri* methodo, peculiari fini quem quisque sibi proposuit congrua, ad utilitatem ecclesiarum quattuor evangelii consignaverunt. Quaedam e multis traditis selegentes, quaedam in synthesis redigentes, quaedam ad statum ecclesiarum attendendo explanantes, omni ope annisi sunt ut lectores eorum verborum de quibus eruditi erant, cognoscerent firmitatem⁵¹. Hagiographi enim ex eis quae acceperunt, ea potissimum selegerunt quae variis condicionibus fidelium et fini a se intento accommodata erant, eademque eo modo narrabant qui eisdem condicionibus eidemque fini congruebat. Cum sensus enuntiationis etiam a consecutione rerum pendeat, Evangelistae tradentes verba vel res gestas Salvatoris, hic in alio, ille in alio contextu, ea ad utilitatem lectorum explicaverunt. Quapropter indaget exegeta quid Evangelista, dictum vel factum hoc modo narrans vel in certo contextu ponens, intenderit. Veritati narrationis enim minime officit Evangelistas dicta vel res gestas Domini diverso ordine referre⁵² Eiusque sententias non ad litteram, sensu tamen retento, diversimode exprimere⁵³. Nam, ut ait S. Augustinus: «Satis probabile est quod unusquisque Evangelistarum eo se ordine credidit debuisse narrare, quo voluisset Deus ea ipsa quae narrabat eius recordationi suggerere, in eis dumtaxat rebus, quarum ordo, sive ille, sive ille sit, nihil minuit auctoritati veritatisque evangelicae. Cur autem Spiritus sanctus dividens propria unicuique prout vult⁵⁴, et ideo mentes quoque sanctorum propter Libros in tanto auctoritatis culmine collocandos, in recolendo quae scriberent sine dubio gubernans et regens, alium sic, alium vero sic narrationem suam ordinare permiserit, quisque pia diligentia quaesiverit, divinitus adiutus poterit invenire»⁵⁵.

Exegeta, nisi ad haec omnia quae ad originem et compositionem Evangeliorum spectant attenderit et quaecumque probanda recentes investigationes attulerunt, rite adhibuerit, munus suum perspicendi quid hagiographi intenderint quidque reapse dixerint, non implebit. Cum ex eis quae novae inquisitiones contulerunt appareat doctrinam et vitam Iesu non simpliciter relatas fuisse, eo solo fine ut memoria tenerentur, sed «praedicatas» fuisse ita ut Ecclesiae fundamentum fidei et morum praeberent, interpres testimonium Evangelistarum in-

defese perscrutans, vim theologiam perennem Evangeliorum altius illustrare et quantae sit Ecclesiae interpretatio necessitatis quantique momenti in plena luce collocare valebit.

Multa supersunt eaque gravissima in quibus edisserendis et explanandis exegeta catholicus acumen et ingenium libere exercere potest et debet, ut ad omnium utilitatem, ad maiorem in dies doctrinae sacrae profectum, ad iudicium magisterii Ecclesiae praeparandum et ulterius fulciendum, ad Ecclesiae defensionem et honorem ex suo quisque viritum conferat⁵⁶. At semper animum gerat paratum ad Ecclesiae magisterio obtemperandum, neque obliviscatur Apostolos Spiritu Sancto repletos bonum nuntium praedicasse, Evangelia conscripta esse Spiritu Sancto inspirante, qui eorum auctores ab omni errore praeservabat. «Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos per quos Evangelium pervenit ad nos: quod quidem tunc praekonaverunt, postea vero per Dei voluntatem in Scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum. Non enim fas est dicere, quoniam ante praedicaverunt quam perfectam haberent agnitionem; sicut quidam audent dicere, gloriantes emendatores se esse Apostolorum. Postea enim quam surrexit Dominus noster a mortuis, et induti sunt supervenientis Spiritus Sancti virtutem ex alto, de omnibus adimpleti sunt, et habuerunt perfectam agnitionem; exierunt in fines terrae, ea quae a Deo nobis bona sunt evangelizantes, et coelestem pacem hominibus annuntiantes, qui quidem et omnes pariter et singuli eorum habentes Evangelium Dei»⁵⁷.

3. Illorum vero quibus *munus docendi in Seminariis vel in id genus Institutis* commissum est, «prima cura sit, ut... sic omnino tradantur Divinae Litterae, quemadmodum et ipsius gravitas disciplinae et temporum necessitas admonent»⁵⁸ Magistri imprimis theologiam doctrinam exponant, ut Sacrae Scripturae «futuris Ecclesiae sacerdotibus fiant et propriae cuiusque vitae spiritualis fons purus atque perennis, et sacri concionandi muneris quod suscepturi sunt, alimentum et robur»⁵⁹. Idem cum artem criticam, ante omnia litterariam, ut aiunt, exercent, id agant, non ut hanc artem propter seipsam colant, sed ut eius luce sensum a Deo per hagiographum intentum enucleatius perspiciant. Ne igitur sistant media via, suis litterariis inventis unice contenti, sed insuper ostendant quomodo haec reapse conferant ad doctrinam revelatam clarius intellegendam, vel, si res ferat, ad fallacias refellendas. Qui alios instituentes has normas sequuntur, efficient ut alumni in Sacra Scriptura id inveniant «quod mentem ad Deum attollat, animum enutriat, interiorem vitam promoveat»⁶⁰.

4. Ii vero qui *populum christianum sacris contionibus erudiant*, maxima prudentia opus habent. Imprimis tradant doctrinam, memores admonitionis S. Pauli: «Attende tibi, et doctrinae: insta in illis. Hoc enim faciens, et te ipsum salvum facies, et eos, qui te audiunt»⁶¹. A novitatibus futilibus vel non satis probatis proponendis prorsus absteineant. Opiniones novas, iam solide probatas, si necesse est, caute, ratione habita auditorum, exponant. Cum eventus biblicos narrent, adiuncta ficta veritati haud conformia ne addant.

Quae prudentiae virtus ab his praesertim colenda est, *qui inter christifideles scripta vulgant*. Supernas divini verbi divitias sedulo promant «ut fideles... ad

43. Cf. Jn 14,26; 16,13. 44. Jn 2,22; 12,16; 11,51-52; cf. 14,26; 16,12-13; 7,39.

45. Lc 24,27. 46. Cf. Lc 24,44-45; Act 1,3. 47. Act 6,4

48. Rom 1,14. 49. 1Cor 9,19-23. 50. Cf. Lc 1,1. 51. Cf. Lc 1,4.

52. Cf. san JUAN CRIS., *In Mat., Hom 1,3*; PG 57,16-17.

53. Cf. san AGUSTIN., *De consensu Evang.*, 2,12,28; PL 34,1090-1091.

54. 1Cor 12,11. 55. *De consensu Evang.*, 2,21,51; PL 34,1102.

56. Cf. *Divino afflante Spiritu*; EB 565; Dz 3831.

57. SAN IREN., *Adv. Haer.*, III 1,1; HARVEY II, 2; PG 7,844.

58. *Letras apostólicas Quoniam in re bíblica*; EB 162.

59. *Divino afflante Spiritu*; EB 567.

60. *Divino afflante Spiritu*; EB 552; Dz 3827.

61. 1Tim 4,16.

vitam recte conformandam moveantur et incendantur»⁶². Sanctum habeant numquam a communi doctrina ac traditione Ecclesiae vel minimum discedere; utique vera scientiae biblicae incrementa, quaecumque recentiorum sollertia contulerit in rem suam convertant, sed temeraria novatorum commenta omnino devitent⁶³. Severe prohibentur quominus pernicioso pruritu novitatis seducti, quae libet difficultatum solutionis tentamenta sine prudenti delectu et serio discrimine inconsiderate disseminent, ita plurimorum fidem turbantes.

Iam pridem haec Pontificia Commissio de Re Biblica opportunum censuit in memoriam revocare etiam libros et articulos in commentariis et diariis de re biblica edendos, utpote res religiosas et ad religiosam christifidelium institutionem spectantes, Ordinariorum auctoritati et iurisdictioni subesse⁶⁴. Rogantur ergo Ordinarii ut huiusmodi scriptis vulgaribus maxima cum diligentia invigilent.

5. *Consociationum biblicarum* qui curam habent, legibus a Pontificia Commissione de Re Biblica statutis inviolate obtemperant⁶⁵.

* * *

Quae omnia si servata fuerint, studium Sacrarum Scripturarum cedit in utilitatem fidelium. Nemo erit qui nostris etiam diebus non experiatur quod S. Paulus scripsit: Sacrae Litterae «possunt instruere ad salutem, per fidem, quae est in Christo Iesu. Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia: ut perfectus sit homo Dei, ad omne opus bonum instructus»⁶⁶.

Hanc autem Instructionem Ss. mus Dominus Noster Paulus PP. VI, in audientia die 21 Aprilis a. 1964 infrascripto Rev. mo. Consultori ab Actis benigne concessa, approbavit et publici iuris fieri mandavit.

Romae, die 21 Aprilis a. 1964.
BENIAMIN N. WAMBACQ, O. Pream.
Consultor ab Actis

62. *Divino afflante Spiritu*; EB 566.

63. Cf. letras apostólicas *Quoniam in re biblica*, EB 175.

64. *Instructio ad Excmos. locorum Ordinarios* ..., 15 dic. 1955; EB 626.

65. EB 622-633.

66. 2Tim 3,13-17.

CAPÍTULO SEGUNDO

EL EVANGELIO SEGÚN SAN MATEO

BIBLIOGRAFÍA

Comentarios: J. KNABENBAUER (CSS* 1892), W. C. ALLEN (ICC 1907), A. DURAND (VS* 1924), M. J. LAGRANGE (EB* 41927), D. BUZY (BPC* 1935), E. KLOSTERMANN (HNT 31935), J. SCHNIEWIND (NTD 41950), J. SCHMID (RNT* 21952), P. BENOIT (BJ* 21953), E. LOHMEYER-W. SCHMAUCH (MKNT 1956).

A. PLUMMER, *An exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew*, Londres 1909.

A. H. MCNEILE, *The Gospel according to St. Matthew*, Londres 1915.

A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart 1929.

Estudios:

G. D. KILPATRICK, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew*, Oxford 1946.

É. MASSAUX, *Influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée**, Lovaina 1950.

B. C. BUTLER, *The Originality of St. Matthew**, Cambridge 1951.

K. STENDAHL, *The School of St. Matthew*, Upsala 1954.

L. VAGANAY, art. *Matthieu (Évangile selon s.)*, SDB* v (1954) c. 940-956.

El primer evangelio es el *evangelio eclesiástico* por excelencia. Es el más citado desde los comienzos de la Iglesia, por Clemente (1Cl 46,7s), por Bernabé (4,14), por Ignacio (*Ad Pol* 1,3), por la *Didakhé* (8,2). Otras muchas dependencias literarias aparecen ciertas a juicio de É. Massaux; desde luego, todas no son tan seguras como *Did* 8,2, que ofrece cuatro elementos (ayuno, oración, hipocresía, padrenuestro) ligados como en Mt 6,5-18. Sin embargo, en cada momento se respira la atmósfera del primer evangelio, más que la de Mc o de Lc.

De los comentarios escritos por los padres, quedan algunos pasajes de Orígenes (PG 13,835-1800), las 90 homilias del Crisóstomo (PG 57 y 58), el comentario de Hilario (PL 9,917-1078), el de Jerónimo (PL 26, 21-218). Entre los comentarios recientes hay que notar: J. Knabenbauer se distingue sobre todo desde el punto de vista patristico; W.C. Allen considera a Mt como subproducto de Mc, hasta tal punto que A. Plummer creyó necesario escribir él mismo un comentario más nutrido; M.J. Lagrange es muy diferente de los precedentes, y A. Schlatter, enteramente independiente, está sobre todo provisto de paralelos rabínicos.

§ I. Composición literaria.

Con el fin de apreciar correctamente la perspectiva doctrinal de un escrito, es indispensable determinar sus tendencias literarias; es tanto más necesario examinar a fondo un texto cuanto que su autor mismo no precisó el fin que perseguía al escribirlo¹. Además, esta encuesta debe ser guiada por ella misma, sin prejuzgar ninguna solución del problema sinóptico.

1. LA DISPOSICIÓN DEL EVANGELIO.

Las suturas.

1) Las suturas *cronológicas* apenas tienen trascendencia. Fuera del relato de la pasión, sólo se indica que «llegada la tarde» (8,16; 14,15.23), «por la mañana» (21,18). Por otra parte, no se puede urgir el sentido de fórmulas como «entonces» (92 veces en Mt contra 6 veces en Mc y 15 en Lc), «en aquel tiempo», «aquel día»; así la entrada en escena del precursor es, sin vacilación, enlazada con el relato de la infancia con un «por aquellos días» (3,1).

Estas observaciones inclinarían a no atribuir gran valor a expresiones como «mientras les hablaba» (9,18), «apenas habían salido, cuando...» (9,32). Por el contrario, algunos indicios serían favorables a una distribución cronológica de conjunto. El ministerio de Juan (3,1) y la intervención de Herodes (14,1) indican cambios en la existencia de Jesús. Además, las dos únicas veces que se dice «desde aquel momento» (4,17 y 16,21) parecen marcar dos períodos en la enseñanza de Jesús. Esto merece nuestra confianza.

2) Las suturas *topográficas* son valederas en su generalidad cuando no entran en conflicto con los datos de los otros evangelios: Nazaret, Cafarnaúm, Tiro y Sidón, Gerasa, Cesarea de Filipo, Magadán, la desconocida, Galilea y Perea, Jericó y Jerusalén son otras tantas indicaciones que hay que examinar. Están agrupadas, notémoslo, sobre todo en tres grandes secciones: 8,1-9,34; 14,1-16,20; 21,1-27,66. A pesar de todo, son bastante vagas y no sirven más que las suturas cronológicas para autorizar el establecimiento de un itinerario detallado de Jesús.

En cuanto a las indicaciones más limitadas, que reflejan sin duda recuerdos esfumados, éstas deben ayudar a localizar el relato que sigue: «a lo largo del mar de Galilea», «subir» y «descender de la montaña», «de camino», «en la casa» o fuera, «en barca»; sin embargo, no pueden apoyar la construcción topográfica que requiere una biografía moderna. Los

1. Las notaciones detalladas que siguen ayudarán al lector a captar pacientemente las características de cada evangelio, condición de una verdadera inteligencia de su mensaje propio. Sería provechoso notar en un texto de los evangelios, por ejemplo, en una sinopsis, las observaciones sugeridas aquí.

primeros cristianos ignoraban esta preocupación; ellos tenían otra: situar en el espacio y en el tiempo, vagamente, sin duda, pero realmente, los menores relatos. Así vemos a Jesús sentarse «en la montaña» (5,1; 15,29), «a la orilla del mar» (13,1), «en una barca» (13,2), «en el monte de los Olivos» (24,3). O también se dice de Jesús que ve (5,1; 8,18; 9,22.23.36; 21,19), que sale (13,1; 14,14; 15,21; 24,1), que se marcha «de allí» (4,21; 9,9.27; 11,1; 12,9.15; 13,53; 14,13; 15,21.29; 19,15). La multiplicidad y la trivialidad de estas notaciones indican su sentido; poner al lector en presencia de una existencia concreta y no de una colección de cuadros, de una aglomeración de ejemplos para ilustrar una doctrina. Se trata ante todo de una vida real.

3) Las transiciones *explicativas* están ordinariamente subordinadas a un interés doctrinal, pero reflejan sin duda también una relación de causa a efecto, aunque no siempre clara. Así parece existir una conexión entre los «retiros» de Jesús y las amenazas que pesaron sobre él con ocasión de Juan o de los ataques de los fariseos. En cambio, ciertas expresiones parecen menos significativas. «Viendo las turbas» sugiere, en 5,1, que Jesús se separa de ellas para instruir a sus discípulos, siendo así que estas mismas turbas parecen haber oído su enseñanza, puesto que en 7,28 se quedan maravilladas. Otra vez (8,18) la misma fórmula manifiesta un deseo de soledad. Así pues, sólo el contexto y la comparación con los otros dos sinópticos permiten apreciar el valor de estas transiciones.

Procedimientos de estilo semítico.

Estos procedimientos son numerosos y ayudan a comprender cómo está compuesto Mateo.

1) Las *palabras nexa* ayudan a retener con la memoria una serie de sentencias que no están asociadas por su contenido. El padre Th. Soiron fue uno de los primeros que estudió sistemáticamente este fenómeno². Así en 18,4 se habla de empequeñecerse como «ese pequeño»; en 18,5 de acoger a «un niño pequeño como ése»; en 18,6 de evitar el escándalo «de estos pequeños». Estas solas palabras unen sentencias seguramente de diverso origen. Con frecuencia, detrás de estas palabras nexa, diferentes en griego, se presiente una misma palabra aramea³. Las reconstituciones ingeniosas y verosímiles que se han propuesto, no excluyen, sin embargo, toda duda sobre el particular. Así la luz del mundo que han de ser los discípulos (5,14) atrae, sin duda, el término afín de «lámpara», si bien el pensamiento se ha deslizado: en 5,14 se trata de la predicación, y en 5,15 del comportamiento moral. Así pues, más que del mismo tema se trata de los mismos términos. Pero ¿cuáles son éstos?

2) Son frecuentes las *agrupaciones numéricas* que, si a veces tienen

2. TH. SOIRON, *Die Logia Jesu**, Münster 1916.

3. C. F. BURNEY, *The Poetry of Our Lord*, Oxford 1925; M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1954.

un significado simbólico, parecen destinadas sobre todo a facilitar el juego de la memoria. Mateo cuenta tres veces catorce antepasados de Jesús (1,17); hay 7 peticiones del padrenuestro, 7 parábolas, 7 *Vae* contra los fariseos, 7 demonios que vuelven al ataque (Mt 12,45 = Lc 11,26), 7 panes y 7 cestos (Mt 15,34.36.37; 16,10 = Mc 8,5.6.8.20), un perdón que ha de otorgarse no sólo 7 veces, sino 70 veces 7 (18,22). La existencia de cifras semejantes en Mc y Lc sugiere que la tradición común, y no sólo Mt, había retenido estas cifras (así la mujer con 7 maridos, Mt 22,25.26.28 par.) y estas agrupaciones; buena parte de ellas pueden remontarse a Jesús mismo. También la cifra 3 es privilegiada y agrupa así: las tentaciones; la limosna, la oración y el ayuno; la menta, el hinojo y el comino; la justicia, la misericordia y la buena fe; las oraciones en Getsemaní. Finalmente Mt tiene una propensión especial a la cifra 2: endemoniados, ciegos, vocaciones, falsos testigos, y al plural de categoría: «estas piedras» (4,3), «cosas buenas» (7,11).

3) Las *inclusiones* consisten en reproducir al final de un relato o de una sentencia una palabra, una fórmula típica que recuerda el comienzo y «reúne» así el todo en una unidad sólida. Así en 6,19 «tesoros» y 6,21 «tesoro», en 7,16 y 7,20 «por sus frutos los conoceréis». Sirven asimismo para encuadrar un episodio, procedimiento de que gusta muy poco Lc en comparación con Mt, y que fácilmente descuida Marcos. En 16,6, Jesús dice: «Desconfiad de la levadura...»; en 16,12, Mt concluye: «Entonces comprendieron que no había dicho que desconfiaran de la levadura...», inclusión que ignora Mc en el pasaje paralelo (Mc 8,15-21). Sólo Mt 18,1-4 encuadra el tema del «más pequeño en el reino de los cielos». Véase también Mt 13,39.45; 15,2.20; 18,10.14; 19,13.15; 19,30; 20,16, donde sólo Mt presenta la inclusión. Marcos la ofrece también en paralelo con Mt 9,14.15; 12,2.8; 19,3.8; 21,23.27.

El *paralelismo sinónimo y antitético* puede ser considerado como un rasgo semítico cuando, a diferencia del uso griego, se presenta sin variación notable, sin verdadero progreso del pensamiento. Así Lc se arregla para variar su estilo. La cosa es clara en el final del discurso inaugural de Jesús, donde, a diferencia de Lc, Mt 7,24-27, presenta un paralelismo riguroso. Lucas lo destruyó porque al oído griego no agrada la mera antítesis, sobre todo verbal.

4) El paralelismo puede organizarse en forma de quiasmo:

Quien quiera salvar su vida (A) la perderá (B),
Pero quien pierda la vida por causa de mí (B') la hallará (A'), 16, 25.

Una organización más compleja podría descubrirse en 13,53-58. El primer versículo y el último encuadran el relato. Los elementos están agrupados en el interior de esta manera: ABC/D/C'B'A': «en su patria», «¿de dónde es éste?», «¿acaso?» / «¿acaso?» / «¿acaso?», «¿de dónde es éste?», «en su patria»⁴.

4. Pese a no pocos excesos, el libro de N. W. LUND, *Chiasmus in the N. T., A Study in Formgeschichte*, Chapel Hill 1942, es a veces sugestivo.

5) La *repetición de las mismas fórmulas*, de que Mc ofrece sólo tres casos (Mc 4,2 = 12,38; 6,20 = 12,37; 9,6 = 14,40) y Lc dos más ciertas (Lc 2,14 = 19,38; 16,8 = 20,34), se presenta unas quince veces en Mt, ignoradas en los textos paralelos de Mc o de Lc. El evangelista tiene esta costumbre, sin duda por razón de la indigencia semítica de su estilo. Uno va a Jesús y se postra delante de él (8,2 = 9,18), «conociendo» Jesús «sus sentimientos» (9,4 = 12,25). Véase también 4,12 = 4,13; 4,17 = 16,21; 7,28 = 22,33; 14,21 = 15,38.

Las mismas fórmulas se reiteran también en boca de Jesús: «en las tinieblas exteriores» (8,12; 22,13; 25,30), «allí habrá llanto y crujir de dientes» (8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30), fórmulas que se hallan tanto en los pasajes comunes a Mt, Mc y Lc, como en los que son comunes a Mateo y Lucas. Véase todavía: 5,17 = 7,12 = 22,40 + 11,13; 7,21 = 12,50; 5,17 = 10,34; 10,6 = 15,24; 10,17 = 23,34... Un fenómeno más curioso: la misma fórmula puede hallarse en bocas diferentes. Así Juan y Jesús anuncian que «el reino de los cielos está próximo» (3,2 y 4,17); ambos fulminan contra la «raza de víboras» (3,7 y 12,34 = 23,33).

No es fácil dar una explicación satisfactoria de este hábito literario. Algunos lo atribuyen a la existencia de *duplicados* (5,29s = 18,8s; 10,38s = 16,24s; 17,20 = 21,21)⁵.

6) El *ritmo del estilo* (¿el de Jesús?) está ordinariamente mejor conservado en Mt que en Mc o Lucas. La disposición estrófica de las bienaventuranzas (5,3-10), con la inclusión de «reino de los cielos» (5,3.10) e igual final (5,6.10) en una y otra estrofa, es buen ejemplo de ello. El discurso sobre Beelzebub (12,22-32) es todavía más típico; difícilmente se explica cómo Mt hubiera podido componerlo partiendo de Mc o de la fuente de Lucas.

La estructura temática.

Mt tiene propensión a agrupar las sentencias y los relatos conforme a la analogía de asunto que presentan. A diferencia de Mc e incluso de Lc, destaca en el arte de la composición literaria.

1) Los *discursos* mayores del evangelio llevan siempre como estribillo una misma fórmula: «Y sucedió, cuando Jesús hubo acabado estos discursos...» (7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1). Fórmula escogida sin duda intencionadamente para poner de relieve los cinco pilares en que se apoya la doctrina del Maestro: el sermón de la montaña (5-7), las consignas de misión (10), el discurso en parábolas (13), las lecciones sobre la vida en comunidad (18), el discurso escatológico (24-25).

En el interior de estos discursos aparece claramente la composición por temas. Así, en el primero, tal o cual antítesis que caracteriza la nueva justicia se ve acompañada de una o varias sentencias análogas al asunto

5. Cf. infra, p. 271s.

tratado. La antítesis sobre el homicidio termina en 5,24 (quizá ya en el v. 22a); la sentencia sobre la reconciliación con el adversario, que parece haber tenido primitivamente un significado escatológico (conservado en Lc 12,58s), pareció que debía apoyar felizmente la enseñanza sobre la actitud con el prójimo. La antítesis sobre el adulterio es perfecta en 5,28; mas la palabra «mirar» atrajo la palabra «ojo» y así el tema del escándalo viene a completar en cuanto al fondo la enseñanza de la antítesis. Todavía más: la antítesis que la sigue (5,31s), aunque formalmente diferente de las otras, parece también añadida a causa de la afinidad del asunto.

De la misma manera 10,17-42 parece haber sido añadido (por Mt [?]) a un fondo primitivo constituido por 10,5-16, al que se impuso un prefacio (10,1-4). Las mismas consideraciones se pueden hacer acerca del discurso sobre Beelzebul, al que se añadió 12,33-37 y quizá 12,38-45. El capítulo de las parábolas presenta un doble final (13,34.53). Las reflexiones a propósito de quién es el mayor en el reino de los cielos (18,1-4) se amplían y se convierten en verdaderas lecciones sobre la vida en comunidad (18, 1-35). El discurso contra los fariseos y los escribas comprende trozos de diversos orígenes (23); finalmente, al discurso escatológico propiamente dicho (24) vienen a añadirse las parábolas del cap. 25.

Estas magníficas composiciones convierten el evangelio de Mt en el evangelio doctrinal por excelencia y justifican en parte la preferencia de que fue objeto durante los primeros siglos.

2) Los *relatos* reflejan el mismo procedimiento de composición. Así, parece ser que la fuente de los cap. 8,1-9,34 fue una agrupación más antigua, 8,1-16(17[?]), a la que vinieron a añadirse otras dos series de milagros (8,23-9,8 y 9,18-34). Los tres anuncios de la suerte del Hijo del hombre (16,21; 17,22s; 20,17-19) van seguidos de un episodio y de una enseñanza a los discípulos (16,22-28; 17,24-18,4; 20,20-28); ahora bien, la segunda secuencia obtiene una doble ampliación: el discurso eclesialístico (18,5-35) y una especie de sermón de la montaña para uso de los discípulos, compuesta a base de diversos relatos (19,1-20,16).

3) Otra característica de Mt es la *compilación*: no se contenta con yuxtaponer sentencias y relatos, sino que los engasta. Así, en el relato de la curación del siervo del centurión (8,5-13) inserta una sentencia sobre el festín en el reino de los cielos, que Lc refiere, no en 7,1-10, sino en otro lugar, en 13,28s; esta sentencia, si se atiende a la economía del evangelio, parece haber sido anticipada por razón de la afinidad del asunto: gracias a ella, este episodio se convierte en la historia del paganismo que acude a Jesús. De aquí no se debe concluir inmediatamente que esta inserción sea debida a Mt, pues pudo muy bien existir en la agrupación anterior que va de 8,1 a 8,16s. Véase también 12,1-8 y 12,9-14.

2. EL GÉNERO LITERARIO DE LOS RELATOS.

Brevedad de los relatos.

No hablamos aquí de los discursos, pues, según la opinión común de los críticos, representan en su mayoría composiciones hechas por Mt a base de un fondo primitivo. Los relatos, en cambio, son diversamente interpretados. Con frecuencia se consideran como abreviaciones de los largos relatos de Marcos. De hecho, están caracterizados por la brevedad, pero esta particularidad debe ser apreciada correctamente.

No basta notar cuántas palabras de menos hay en Mt con relación a Mc o a Lc; así el relato de la curación del paralítico comprendería 126 palabras en Mt, 196 en Mc y 212 en Lc; el de Gádara, 136 palabras en Mt, 325 en Mc y 293 en Lc. No basta tampoco notar en Mt la ausencia de nombres propios, de notas pintorescas (el cabezal sobre el que dormía Jesús, el dinero gastado en vano por la hemorroisa, el color verde de la hierba en la escena de la multiplicación de los panes, etc.), la ausencia de intermediarios (en los episodios del centurión, de Herodías...), el poco cuidado por justificar ciertas observaciones que Mc no deja de explicar (así, «viendo su fe» 9,2), el estilo poco visual de Mt (el aoristo en lugar del presente narrativo de Mc), etc.

Todas estas observaciones tienen su fundamento; con todo, no permiten tratar a Mt como un subproducto de Mc ni atribuirle supresiones realizadas intencionadamente sobre un texto más largo parecido al de Marcos.

Estilo hierático.

Los relatos deben ser examinados en sí mismos, en su estilo hierático. Es incumbencia de una sana exégesis. Veamos un ejemplo, la curación de la suegra de Pedro (Mt 8,14-15 = Mc 1,29-31 = Lc 4,38-39). El hallarse despojado de todo lo que es anecdótico y accesorio, confiere a este relato un movimiento algo solemne, «eclesialístico». Se trata de Pedro, jefe de la Iglesia (no solamente de Simón), no se atiende a los acompañantes Andrés y Santiago, y ni siquiera a la intercesión de los discípulos. Jesús se halla solo frente a la que está acostada, como muerta; la toma de la mano, desaparece la fiebre, la doliente «se levanta» y «le sirve», a él, a Jesús sólo. La Iglesia primitiva, al leer este episodio, percibía, sin duda alguna, como una anticipación simbólica del cristianismo, que sirve a Jesucristo. De todos modos, sea cual fuere el origen de esta hechura literaria, resulta que este género de relatos parece ser obra de un medio de «estilo oral», más que fruto de la actividad literaria de un escritor. El evangelista, que se muestra en la composición de los conjuntos, apenas hace sentir su presencia en estas pequeñas unidades. Esto lo puntualizaremos a propósito de las fuentes de los evangelios sinópticos.

Interés por la claridad.

Otro aspecto del estilo de Mt es su habitual claridad en la composición y disposición de los hechos. Es instructiva la comparación con los pasajes paralelos de Mc, no ciertamente para otorgar al uno o al otro un premio de composición o de veracidad, sino para mejor apreciar la originalidad de Mateo. Las frases de Mt, comparadas con las de Mc, son habitualmente menos violentas, menos semitizantes (comp. Mt 21,24 y Mc 11,29), más explícitas, están mejor ligadas entre sí con partículas variadas y no con el inevitable *καί*. Los relatos están mejor conducidos. El padre Lagrange dijo muy bien que, comparado con Mc, Mt «es tan superior por la nitidez de la composición como es inferior por la vida»⁶. Así, la presentación del precursor no comienza con un paréntesis como en Mc, sino de la manera más natural (Mt 3,1-6); Zebedeo es mencionado desde el comienzo del relato de llamamiento de los primeros discípulos (4,21), mientras que en Mc no se da un cuenta de su presencia hasta el momento de abandonarlo (Mc 1,20).

No obstante, Lagrange cita también lealmente algunos pasajes en que Mt es más oscuro que Marcos. En un conjunto en que Mt expone muy claramente la réplica de Jesús a los fariseos indignados de ver a los discípulos comer sin lavarse las manos (Mt 15,3-9; cf. Mc 7,6-13), la formulación de Mt 15,5s es mucho más oscura que la de Mc 7,11s. Igualmente, Mc 6,30 es el único que justifica la presencia de los discípulos en la multiplicación de los panes. Hay otros casos⁷ que no permiten contentarse con una explicación demasiado simplista del fenómeno precedente, a saber, que Mt habría puesto siempre empeño en esclarecer a Mc. Volveremos a tratar de la cuestión a propósito del hecho sinóptico⁸.

3. PLAN DEL PRIMER EVANGELIO.

Planes sobre base geográfica.

No pocos planes se han propuesto. Los planes sobre base geográfica coinciden poco más o menos con el nuestro, pero un marco puramente geográfico, calcado sobre el que se cree descubrir en Mc, parece vacío y no hace sentir la riqueza del evangelio. Teniendo en cuenta las suturas, el plan geográfico se convierte en un plan dinámico y dramático.

Plan articulado en torno a cinco discursos.

Otros autores establecen el plan de arreglo con los cinco discursos. Ya hemos señalado antes⁹ las cláusulas que ponen término a estos discursos. El hecho es evidente: estas cinco masas bien manifiestas forman

como cinco pilares de la obra. ¿Se sigue de ahí que Mt determinara según ellos la arquitectura de su obra? En tal caso habría que mostrar una estrecha correspondencia entre los discursos y las secciones narrativas: éstas deberían haber sido elaboradas por el evangelista en función de los discursos, a cuyos temas servirían de ilustración y de preparación.

Ahora bien, como lo reconocen incluso los partidarios de este plan, no es fácil probar tal correspondencia sino en los cap. 11-12 y 13. En cuanto al primer tomito (3-4 y 5-7), la cosa no parece clara; en cuanto al cuarto (14-17 y 18), los relatos no ilustran muy de cerca el tema del discurso; en cuanto al quinto (19-23 y 24-25), la agrupación de los hechos no parece sistemática en vista de la escatología; además, las conexiones establecidas a veces entre las secciones del segundo tomito (8-9 y 10) pueden parecer artificiales. Únicamente queda la correspondencia innegable entre las dos partes del segundo tomito (11-12 y 13), pero cabe preguntarse si los cap. 11-12 merecen el título de «sección relato», puesto que forman una sucesión de discursos apenas situados en el espacio y en el tiempo.

Si es así — y todavía podrían suscitarse otras muchas dificultades —, ¿no constituye un paralogismo razonar desde el punto de vista de la forma tratándose de los discursos (sus cláusulas) y desde el punto de vista del contenido tratándose de los relatos? Finalmente, esta construcción tiende a velar la naturaleza dramática del evangelio, reduciéndolo a ser una doctrina ilustrada con ejemplos, siendo así que relata ante todo una existencia con alcance doctrinal.

Plan que proponemos.

Consideraciones literarias nos han permitido elaborar el plan que vamos a exponer para el cual hemos utilizado las fuentes subyacentes, y sobre todo las agrupaciones, las suturas, los cambios de perspectiva.

Unas veces las secciones están introducidas por sumarios (4,12-17; 4,23-25; 9,35; 11,1); otras veces los sumarios interpretan o generalizan agrupaciones de relatos (11,20; 12,15-21; 8,16; 14,34-36; 15,29-31); a veces se agrupan los *logia*, otras veces los milagros; en unos casos dominan las notaciones geográficas (8,1-9,34; 14,1-16,20; 20,29-28,20) o quedan esfumadas (11,1-12,50; 16,21-20,28), en otros casos cambia el auditorio: las turbas principalmente (8,1-9,34), los enemigos principalmente (11,1-12,50; 21,23-23,39), las turbas y los discípulos (13), los discípulos principalmente (14,1-20,34; 24,1-25,46).

En fin, uno de los elementos más importantes para la determinación del plan es el papel de Juan el precursor: se le menciona en cabeza de las dos grandes partes que anuncia respectivamente con su predicación (3,1-17) y con su muerte (14,1-12), es interpretado en 11,2-19 y 17,12, y se le vuelve a poner de relieve en 21,23-27.

Cubren el conjunto los encadenamientos, las reiteraciones, los anuncios; así, debe enlazarse 12,15-21 con 3,13-17; 11,1-12,50 con 8,1-9,34;

6. M. J. LAGRANGE, p. LIX.
8. Cf. infra, p. 272.

7. M. J. LAGRANGE, p. LXX.
9. Cf. supra, p. 175.

los tres retiros de Jesús (14,13; 15,21; 16,4) con 12,15-21. Aun cuando siempre se pueden y deben aportar matices de detalle, parece que el plan que damos a continuación responde al que tuvo presente Mateo.

PRÓLOGO (1-2).

Presentación de Jesús, el Emmanuel, el salvador de Israel: su genealogía (1,1-17), cómo José lo acogió en su linaje, así como a su madre, la virgen María (1,18-25). *Adorado por los magos (2,1-12), Jesús es desechado por los judíos:* Herodes le hace huir a Egipto (2,13-15) y ejecuta la matanza de los inocentes (2,16-18). Luego regresa Jesús y se establece en Nazaret (2,19-23).

I. El pueblo judío se niega a creer en Jesús (3-13).

INTRODUCCIÓN (3,1-4,11). Tríptico que muestra a Juan Bautista predicando (3,1-12), a Jesús que se hace bautizar y es glorificado desde el cielo (3,13-17), Jesús vencedor de Satán (4,1-11).

A. JESÚS, TODOPODEROSO EN OBRAS Y EN PALABRAS (4,12-9,34).

INTRODUCCIÓN (4,12-25). Habiendo sido arrestado Juan, Jesús se retira a Galilea, luego abandona a Nazaret para dirigirse a Cafarnaúm e inaugura su predicación (4,12-17); agrupa en torno a sí a cuatro discípulos (4,18-22). Un *sumario* muestra el éxito de Jesús e introduce los capítulos siguientes (4,23-25); un sumario análogo precederá a cada sección.

1) EL SERMÓN DE LA MONTAÑA (5-7).

Exordio que comprende las bienaventuranzas (5,3-12) y exhortaciones (5,13-16); *tres partes:* la perfección nueva (5,17-48), las exigencias superiores del reino (6,1-34), avisos y exhortaciones (7,1-27). Auditorio: los discípulos (5,1s), luego las turbas (7,27s).

2) UNA GIRA TRIUNFAL (8-9).

El interés va dirigido a los lugares y a las turbas; la oposición a Jesús es velada. *Un primer grupo de milagros (8,1-17)* concierne al sacerdote judío (8,1-4), al pagano (8,5-13), a los discípulos (8,14-15), a todos (8,16); se explican, por Isaías, como signos de la redención operada por Jesús (8,17).

Un segundo grupo de milagros (8,18-9,17) está encuadrado por los llamamientos de Jesús (8,18-22; 9,9): Jesús manda al mar (8,23-27), a los posesos (8,28-34), a los pecados (9,1-8), lo que suscita reacciones variadas en los discípulos, los demonios, los escribas. Como final, el esposo dice la novedad de su mensaje de salud de los pecadores (9,10-17).

Un grupo complementario de milagros (9,18-34) prepara de lejos la respuesta de Jesús a los enviados de Juan (11,2-5): relato de una resurrección, de la curación de un ciego y de un mudo. La división de los asistentes anuncia el cap. 12.

B. LOS DISCÍPULOS, ENVIADOS POR EL MAESTRO (9,35-10,42).

Después de un *sumario* que recuerda la sección precedente (9,35) y una *introducción* que sitúa el discurso (9,36-38), Jesús da poder a los doce discípulos (10,1). Las *consignas* propiamente dichas (10,5-16) van precedidas de una *lista* de los doce apóstoles (10,2-4) y seguidas de *complementos* sobre la relación entre los discípulos y su Maestro en la persecución (10,17-42).

C. LA OPCION POR JESÚS Y CONTRA ÉL (11,1-13,52).

Un *sumario* (11,1) enlaza esta sección con las dos precedentes, mostrando la perseverancia de Jesús en enseñar (cf. 4,23-25 y 9,35).

1) DISCERNIMIENTO SEGÚN LAS OBRAS DE JESÚS (11-12).

Estos capítulos forman un todo (11,24 y 12,38-42; 11,25-30 y 12,46-50).

Juicio sobre los acontecimientos anteriores (11,2-30). Dos discursos (11,2-19 y 11,21-24) unidos y explicados por una transición que expresa la intención del evangelista (11,20): así, a pesar de sus milagros, Jesús no ha podido convertir a Israel. Jesús manifiesta entonces el designio de Dios, oculto tras estos acontecimientos, y revela el misterio de la fe (11,25-30).

Juicio sobre las disposiciones interiores (12,1-50). Dos episodios (escena de sábado: 12,1-14; exorcismo seguido de la controversia sobre Beelzebul: 12,22-45) justificados por un intermedio, tiempo de respiro en que se ve a Jesús emprender la retirada como el siervo de Dios (12,15-21). En un epílogo muestra Jesús cuál es el resto, su verdadera familia (12,46-50).

2) DISCERNIMIENTO POR LA ENSEÑANZA EN PARÁBOLAS (13,1-52).

Ya no hay enemigos; sólo las turbas y los discípulos; este discernimiento trae consigo una doble enseñanza. Dos agrupaciones mayores (13,3-23 y 13,24-43), cada una de las cuales comprende una o varias parábolas (13,3-9 y 13,24-33), una petición de explicación (13,10-17 y 13,34-36) y una explicación (13,18-23 y 13,37-43). Después de algunas parábolas complementarias (13,44-50), los discípulos que han comprendido son declarados iniciados (13,51-52).

Conclusión. Al comienzo de la primera parte (4,12), Jesús abandonaba Nazaret; al fin de ella, regresa. Tentativa que tiene por remate el escándalo (13,53-58).

II. La pasión y la gloria (14-28).

A. HACIA JERUSALÉN: PASIÓN Y GLORIA (14-20).

1) JESÚS SE RETIRA Y VA A FUNDAR SU IGLESIA (14,1-16,20) El interés va dirigido a los lugares y sólo a los discípulos.

Primer movimiento de retirada y primera multiplicación de los panes (14,1-36). Herodes determina a Jesús a partir; la decapitación de Juan anuncia la suerte de Jesús (14,1-12). Dos milagros (14,13-21 y 14, 22-33) y un sumario de milagros (14,34-36) tienden a confirmar la fe de los discípulos.

Segundo movimiento de retirada y segunda multiplicación de los panes (15,1-39). Una controversia con los fariseos da a Jesús ocasión de enseñar a sus discípulos y de retirarse nuevamente (15,1-20). En sentido inverso al de la primera vez, un milagro (15,21-28), un sumario de milagros (15,29-31), luego la multiplicación de los panes (15,32-39). Todo tiene lugar fuera de Israel.

Tercer movimiento de retirada y lección sobre los panes (16,1-12).

Jesús deja allí plantados a los enemigos que lo provocan (16,1-4) y recapitula para los discípulos el sentido de los acontecimientos (16,5-12).

Como final: la confesión de Pedro y el anuncio de la Iglesia (16,13-20). Al término de esta retirada, la Iglesia aparece como el resultado de un arrancarse de Israel, de un paso a los gentiles.

2) JESÚS SUBE A JERUSALÉN E INSTRUYE A SU IGLESIA (16,21-20,28). Una vez más el interés se centra en los discípulos, pero no en los lugares: el movimiento de Jesús es doctrinal.

Primera secuencia de enseñanzas (16,21-17,21). El primer anuncio de la pasión y de la resurrección (16,21; cf. 4,17) origina la incompreensión de Pedro (16,22-23), y suscita una primera enseñanza sobre la necesidad de padecer con Jesús para participar en su gloria (16,24-28). La transfiguración gloriosa (17,1-8) y el anuncio de la suerte del Hijo del hombre, semejante a la de Juan (17,9-13; cf. 14,1-12), confirman estas enseñanzas; la curación del epiléptico enseña la fe (17,14-21).

Segunda secuencia de enseñanzas (17,22-20,16). El segundo anuncio de la pa-

sión y de la resurrección (17,22-23) va seguido de un intermedio con Pedro sobre el tributo al templo (17,24-27) y de una segunda enseñanza: «el mayor debe servir» (18,1-4); siguen luego dos ampliaciones: prescripciones para uso de la Iglesia (18,5-35) y una especie de discurso sobre la inversión de los valores, sólo para uso de los discípulos (matrimonio y virginidad, los niños, el despego de las riquezas, la gracia que todo lo da: 19,1-20,16).

Tercera secuencia de enseñanzas (20,17-28). El tercer anuncio de la pasión y de la resurrección, más detallado (20,17-19), va seguido del episodio sobre la incompreensión de los hijos de Zebedeo (20,20-23) y de una última enseñanza sobre el servicio y el sacrificio (20,24-28).

CONCLUSIÓN TRANSICIÓN. Un episodio en que se vuelve a la topografía: Jesús es reconocido como Hijo de David por los ciegos que ven a pesar de su ceguera, y siguen a Jesús (20,29-34).

B. EN JERUSALÉN: LA PASIÓN Y LA GLORIA (21-28).

En adelante, el interés se dirige a los lugares y a los enemigos.

INTRODUCCIÓN (21,1-22). Entrada del Hijo de David, que toma posesión del templo. Gesto simbólico de la higuera desecada, con objeto de confirmar la fe de sus discípulos.

1) **ENFRENTAMIENTO DE JESÚS Y SUS ENEMIGOS** (21,23-23,39). Estos acontecimientos tienen lugar en un solo día y en un solo lugar, el templo.

A los jefes, que exigen a Jesús la justificación de los acontecimientos precedentes, responde Jesús apelando primero a Juan (21,23-27), luego pasa al ataque en tres parábolas que muestran el designio de Dios (21,28-22,14). Los fariseos atacan por tres veces, con los herodianos, con los saduceos, y luego abiertamente; pero Jesús los deja sin palabra (22,15-46). Jesús corona su victoria denunciando la hipocresía de los escribas y de los fariseos (23,1-36) y dirigiendo una última mirada a la ciudad que va a abandonar hasta el fin de los tiempos (23,37-39).

2) **JUICIO** (24,1-27,66).

El mundo es juzgado por Jesús en el discurso escatológico (24,1-25,46). Después de la profecía de la destrucción del templo (24,1-3), viene el discurso propiamente dicho (24,4-36), luego consignas de vigilancia por medio de tres parábolas (24,37-25,13) y la descripción del juicio final (25,31-46).

Jesús es juzgado por los hombres: su pasión (26-27).

Introducción: el complot, la unción de Betania, que pone en el centro del drama la traición de Judas (26,1-16).

En secreto: preparación «sacramental» del sacrificio; la oración en Getsemani (26,17-46).

En público: Jesús es detenido (26,47-56), condenado como Mesías por los judíos (26,57-75) y como rey de los judíos por Pilato (27,1-31); crucificado, muere (27,32-56) y es sepultado (27,57-66).

Epílogo: (28,1-20). El juicio de Dios o la resurrección. Jesús aparece en Galilea y da a sus discípulos una misión para el mundo entero.

El análisis detallado que precede muestra que es posible descubrir en Mt una *economía* de la revelación. El evangelio refiere un drama: Jesús exigía a su pueblo una adhesión sin reserva a su persona, proclamaba la admisión de los gentiles en el reino de los cielos. Este encuentro hubiera debido ser la realización cumplida del pueblo de Dios; a consecuencia

de la negativa de Israel, tal encuentro se convirtió en separación, arrancamiento. Según el designio de Dios, la Iglesia es ahora el verdadero pueblo de Dios, Israel.

§ II. Perspectiva doctrinal.

La crítica interna confirma la preferencia de los primeros cristianos por el evangelio eclesiástico: el reino de los cielos, los episodios propios de Mt, la presentación de los hechos, tales son las principales características del primer evangelio.

1. EL REINO DE LOS CIELOS.

Mateo habla del reino 51 veces, mucho más a menudo que Mc (14 veces) y que Lc (34 veces), utilizando ordinariamente la expresión «reino de los cielos» (33 veces) con preferencia al «reino de Dios» (4 veces). Los críticos en general reconocen en el primer giro la expresión misma de Jesús. Tiene sabor semítico («los cielos» designan a Dios, v. gr.: en 1Mac 3,60; 4,24 o en el rabinismo); tiene sobre todo en su favor el hecho de su rápida desaparición del lenguaje cristiano: dado que era demasiado complejo para ser entendido correctamente, fue suplantado por sus diferentes significados, Iglesia, vida eterna, cielo. De ahí la gran dificultad para precisar su sentido, esencialmente fluido.

«La palabra *malkuta* significa “reinado”, sea la autoridad ejercida por un rey, su imperio reconocido y aceptado, sea la duración de este reinado; designa también el territorio sobre el que ejerce su imperio»¹⁰. Dos interpretaciones principales se han dado.

El reino: realidad futura y realidad presente.

Buen número de críticos, entre los cuales Lagrange y Bonsirven, ven en la teología del Antiguo Testamento y en el uso rabínico el medio a partir del cual habría forjado Jesús esta expresión. Ésta abarcaría *dos realidades distintas entre los judíos: la vida futura (reino de Dios) y la realidad presente instaurada por Jesucristo (reinado mesiánico)*.

El reino del Padre (13,43; 25,34; 26,29), el contexto escatológico de ciertas sentencias (7,21), la relación estrecha con el pasado de Israel (8,11s) invitan a dar el sentido de reinado futuro a la expresión. Lagrange prosigue en esta dirección y cree leer este mismo sentido cuando el verbo unido a la palabra expresa un movimiento espacial: «entrar en» el lugar adonde uno es llamado (5,3.10.19; 8,11s) para tomar posesión de él (5,20; 7,21; 18,3; 19,23s).

10. J. BONSIUVEN, *Le Règne de Dieu**, París 1957, p. 9.

Los otros textos, en que se trata no del hombre que va hacia el reino, sino del reino que viene, caracterizarían el *reinado mesiánico de Dios*. J. Bonsirven reduce todos los textos a la expresión «reinado de Dios», y distingue «tres tiempos» del reinado: el reinado inaugurado por su venida, el reinado que se desarrollará en la tierra después de la resurrección, el reinado escatológico propiamente dicho. La existencia de estos tres tiempos socava los cimientos de las teorías extremas, según las cuales Jesús no habría hablado sino del reinado futuro (escatología consiguiente: A. Loisy, A. Schweitzer) o, viceversa, no habría hablado sino del reinado presente (escatología realizada: C.H. Dodd, F. Glasson).

El reino: realidad celestial y realidad terrenal.

Otros críticos, con Zahn en particular, relacionan la expresión con el medio apocalíptico representado por Daniel, los apócrifos y los escritos del judaísmo contemporáneo de Cristo. Según ellos, *la distinción no debe ponerse ante todo entre futuro y presente, sino entre celestial y terrenal.*

El reino de los cielos es el reino del Dios de los cielos, que existe en el cielo, se realiza en la tierra como su imagen y su anticipación, y se consumará en el cielo. Este fresco de la *historia de las relaciones de Dios y de la humanidad*, tiene sin duda su punto de partida en la concepción judía, pero se realiza, según la profecía del Segundo Isaías, en Jesucristo. Veamos cómo se presentaría en Mateo.

El reino de los cielos está *a punto de existir* (3,2; 4,17; 10,7); en realidad, la expulsión de los demonios es una señal de que el reino de Dios ha sobrevenido ya (12,28). Hay, pues, que decidirse al oír a Jesús anunciar la buena nueva del reino (4,23; 9,35; 10,7). Para entrar en él, algunos se hallan en la mejor situación, los pobres y los perseguidos (5,3.10), todos deben ser como niños (18,1.3.4; 19,14), observar los menores preceptos (5,19), practicar una justicia superior a la de los escribas (5,20), cumplir la voluntad del Padre celestial (7,21), obrar con violencia (11,12), hacerse eunuco, si es menester (19,12), o renunciar a los propios bienes (19,23s).

¿Cuál es, pues, *la realidad así proclamada?* Dios ha decidido llamar a todos los hombres a su viña (20,1): publicanos y prostitutas van delante de los fariseos en el reino anunciado por Juan (21,31). El reino realiza, pues, el reinado de Dios: a los indignos que obstruyen el acceso a este reino de los cielos (23,13), les será quitado el esperado reino de Dios (21,43); los que son por derecho hijos del reino son expulsados de él (8,12), mientras que los discípulos de Jesús son los verdaderos hijos del reino (13,38).

A ellos, en efecto, se dan y se revelan *los misterios del reino de los cielos* (13,11). Este reino, fuente de alegría para quien lo descubre al azar oculto en un campo, o después de largas búsquedas (13,44.45), modesto como un grano de mostaza, se convertirá en un árbol magnífico (13,31.33); en él están mezclados trigo y cizaña (13,24-30.36-43), malos y buenos (22,10); pero el Hijo del hombre lo hará purificar por sus ángeles (13,41) cuando

llegue la consumación (cf. 16,27; 24,34; 25,31): el reino del Hijo vendrá a ser entonces el reino del Padre (25,34; 26,29 y quizá 13,43).

En este reino tienen una función los discípulos. No deben imaginárselo como un reino sencillamente terrenal (18,1-4; 20,21), sino saber que Pedro posee sus llaves (16,19), que en dicho reino ellos juzgarán a las doce tribus del nuevo Israel (19,28) cuando el Hijo del hombre se siente en su trono a raíz de su primer advenimiento (16,28). Su ley es la ley del servicio (18,1-4) y del perdón (18,23). Los discípulos habrán de proclamar el evangelio del reino no ya meramente en los límites de Israel (cf. 10,23), sino a todas las naciones (24,14), al mundo entero (26,13; 28,19) y deberán, por tanto, suplicar incesantemente que venga su reinado (6,10).

En esta perspectiva el reino de los cielos es, pues, la realidad celestial que se revela ya en este mundo a los discípulos y que poco a poco va tomando cuerpo: la Iglesia.

2. LOS EPISODIOS PROPIOS DE MATEO.

El primer evangelio ofrece buen número de *pasajes de trascendencia eclesiástica*, ignorados por los otros evangelios. Las sentencias que confieren a Pedro el poder de las llaves y que fundan sobre él la Iglesia (16,18s; 18,18), los episodios que muestran el puesto especial de Pedro, asociándolo estrechamente a Jesús: la marcha sobre las aguas (14,28-31), el pago del tributo debido al templo (17,24-27).

Manifiesta aún más claramente la *economía del reino de los cielos*. Tres grandes discursos marcan sus etapas. El sermón de la montaña promulga oficialmente el reino, las parábolas revelan su misterio, el discurso escatológico anuncia su fin. El primer discurso halla un eco en las consignas dadas a los discípulos: la misión del cap. 10 extiende la promulgación hecha por Jesús en persona. Las reglas de vida del cap. 18 constituyen una comunidad de discípulos en torno a Jesús: esta comunidad es la Iglesia. Así el reino de Dios que en un principio se ofrecía exclusivamente en la persona de Jesús, ha venido a ser una realidad que ha tomado cuerpo y que tiene por nombre Iglesia.

3. LA PRESENTACIÓN ECLESIAL.

El primer evangelio refleja la vida de una comunidad. En él se reconocen sus preocupaciones eclesiásticas, hasta tal punto que se ha podido ver en él «la carta de una sociedad que se organiza para durar» (M. Goguel). Mateo, más todavía que Mc y que Lc, debe ser leído en la Iglesia, como visión actual de la fe dirigida a los acontecimientos del pasado. Esto se verifica a propósito de la presentación de Cristo, de los apóstoles y de la justicia cristiana.

Jesucristo.

Si se compara con el retrato trazado por san Marcos, la presentación hierática de Jesucristo ofrecida por el primer evangelio parece menos viva, no tan bien «filmada», como diríamos hoy; aparece encajada en un aparato de citas proféticas, despojada, en una palabra, de esos rasgos que encantan al lector de Marcos.

Pero si esta presentación no se puede calificar de «bien vista», ciertamente merece el título de «bien vivida». Un autor reciente hablaba de «la escuela de Mateo»; con más exactitud habría que decir «la Iglesia de Mateo», pues este evangelio no sólo está dominado por una preocupación catequética, sino que está habitado por una comunidad viviente, por una «liturgia», si se quita a esta palabra la resonancia ritual que algunos, como G.D. Kilpatrick, persisten en mantener.

1) Jesús y las Escrituras.

El lector se ve constantemente interrumpido por las reflexiones del autor: «Así debía cumplirse el oráculo profético...», que introduce una cita explícita de la Biblia. Estas notaciones en contrapunto, más que opiniones personales del evangelio o resúmenes de lo que sucede (v. gr.: 11,20), son la inserción de los acontecimientos del tiempo pasado en el designio de Dios. Es la Iglesia viviente que reflexiona, como lo refieren los Hechos de los Apóstoles, a la luz de la revelación hecha a los padres¹¹. Estos calderones o floreos están destinados a justificar los acontecimientos referidos y, sin duda, a justificarlos apologeticamente contra las opiniones judías corrientes.

Jesús mismo practicaba este método de citas explícitas a propósito de Juan el precursor (Mt 11,20 = Lc 7,27), y Mc 1,2 reiteraba por su cuenta esta misma cita, mientras que Mt y Lc se contentaban al comienzo del evangelio con apelar a Isaías 40 (Mt 3,3 y paralelo). Igualmente, Jesús cita a Isaías contra el fariseísmo de los judíos (Mt 15,7-9 = Mc 7,6-7) y también, probablemente, a propósito de su obcecación (Mt 13,14-15). En este último pasaje, sólo Mt cita explícitamente. Lo mismo se puede decir de todos los textos siguientes: indicio de una intención neta por su parte.

Jesús nació de una virgen (1,22s), en Belén (2,5s); huyó a Egipto (2,15), fue ocasión de la matanza de los niños betlemitas (2,17s), vivió en Nazaret (2,23). De la misma manera que esta infancia peregrina, el comportamiento de Jesús es justificado por la Escritura. Jesús se establecerá en Cafarnaúm (y no en Jerusalén), en la Galilea de las naciones (4,14-16); como el siervo de Dios (y no como el juez anunciado por Juan), cargó con nuestros achaques curando a los enfermos (8,17), no disputando en las plazas públicas (12,17-21); predicó en parábolas y no abiertamente (13,35); entró en Jerusalén con modesta pompa (21,4s); fue detenido

como malhechor (25,56), habiendo sido vendido por treinta siclos (27,9s).

Así pues, Jesús es sin duda alguna el Cristo que anuncian las Escrituras; erraron, pues, sus contemporáneos negándose a aceptar su mensaje. Se engañaban acerca de la personalidad auténtica del Mesías esperado. La historia de Jesús, iluminada así por la fe en las Escrituras, no es sencillamente un hecho inmerso en el pasado; hoy sigue siendo para el lector de Mt la cumbre de la historia del designio de Dios.

2) Los títulos de Jesús.

De esta manera obtienen su plena significación dos títulos dados a Jesús con predilección por Mateo. Uno es *Jesús, el Cristo*, cuya genealogía refiere Mt (1,1.16.18), como también la primera enseñanza sobre la suerte del Hijo del hombre (16,21). Según el texto más verosímil, las turbas prefieren a un Jesús llamado Barrabás sobre Jesús llamado el Cristo (27,16.17).

Es sobre todo el *Hijo de David*: mientras Mc y Lc sólo se fijan dos veces en este título, con ocasión del ciego de Jericó (Mt 20,30 y paralelo) y de la controversia sobre el Hijo de David (Mc 12,35 = Lc 20,41; cf. Mt 22,42), Mt muestra en Jesús al Hijo de David (1,1), acogido por José (1,20). Como el ciego de Jericó, los dos ciegos de Cafarnaúm (9,27) y la cananea (15,22) imploran al hijo de David; las turbas se preguntan si no lo será realmente (12,23) y lo aclaman como a tal a su entrada en Jerusalén (21,9-15).

Juntamente con esta presentación reflexiva de Jesús, hijo de David, Mesías que cumple las Escrituras, el primer evangelio informa con su fe viva la presentación directa de los acontecimientos. Desde luego, como en los otros evangelios, Jesús sorprende, seduce, arrastra o deja indiferente, escandaliza a sus contemporáneos; pero su persona es contemplada por Mt, mucho más que por Mc, con los ojos de la fe.

Así, mientras Mc se muestra reservado en la apelación de *Hijo de Dios*, Mt la evoca con frecuencia, no sólo en los textos paralelos a los de Mc (Mt 3,17; 8,29; 17,5; 26,63; 27,54), sino además en los textos siguientes: al regreso de Egipto (2,15), en la tentación (4,3.6 = Lc 4,3.9), cuando Jesús camina sobre las aguas (14,33), en la confesión de Pedro (16,16), durante la pasión (27,40.43). Hay que notar, sin embargo, que no la mantiene en boca de los endemoniados (Mc 3,11; 5,7).

3) El retrato de Jesús.

Si Mt centra su interés en la confesión cristiana del Hijo de Dios, se comprende que con frecuencia detalles picantes o notaciones psicológicas sean sacrificados a la sobriedad de un estilo hierático. No hay, pues, que apreciar su valor con arreglo a una norma que Mc representaría idealmente; sin embargo, la comparación con este último sirve para mejor apreciar su propia tendencia¹².

12. Cf. infra, p. 216s.

11. Cf. J. HUBY - X. LÉON-DUFOUR, *L'Évangile et les évangiles**, p. 22-30.

Por lo que atañe a los sentimientos de Jesús, Mt refiere no pocos recuerdos de su compasión (9,36; 14,14; 15,32; 20,34) y de su violencia (23,1-36), pero no conoce los numerosos rasgos propios de Mc que describen, por ejemplo, la cólera de Jesús (Mc 1,41 [D]; 3,5), su irritación (Mc 1,43; 8,12; 10,14), su ternura (Mc 9,36; 10,16.21). Asimismo, Jesús hace a veces preguntas como un hombre corriente (Mt 8,26; 14,31; 16,8.15; 17,25; 19,17; 22,20...), pero son más bien reprensiones y constituyen excepciones en comparación con su frecuencia en Mc (Mc 5,9-30; 6,38; 8,12; 9,12.16.21.33; 10,3; 14,14).

Igualmente en Mt, Cristo aparece con una dignidad más firme. La importancia del culto actual atenúa la precisión de los recuerdos. Así, entre los suyos, Jesús, según Mc 6,5, no podía hacer ningún milagro, y según Mt 13,58 no hizo muchos. Quizá también la respuesta del joven rico perdió en Mt 19,17 la rugosidad que tenía en Mc 10,18. Compárese también Mt 13,55 (Mc 6,3), Mt 15,33 (Mc 8,4), Mt 26,17-19 (Mc 14,12-16), Mt 26,39 (Mc 14,36), Mt 26,61 (Mc 14,58), Mt 27,58 (Mc 15,45): según este último ejemplo, Mt designa el cadáver de Jesús con la palabra «cuerpo», mientras que llamaba al cadáver de Juan «restos» (14,12), término que Mc emplea las dos veces.

Los apóstoles.

El primer evangelio presenta igualmente a la comunidad apostólica desde un ángulo admirativo, semejante al que manifiesta la comunidad primitiva (cf. Act 5,15; 19,12). Ciertamente que los apóstoles no están a la altura de la enseñanza de Jesús, y el Maestro se impacienta a veces; pero si se compara con el vigor de las réplicas en Mc, es evidente que el recuerdo se ha atenuado (algo parecido a como el historiador de los Paralipómenos limpia al rey David de los defectos que narran sin reparo los libros de Samuel): ¿cómo se podría poner tacha en la dignidad sobrehumana de que están investidos desde los comienzos de la Iglesia?

Este despojo de lo anecdótico, que no quita nada al profundo valor histórico del testimonio eclesial, ayuda a delinear mejor la pedagogía de Jesús. Después de haber suscitado la cuestión fundamental concerniente a su persona (8,27), Jesús agrupa y fortifica a sus discípulos (14,1-16,20), les revela el misterio de la pasión y les enseña la ley del servicio fraterno (16,21-20,28). Les llama dulcemente la atención a causa de su torpeza para entender sus lecciones (16,8-11; cf. Mc 8,17-20), pero al fin acaban por comprender (16,12; no así en Mc 8,21). Asimismo tienen la inteligencia de las parábolas (13,51). Viendo a Jesús caminar sobre las aguas, reconocen en verdad al Hijo de Dios (14,33; no así en Mc 6,52); se afligen por la insistencia con que Jesús anuncia la pasión (17,23; en Mc 9,32 no comprenden). Compárense todavía Mt 8,26 (Mc 4,40) y Mt 13,16 (Mc 4,13).

La familiaridad de los discípulos con su Maestro queda atenuada:

Mt 8,25 (Mc 4,38); 14,17 (Mc 6,37); 15,33 (Mc 8,4); igualmente sus imperfecciones: Mt 18,1 supone a Mc 9,33s. Finalmente, son elevados tan alto por Jesús mismo que son llamados profetas, sabios, escribas de la nueva ley (13,52; 23,34), y bajo la admiración de las turbas ante la «autoridad» y la «potestad» concedida a los hombres (es decir, a los apóstoles), se presiente aquella misma que ha sido conferida al Hijo del hombre (9,8.6).

*La justicia cristiana*¹³.

El primer evangelio actualiza para los cristianos lo que Jesús dijo para sus contemporáneos. Insiste en la repercusión práctica de las sentencias de Jesús, hasta tal punto que las críticas dirigidas a los escribas y a los fariseos podrían, si se da el caso, convenir a los cristianos de la Iglesia viviente. Dicen y no hacen (23,3), responden que sí pero no ejecutan (21,28-32).

El sermón de la montaña parece haber adaptado en estilo sapiencial una predicación que originariamente fue profética. La presentación «social» que Lucas hace del discurso inaugural ayuda a ver mejor cómo Mt centra el mensaje en la justicia cristiana; ésta designa ora los bienes escatológicos otorgados por Dios, ora más bien — en razón del contexto global del primer evangelio — las buenas obras que hay que realizar para entrar en el reino de los cielos¹⁴.

Ciertamente, malos y buenos se reúnen en la sala del festín, pero es indispensable el vestido de boda, so pena de verse arrojado a las tinieblas exteriores (22,11-13). La amenaza que se dirigía a los judíos, pesa igualmente sobre los cristianos. Así las parábolas sobre la fidelidad, sobre el deber de trabajar con arreglo a los talentos recibidos, vienen a sacudir la inercia que amenaza a toda sociedad organizada.

§ III. El autor del primer evangelio.

La atribución de este escrito al apóstol Mateo es universal en la tradición; sin embargo, merece que se examine atentamente, puesto que hoy día raras veces es admitida por los críticos no católicos.

1. EL TESTIMONIO DE PAPIAS.

Valor del testigo.

El testimonio más antiguo es el de Papias; como desgraciadamente no es muy claro, debe ser considerado cuidadosamente.

13. Cf. A. DESCAMPS, *Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif, hormis la doctrine proprement paulinienne**, Lovaina 1950.

14. J. DUPONT, *Les Béatitudes**, Brujas 1954.

Según Ireneo, Papias era «oyente de Juan, compañero de Policarpo, hombre antiguo». Estas cualidades han sido interpretadas diversamente. *Hombre antiguo* no significa necesariamente «viejo»; es un hombre que no pertenece a la generación de Ireneo (nació éste el año 115), un hombre que data de una época venerable: así Clemente llama «antigua» a la iglesia de Corinto, siendo así que no tenía más de 45 años de existencia, e Ireneo califica de «antiquísima» a la iglesia de Roma, y esto no por razón de su antigüedad, sino de su importancia. *Compañero de Policarpo*: sin duda fue obispo al mismo tiempo que él, es decir, hacia el año 100, puesto que éste fue consagrado por los contemporáneos del Salvador (HE III, 36,1); quizá naciera como él hacia el año 70. Esto no significa que muriera al mismo tiempo que él. En cuanto a la cualidad de *oyente de Juan el apóstol*, Eusebio la impugnó y tras él la mayoría de los críticos contemporáneos¹⁵. Sin embargo, no hay que olvidar que Eusebio tiene razones personales para ello: ¿no tiene acaso empeño en negar a Juan la paternidad del Apocalipsis (HE VII, 35)? De ahí podría provenir su interés en distinguir entre Juan el presbítero y Juan el apóstol, distinción que le permite atribuir al primero la obra que desecha. De todos modos, Papias es un testigo venerable.

No goza, sin embargo, de la simpatía de Eusebio, que lo declara «muy corto de alcances». De hecho, acogió fácilmente las fábulas milenaristas, que también aceptó Ireneo. Eso es lo que molestaba al detractor del Apocalipsis. Pero este juicio redundaba en favor de Papias. En efecto, si Eusebio refiere con elogio y sin crítica las tradiciones de Papias concernientes a los evangelios de Mt y de Mc, es que le parecían de gran valor; las desarrolla a su manera o las utiliza para explicar divergencias entre el texto de Mt y el de la Biblia (Mt 13,35 y Sal 77,2, en PG 23,904; véase también PG 22,941). Eusebio reprochó a Papias no haber sabido interpretar «misticamente», pero lejos de criticar su empeño en acudir a las fuentes, cita de buena gana su «discurso del método».

Fecha del testimonio.

Por lo regular se suele fijar este testimonio en los alrededores del año 125/130. El único texto que apoya esta fecha es de Felipe de Side (hacia 430): según él, Papias había hablado en su obra de personas que, resucitadas por el Salvador, habían vivido hasta los tiempos de Adriano (117-138). Pero Felipe de Side apenas goza de crédito como historiador. Pudo atribuir a Papias una tradición que Eusebio atribuye a Cuadrado (HE IV, 3,2). Su testimonio parece, pues, insuficiente para asignar una fecha a los escritos de Papias.

Después de V. Bartlet, E. Gutwenger ha reanudado el examen de la cuestión¹⁶. Eusebio tiene la costumbre de detallar lo que conoce acerca

de algún hombre famoso a lo largo del período que describe. Así Hege-sipo, cuyas palabras utiliza en los libros II y III, es mencionado expresamente en el libro IV, poco antes de Justino; vivió, en efecto, en esta época. Lo mismo se diga de Policarpo y de Cuadrado. Ahora bien, por lo que atañe a Papias, su testimonio está indicado ya en el libro II; seguidamente se señala su obra en el libro III, donde se consignan acontecimientos, anteriores todos a la persecución de Trajano. Papias habría, pues, alcanzado notoriedad antes del año 110.

Finalmente, Papias, a causa de la mención que de él hace Eusebio al lado de Ignacio (HE III, 36,2), parece gozar de una reputación semejante a la de Ignacio, contemporáneo de Clemente (HE II, 22), es decir, antes de fines del siglo I. No estaríamos, pues, lejos de la verdad, dándole la encuesta de Papias entre los años 90 y 110 y su obra entre 100 y 110 (o a lo sumo 120).

Interpretación del testimonio.

El testimonio aportado por Papias es difícil de interpretar. Primero se refiere a Mc¹⁷ y luego continúa:

«Tal es el relato de Papias acerca de Marcos. Sobre Mateo dice lo siguiente: Mateo puso por orden los *logia* en lengua hebrea, y cada uno los interpretó como pudo.»

Comúnmente se cree que Papias habla de los evangelios griegos conocidos en su tiempo, Mt y Mc. Parece preocuparle el carácter más o menos ordenado de los libros evangélicos, sea a propósito de Mc, cuyo desorden explica, o a propósito de Mateo, cuyo buen orden subraya. Además Papias hace notar la existencia de una composición en hebreo (es decir, más probablemente en arameo, cf. Act 21,40; 26,14), hecha por Mateo. Sin embargo, los críticos discrepan sobre el sentido de las palabras *logia e interpretó*, y sobre el motivo que indujo a Papias a mencionar la obra del apóstol Mateo a propósito del evangelio actual.

Logia significa a primera vista «oráculos, sentencias» (cf. la *mišna*; las *sentencias de los padres*; Polyc 7,1; 2Clem 13,3). Sin embargo, la versión siríaca de Eusebio lo traduce *evangelio*. Para apoyar esta última interpretación, algunos autores (G. Kittel, G.D. Kilpatrick) evocan el sentido que a veces tiene esta palabra en el Antiguo Testamento y que es sugerido aquí por el contexto. En la noticia acerca de Marcos, la palabra parece equivalente a «discursos y acciones», puesto que resume esta doble expresión algunas líneas más adelante. Significaría, pues, «evangelio». Papias afirmaría la existencia de un evangelio arameo compuesto por el apóstol Mateo.

Otros autores (L. Vaganay) prefieren mantener el sentido clásico de «sentencias». Para tener derecho e identificar *logia* con «dichos y hechos»

15. G. BARDY, *Jean le Presbytre*, SDB*, IV (1949) c. 843-847.

16. E. GUTWENGER, *Eine chronologische Studie ZKT*, 1947, p. 385-416.

17. Cf. infra, p. 219.

en la noticia sobre Marcos, sería necesario que las dos expresiones vinieran del mismo autor; ahora bien, la primera pertenece al comentario que hace Papías de la tradición de Juan sobre los «dichos y hechos del Señor»¹⁸. Por otra parte es casi seguro que la noticia sobre Mateo viene de Papías. Como se sabe por otros conductos que Papías se interesaba más especialmente por las sentencias del Señor (escribió *Cinco libros de exégesis de los «logia» del Señor*), se sigue con bastante naturalidad que Papías se refiere no al evangelio, sino a las sentencias y a su agrupación por Mateo.

Si ello es así, ¿a qué se refiere Papías? F. Schleiermacher, en 1832, creyó ver en sus palabras la afirmación de una «colección de sentencias» compuesta por Mateo y subyacente al primer evangelio. Esta opinión es rechazada ordinariamente por los críticos actuales, incluso por quienes, como Loisy, recusan el testimonio de Papías. Papías piensa sencillamente en la porción de la obra de Mateo que él había comentado¹⁹. Papías no afirma, sino presupone la identidad de la obra de Mateo con el evangelio griego que tiene a su disposición. Afirma que Mateo, a diferencia de Marcos, hizo una obra ordenada partiendo de las sentencias del Señor.

«Cada uno los interpretó como pudo.» Para los unos, la palabra ἑρμηνεύσε designa una *traducción*, sea en el sentido estricto del término, versión escrita (sentido aceptable si *logia* significa «evangelio», más difícil si nos atenemos al sentido de «oráculos»), sea en sentido lato, especie de targum oral (en este caso, el verbo se hubiera hallado de preferencia en imperfecto, no en aoristo).

Para otros, la palabra ἑρμηνεύσε designa una *interpretación*, una «explicación». En boca de Papías, este sentido es más verosímil: califica así sus propios ensayos cuando declara que no ha vacilado en añadir a sus ἑρμηνεῖαι lo que ha aprendido y retenido de los presbíteros (HE III, 39,3) en un pasaje de vocabulario estrechamente emparentado con el del § 15, en que se trata de los evangelios («seguir, ordenación, escuchar, acordarse»). En este caso, Papías autorizaría su propia obra basándose en la de Mateo y la opondría a los ensayos anteriores. Su testimonio podría entonces leerse así: «Los *logia* fueron ordenados por Mateo en lengua hebrea y cada uno los ha interpretado lo mejor que ha podido.» Y su pensamiento continuaría: «Pero yo, Papías, voy a explicarlos en su conjunto en cinco libros, siguiendo el modelo de la agrupación que hizo Mateo.»

Estas divergencias en la interpretación del testimonio de Papías, estas incertidumbres no desvirtúan la conclusión siguiente: Mateo escribió su evangelio en «hebreo», un evangelio que agrupaba las sentencias del Señor. En la mente de Papías, la obra del apóstol «autoriza» el evangelio griego conocido en su tiempo: es éste un presupuesto de su afirmación, que incide directamente sobre el agrupamiento de las sentencias y sobre los ensayos de interpretación que se habían hecho.

18. Cf. *infra*, p. 219.

19. Cf. L. VAGANAY, SDB*, v (1954) c. 940-942.

2. LOS OTROS TESTIMONIOS TRADICIONALES.

Ireneo parece sencillamente depender de Papías. Papías, sin embargo, no es la única fuente por lo que atañe a Mt. *Orígenes* (cf. HE VI, 25,3s) precisa que Mateo el publicano, hecho apóstol de Jesucristo, fue el primero que escribió y lo hizo para los judíos convertidos a la fe. *Tertuliano*, por su parte, pone a Mateo en el mismo rango apostólico que a Juan, a diferencia de Mc y de Lc (PL 2,363). Así, a la tradición de Asia Menor se añade la de Egipto y la de África, que ofrece una extensión suficiente para que no nos sintamos tentados a ver en ella una invención apologética de Papías.

3. LOS DATOS DE LA CRÍTICA INTERNA.

Si ha de merecer crédito, lo que afirma la tradición no tiene necesidad de ser probado positivamente por la crítica interna; basta con que ésta no lo contradiga formalmente.

El nombre de Mateo.

Todas las listas de los apóstoles contienen el nombre de Mateo (Mt 10,3; Mc 3,18; Lc 6,15; Act 1,13). Cosa curiosa: sólo el primer evangelio da detalles acerca de él, lo que es la primera dificultad que se suscita a veces contra su atribución al apóstol Mateo.

La lista de Mt 10,3 puntualiza que se trata del publicano; remite sin duda el relato de la vocación del publicano en 9,9. Ahora bien, este publicano es llamado Leví por Mc 2,14 y por Lc 5,27, y Mateo por Mt 9,9. ¿Se trata del mismo personaje? Se objeta que un judío no puede llevar dos nombres semíticos. En efecto, habitualmente, cuando algunos hombres llevan dos nombres, el uno es latino o griego y el otro semítico: así José Justo (Act 1,23), Juan Marcos (Act 12,12.25), Saulo Pablo (Act 13,9). Sin embargo, a veces el segundo nombre es semítico: Simón llamado Cefas, José llamado Bernabé (Act 4,36), José llamado Caifás (JOSEFO, *Ant. Iud.* XVIII, 2,7).

Si hay razón para admitir que Mt pudo tener una tradición especial diferente de Mc a propósito de la vocación del publicano, lo más sencillo es suponer que el publicano se llamaba Leví y que recibió (de Jesús [?]) el sobrenombre de Mateo, es decir, «don de Dios». Mateo parece comportarse de la misma manera en 8,14, donde es el único que designa a Simón por el sobrenombre de Pedro. Además, el evangelista, que se interesa especialmente por el trasfondo judío de su relato, podía juzgar interesante el subrayar que uno de los apóstoles pertenecía a la aborrecida casta de los publicanos.

La naturaleza del primer evangelio.

Una segunda dificultad contra la atribución al Apóstol proviene de la naturaleza del primer evangelio. Si fue escrito por un testigo ocular, ¿cómo se explica que tenga tan poco de ese carácter de inmediatez que ofrece el de Marcos? La cuestión, así planteada, supone que se profesa un único canon del testimonio, el de lo «bien visto». Ahora bien, ya hemos notado²⁰ que el género hierático no es menos digno de existir y que podía muy bien cubrirse con la autoridad de un apóstol, encargado de expresar la fe de una comunidad.

Si se insiste en que es inverosímil que un Apóstol se resignara a depender de alguien que no era testigo, se supone ya resuelta en cierto sentido la cuestión sinóptica. Al tratar de ella veremos que no se impone en modo alguno la dependencia literaria inmediata de Mt respecto a Marcos. Sin embargo, los que, entre los católicos, la admiten, recurren a la distinción entre el Mt griego y el Mt arameo, suponiendo que únicamente este último es obra propia del Apóstol²¹.

De todos modos, la crítica interna no desvirtúa los datos de la tradición a propósito del autor del primer evangelio, por lo menos del original arameo, cuya existencia presupone Papias. Por lo demás, esta cuestión de la atribución a tal o cual apóstol ha perdido la importancia que tenía antaño, desde el momento en que no se separa ya al autor del medio que refleja.

§ IV. El medio de origen.

La tradición pensaba que el primer evangelio se dirigía, según la expresión de Orígenes, «a los creyentes venidos del judaísmo» (cf. HE VI, 25,4); igualmente Ireneo, Jerónimo, Eusebio y Crisóstomo. La crítica interna confirma este juicio: Mt es por excelencia el *evangelio palestino*. Mejor que Mc y que Lc evoca el medio en que vivió Jesús; más aún: la manera como lo evoca revela el medio donde fue escrito. Esto muestran el vocabulario que utiliza, los usos que refiere, las tendencias teológicas que manifiesta.

1. EL VOCABULARIO.

El vocabulario de Mt es típicamente palestino. Sólo en él se hallan expresiones como «atar y desatar» (16,19; 18,18) para designar sea una excomunión, sea una decisión de orden doctrinal y jurídico (cf. doc. de Qumrán); así también el yugo que se ha de llevar, el reino de los cielos,

la ciudad santa (4,5, donde Lc 4,9 dice «Jerusalén»; 27,53), la condena-ción de la *gehena* (23,33), la «justicia» para designar, sin duda, la limosna, palabras como *raka* (5,22) o *mamonas* (6,24 con Lc 16,9.11.13), giros como «de estos dos preceptos penden la ley entera y los profetas» (22,40), «no te lo han revelado la carne ni la sangre» (16,17), «soy inocente de la sangre de este justo» (27,24), «la consumación del siglo» (24,3), las tinieblas exteriores y el crujir de dientes, un juego de palabras verosímil acerca de Beelzebul y el dueño de la casa (10,25).

Además, raras veces estima Mt necesario explicar las expresiones propias de Palestina, a diferencia de Mc: éste se toma la molestia de ofrecer al lector la explicación de palabras que no son simplemente *rabbi* (así Mc 3,17; 5,41; 7,11.34; 9,34; 10,46; 14,36); Mt traduce solamente *Emmanuel* (1,23), *Gólgota* (27,33) y *Eli, Eli, lamma sabaqtani* (27,46).

2. LOS USOS ADUCIDOS.

Asimismo los usos palestinos son aducidos con prodigalidad y a menudo sin explicación. Como Mc y Lc, Mt habla de las franjas rituales (9,20 = Lc 8,44; Mt 14,36 = Mc 6,56; Mt 23,5), de las formas de los juramentos (*Mt 15,4-6 y paralelos; Mt 5,34s; 23,16-22*), de las abluciones antes de las comidas (*Mt 15,2 = Mc 7,2-5*: éste explica el uso, a diferencia de Mt 15,11.18, que conserva el término raro «hacer común al hombre»), de los escribas que se hacen saludar por la calle y gustan de ocupar los primeros puestos (*Mt 23,6 = Mc 12,38s = Lc 20,46 + 11,43*).

Pero él es el único que refiere las costumbres siguientes: llevar la ofrenda al altar (5,23), los usos de los sacerdotes en día de sábado (12,5), la piedad ostentosa de muchos (6,1-6.16-18), el llevar filacterias (23,5), el deseo de ganar prosélitos (23,15), el pago del diezmo (23,23). Habla de los sepulcros blanqueados (23,27), de las «cosas santas» (7,6.11), de la distinción entre mandamientos grandes y pequeños (5,19) y quizá de la controversia entre Sammay y Hilel sobre «toda causa de divorcio» (19,3).

El lector de Mt debe conocer la geografía de Siria (4,24; Mc 3,8 la explica), los dejos de los dialectos palestinos (26,73; Mc 14,70 emplea una circunlocución), qué es el primer día de los ácidos (26,17; Mc 14,12 precisa).

3. LAS PREOCUPACIONES TEOLÓGICAS.

Finalmente, múltiples notaciones sitúan el drama de Jesús en las preocupaciones teológicas de la época. Según Mt, Jesús no fue enviado sino a Israel (10,5; 15,24; cf. 10,23); se muestra más particularmente solícito de practicar la ley judía y tiene un lenguaje estereotipado: hay que obedecer sin reserva a la ley (5,17-19; 12,5); califica de *ἀνομία* la injusticia para con él (7,23; 13,41; 24,12; 23,28); habla de los «hijos del reino» (8,12), de los «escribas iniciados en el reino de los cielos» (13,52), de la fuga en día de sábado (24,20) y del «festín con Abraham» (8,11).

20. Cf. supra, p. 177-188.

21. Cf. infra, p. 270-275.

4. EL «SITZ IM LEBEN».

Algunos han tratado de precisar en qué medio de vida fue compuesto este evangelio palestino. Parece difícil ver en él, con G.D. Kilpatrick, una especie de edición revisada de perícopas de origen litúrgico, pues el fundamento histórico de esta hipótesis se demuestra insuficiente. K. Stendahl cree ver en este evangelio un catecismo de la conducta cristiana, obra de una escuela de rabinos, como lo probaría su afinidad con el *Pešer de Habacuc*²² en el modo de citar la Escritura. Sin embargo, las semejanzas no deben impedir que se vean las diferencias: por un lado, un texto de la Escritura comentado con una existencia, por el otro, una existencia comentada con las Escrituras. Toda la diferencia que hay entre una obra de escuela y un evangelio. Así, sin negar estas preocupaciones catequéticas y eclesiásticas, habrá que contentarse por mucho tiempo todavía con hablar de la Iglesia de Mateo²³.

§ V. La lengua original.

Los críticos, concordes en afirmar el origen palestino de Mt, discrepan acerca de la lengua en que se escribió. El libro fue transmitido en griego, siendo así que la tradición afirma la existencia de un escrito arameo, escrito del que no ha quedado el menor vestigio, pues no es posible identificarlo con el *Evangelio a los Hebreos*²⁴. Hasta comienzos del siglo XIX se hablaba del evangelio escrito por Mateo en arameo y luego traducido al griego; a partir de esa fecha la crítica no católica estima generalmente que Mt es un escrito griego original, y que el escrito arameo sería la colección tradicional de los *logia*.

Mt presenta los caracteres de un escrito griego, sea por su vocabulario (en él se hallan palabras «cristianas», como *παρουσία, παλιγγενεσία*), sea por su estilo (proposiciones subordinadas, genitivo absoluto, juegos de palabras...). Estos helenismos no dirimen la cuestión de si se tradujo de un original arameo: un buen traductor adapta siempre según el genio de la lengua, es capaz de transponer los términos difíciles y de reproducir los juegos de palabras: así la aliteración griega *κακούς κακῶς ἀπολέσει αὐτούς* fue muy bien trasladada al latín por *malos male perdet* (21,41).

Por otra parte, como ya hemos visto, abundan los *semitismos*, y todos los críticos admiten que en Mt (como en Mc y Lc) hay un fondo arameo. Pero, advirtiendo que los *semitismos* no están repartidos uniformemente en el escrito, se propende a renunciar a una traducción pura y simple, manteniéndose una «identidad substancial» entre Mt y el ori-

22. Cf. t. I, p. 184s.

23. Cf. RSR, 1958, p. 250-253.

24. Cf. infra, p. 669.

ginal arameo; esta identidad es análoga a la que existe entre el texto hebreo de Jeremías y el de los LXX, a pesar de la inversión del orden, la condensación de ciertos pasajes, etc.

Mateo, pues, parece ser no la traducción, sino la adaptación de un original arameo. El estado de las citas del AT podría permitir precisar la naturaleza de este original. Las citas comunes a Mt y a Mc o Lc son próximas al texto de los LXX; en cambio, las que le son propias recuerdan mucho el texto hebreo. Si el original utilizado era un texto seguido, ¿por qué se observa en el autor una doble actitud respecto a las citas? ¿No habría unificado su manera de citar el AT? La respuesta definitiva a esta cuestión no parece que pueda darse actualmente, por razón del carácter rudimentario de nuestros conocimientos de los LXX. Estudios a fondo, del género de los de K. Stendahl, abren quizá un camino, asimilando el método de Mt al del *Pešer de Habacuc*.

CAPÍTULO TERCERO

EL EVANGELIO SEGÚN SAN MARCOS

BIBLIOGRAFÍA

- Comentarios:** J. KNABENBAUER (CSS* 1894), E. P. GOULD (ICC 1897), A. PLUMMER (CBSC 1914), M. J. LAGRANGE (EB* 51929), J. HUBY (VS* 1924), F. HAUCK (THK 1931), L. PIROT (BPC* 1935), E. LOHMEYER (MKNT 1937), J. SCHNIEWIND (NTD 51949), E. KLOSTERMANN (HNT 41950), J. HUBY (BJ* 21953), J. SCHMID (RNT* 31954).
- H. B. SWETE, *The Gospel according to St. Mark*, Londres 1898.
 W. C. ALLEN, *The Gospel according to St. Mark*, Londres 1915.
 A. SCHLATTER, *Markus, der Evangelist für die Griechen*, Stuttgart 1935.
 V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark*, Londres 1952.

Estudios:

- C. A. TURNER, *Markan usage*, JTS, t. xxv a xxix (1924-28), passim.
 J. SUNDWALL, *Die Zusammensetzung des Mk. Evangeliums*, Abo 1934.
 G. HARTMANN, *Der Aufbau des Mk. Evangeliums**, Münster 1936.
 M. ZERWICK, *Untersuchungen zum Markus-Stil**, Roma 1937.
 R. H. LIGHTFOOT, *The Gospel Message of St. Mark*, Londres 1950.
 J. M. ROBINSON, *Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums*, Zurich 1956.
 W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, Gotinga 1956.

Hasta el siglo XIX fue poco comentado el segundo evangelio. Jerónimo, predicando a monjes, saca sólo de él aplicaciones piadosas. Entre los padres de la Iglesia, se pueden notar entre los griegos los nombres de Teofilacto (siglo XI), de Eutimio (siglo XII), y entre los latinos el de Beda (siglo VIII). Vienen luego santo Tomás, Cayetano, Maldonado, Cornelio a Lápide, Calmet.

Esta falta de interés se explica por la circunstancia de que Mc apenas ofrece pasajes que no hayan sido transmitidos también por Mt o por Lucas¹. Los antiguos, que consideraban únicamente el contenido de las tradiciones evangélicas, no observaban la multiplicidad de rasgos captados al vivo, que hacen de este evangelio un documento insustituible para el cristiano.

Diversos factores contribuyeron a sacarlo del olvido. A partir del siglo XIX, los críticos creyeron hallar en él la fuente principal de Mt y de

Lc; así pues, los apologetas comenzaron a examinarlo atentamente como el único terreno sólido sobre el que se podía edificar la vida de Jesús. Por su parte, los contemporáneos que se interesan por la psicología han visto con satisfacción su carácter vivamente espontáneo.

Los comentarios recientes de Mc son más numerosos y más trabajados que los de Mateo. En un género más técnico podemos citar entre otros a: J. Knabenbauer, útil por su documentación patristica; H.B. Swete, siempre delicioso y apenas superado; M.J. Lagrange, fundamental; E. Lohmeyer, original, con frecuencia sistemático; V. Taylor, que ofrece excelentes puntualizaciones, sobre todo en las introducciones a las perícopas.

§ I. El estilo de Marcos.

Pasar del primer evangelio al segundo equivale a salir de una iglesia para contemplar la naturaleza. Por eso importa en primer lugar considerar de cerca el estilo de Marcos. De dos maneras se puede abordar el segundo evangelio: como un lector, más o menos filólogo, que quiere apreciar la obra con arreglo al canon del estilo escrito, o como un oyente que se deja arrastrar por un narrador.

La primera actitud ayuda a percatarse mejor de la originalidad de Mc; pero mantenerse en ella sería exponerse a entender mal el mensaje de Mc; rebasarla es aceptar el vocabulario poco pulido y poco variado, las repeticiones que un estilista evitaría cuidadosamente, las anticipaciones de complementos, las concordancias según el sentido, los anacolutos; pero es también asistir con Mc a una representación que cobra vida no sólo por sus rasgos captados al vivo, sino también por la adopción del tiempo descriptivo de los verbos; es sobre todo colaborar con el narrador, que deja a sus oyentes el cuidado de comprender los matices ocultos bajo las partículas monótonas que enlazan las frases.

1. EL VOCABULARIO.

Pobreza de vocabulario.

El vocabulario de Mc es a la vez monótono y sorprendente. He aquí algunos rasgos. Son pocos los relatos que no vayan introducidos por *y*, al que se añade incesantemente un adverbio como *en seguida* o *de nuevo*, que uno se guardará bien de tomar por una notación cronológica. Los verbos *hacer*, *haber*, *poder*, *querer* recurren constantemente sin miedo a fatigar al lector. Habitualmente *uno se pone a hacer* una acción, y personas y cosas son *numerosas*.

Marcos no tiene sino una sola palabra para notar la *mirada circular* de Jesús, hállese ésta cargada de bondad o de cólera (3,5.34; 5,32; 10,23;

1. Cf. *infra*, p. 251s.

11,11): sólo el contexto sirve para precisar. Sin embargo, en dos circunstancias, una mirada parece penetrar en el fondo del ser, y entonces el verbo es ligeramente diferente (10,21.27). Asimismo Mc expresó con realismo cómo *el Maestro llama* cerca de sí con autoridad, pero la palabra ordinaria es, al parecer, la única que conoce, también para decir que Pilato llama a sí al centurión (15,44); hay que reconocer, sin embargo, que la palabra está cargada de sentido teológico cuando anuncia la investidura solemne de los discípulos (3,13; 6,7), o bien la enseñanza particular dada a las multitudes distinguidas de los fariseos (7,14) o a los discípulos aislados de las turbas (8,1). Se repite también cuando, con miras a extraer la lección de un acontecimiento, Jesús convoca a los enemigos (3,23), a las turbas y a los discípulos (8,34), a los discípulos solos (10,42; 12,43).

Las composiciones de lugar tienen muy poca variedad: para las enseñanzas particulares nos hallamos indefectiblemente *en la casa* (7,17; 9,28.33; 10,10) o *en camino* (8,27; 10,32).

Realismo y sentido de lo concreto.

Pobreza evidente de vocabulario; mas, sobre este modesto cañamazo, el toque original de lo que se ha «visto bien». Marcos ve los seres y las cosas. De ahí esas palabras que los estilistas consideran vulgares y que Lc evita cuidadosamente: *camilla* (2,11), *aldeas* (1,38), *con porfia* (14,31).

De ahí también la extraordinaria variedad de palabras que describen realidades concretas: Swete ha contado once palabras para designar la casa y sus partes, diez para los vestidos, nueve para los alimentos. Turner ha destacado la variedad de los números mencionados por Mc: en treinta y siete casos son cifras determinadas, entre las cuales, nueve veces los doce, diez veces los «tres días», diez veces otros números repetidos.

De ahí finalmente su preferencia por los diminutivos. Como Mt, habla de *migajas* y de *perritos* (7,27s = Mt 15,26s) o de *pececillos* (8,7 = Mt 15,34), pero sólo él se acuerda de que Jesús se sirvió de la palabra *niña* para resucitar a la hija de Jairo (5,41; cf. Mt 9,24s). Él solo oye a padres desconsolados gritar: «¡Mi hijita está muriéndose!» (5,23; 7,25), como también él solo se acuerda de la *barquilla* (3,9), de las *sandalias* (6,9), del *extremo de la oreja* del servidor del sumo sacerdote (14,47).

Los arameísmos.

Finalmente, Mc está salpicado de arameísmos al azar, no ya de manera distinguida, como Lc. En realidad su autor no se guía por las reglas del estilo, sino por el testimonio del recuerdo que ha de transmitir. Sin embargo, cuando nota que tales palabras pueden no ser comprendidas por el lector, las explica: así *boanerges* (3,17), *talita kum* (5,41), *korbán* (7,11), *effata* (7,34), *abba* (14,36), además de *elôî*, *elôi*, *lamma sabaqtani* (15,34). Si por casualidad algunos términos técnicos griegos son difíciles para

sus lectores, recurre a una especie de versión latina: *λεπτά δύο*, *ὃ ἐστὶν κοδράντες* (12,42), *ἕσω τῆς ἀύλης*, *ὃ ἐστὶν πραιτώριον* (15,16). Aun en estos casos dialoga con su oyente, más que hacer alarde de estilo.

2. LA SINTAXIS.

Se dice que la sintaxis de Mc tiene pocas consideraciones con la gramática griega. En cambio, manifiesta otra cosa: está seguramente emparentada con el estilo popular y más todavía con el estilo semítico. De ahí la perplejidad de los exegetas cuando se trata de determinar si un giro es popular o si proviene del genio semítico. Actualmente los especialistas, como Turner, Lagrange o Black, estiman que la frecuencia y concentración de fenómenos estilísticos poco griegos revelan, no la existencia de un original arameo, sino la reproducción de documentos tomados de fuentes arameas. Para nuestro propósito es conveniente notar que el antepasado común del estilo popular y del estilo semítico es el «estilo oral». Al leer, pues, a Mc hay que comportarse como un oyente de gratos recuerdos referidos por un testigo.

Giros populares y giros semíticos.

Notemos en primer lugar algunas debilidades de estilo. Marcos no tiene reparo en escribir: «Una inscripción estaba inscrita» (15,26) o «descubrieron el techo... y habiendo hecho un agujero» (2,4; véase también 4,2; 7,33; 9,2; 14,33), o en repetir inútilmente el pronombre (1,7; 7,25), o en ignorar el sentido original de algunas palabras, como *μακροθέν* (5,6...).

Pero cabe preguntarse si con frecuencia no se trata de un giro semítico, no menos que de un modo de decir popular. Así, lo que nosotros no tendríamos inconveniente en calificar de tautología, parece agradar al oído semita: «Envíanos a los puercos para que entremos en ellos» (5,12; cf. 6,3; 7,13; 13,19.20; 14,18). El narrador procede por *aproximaciones*, por toques sucesivos, induciendo así al lector a hacerse lentamente cargo de la escena que describe, en lo que es muy verosímil que refleje la manera misma de Jesús. Éste no se contenta con decir que Satán está en las últimas, sino que lo prepara diciendo que «no puede mantenerse» (3,26); ni que David tuvo hambre, sino que se halló en la necesidad (2,25). Se trata aquí de verdaderos paralelismos semíticos.

El arte del narrador.

El arte del narrador se hace sentir especialmente cuando deja tiempo al oyente para recordar lo que se ha dicho; la misma frase recurre en diferentes bocas. Así Jesús declara que los pecados son perdonados, y luego los fariseos piensan dentro de sí: «¿Quién puede, pues, perdonar los pecados?»; finalmente, Jesús reitera la misma afirmación (2,5.7.9.10). Se

descubre el mismo procedimiento en 2,15s, en 6,31.32.35, en 9,11.12, en 10,38.39 y sin duda en 12,41-44 y en 15,44-45, quizá en 16,3-4.

Poner de relieve la *palabra importante* de un relato, es algo que caracteriza a un buen narrador. Así el uso sorprendente de la negaciones doblemente reforzadas: «Nadie no podía ya atarlo, ni siquiera con una cadena» (5,3). Mt sólo presenta tres casos semejantes, Lc ocho, mientras que en Mc son cosa corriente (1,44; 2,2; 3,20.27; 5,37; 6,5; 7,12; 9,8; 11,14; 12,14.34; 14,25.60.61; 15,4.5; 16,8). Esta palabra importante se presenta con frecuencia la primera, aun cuando en la proposición debiera ocupar el puesto de complemento; anticipación psicológica que los gramáticos llaman *casus pendens*: «A quien yo degollé, Juan, ha resucitado» (6,16)².

La trabazón entre las frases.

Es deber de un buen escritor explicitar el lazo que existe entre las proposiciones sucesivas: esto es lo que se llama *sintaxis*. El lenguaje semítico, al igual que el lenguaje popular, tiene, por el contrario, la costumbre de la *parataxis*, o yuxtaposición de las frases, ligadas cuando más por un y con múltiples sentidos. El oyente debe ser activo para captar por algún indicio la entonación del narrador, la naturaleza exacta de la trabazón. La ausencia de toda trabazón es altamente característica del arameo³.

Más en particular, la ausencia de los *pues* que marcan un razonamiento, es significativa⁴. En cambio, asistimos a una inflación de καί, no sólo al principio de 80 pericopas, sino en el transcurso de un mismo episodio (así 1,21-45 o 6,30-44), y en los sentidos más diversos, lo mismo que el *waw* hebreo, que puede significar una condicional (8,34), una temporal (15,25) o una circunstancial (1,19; 4,27). M. Zerwick ha hecho de esto un estudio circunstanciado; la interpretación resulta difícil.

3. EL ESTILO.

Después de esta larga enumeración de características de Marcos, vamos a abordar lo que constituye la originalidad de su estilo. Lagrange ha hecho

2. Véase también 7,20; 13,11. Se trata del mismo giro, según M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, p. 36, en las construcciones bastante confusas de 7,2; 11,32; 12,34 y en la frase, de una viveza típica, del ciego curado: «Veo gente, como árboles que caminan» (8,24; Huby traduce: «Veo gente y la veo andar como si fueran árboles»).

3. BLACK (p. 38), HAWKINS (*Horae synopticae*, p. 147), y TURNER (JTS, 1928, p. 15-19), han notado 38 ejemplos, 25 de los cuales ofrecen paralelos en Mt o Lc; en ellos Mt no conserva nunca el asíndeton, Lucas dos veces. He aquí una lista establecida por Lagrange, corregida por Black. Los casos de dobles mandamientos yuxtapuestos son aceptables en griego: 8,15. 10,14; 13,33. Los comienzos de relato o de discurso no exigen necesariamente partícula de enlace; 12,17; ni las sentencias yuxtapuestas, sin relación entre sí en cuanto al fondo: 2,21; 4,24 (convendría, sin embargo, notar que en estos últimos casos Mateo une las sentencias). Narraciones (bastante raro): 8,29b; 10,27.28.29.31.32; 12,24.29; 14,3c.19; 16,6. Palabras de Jesús: 3,35; 4,28; 5,39b; 10,25; 12,9.20.23.27.36.37; 13,6.7b.8bc.9b.15.34; 14,6c.8.41.64.

4. Parece que Juan expresa esta partícula 200 veces, Mt 57, Lc 31, Mc sólo 3 veces (10,0; 13,35; 15,12). He aquí algunos casos en que Mc no tiene «pues», teniéndolo Mt o Lc: Mc 4,24. 30; 9,50; 12,9.10.17.20.23.37; 13,4. Se podrían buscar también los casos de ausencia de partículas de enlace como ἰδοὺ, ἄρα, μέν... ἔτι.

notar muy bien que consiste en el contraste entre los rasgos vivos y los esquemas sumamente sencillos.

La esquematización de los relatos.

A veces, ocupada la atención con los rasgos salientes que adornan el relato, se pierde de vista su esquematismo; éste, no obstante, se impone. He aquí, por ejemplo, dos milagros escritos conforme al mismo patrón, aunque el objeto es distinto: la tempestad apaciguada (4,39-41) y un exorcismo (1,25-27):

Y despertándose, amenazó y dijo:
¡Calla, enmudece!
(efecto de la orden: calma del mar)
y sobrecogidos de gran temor se decían unos a otros:
¿Quién es, pues, éste?

Y Jesús le amenazó diciendo:
¡Calla y sal de él!
(efecto de la orden: curación del poseso).
Y todos se quedaron estupefactos de modo que se preguntaban unos a otros, diciendo: ¿Qué es esto?

La misma comparación se puede hacer entre la curación del ciego de Betsaida (8,22-26) y la del sordomudo (7,32-36), o entre la predicación de Jesús en su pueblo (6,1-2) y la primera predicación en Cafarnaúm (1,26-27). Todavía más: los relatos de la preparación de la Cena (14,13,14.16) y de la entrada en Jerusalén (11,1-6) tienen la misma factura. Este esquematismo autorizaba a Lagrange a concluir la identidad del autor del evangelio; nos permite además descubrir en estos relatos, por lo demás tan espontáneos, una verdadera armazón. Se trata de «escenas vivas variadas en el molde de una inteligencia muy sencilla, incapaz de variar sus procedimientos»⁵.

La viveza de los relatos.

Al hablar de la sintaxis dejamos ya señalada la vida de los relatos. Añadamos todavía otras observaciones. Apenas utiliza Mc el aoristo, tiempo clásico de la narración; conserva el *presente histórico*. Se han señalado 151 casos, de los cuales 72 son del verbo «decir»⁶. El imperfecto fija la atención en la acción que se está realizando (5,18; 12,41; 14,55), cosa que raras veces se conserva en la traducción (7,17; 10,17).

Si bien Mc respeta ocasionalmente los matices gramaticales (Pilato se extrañó de que hubiese ya muerto, τέθνηκεν, pero preguntó si había ya muerto, ἀπέθανεν, 15,44; véase también 7,35; 9,15), por lo regular se deja llevar del relato y mezcla los tiempos a su talante: «Y llama a sí a los doce, y comenzó a enviarlos de dos en dos, y les daba poder sobre los espíritus impuros, y les encargó que no tomasen para el camino nada más

5. M. J. LAGRANGE, p. LXXVII.

6. HAWKINS, p. 144s.; cf. M. ZERWICK, p. 49-74.

Los evangelios sinópticos

que un bastón, ni pan, ni alforja, ni dinero en el cinturón, sino calzados con sandalias, y: ¡No llevéis dos túnicas!» (6,7-9). Desde luego, el relato no está bien llevado, pero ¿no da la sensación de que se oye hablar a Jesús? E. Osty señala aún, como pasajes típicos: 1,29-31.35-38; 2,13s; 3,13-14.31-35; 6,30-32; 15,16-20.

El mismo efecto de algo vivo se obtiene partiendo del plural *impersonal*, costumbre aramea destinada a expresar el «se»: «entran en Cafarnaúm» (1,21)⁷. Este plural es tanto más significativo cuanto que va seguido en la frase siguiente de un verbo en singular. En tal caso, parece que se puede reemplazar la tercera persona del plural por un «nosotros», el del testigo que cuenta. «Nosotros entramos en Cafarnaúm... Y él se puso a enseñar» (1,21). Véase también 1,29s; 5,1s.38; 6,53s; 8,22; 9,14s.30.33; 10,32.46; 11,1.12.15.19-21.27; 14,18.22.26s.32.

Las torpezas de la narración.

También la torpeza de los relatos contribuye a darles vida. Marcos no conduce sus relatos como un escritor castizo que domina la situación que ha de describir; está dominado por lo que ve, sigue paso a paso el episodio, pronto a añadir una explicación complementaria si se le ocurre, aun cuando literariamente no sea siempre el momento más oportuno.

El modo más sencillo consiste en *precisar una afirmación excesiva* o demasiado vaga: «su fama se extendió por todas partes», es decir, «en toda la comarca de Galilea» (1,28); «llegado el atardecer», más exactamente, «puesto ya el sol» (1,32). Estas precisiones conciernen al lugar (1,3.8.45), al tiempo (1,35; 16,2), a los últimos tiempos (2,20; 10,30; 13,29), e incluso al pensamiento: «Le abandonó la lepra», digamos mejor, «quedó curado» (1,42; véase 4,39; 5,19.39; 6,4; 8,17; 14,6.15), y a la descripción del acontecimiento (5,19.23; 6,25; 10,22; 12,14.44; 14,30.68).

Pero a veces, mientras se cuenta, parece indispensable la explicación. Entonces Mc interrumpe el giro de la frase por medio de un *anacoluto*, semejante al del relato de la curación del paralítico: repetición de «dijo al paralítico» en 2,5.10, que subraya la palabra de Jesús⁸.

Finalmente, los *rasgos propios de Mc (context-supplements)* son los que se insertan bruscamente a lo largo o al final del relato. La edad de la hija de Jairo, por ejemplo, se da como remate final: la muchacha se levanta, y camina «pues tenía doce años» (5,42)⁹.

7. He aquí la lista establecida por Turner (sigue un punto de interrogación a las referencias puestas en duda por Lagrange o por Turner): 1,22.30.45; 2,3.18; 3,2.7.32; 5,14.7.35; 6, 14.33.43.54; 7,32; 8,22; 10,2.7.13.49; 13,9.11.26.7; 14,1.12; 15,10.7.27.7.

8. TURNER (JTS, 1926, p. 145s) ha estudiado los paréntesis siguientes: 14,36, 2,15s; 6,14s; 7,18s.25s.; 13,10.14; 14,36, y los anacolutos propiamente dichos: 14,49 (v. también 3,16s; 4,31s; 5,23; 6,8s.; 11,32; 12,19.38-40; 14,49 (véase también HAWKINS, p. 135-137). Lagrange ve ahí, por ejemplo, una situación difícil de exponer (12,19), la preocupación de poner de relieve a los que Jesús quiere censurar (12,40), ordinariamente la expresión de un movimiento del pensamiento (5,23; 6,8s; 11,32).

9. Véase también 1,16; 3,21; 5,2s.8.28; 6,14.17s.31; 10,22; 11,13; 14,2; 15,25; 16,4. Lagrange da una lista de los rasgos más notables, según que (A) se mantengan al exterior de los hechos o que (B) ayuden a comprender los sentimientos de los personajes: (A) 1,19.20.29.33; 2,3s.14.23; 3,9.20

Lagrange analizó muy bien la situación, en términos cuyo final reproduce Taylor: «Los rasgos que ha esbozado aparecen acá y allá, no como toques destinados a un efecto de conjunto, sino como recuerdos reales que quedaron grabados en la memoria. Son hechos que no añaden nada a la lección moral o apologética; no hacen que el milagro sea más sorprendente, ni realzan más la personalidad de Jesús; están en el relato porque habían estado en la naturaleza»¹⁰.

Conclusión.

El estudio del estilo de Mc autoriza una reflexión importante. Marcos no es estilista, ni siquiera narrador de talento; aparece como un relator fiel, ingenuo. Esto se desprende del carácter estereotipado de los relatos, así como de la indigencia de su vocabulario y de los rasgos con que salpica su obra. Al lado de esto, o más exactamente, a la base de esto, hay esquemas firmes, que Marcos no parece haber creado literariamente, sino más bien haberlos recibido de la comunidad.

Según esto, Mc tendría *un origen doble: un testigo y una comunidad*, ambos activos. Esta conclusión va a guiarnos para apreciar la composición literaria y el valor histórico del segundo evangelio.

§ II. Composición literaria.

La estructura de Mc revela la dualidad de su estilo: un testigo vivo, una tradición esquemática. El hecho es comúnmente aceptado, aunque diversamente interpretado, en razón de la idea que uno se forme de las relaciones entre los sinópticos. Dejando el detalle del problema para cuando tratemos del hecho sinóptico, vamos a limitarnos aquí a enumerar las opiniones principales a propósito de las fuentes de Marcos.

Los críticos concuerdan en confirmar la tradición que ve en Mc el evangelio de Pedro; pero se separan en la determinación de las fuentes literarias principales.

De la confrontación con los otros dos evangelios resultaría que Mc supone un *evangelio primitivo*. En numerosos pasajes Mc parece secundario con respecto a Mt o a Lc. Estas coincidencias Mt-Lc contra Mc exigen, pues, un documento evangélico como base de Marcos. Unos

32; 4,1.38; 5,6.15.32.42; 6,3.28.31.33.39.40.48; 7.30.33; 8,14.24; 9,3.14.15.20.26; 10,17.46.50; 11,4.7.13.16.20; 12,41; 13,1; 14,3.13.40.51.54.68; 15,8.21.36; (B) 1,41; 3,5.34; 6,20.25.34; 8,2.12.32.33; 9,19.36; 10,14.16.22.23.27.32.41; 11,11; 15,43. VAGANAY (*Le Problème synoptique*, p. 157-165) distingue entre ellos las notaciones cronológicas, topográficas, los nombres propios, los nombres de número, las pequeñas adiciones (precedidas de «con»), las indicaciones sobre las actitudes, los procedimientos estilísticos, finalmente los arcaísmos de concepción. Taylor (p. 139) subdivide en *editorial, explanatory, visualized and imaginatively described, given in the tradition* y observa que estos rasgos están poco menos que ausentes de las «construcciones marcianas», tales como la institución de los doce (3,13-19). Según el parecer de Taylor, la existencia de estos rasgos pesa en favor de la objetividad del evangelio; de ello hablaremos más adelante (p. 217s).

10. V. TAYLOR, p. 53, que cita a M. J. LAGRANGE, p. LXXV.

(Wendling, Bussmann) opinan que Mc habría reelaborado un *Urmarkus*; según Vaganay, la fuente de Mc sería el *Mateo arameo* traducido al griego¹¹.

Otros críticos (W.L. Knox, y más especialmente Taylor) prefieren renunciar a determinar tal documento, para más bien descubrir las *fuentes parciales* manejadas y arregladas por Marcos. El capítulo vi justificará este método literario; aquí nos contentaremos con presentar los resultados concernientes al segundo evangelio.

1. LOS MATERIALES UTILIZADOS POR MARCOS.

Las sentencias de Jesús.

Dos características llaman la atención del lector: la brevedad de los discursos referidos, al mismo tiempo que la frecuente mención de estos discursos.

Estrictamente hablando, en Mc no hay más que dos discursos: el discurso en parábolas (4,1-34) y el discurso escatológico (13). ¿Suprimió voluntariamente Mc el sermón de la montaña, como pretenden ciertos críticos?¹² La cuestión no se ha resuelto todavía. En cuanto a las consignas apostólicas y eclesiásticas, abundantemente desarrolladas en Mt, sólo quedan en Mc algunos rastros: cuatro versículos de las primeras (6,8s. 10s) y de doce a dieciséis de las segundas (9,33-37.42s.45.47-50 y 9,38-41). La misma brevedad caracteriza la controversia sobre Beelzebul (3,23-30) y el discurso de maldición contra los escribas y los fariseos (12,38-40, contra 36 versículos en Mt y 19 en Lc). Aunque también Mc presenta agrupaciones de sentencias, ordinariamente enganchadas entre sí (4,21-25; 7,6-23; 8,34-9,1), muestra muy poco interés, a diferencia de Mt, por el contenido de los discursos de Jesús.

Hay algo que seguramente justificaría la notación frecuente, compensadora en cierto sentido, «enseñaba», «decía la palabra», aun cuando no se refiera nada sobre esta enseñanza¹³. En 1,21 hay una buena generalidad sobre esta enseñanza, y en el versículo siguiente se observa que las turbas están maravilladas; ahora bien, estos dos versículos parecen tener sus correspondientes antes y después del sermón de la montaña en Mt 4,23 y 7,29: todo sucede como si Mc omitiera el discurso propiamente dicho. Todavía un indicio curioso: Mc anuncia a veces varias parábolas y sólo refiere una (4,2.10.13; 12,1). Parece incluso que ofreció numerosos contactos con una tradición más desarrollada, como, por ejemplo, en la parábola de los talentos, donde los detalles se siguen en el mismo orden que en Mt (Mc 13,33-35 y Mt 25,13.14.15.19).

11. Cf. *infra*, p. 273-275.

12. L. VAGANAY, *L'absence du Sermon sur la montagne chez Marc*, RB, 1951, p. 5-46.

13. Mt ofrece un caso análogo (Mt 13,45 = Mc 6,2), cuando se dice que Jesús enseña entre los suyos; pero en Mc es una verdadera costumbre. Igual notación sumaria de la enseñanza de Jesús en 1,39; 2,2.13 (cf. Lc 6,6); 4,1.2 (cf. Lc 5,3); 6,2.6 (cf. Mt 9,35; 11,1); 6,34; (8,31.32; 9,31 sobre menciones de pascuas); 10,1; 11,17 (cf. Mt 21,23; Lc 20,1); 12,1.35. La palabra «enseñanza» se halla en Mc sólo en 1,27; 4,2; 12,38.

Los relatos.

Al revés que los discursos, los relatos están desarrollados. Por lo menos, ésta es la impresión después de una comparación superficial con Mateo. Pero, así como hubo que apreciar la brevedad de Mt en este particular¹⁴, así también hay que matizar la primera impresión producida por Marcos.

En Mc hay varias clases de relatos. Unos son muy *cortos*, como la tentación de Jesús (1,12s), la vocación de los primeros discípulos (1,16-20), las cuatro últimas controversias en Galilea (2,13-3,5). Otros cinco relatos están más *desarrollados*: la curación del paralítico (2,1-12), el endemoniado de Gerasa (5,1-17), la resurrección de la hija de Jairo (5,21-43), la decapitación de Juan Bautista (6,17-29), el exorcismo del epiléptico (9,14-29).

Pero en su mayoría están únicamente esmaltados de rasgos captados en lo vivo. Si se cuentan las líneas de la edición de Nestle y no los versículos de longitud varia, se observa que para el relato de la tempestad apaciguada Mc tiene sólo tres líneas más que Mt (Mc 4,36-41 = Mt 8, 23-27), para el relato de la primera multiplicación de los panes, sólo cuatro líneas más (Mc 6,35-44 = Mt 14,15-21). Y hasta a veces parece que Mc *condensó* ciertos relatos, como lo había hecho con los discursos. Así 9,33 sería un resumen de Mt 17,24-25, y 15,15a correspondería a Mt 27,24s. Algunas transiciones no pueden ser más oscuras: 1,1s (cf. Mt 3,1-3); 5,42-43a; 14,47s (cf. Lc 22,51).

Marcos, ¿abreviador?

Por el hecho de que Mc abrevia el contenido de los discursos y en los relatos no es tan difuso como pudiera parecer a primera vista, ¿resultará que Mc es «el más divino de todos los abreviadores»? He aquí una fórmula que hará sonreír a más de un espíritu moderno situado espontáneamente en el punto de vista de lo pintoresco y le inducirá a concluir perentoriamente que Mc no abrevia nunca.

Sin embargo, si se tienen en cuenta los matices anteriormente aducidos, la fórmula de los antiguos no está privada de fundamento: Mc es el más corto; de los discursos y a veces de los relatos, refiere una tradición breve, lo cual no quiere decir que abreviara un texto más largo. Los rasgos que esmaltan algunos de sus relatos no compensarán nunca la omisión de palabras y de relatos esenciales¹⁵.

2. LOS MATERIALES AGRUPADOS.

Estos materiales seleccionados, podados o amenizados por Mc, parece que se habían transmitido ya agrupados. Aparte el *relato de la pasión*,

14. Cf. *supra*, p. 176s.

15. Cf. J. CHAPMAN, *Matthew, Mark and Luke**, Londres 1937; P. PARKER, *The Gospel before Mark*, Chicago 1953.

que sin duda formó ya muy temprano un conjunto sólido, he aquí la lista de las principales agrupaciones discernibles a través de Marcos. En gran parte nos basamos aquí en los estudios de Taylor.

Agrupación de pasajes comunicados por algún testigo:

1,21-38 (seguramente precedido de 1,16-20 y seguido de 1,40-45).

4,35-5,43 (seguido, completado por 6,1-6a).

6,30-56 (precedido de 6,14-29); 7,24-37; 8,1-26; 8,27-9,29.

Agrupaciones de procedencia catequética:

2,1-3,6; 3,20-35; 4,1-34; 7,1-23; 11,27-12,44; 13,1-37.

Agrupaciones de relatos más vagos:

1,1-13; 3,13-19; 6,6-13; 9,30-10,52; 11,1-25.

Principales sumarios y suturas:

1,14-15; 3,7-12.

3. EL PLAN DE MARCOS.

La geografía y las indicaciones de viajes: base insuficiente.

Con frecuencia se proponen diversos planes de base geográfica. Concredan en poner en 11,1 el comienzo del ministerio en Jerusalén; discrepan en la determinación de las secciones anteriores. El ministerio propiamente dicho de Galilea se extiende de 1,14 a 6,6 ó a 7,23; los desplazamientos de Jesús comienzan por lo tanto en 6,6 ó en 7,24 y se continúan hasta 10,52. Pero esta distribución de los acontecimientos acarrea numerosas dificultades. Con arreglo a un criterio puramente geográfico, hay que decir, *grosso modo*, que desde 1,14 hasta 9,50 todo sucede en Galilea; la sección que va de 7,24 a 10,52 no se puede agrupar bajo el título «Fuera de Galilea», pues ésta es mencionada de vez en cuando (8,22; 9,30.33 y quizá 7,31; 8,10). Además, si en 10,1 se hace mención de la partida de Galilea para Transjordania, no se da ningún detalle sobre el itinerario.

Algunos críticos prefieren hablar de «viajes». En realidad, las indicaciones como «el país de Tiro» (7,24), el recorrido por Sidón en una Decápolis difícil de localizar (7,31), Betsaida (8,22), el término en Cesarea de Filipo (8,27), todas estas notaciones muestran que Jesús está en perpetuo movimiento. Con todo, podemos preguntarnos si antes de 7,24 no hay ya un viaje con ocasión de la multiplicación de los panes (6,32.53), y aun antes de 6,6, cuando la gira al país de los gerasenos (5,1).

Ni la topografía ni los viajes bastan para una ruptura de Jesús con Galilea, habiendo de recurrir, para ello, a la economía de la revelación. Sobre una base geográfica, Mc presentó su evangelio conforme a una intención personal que hay que descubrir. Esta intención se puede determinar basándose en dos indicios, el literario y el doctrinal.

Indicio literario.

El análisis literario de los materiales subyacentes a Mc muestra que, como Lc y a diferencia de Mt, Mc no «compone» sus fuentes, sino que las «yuxtapone». Por otra parte, sus sumarios vienen a acentuar los progresos del evangelio. Como Mt, introduce la vida pública mediante un sumario de predicación y con el llamamiento de los primeros discípulos; pero sólo él agrupa en dos ocasiones un sumario sobre la actividad de Jesús y un relato concerniente a los discípulos (3,7-19 y 6,6-30). Tenemos, pues, tres comienzos (1,14; 3,7; 6,6).

No deja de tener su interés el observar que las tres secciones así determinadas acaban con notaciones concernientes a la actitud de los contemporáneos frente a Jesús: los fariseos que deciden darle muerte (3,6), los parientes que desconocen a Jesús (6,1-6), Pedro que confiesa al Mesías (8,27-30).

Indicio doctrinal.

El segundo indicio, el doctrinal, muestra que dos períodos caracterizan el objeto y la economía de la revelación. La confesión de Pedro marca la nueva etapa. Anteriormente, Jesús se revela como Mesías y a la vez exige severamente el secreto (1,33.44; 3,12; 5,43; 7,36; 8,26), revelación y secreto que alcanzan su punto culminante en la confesión de Pedro (8,29-30). Por otra parte, los discípulos no entienden nada del misterio de Jesús (4,41; 6,51s; 8,16-21).

Después de la confesión mesiánica, los discípulos siguen mostrando la debilidad de su fe (9,18s.28; 10,24; cf. 7,18), pero el tema de su inteligencia atañe en adelante a la suerte de Jesús, y no solamente a su misión (8,32s; 9,33s; 10,35.41ss). Si la mención del Hijo del hombre se hizo ya en 2,10.28, entonces se trataba de su función terrestre. En fin, ningún secreto se exige al ciego de Jericó que proclama en Jesús al Hijo de David (10,46-52). Como contraprueba, se podría confrontar la intención de Mc con la de Mateo. Éste anticipa la libertad de proclamación en Mt 9,27; 12,23; 15,22; cf. 14,33. Según Mt, antes de la confesión de Pedro asume Jesús su papel escatológico: 7,21s; 10,23.32.40; 13,37.

Parece, pues, que Mc quiso distinguir dos períodos en la revelación del evangelio — el misterio del Mesías, el misterio del Hijo del hombre —, el segundo de los cuales ahonda en el alcance y significado del primero.

El detalle de las subdivisiones.

Si se examinan los detalles, es evidente que se pueden añadir no pocos matices y que seguirá subsistiendo una duda razonable acerca de la intención última de Mc. Por ejemplo, se puede preguntar si los milagros

de la sirofenicia y del sordomudo (7,24-37) deben relacionarse con la primera o con la segunda multiplicación de los panes, si la confesión de Pedro (8,27-30) es sólo conclusión de la primera parte o introducción de la segunda, si la discusión sobre la autoridad de Jesús (11,27-33) debe unirse a las tres controversias que siguen. En cambio, parece más seguro que los tres anuncios de pascua acentúen teológicamente el comienzo de la segunda parte; esto explicaría que los matices topográficos (9,30.33; 10,1) quedarán absorbidos en la presentación catequética del pasaje. Cuando mucho, en la subida a Jerusalén (10,32) se puede ver el soporte topográfico que en Lc adoptará valor teológico.

INTRODUCCIÓN (1,1-13). Tríptico que muestra a Juan Bautista predicando (1,1-8). Jesús bautizado y proclamado Hijo de Dios (1,9-11), luego tentado durante cuarenta días (1,12-13).

1. El misterio del Mesías (1,14-8,30).

Tres secciones, cada una de las cuales comienza con un sumario sobre la actividad de Jesús y con un relato concerniente a los discípulos, y termina con la actitud adoptada frente a Jesús.

1) JESÚS Y EL PUEBLO (1,14-3,6).

Introducción. Sumario sobre la predicación del reino de Dios (1,14-15) y llamamiento de los primeros discípulos (1,16-20).

Una jornada de ministerio en Cafarnaúm (1,21-38), que termina con un sumario (1,39) y un apéndice (curación de un leproso: 1,40-44), seguida de un sumario (1,45).

Cinco controversias y algunos relatos (2,1-3,5).

Conclusión: Los fariseos deciden dar muerte a Jesús (3,6).

2) JESÚS Y LOS SUYOS (3,7-6,6).

Introducción. Sumario sobre las curaciones y los exorcismos (3,7-12) e institución de los doce (3,13-19).

Relatos. Jesús es tomado por loco, por endemoniado. Proclama el fin del imperio del demonio, amenaza a los incrédulos y declara cuál es su verdadera familia (3,20-35).

Parábolas (4,1-34).

Tres grandes milagros. Tempestad, endemoniado de Gerasa, hemorroisa e hija de Jairo (4,35-5,43).

Conclusión. Jesús desconocido por los suyos (6,1-6).

3) JESÚS Y SUS DISCÍPULOS (6,6-8,30).

Introducción. Sumario sobre la enseñanza de Jesús (6,6), misión y regreso de los doce, enmarcado el relato de la inquietud de Herodes a propósito de Jesús, y el de la muerte de Juan (6,7-30).

Primera multiplicación de los panes (6,31-34), seguida de dos milagros (6,31-56), de una discusión sobre las tradiciones fariseas y de una enseñanza sobre lo puro y lo impuro (7,1-23), de dos milagros (7,24-37), que podrían unirse a lo que sigue.

Segunda multiplicación de los panes (8,1-10), seguida de una discusión con los fariseos (8,11-13), de una enseñanza a los discípulos (8,14-21) y de la curación del ciego de Betsaida (8,22-26).

Conclusión (que podría comenzar la segunda parte, pero hace inclusión con 6,14-16 y 1,1): confesión de Pedro; secreto exigido por Jesús (8,27-30).

II. El misterio del Hijo del hombre (8,31-16,8).

1) EL CAMINO DEL HIJO DEL HOMBRE (8,31-10,52).

Está jalonado por los tres anuncios de la suerte del Hijo del hombre, cada uno de ellos seguido de una enseñanza sobre la suerte de los discípulos.

Primer anuncio, rechazado por Pedro (8,31-33), y enseñanza (8,34-9,1). Complemento: Transfiguración y coloquio sobre Elías (9,2-13), curación del endemoniado epiléptico (9,14-29).

Segundo anuncio, en camino a través de Galilea (9,30-32), y enseñanza sobre el servicio, con algunos *logia* (9,33-50). Complementos catequéticos de enseñanza superior, en Transjordania (preparación geográfica de la subida a Jerusalén): sobre el divorcio, los niños, las riquezas, la recompensa de los discípulos (10,1-31).

Tercer anuncio, subiendo a Jerusalén (10,32-34), y enseñanza con ocasión de los hijos de Zebedeo (10,35-45). Complemento: el Hijo de David proclamado por el ciego de Jericó (10,46-52).

2) EL JUICIO DE JERUSALÉN (11,1-13,37).

Juicio en acto y en palabras. Entrada mesiánica en Jerusalén (11,1-11), los vendedores arrojados del templo (11,15-19), relato encuadrado por el de la higuera desecada (11,12-14.20-25). Discusión sobre la autoridad (11,27-33), concluida con la parábola de los viñadores homicidas (12,1-12).

Tres controversias y una enseñanza. El impuesto debido al César, la resurrección de los muertos, el primer mandamiento, Cristo hijo y señor de David, con esta conclusión: «¡Desconfiad de los escribas!», y un apéndice sobre el óbolo de la viuda pobre (12,13-44).

La ruina del templo y el fin del mundo (13,1-37).

3) LA PASIÓN Y LA RESURRECCIÓN (14,1-16,8).

Introducción. El complot y la traición, y encuadrada en ellas, la unción de Betania, colocada en el centro del drama (14,1-11).

En secreto. Preparación «sacramental» del sacrificio y oración en Getsemaní en vista de la hora (14,12-42).

En público. Jesús es arrestado (14,43-52), condenado como Mesías por los judíos (14,53-15,1) y como rey por los paganos (15,2-20); crucificado, muere (15,21-41) y es sepultado (15,42-47).

Epílogo. El sepulcro vacío (16,1-8).

Apéndice. Las apariciones del Resucitado (16,9-20).

De este estudio detallado del plan de Mc resulta una mejor inteligencia del género literario de este evangelio. Desde luego, la deficiente cronología no permite reconstituir una «vida de Jesús» en el sentido moderno del término, pero las notaciones topográficas, el movimiento impreso a la vida de Jesús, todo ello nos pone en presencia de una persona viva, de una existencia.

Por otra parte, esta existencia no se presenta despojada de todo significado doctrinal; aparece subordinada al fin catequético a que aspira Mc: este evangelio es «como un vademécum del catequista» (J. Huby).

§ III. Perspectiva doctrinal.

Este título podría dar pie a confusiones. Hay que evitar una falsa inteligencia del mismo. En otros tiempos, la moda crítica habló del *paulinismo doctrinal de Marcos*. Loisy, por ejemplo, veía en el segundo evangelio una «interpretación paulina... de la tradición primitiva»¹⁶. Pero poco después A. Schweitzer y M. Werner mostraban que no se pueden reconocer en Mc huellas de un influjo doctrinal de Pablo. Están ausentes las ideas paulinas características, sólo aparecen los temas del cristianismo primitivo.

El *vocabulario* sugiere cuando mucho que Marcos vivió en un medio paulino y que quizá conoció 1Tes y Rom. Pero el vocabulario de la justicia, de la prueba, de la salud no se halla en su evangelio. Por otra parte, viceversa, el final canónico posterior, de Mc 16,9-20, ofrece numerosos contactos con las cartas paulinas¹⁷.

Por lo que se refiere a las *ideas*, no hay el menor inconveniente en que Mc, como buen creyente, refleje la cristología primitiva (Hijo de Dios), insinúe la soteriología y el universalismo del mensaje cristiano: en esto no hay nada de específicamente paulino.

Merece notarse, por otra parte, que Mc ofrece una tradición eucarística diferente de la de Pablo. En cuanto a la expresión: «Deja primero que se sacien los hijos», con la que Jesús atenúa la negativa dirigida a la sirofenicia (7,27; cf. Mt 15,26), es de un paulinismo bien desvaído: como si Pablo hubiese admitido que se debían saciar los judíos antes de que se predicase a los gentiles... Finalmente, Mc ignora la abrogación de la ley antigua (alusión quizá en 7,21-23). Es posible que los términos de 4,11 sobre el misterio del reino de Dios tengan afinidad con los de Pablo; sin embargo, los descubrimientos de Qumrán autorizan el uso de *μυστήριον* sin necesidad de recurrir a la teología paulina¹⁸. Tocante al tema del endurecimiento (3,5; 4,10-12; 10,5; cf. 6,52; 8,17), es algo que pertenece a la más pura tradición primitiva¹⁹.

En Mc no hay prejuicio doctrinal, sino una perspectiva, la de la comunidad que ve en la existencia de Jesús una revelación del misterio. El encuadramiento del evangelio y la manera de presentarlo ayudan a precisarla.

1. JESÚS, HIJO DE DIOS.

El título del libro precisa la meta de Mc: «Comienzo del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios.» He aquí cómo Jesucristo mostró ser el Hijo

de Dios. Algunos manuscritos no contienen estas últimas palabras, pero sólidas razones de crítica autorizan a mantenerlas.

A diferencia de Mt, que siembra con profusión el apelativo de *Hijo de Dios*, Mc reserva sus efectos, pues para él se trata probablemente del título teológico. Además de la confesión del Hijo de Dios por los demonios en un relato (5,7) y un sumario (3,11), la expresión se halla en las cumbres del evangelio: por la voz de Dios en el bautismo (1,11) y en la transfiguración (9,7), finalmente en boca del centurión que, en nombre de los paganos, proclama la eficacia de la muerte de Jesús: «Verdaderamente este hombre era el Hijo de Dios» (15,39). El segundo evangelio quiere, pues, revelar la buena nueva a los paganos: Jesucristo es el Hijo de Dios, en sentido propio y no sólo en sentido mesiánico.

Esta sobriedad en la apelación de Hijo de Dios se refleja en el uso de los otros títulos. Habitualmente se trata de Jesús (81 veces), nunca del Cristo Jesús, y de *Jesucristo* sólo en 1,1 (y 16,19). El término *Cristo* no se halla nunca en boca de Jesús y debe permanecer secreto (8,29)²⁰. Los títulos de *hijo de David* (10,47s; 12,35), de *profeta* (6,15; 8,28), de *Señor* (11,3, muy bien situado, y 7,28) son excepcionales; el de *hijo de María* (6,3) es sorprendente. Corrientemente a Jesús se le llama *Maestro*, pero el título que Jesús mismo reivindica es el de Hijo del hombre, y esto nos introduce más en el mensaje característico del segundo evangelio.

2. JESÚS, HIJO DEL HOMBRE.

El evangelio es un «apocalipsis», puesto que la venida del Señor es un misterio. Mateo lo presenta en el aspecto del reino de los cielos; Mc lo centra en la persona de Jesús, que es el reino en persona. Todo converge en Mc hacia el misterio del Hijo del hombre.

Según la primera interpretación, adoptada, por ejemplo, por Lagrange, *Hijo del hombre* no sería un título mesiánico corriente; el pasaje de las *Parábolas de Henoc* que habla de él, sería una interpolación cristiana. La expresión debería relacionarse con la tradición de Ezequiel. Equivaldría a «el hombre que yo soy, para atraer la atención hacia su persona, sin tomar abiertamente, y por decirlo así oficialmente, el título de Mesías»²¹. Sólo el contexto evidente de gloria en 13,26 y 14,62 establecería un enlace con la profecía de Daniel.

Hoy día²² se piensa más bien que Jesús heredó esta expresión de los medios apocalípticos. El personaje anunciado en las *Parábolas de Henoc*, lejos de ser una interpolación²³, ocupa el centro mismo del libro: debe

20. Según E. STAUFFER, *Messias oder Menschensohn?*, NT 1, 1956, p. 81-102, habría sido añadido probablemente en 9,41 y tendría otro alcance en 12,35 y en 14,61.

21. M. J. LAGRANGE, p. CI.

16. A. LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, Ceffonds 1907, t. I, p. 116.
17. Cf. LAGRANGE, p. CLVIII. Cf. infra, p. 223.
18. Cf. E. VOGT, *Mysteria in textibus Qumrán*, Bi, 1956, p. 247-257; L. CERFAUX, *La connaissance des secrets du royaume d'après Mt, 13,11 et par.*, NTS, II (1955-56), p. 238-249.

19. Cf. L. CERFAUX, «L'aveuglement d'esprit» dans l'évangile de saint Marc, en: *Recueil...*, II, p. 3-15.

22. Con J. BONSIRVEN y muy recientemente E. SjöBERG, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, Lund 1955; cf. RSR, 1958, p. 260-266. Véase también A. FEUILLET, *L'èšovola du Fils de l'homme, d'après Mc, 2,10-28 et par.*, RSR, 1954, p. 161-192.

23. Cf. J. BONSIRVEN, *Le Judatisme...*, t. I, p. 372ss. Nótese, sin embargo, que la sección de las *Parábolas de Henoc* plantea un difícil problema, cf. supra, p. 123s.

reunir a los suyos, haciéndolos pasar por su camino, para juzgarlos en su gloria. Jesús no se contentó con hacer suya una apelación mesiánica, por lo demás poco corriente probablemente, sino que la transformó. Según Henoc, el Hijo del hombre viene como juez de los pecadores y salvador de los justos en el último día. Jesús, en cambio, viene a salvar a los pecadores desde ahora mismo, perdonándoles los pecados (2,10) e inaugurando la era mesiánica (2,28).

El Hijo del hombre anunciado por los apocalipsis, ¿debía sufrir? Los especialistas en estudios judíos no están de acuerdo. Jeremías piensa que sí; Bonsirven y Sjöberg lo niegan, y parece que hay que orientarse en esta dirección. Jesús operó la fusión de las tradiciones concernientes al Hijo del hombre, por una parte, y al siervo que sufre según Isaías, por otra. Así se justifican los anuncios de la pasión y resurrección del Hijo del hombre, donde fácilmente se reconocen huellas del vocabulario de Isaías (8,31; 9,31; 10,33; 9,12; 10,14).

La buena nueva aportada por Mc es, pues, la revelación progresiva del misterio de Jesús. Tan pronto como un grupo ha reconocido en él al Cristo, apelación popular y degradada de aquel que debía venir, Jesús se aplica a revelar el camino del Hijo del hombre, que debe ir por la cruz a la gloria.

3. EL SECRETO MESIÁNICO.

El hecho.

Ahora bien, en el evangelio de Mc no sólo el objeto de la revelación es misterioso, sino el ambiente mismo de esta revelación penetra en el misterio. Más que en los otros evangelios, se trata verdaderamente del apocalipsis de un misterio incomprensible por sí mismo. Esta presentación de Mc ha sido llamada, más o menos felizmente, teología del secreto mesiánico.

Jesús manifiesta su *voluntad de ocultar su verdadera identidad*: su secreto no debe divulgarse. Lo impone a los demonios (1,34; 3,12), a los favorecidos con milagros (1,44; 5,43; 7,36; 8,26), a los discípulos (8,30; 9,9). Fuera de estos dos últimos textos, Mt no ofrece paralelos (tiene como propio Mt 9,39). En cuanto a Lc, si bien reproduce la prohibición de divulgar hecha a los demonios (Lc 4,35.41) y a los favorecidos con milagros (5,14; 8,56), ignora la que se dirige a los discípulos. Las prohibiciones de Jesús son a veces sorprendentes: ¿cómo podrán Jairo y su mujer guardar en secreto la resurrección de su hija, puesto que la multitud ha comprobado la muerte?

Otros detalles concurren al mismo efecto: las curaciones son operadas lejos de la multitud. Sobre todo los discípulos dan prueba de una bien caracterizada falta de inteligencia de la situación; no que se trate sencillamente de una fe insuficiente que tiene necesidad de una explicación suplementaria (7,18; 9,18s.28s; 10,24), sino que son desbordados por

los acontecimientos (4,41; 6,51s; 8,16-21; 9,33s; 10,35.41s). En fin, el motivo de la predicación en parábolas viene a ser una voluntad de ocultar el misterio a los indignos, a los de fuera (4,11s).

Si se observa que Mt no presupone sistemáticamente la falta de inteligencia de los discípulos (Mt 13,51; 16,12) y hasta atenúa su incompreensión de los anuncios de pascua, y que Lc por su parte mitiga esta falta de inteligencia antes de la confesión de Pedro y refuerza un poco la que sigue (Lc 9,46; 18,34; 24,25s), se puede admitir que Mc sistematizó la voluntad de secreto mesiánico.

Interpretación del hecho.

Este hecho es innegable. Su interpretación es variada. Wrede, a comienzos del siglo, ve ahí la expresión contradictoria de una teología cristiana posterior; Dibelius habla de apologética de la comunidad primitiva, solicita por justificar el carácter humilde de la vida de Jesús; H.J. Ebeling reduce esto a un revestimiento literario. Muchos conservadores siguen viendo en ello sencillamente un reflejo de la «pedagogía» de Jesús: no convenía provocar a los judíos a una interpretación carnal del mesianismo, y así Jesús, en su condescendencia, no quiso tampoco ofuscar a sus contemporáneos con una revelación demasiado cruda de su divinidad.

Esta última explicación tiene su parte de verdad, pero no explica su fundamento. No se trata sencillamente de táctica por parte de Jesús, sino que, más profundamente, se trata de una *condición de la revelación*. Jesús no podía decir claramente quién era antes de haber mostrado con su muerte el significado de sus títulos. Todavía más profundamente, la revelación se mueve en un mundo apocalíptico, y es normal la falta de inteligencia humana del que se beneficia de ella; el hombre no puede captar a Dios: Dios es quien se da al hombre. El «secreto mesiánico» se remonta, pues, a Jesús en persona. Esta interpretación se confirma por un texto «aberrante» de Mt que ofrece una tradición especial, la de la curación de los dos ciegos (Mt 9,27-31), que refleja la misma «teología». Para eliminar este texto habría que recurrir a una escapatoria injustificada: declarar que fue inventado siguiendo a Marcos. Parece también que se puede hallar la transposición mateana del secreto en el tema del «retiro» del siervo (12,15-21; 14,1-16,12).

Esto sentado, se puede y se debe reconocer que Mc sistematizó este dato. Sistematizar no es necesariamente falsear; más bien es reproducir mejor la verdad, cuando con ello se expresa un dato primitivo auténtico.

En *la experiencia de Pedro*, sin duda, hay que hallar el origen de esta sistematización. No basta con atribuir a Pedro el carácter espontáneo del segundo evangelio: aquí tenemos lo que vieron los ojos de carne. Pararse en estos cambiantes de colores y de gestos sería ignorar la profundidad de la mirada que se fijaba en Jesús. Detrás de los ojos de carne se abrían los ojos de la fe. El lector presencia este despejarse los ojos, la génesis de

la fe. Entonces se comprende la falta radical de inteligencia de aquel que no pudo penetrar el misterio con sus ojos de carne y que, habiendo un día recibido la luz, mostró inmediatamente su incompreensión del misterio del Hijo del hombre.

Mc es el evangelio de antes de pascua.

§ IV. Historicidad del segundo evangelio.

En función del género literario de Mc es como podremos apreciar la manera como nos pone en contacto con los acontecimientos.

1. APRECIACIÓN INDIRECTA.

Mc no quiso escribir una biografía en el sentido moderno del término, sino un evangelio; quiso mostrar cómo la divinidad de Jesús merece nuestra fe. Siendo esto así, el criterio de apreciación no puede ser el de la verosimilitud humana y psicológica: esto sería someter, a la manera de Strauss o de Renan, lo divino a lo humano. Una obra de la fe, que se dirige a la fe, no puede juzgarse desde el exterior. Puede, no obstante, apreciarse indirectamente según los motivos que habrían podido doblar la tradición en el sentido de la creencia cristiana²⁴.

Marcos y la teología.

Ya notamos anteriormente²⁵ que la perspectiva doctrinal de Mc no es una invención teológica. Sin embargo, en una historia religiosa es normal que se presenten los acontecimientos en una perspectiva determinada. Así, tal o cual punto podrá ser sistematizado para poner mejor de relieve un aspecto de la tradición. Esto sucede a propósito del secreto mesiánico o de la teología del Hijo de Dios. Así algunos piensan también, y no sin razón, que Mc subrayó el aspecto escatológico del mensaje de Jesús, sencillamente omitiendo las sentencias que actualizan ya en este mundo la escatología; quedan, no obstante, suficientes pasajes para mostrar que, contrariamente a Loisy, el reino está ya en acción: así la parábola de la paciencia del sembrador (4,26-29)²⁶.

Marcos y la apologética.

¿Se puede suponer en Mc una intención apologética como en Jenofonte al contar en forma edificante la vida de Sócrates, o en el cronista al silenciar cuidadosamente ciertos episodios de la vida del rey David?

24. Cf. V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark*, p. 130-135.

25. Cf. supra, p. 212.

26. Véanse otros aspectos en el estudio reciente de W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus, Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, Gotinga 1956; cf. RSR, 1958, p. 239-242.

No se puede negar que Mc quiere mostrar que Jesucristo es el Hijo de Dios, y así agrupa los relatos conforme a esta finalidad. Quiere también, aunque menos sistemáticamente que Mt, mostrar que en Jesús se realizan las Escrituras.

Pero se hallan también numerosas notaciones que tenderían a rebajar al Maestro cuya historia se refiere, notaciones que hacen las delicias de los historiadores que han perdido la fe. Holtzmann ha reunido algunos de estos rasgos: los parientes de Jesús lo tienen por enajenado (3,21), Jesús, el carpintero, el hijo de María, cuyos hermanos y hermanas se conocen (6,3), el taumaturgo que no pudo hacer milagros en Nazaret (6,5s), el Maestro que no quiso que se le llamase bueno (10,18), el Hijo de Dios que ignora la hora del juicio (13,32) y que parece abandonado por su Padre (15,34).

A estas dificultades teológicas se añade la naturalidad con que se mencionan los sentimientos humanos de Jesús, actitud tan diferente de la de Mt²⁷. Salvo las flaquezas morales, Jesús obra en todo con arreglo a la naturaleza humana. «Realiza los actos físicos del hombre, come, duerme, mira e incluso se vuelve para ver (5,32), sufre y muere. Experimenta los sentimientos de la naturaleza humana: se indigna (3,5), todavía más a menudo se mueve a compasión (6,34; 9,22), manifiesta descontento (10,14), cierta ironía melancólica (14,41); siente afecto, casi se diría simpatía, por una persona hasta entonces desconocida (10,21), acaricia a los niños (10,16). Y ¿qué decir del amor profundo que tiene a sus discípulos? Estos sentimientos emanaban de su espíritu (2,8) o de su alma (14,34), capaz de experimentar la más profunda tristeza y hasta una suerte de abatimiento. Su voluntad es perfectamente distinta de la de su Padre; ora, pide que se le exima de la pasión, aunque al mismo tiempo acepta en su plenitud lo que su Padre disponga. Su conocimiento parece depender de la experiencia, puesto que interroga como lo hace toda persona que quiere informarse (5,30; 8,5; 9,16-21), y, sin embargo, no es necesario que se le conteste para que sepa (9,33s)²⁸.

Marcos y la liturgia.

¿Se percibe en Mc un eco litúrgico de la vida cristiana? Desde luego se trata del ayuno (2,20), de la unción de los enfermos (6,13), de la oración (9,29; 11,24s), de la práctica eucarística, sea con ocasión de la institución asociada a la pascua (14,16-25), sea con ocasión de la multiplicación de los panes (6,41; 8,6 y quizá 7,25-30; 8,14-21). Pero si estos recuerdos pudieron ser matizados en función de la coyuntura cristiana, no hay nada que pruebe que no se remontan sustancialmente a Jesús.

27. Cf. supra, p. 187s.

28. LAGRANGE, p. CLI ss.

Marcos y la catequesis.

Finalmente, hay también motivos catequéticos, que todavía se pueden reconocer perfectamente. Las explicaciones de notaciones geográficas (1,9; 11,1) o de voces arameas (3,17.22; 5,41; 7,11.34; 9,43; 10,46; 14,36; 15,22.34) y de costumbres judías (7,2-4; 15,42): todo esto refleja un ambiente. Todavía más: se reconocen también los conjuntos estructurados en razón de la catequesis, como las cinco controversias (2,1-3,5), las parábolas (4,1-34), o las discusiones sobre las tradiciones fariseas (7,1-23); marcas mnemotécnicas que unen las sentencias (4,21-25; 8,34-9,1; 9,37-50; 11,23-25); la estructura temática que engloba los recuerdos (10,1-31). Todas éstas son indicaciones de un trabajo presinóptico²⁹ cuya responsabilidad recae, a través de Mc, en la comunidad primitiva.

Conclusión.

En resumen, no se puede sorprender a Mc en flagrante delito de transformación de los materiales recibidos; su valor histórico depende del que se reconoce a la tradición primitiva, problema que será examinado más adelante³⁰.

No obstante, en otro aspecto, como ya dejamos notado anteriormente, Mc rezuma objetividad por sus peculiaridades³¹, que verosímelmente se remontan al mismo Pedro. Taylor las ha examinado desde este punto de vista: distingue los rasgos que no pueden depender de la fuerza de la imaginación (1,20; 2,3.4.23; 3,9; 4,36.38; 5,31.40; 6,27.37.39s.48.53...) y los que no se hallan en los pasajes en que es más evidente el cuño de Mc (3,13-19.21; 4,10.12; 6,6-13; 9,9-13; 10,41-45; 14,1-2.10s).

2. MARCOS Y LOS ACONTECIMIENTOS.

Una vez justificada así, literariamente, la historicidad global, cabe todavía preguntar hasta qué punto refleja Mc los acontecimientos tal como sucedieron, el orden de los hechos, la evolución del pensamiento de Jesús.

Hace casi cuarenta años K.L. Schmidt creía poder pulverizar el cuadro del segundo evangelio. Su argumentación tendría peso contra toda obra que pretendiera establecer una cronología detallada de los acontecimientos. En cambio, no tiene valor, como lo han mostrado numerosos críticos³², si uno se limita a las grandes líneas de la historia de Jesús.

No es el caso de diseñarlas aquí. El único punto delicado atañe a la *diferencia de disposición* que presenta Mc, tanto respecto al cuarto evangelio como respecto a Mateo. Dejando a un lado la cuestión más general

de la cronología sinóptica, diferente de la de Jn³³, habría que examinar quién tiene razón, si Mt o Mc, en la disposición de los primeros capítulos del evangelio (Mt 3-13, Mc 1-6). Pero ninguna respuesta satisface plenamente.

La diferencia más notoria reside en la intervención del discurso de misión y del discurso en parábolas. Los críticos dan habitualmente la preferencia a Mc, debido a una desestima general de la composición de Mt, como también a la verosimilitud que ofrece la economía de Marcos. Sin embargo, la cuestión dista mucho de estar dirimida, y no menos bien puede sostenerse la tesis que da la preferencia al orden de Mateo³⁴. Si Mc anticipó las parábolas, fue quizá con el fin de colmar el vacío creado por la ausencia del discurso inaugural, como también por razones que todavía no se nos alcanzan.

§ V. El autor del segundo evangelio.

La tradición atribuye con unanimidad el segundo evangelio a san Marcos y concuerda también en reconocer en él los recuerdos de san Pedro.

1. EL TESTIMONIO DE PAPIÁS.

La más antigua atestación se lee en Papiás³⁵. «Esto es lo que el Presbítero acostumbraba a decir: “Marcos, que había sido intérprete de Pedro, escribió exactamente, aunque no con orden (οὐ μέντοι τάξει), todo lo que recordaba de las palabras o acciones del Señor.” Porque ni había oído al Señor ni le había seguido, sino que más tarde, como dije, había seguido a Pedro. Éste daba sus instrucciones según las necesidades [del momento], pero sin hacer una composición ordenada (σύνταξις) de las sentencias del Señor. Así en nada faltó Marcos poniendo por escrito algunas de aquellas cosas (ἔνιχα) tal como las recordaba. En efecto, sólo tuvo una preocupación: no omitir nada de lo que había oído, no decir nada que fuese falso.»

En este texto se puede distinguir la tradición del Presbítero y el comentario de Papiás: éste comenta probablemente desde la segunda frase, a causa del inciso «como dije». Tres afirmaciones se suelen destacar generalmente:

Marcos fue el *intérprete de Pedro*, dice el Presbítero. Papiás comenta: siguió a Pedro y grabó en la memoria sus instrucciones.

Marcos fue *fiel al escribir*, dice el Presbítero. Papiás añade que su fidelidad es la misma de Pedro.

Marcos, dice finalmente el Presbítero, *escribió sin orden* el conjunto del evangelio, palabras y acciones. Papiás, que se interesa más por las

29. Cf. supra, p. 208, e infra p. 299ss

30. Cf. infra, p. 293-298.

31. Cf. supra, p. 199, 205.

32. C. H. DODD, *The Framework of the Gospel Narrative*, en «Exp. Times», 1932, p. 396-400; reproducido en «New Testament Studies», Manchester 1954, p. 1-11.

33. Cf. infra, p. 597s.

34. Cf. supra, p. 185, e infra, p. 272.

35. Cf. supra, p. 189-193.

sentencias, justifica a la vez su parsimonia y su desorden, atribuyéndolos a la manera de Pedro.

Algunos puntos son controvertidos entre los críticos. ¿En qué consistía el papel de *intérprete* asignado a Marcos? Ordinariamente no se da por suficiente el sentido griego de la palabra «inspirado» por Pedro, como otros eran inspirados por los dioses. Algunos, siguiendo a Jerónimo (PL 22,1002), ven en Marcos un como *secretario* que transmitió a las generaciones ulteriores el evangelio de Pedro; otros estiman que el término *ἐρμηνευτής*, que por lo demás no se emplea nunca para designar las relaciones de Lucas y de Pablo, tiene un sentido más preciso: equivale a *trujamán* (cf. 1Cor 14,28). Marcos habría sido, pues, el repetidor de Pedro. En efecto, éste seguramente no dominaba perfectamente el griego, como lo sugiere el hecho de que Silvano fue encargado de redactar 1Pe³⁶.

Otro punto discutido: *el orden*, la *τάξις* que falta en Marcos. Ordinariamente se ve aquí un defecto, no en la secuencia de los acontecimientos, sino en la disposición del evangelio: Mc se opondría así a Mateo o a Juan. Otros (por ejemplo, J. Donovan) piensan que οὐ μέντοι τάξει significaría *non verbatim*, como en el griego popular: así se excusaría a Mc de no haberlo referido todo integralmente.

De todos modos, el testimonio de Papias muestra que ya a principios del siglo II el segundo evangelio se atribuía a un personaje de segunda categoría, cosa sorprendente que no pudo ser inventada por el gusto de rebajar la autoridad de este evangelio.

2. LOS OTROS TESTIMONIOS TRADICIONALES.

Después de Papias, hacia 150, *Justino* no nombra a Marcos, pero atribuye a las *Memorias de Pedro* un rasgo que sólo Mc refiere en 3,17, a saber, el título de Boanerges dado a los hijos de Zebedeo (*Dial.* 106). Los críticos declaran sin fundamento la hipótesis que trataba de identificar estas *Memorias de Pedro* con el apócrifo titulado *Evangelio de Pedro*³⁷.

Ireneo († 202) declara: «Después de su muerte (de Pedro y de Pablo), Marcos, discípulo e intérprete de Pedro, nos transmitió también por escrito lo que había predicado Pedro» (*Adv. Haer.* III, 1,1).

Tertuliano († 220) habla también de Marcos *interpres Petri* (*Adv. Marc.* IV, 5 = PL 2,396). *Clemente de Alejandría* († 215) afirma que Marcos escribió siguiendo a Pedro y — notación personal — durante su vida (HE II, 15,2; VI, 14,6; cf. *Adumbratio in Pet.* 5,13).

Orígenes († 254) precisa que Marcos fue el segundo en escribir, siempre con dependencia de Pedro (HE VI, 25,5; PG 13,829).

La tradición romana ha conservado el recuerdo de un Marcos «con los dedos cortos» (*colobodaktylus*): *Hipólito* y el *Prólogo antimarcionita*,

36. Cf. P. GAECHTER, *Die Dolmetscher der Apostel*, ZKT, 1936, p. 161-187.

37. Cf. L. VAGANAY, *L'Évangile de Pierre**, Paris 1930, p. 160 s. Cf. infra, p. 674.

los dos con dependencia de Ireneo (con Lagrange y Gutwenger, contra De Bruyne y Harnack).

La tradición de todas partes, no sólo de Asia Menor, sino también de Egipto, de África y de Roma, afirma unánimemente que el segundo evangelio fue escrito por Marcos dependientemente de la predicación de Pedro.

3. LOS DATOS DE LA CRÍTICA INTERNA SOBRE SAN MARCOS.

El Nuevo Testamento permite identificar a este personaje. Los *Hechos de los Apóstoles* hablan de cierto Juan, por sobrenombre Marcos. En dos pasajes está en relación con Pedro: en 12,12 y en 1Pe (5,13), donde se le llama: «Marcos, mi hijo.» Otros textos precisan más. Bernabé y Pablo lo llevan consigo de Jerusalén a Antioquía (Act 12,25), luego en el primer viaje misionero de Pablo (13,5); poco después se separó de ellos (13,13), lo que indujo a Pablo a separarse de Bernabé, de modo que Marcos acompañó a Bernabé a Chipre (15,37-39).

No se ve por qué razón el personaje Marcos de que habla *Pablo* en sus cartas no haya de ser ese mismo: trabaja con él por el reino de Dios y le consuela (Col 4,10; Flm 24; 2Tim 4,11).

Así Marcos habría estado en relación primero con Pedro, luego con Pablo (de 44 a 49 y de 61 a 63 [?]), después de nuevo con Pedro (63-64).

Eusebio y *Jerónimo* refieren que Marcos predicó en Alejandría, pero como esta tradición no es señalada por Clemente ni Orígenes, fácilmente se sospecha que es legendaria. Así también, contrariamente al testimonio de Papias, algunos (Epifanio) imaginaron más tarde que Marcos había sido discípulo del Señor.

4. MARCOS, «EVANGELIO DE PEDRO».

Los datos mismos del evangelio confirman la tradición según la cual la obra de Marcos merece ser llamada «evangelio de Pedro».

La inmensa mayoría de los críticos, sean católicos o no (así J. Weiss, K.L. Schmidt, V. Taylor...), reconocen el testimonio de Pedro en buen número de relatos³⁸, aunque discrepan en la delimitación precisa de estos relatos. Parece que la lista propuesta por Taylor³⁹ podría aspirar a la unanimidad: la vocación de los discípulos, Jesús deja Cafarnaúm, el llamamiento a Leví, el repudio de Nazaret, la confesión de Pedro, la transfiguración, el episodio del joven rico, la petición de los hijos de Zebedeo, la entrada en Jerusalén, la purificación del templo, la unción en Betania, Getsemaní, el arresto, la negación de Pedro. A esta lista habría que añadir los numerosos rasgos peculiares de Mc que esmaltan los relatos de milagros y la impresión de algo bien observado que señalábamos al comienzo de este estudio; quizá también la espontaneidad del estilo⁴⁰.

38. Cf. supra, p. 205, 215s.

39. V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark*, p. 82.

40. Cf. supra, p. 199-205.

No obstante, es difícil mostrar que Mc dé a Pedro más lugar que la tradición común, de modo que Mc fuera una especie de «sostenedor» de Pedro. En la jornada de Cafarnaúm (1,21-38), Pedro desempeña un papel más importante, por ejemplo, cuando Marcos describe a «Simón y sus compañeros» en busca de su Maestro (1,36). Además, Pedro interviene a propósito de la higuera seca (11,21) y del discurso escatológico (13,3), y se le nombra especialmente en el mensaje del ángel a las santas mujeres (16,7). Pero también los otros dos evangelios ofrecen rasgos análogos, con frecuencia más acentuados.

También se subraya, aunque se trata de matices que no habría que exagerar, que Mc omite lo que tiende a honrar a Pedro: la marcha sobre las aguas, el primado de Pedro, el tributo pagado al templo, y que especifica lo que le es desfavorable (8,33; 9,5; 14,29.31.66s).

§ VI. Destinatarios, lugar y fecha.

1. EL LUGAR Y LOS DESTINATARIOS.

Manifiestamente, el segundo evangelio está escrito *para cristianos de origen no judío y que no viven en Palestina*. En efecto, en él no se halla nada sobre la ley y su relación con la nueva alianza (cf. Mt 5,17-19; 10,5; 19,9), pocas cosas sobre el cumplimiento de las profecías (citadas por Jesús: 7,6; 9,12; 10,4s; 11,17; 12,10.24; 14,21.27; por Marcos: 1,2s; 14,49; 15,28[?]), sobre los ataques de Jesús contra los escribas (12,38-40).

Por el contrario, Mc pone empeño en explicar las costumbres judías (7,3s; 14,12; 15,42), en traducir las voces arameas, en precisar detalles de orden geográfico (1,5.9; 11,1), en subrayar el significado del evangelio para los paganos (7,27; 10,12; 11,17; 13,10). Sobre todos estos puntos es instructiva la confrontación de Marcos y de Mateo⁴¹.

Según Clemente de Alejandría, Jerónimo, Eusebio y Efrén, Marcos escribió su evangelio en *Roma*. El Crisóstomo opina que en Alejandría, pero parece ser una interpretación errónea de la tradición de Eusebio sobre la predicación de Marcos en Alejandría. Las notaciones señaladas en el evangelio con miras a los destinatarios responden mejor a una composición romana. Los numerosos *latinismos* la confirman también a su manera. En dos ocasiones explica Marcos algunas palabras griegas por giros latinos: λεπτά δύο ὃ ἐστὶν κοδράντες (12,42), ἔσω τῆς αὐλῆς, ὃ ἐστὶν πραιτώριον (15,16). Además de los términos latinos que se hallan igualmente en Mt y a veces en Lc: δηνάριον, κῆνος, κοδράντες, λεγιών μόδιος, πραιτώριον, φραγελλοῦν, σε ποία κεντυρίων, ξέστης, σπεκουλάτωρ, y giros propiamente latinos, como ὀδὸν ποιεῖν (2,23), ἐσχάτως ἔχειν (5,23) y otros (3,6; 5,43; 11,32; 14,64.65; 15,15.19).

A veces, sin embargo, algunos autores señalan Antioquía como lugar

de composición, para lo cual invocan las razones siguientes: la tradición de Papías localizada en Oriente, las relaciones de Pedro con Antioquía, la mención de Simón de Cirene (15,21; cf. Act 11,20; 13,1), las voces arameas, Antioquía centro de cultura romana... Pero estos argumentos no son necesariamente apodícticos.

2. LA FECHA.

Por lo que atañe a la fecha de la composición, la tradición no es unánime. Según Ireneo, y probablemente el Presbítero según Papías (ἔρμηνευτῆς γενόμενος), Marcos escribió después de la muerte de Pedro; según Clemente de Alejandría, en vida de Pedro.

Las diferencias entre las tradiciones atribuidas a Clemente por Eusebio, hacen sospechar un desarrollo de la tradición, análogo al que hace a Marcos discípulo de Jesús (cf. HE VI, 14,7 y II, 15,2). Marcos escribió conforme a sus recuerdos lo que había enseñado Pedro, dice Papías; de ahí que los antiguos de Alejandría pretenden que Pedro conoció su intento, y hasta, según añade Eusebio, que refrendó la obra. Lo que sí es cierto, es que Marcos fue el segundo en escribir (Ireneo, *Canon de Muratori*, Orígenes, Epifanio, Jerónimo).

La crítica interna precisa: *antes del año 70*, fecha de la destrucción de Jerusalén, pues nada en este evangelio hace alusión a tal destrucción, ni siquiera 13,10.

La opinión más admitida entre los críticos fija la fecha entre el 65 y el 70. Otros, sobre todo entre los católicos, la sitúan antes del 63, por la razón de que Lucas habría escrito en esta fecha; para ello se esfuerzan en destruir el valor de la tradición de Ireneo⁴². El litigio no tiene importancia.

Apéndice: El final de Marcos.

1. LA TRADICIÓN MANUSCRITA.

Los últimos versículos de Mc 16,9-20 parecen no haber pertenecido originariamente al segundo evangelio. Así se pone en duda su autenticidad, ya que no su canonicidad.

El final canónico está atestado por: el conjunto de los codd. griegos: CLΔ33 DWΘA algunas versiones: *vl* (excepto *k*) *vg syr* (excepto *sin*) *bo go arm* (1/2 mss) *gg* los padres: Ir Just Tat Epif Crisóst Ambr los latinos

Existía, pues, hacia el año 150.

La ausencia de final está atestada por: algunos codd. griegos: B S L*

41. Cf. supra, p. 194s.

42. Cf. infra, p. 247s.

la versión *syr*s, algunos mss de las versiones *gg sa arm* Eusebio (PG 22,937) y Jerónimo (PL 22,987) afirman que tal es el estado del texto en casi todos los mejores manuscritos.

Un final más corto se halla:

solo, en el *codex Bobbiensis* (k) del siglo IV/V, que reza así: «Ellas contaron brevemente a los compañeros de Pedro lo que les había sido anunciado. Luego Jesús mismo les apareció, y de oriente a occidente propagó por medio de ellos el mensaje sagrado e incorruptible de la salud eterna.» *además del canónico*:

antes o después de él en φ 099 579 Lc 0112

al margen en 274 *syr*h, algunos mss: *co aeth*

Zahn lo fecha en el siglo IV y lo cree originario de Egipto.

Un final más largo está inserto entre los vv. 14 y 15 del final canónico: manuscrito W (= el *Logion Freer*) conocido ya parcialmente por Jerónimo. Lagrange declara: «Se puede creer anterior al evangelio de san Juan, que consagró la idea del juicio ya pronunciado... Débil eco de palabras auténticas pronunciadas por Jesús.»

2. CONCLUSIÓN.

Los dos últimos finales son desechados como inauténticos. El final canónico está suficientemente atestado para que se pueda defender su autenticidad. Ofrece, sin embargo, numerosas dificultades a la crítica interna.

Entre los vv. 8 y 9 existe solución de continuidad.

El estilo poco vivo del final no es de Marcos.

El vocabulario no es el de Marcos: *πρώτη, μετὰ ταῦτα, Κύριος*.

El conjunto aparece como una armonía de los otros evangelios: vv. 9-10: Jn 20,11-18; vv. 12-13: Lc 24,13-35; vv. 14s: Lc 24,36-49; v. 15: Mt 28,18-20; v. 19: Lc 24,50-53.

Tal es la más antigua «armonía evangélica» que existe.

Por otra parte, es difícil admitir que el evangelio terminase en el v. 8, pues la catequesis parecía referir siempre relatos de apariciones.

El enigma está todavía por resolver. Se puede suponer que un cristiano, quizá Marcos mismo, añadiera posteriormente el final canónico, teniendo presentes los evangelios. «Fragmento emanado si no de un apóstol, por lo menos de un discípulo del Señor, cuya autoridad era reconocida» (Lagrange). No hay ninguna razón para suponer que no date de los tiempos apostólicos.

CAPÍTULO CUARTO

EL EVANGELIO SEGÚN SAN LUCAS

BIBLIOGRAFÍA

- Comentarios*: A. PLUMMER (ICC 1901), J. KNABENBAUER (CSS* 21905), M. J. LAGRANGE (EB* 41927), A. VALENSIN - J. HUBY (VS* 1927), F. HAUCK (THK 1934), L. MARCHAL (BPC* 1935), K. H. RENGSTORF (NTD 61952), E. OSTY (BJ* 21953), J. SCHMID (RNT* 31955).
J. M. CREED, *The Gospel according to St. Luke*, Londres 1930.
A. SCHLATTER, *Das Evangelium des Lukas aus seinen Quellen erklärt*, Stuttgart 1931.
N. GELDENHUYS, *Commentary on the Gospel of Luke*, Londres 1950.

Estudios:

- H. J. CADBURY, *The style and Literary Method of Luke*, Cambridge USA, 1919.
V. TAYLOR, *Behind the Third Gospel*, Oxford 1926.
S. ANTONIADIS, *L'Évangile de Luc: Esquisse de grammaire et de style*, París 1930.
R. MORGENTHAUER, *Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis: Gestalt und Gehalt des Lukas*, 2 vol., Zurich 1949.
L. GIRARD, *L'Évangile des voyages de Jésus ou la section 9, 51 à 18, 14 de saint Luc**, París 1951.
L. CERFAUX-J. CAMBIER, *Luc (Évangile selon saint)*, SDB*, v (1953), col. 545-594.
H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit: Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 21957.

A diferencia de los otros, el autor del tercer evangelio indica en un prefacio el método que siguió y el fin que se propuso en su obra¹ (1,1-4). El estilo de este pasaje manifiesta la dualidad que afecta al evangelio entero.

El que escribe es un *historiador*, que utiliza las expresiones clásicas en los prólogos de los historiadores, geógrafos o médicos de la antigüedad. Ha consultado testigos oculares (*αὐτόπται*) de los acontecimientos (*τῶν πραγμάτων*), ha hecho una búsqueda minuciosa (*ἀκριβῶς*) y exhaustiva (*πᾶσιν*) con el fin de dar una base sólida (*ἀσφάλειαν*) a las enseñanzas recibidas por el ilustre Teófilo. Todo esto pudiera haberlo dicho un historiador profano: el autor de este libro va a aplicarse a redactar con sus informaciones un relato seguido (*καθεξῆς*).

Mas, al mismo tiempo que emplea estos términos comunes, deja escapar una expresión que pone de manifiesto su profunda personalidad:

1. Este prefacio vale sin duda para el evangelio y el libro de los Hechos de los Apóstoles; sobre la unidad de autor de estos dos tomos, cf. infra, p. 321s.

cuando identifica a los «testigos» con los «ministros de la palabra», deja de ser accesible a un griego ilustrado: el historiador pasa a ser *evangelista*.

Las expresiones profanas no eran, pues, sino una vestidura literaria sobre una realidad cristiana original. «Los *αὐτόπται* se llamarían en lenguaje cristiano los *μάρτυρες*; los “acontecimientos” históricos son el anuncio evangélico; la tradición histórica es al mismo tiempo tradición religiosa, portadora de salud cristiana; los informes suministrados ahora a Teófilo fueron primero catequesis cristiana; la garantía histórica (*ἀσφάλεια*) que Lucas quiere darle, consolidará su fe cristiana»².

Este prólogo no es, desgraciadamente, bastante explícito: no nos dice cuáles son los ensayos anteriores consultados por el autor, ni en qué consiste exactamente el arreglo que ha llevado a cabo. Lo que parece cierto es que los ensayos emprendidos por esos «diversos» no emanan de testigos oculares, aunque se apoyan en ellos. No se debería, pues, incluir entre ellos la obra de un apóstol, como Mateo. Se trata probablemente, entre otros, de los múltiples ensayos a que hace alusión Papías a propósito del primer evangelio³.

Con esto queda planteado el problema del tercer evangelio: se supone tener delante una obra cuyo estilo y disposición serán el reflejo de una vigorosa personalidad, y nos hallamos con «el más versátil» de todos los escritores del Nuevo Testamento⁴ y una disposición sumamente difícil de justificar en el detalle.

§ I. La lengua y el estilo.

San Jerónimo formula esta apreciación: *Lucas... inter omnes evangelistas graeci sermonis eruditissimus fuit* (*Epist. 19,4, ad Damasum, PL 22,378*). Este juicio tiene valor en su generalidad, en comparación con los otros escritores, y en su género, es decir, en la *koiné*, no en la alta literatura griega. No obstante, hay que atenuar resueltamente esta afirmación. El estilo de Lc es paradójico. Mateo era litúrgico, Mc popular, Lc es para un oído griego a la vez distinguido y con frecuencia vulgar. No es posible hacer aquí un estudio detallado del estilo de Lc; nos contentamos con remitir a las páginas que espigamos de Lagrange⁵ y con poner de relieve la versatilidad de Lucas.

1. LA VERSATILIDAD DE LUCAS.

Vocabulario.

El vocabulario de Lc incluye, juntamente con términos de sabor ático (*εἶδος, χάρις, βελόνη, καθέζομαι*), voces vulgares (*ἀπαρτισμός, βρέχειν, γογγύζειν, καθώς, φάγομαι*), términos semíticos (*ἀμὴν, γέεννα*,

2. L. CERFAUX-J. CAMBIER, SDB, v, c. 557.
4. A. PLUMMER, p. XLIX.

3. Cf. supra, p. 191.
5. M. J. LAGRANGE, p. XCV-CXXVIII.

μαμωνᾶς, σάββατον), finalmente, palabras latinas como en Mc (*λεγιών, σουδάριον, ἀσάριον, μόδιος*).

He aquí giros de griego elegante (*καλὸς καὶ ἀγαθός, ἀνά δύο*), correcciones aportadas a los vulgarismos de Mc (*κλίνη, κλινίδιον* en lugar de *κράββατος, κονιορτός* en lugar de *χοῦς, ρῖψαν* en lugar de *σπαράξαν*). ¿Por qué, pues, la bella expresión griega de Mc 9,2 *μετεμορφώθη* se convierte en la pluma de Lc 9,29 en *καὶ ἐγένετο... τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον*? Más aún: a veces, sin razón aparente, mientras que en Lc 9,42 *δαίμόνιον* reemplaza felizmente el hebraísmo *πνεῦμα* de Mc 9,20, el mismo versículo habla del *πνεῦμα ἀκάθαρτον*. Si había querido corregir a Mc, ¿por qué esta versatilidad en la corrección?

La cuestión que plantea Lc no reside en la menor presencia de arameísmos y la frecuencia mayor de giros griegos que en Mc: esto es evidente; se refiere a su inconstancia en el vocabulario.

Sintaxis.

La misma inconstancia se observa en la sintaxis. Evidentemente, es más esmerada que la de Marcos. Encontramos el optativo empleado con conocimiento de causa, las partículas griegas *δέ, γάρ οὖν* para ligar las frases, los participios en lugar de los verbos unidos por *καί*: así *ἐξηλθὼν ἐπορεύθη* (Lc 4,42), frente a *ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν* (Mc 1,35). Véase también Lc 18,28 (Mc 10,28); 19,35 (Mc 11,7); 20,27 (Mc 12,18).

Y, sin embargo, vamos de sorpresa en sorpresa. Así en Lc 8,8 el giro arameo *ἐποίησεν καρπὸν* está en lugar del buen griego de Mc 4,8 *ἐδίδου καρπὸν*. En 9,39 presenta un giro semítico *καὶ ἰδοὺ πνεῦμα λαμβάνει αὐτόν, καὶ... κρᾶζει*, mientras Mc 9,18 escribe en buen griego *καὶ ὅπου ἂν αὐτὸν καταλάβῃ*.

¿Sería, pues, Lc incapaz de corregir normalmente a Marcos? Si quiere semitizar, ¿por qué no constantemente? ¿No habrá reproducido sencillamente la fuente que tenía a la vista?

Estilo.

Con frecuencia parece el estilo de Lc menos semitizante que el de Mt; basta comparar los finales del discurso inaugural en uno y otro evangelio: en Lc se rompe el paralelismo. Salta a la vista la preocupación de variar los giros, característica del genio helenístico.

Sin embargo, Lc ofrece a veces pasajes mucho más hebraizantes que en Mateo. Así 9,28.29.33.38.39 (Mt 17,1.2.4.15); Lc 13,30; 18,35; 20,1 (Mt 19,30; 20,29; 21,23). Sobre todo, son frecuentes los casos de parataxis, giros propios de los hebreos se hallan casi exclusivamente en Lc, como *ἐγένετο... καί, καὶ αὐτός*, formas perifrásticas *ἦν... πορευόμενον* o el giro bíblico *καὶ ἰδοὺ*. Finalmente, la monotonía es característica al comienzo de las perícopas.

2. EXPLICACIÓN DE LA VERSATILIDAD DE LUCAS.

Lagrange y la mayoría de los críticos piensan que Lc tiene varios estilos, el suyo y el de los LXX. Habría que aplicarse a un estudio detallado de los diferentes pasajes del evangelio, pues no parecen deberse someter al mismo tratamiento. Así, se discute mucho sobre el griego de los dos primeros capítulos: ¿griego de traducción (Gächter, Winter) o composición original (Benoit)? Pero parece que se conviene en esto: Lc habría imitado deliberadamente el estilo de la Biblia griega, de manera «artística más bien que artificial»⁶.

Contra esta explicación podrían suscitarse cierto número de objeciones. Si Lc imitó verdaderamente a los LXX, ¿cómo se explica que refleje la lengua de los libros menos frecuentados y más recientes (Par, Esd, Neh, Dan, Tob, Sab, Eclo, 1Mac y 2Mac)? Sobre todo, ¿por qué esa mezcla de buen griego y de «setentismos»? Desde luego, no es necesario recurrir a ese dialecto judeogriego que imaginaba Wellhausen, pero ¿no habría una *koiné* evangélica, inspirada en el lenguaje bíblico conforme a los libros recientes de la Biblia? Esta lengua se reflejaría en las fuentes utilizadas por Lc, quien la habría corregido de cuando en cuando (P. Gächter)⁷. Así se explicaría quizá que el evangelio se parezca más a la primera que a la segunda parte del libro de los Hechos.

§ II. La composición literaria.

1. EL PLAN Y LAS FUENTES.

Situación de conjunto.

El plan del tercer evangelio es claro en sus grandes líneas, y es sin duda el que se propuso el autor. Véanse las secuencias correspondientes de Lucas y de Marcos.

	Lc	=	1,1-2,52	→	Mc
Prólogo	1,1-2,52	=	1,1-2,52		
A) En Galilea	3,1-9,50	}	3,1-6,19	→	{ 1,1-3,19 más 3,20-35
B) Hacia Jerusalén	9,51-19,27	}	9,51-18,14	→	10,13-10,52
		=	19,28-24,53	→	

En conjunto, Lc presenta alternativamente una secuencia idéntica a la de Mc y otra que le es propia. El pequeño inciso (6,20-8,3) y el grande

inciso (9,51-18,14) interrumpen el hilo de la narración de Marcos. Lucas, a todas luces, respeta una fuente cuando menos semejante a Mc, yuxtaponiéndole las tradiciones particulares recogidas por él. Esta evidencia global se matizará cuando estudiemos el hecho sinóptico⁸.

La tradición común ofrece la trama del evangelio. En ella se insertan tradiciones suplementarias, más o menos agrupadas, que con frecuencia recortan las recogidas por Mt, además de recuerdos particulares obtenidos, a lo que parece, de los discípulos: Cleofás, Felipe, el apóstol de Samaría (cf. Act 21,8), Mnason, Manahem, colactáneo de Herodes (Act 13,1; cf. Lc 23,7-12), las santas mujeres (8,1-3; 10,38; 23,27s.49; 24,10), María, madre de Jesús (1-2). Los contactos que no se puede menos de reconocer entre el tercero y el cuarto evangelio, los joanismos de Lc, parecen deber interpretarse no como dependencia literaria inmediata, sino como influencia de los medios joánicos sobre Lucas⁹.

Hipótesis sobre las fuentes de Lucas.

Los críticos han tratado de determinar en forma precisa las fuentes literarias de Lucas. La mayoría están de acuerdo en considerar el segundo evangelio como fuente principal¹⁰.

En cuanto a las otras fuentes, reina un desacuerdo absoluto. Algunos pretenden que existe un *evangelio de los discípulos*, subyacente al gran inciso (Schlatter, Girard, Rengstorf); otros, en su mayoría anglicanos (Streeter, Taylor), se esfuerzan por reconstituir un *Protolucas* a partir del relato de la pasión y de las secciones independientes de Mc que se refieren al ministerio de Jesús en Galilea (3,1-4,30) o a la subida a Jerusalén (19,1-27.37-44). Pero su demostración no ha logrado el asentimiento de los críticos y hasta su hipótesis ha sido calificada en el otro lado del Atlántico como «brillante quimera de la crítica»¹¹. Otros, por fin, renunciando a descubrir un evangelio subyacente a las tradiciones particulares de Lc, reconocen en ellas o bien documentos escritos múltiples, o bien tradiciones orales.

El relativo fracaso de las grandes teorías sobre las fuentes literarias de Lc no impide que se pueda descubrir el principio ordenador que rige la composición de Lucas. La dualidad señalada a propósito del prólogo va a manifestarse todavía a través de lo que se podría llamar las preocupaciones del historiador que quiere ser un *ministro de la palabra*. En efecto, dos indicios revelan al historiador: la situación de los acontecimientos en el tiempo, la economía progresiva del relato. Ahora bien, en estos dos puntos se echa de ver a la vez un esfuerzo consciente y un fracaso notorio.

8. Cf. infra, p. 267-271.

9. Cf. infra, p. 608.

10. Cf. infra, p. 267s.

11. S. MAC LEAN GILMOUR, JBL, 1948, p. 143-152.

6 M. J. LAGRANGE, p. CIII.

7. Cf. infra, p. 262.

2. LA SITUACIÓN DE LOS ACONTECIMIENTOS.

Indicios de preocupaciones históricas.

Hallamos en primer lugar notables *sincronismos*, solemnes pórticos elevados delante del relato del nacimiento de Jesús (2,1-3) y del ministerio de Juan (3,1-2), con la enumeración de hasta siete magistrados del momento. Además, las *precisiones de cronología relativa* añadidas a los datos de los otros evangelios: la reunión del sanedrín tiene lugar de madrugada y no durante la noche (22,66); en otras partes el historiador amortigua afirmaciones que estima excesivas: Mt y Mc dicen que la transfiguración tuvo lugar «seis días después» de la confesión de Pedro. Lucas corrige: «unos ocho días después» (9,28); es la misma modestia del historiador la que le hace poner este «unos» delante de números redondos (1,56; 3,23; 9,14; 22,59; 23,44).

Así también Lc omite lo que le parece ser *utilización duplicada* o repetición: puesto que halla mejor tradición concerniente a la vocación de los primeros discípulos (5,1-11), hace caso omiso del relato de Mc 1,16-20. Veánse también las omisiones de relatos referidos por Lc en contexto distinto de Mc: Mc 3,22-30 (Lc 11,14-23), Mc 4,30-32 (Lc 13,18-19), Mc 6,1-6 (Lc 4,16-30), Mc 8,11-13 (Lc 11,16.29), Mc 9,49-50 (Lc 14,34-35), Mc 10,41-45 (Lc 22,24-27), Mc 12,28-34 (Lc 10,25-28). Lucas no gusta tampoco de los relatos afines: de las dos multiplicaciones de los panes, ignora la segunda (Mc 8,1-10); la maldición de la higuera (Mc 11,12-14.20-25) parece ser una utilización duplicada al lado de la parábola de la higuera (Lc 13,6-9; 17,6), la marcha sobre las aguas (Mc 6,45-52) con el milagro de la tempestad sosegada, la unción de Betania (Mc 14,3-9) con el perdón de la pecadora (Lc 7,36-50), la primera comparecencia delante del sanedrín con la segunda (Mc 14,55-64; 15,1), el episodio del vino aromatizado con el de la esponja tendida a Jesús (Mc 15,23; Lc 23,36).

Y hasta positivamente, Lc se abstiene de precisar que la tempestad fue calmada en el atardecer del día de las parábolas (Mc 4,35; Lc 8,22); sugiere que la transfiguración tuvo lugar por la noche, a juzgar por el hecho de que Jesús subía con frecuencia a la montaña a orar y que a menudo oraba por la noche (9,32.37; cf. 6,12; 22,39s); menciona, en tres ocasiones, que Jesús sube a Jerusalén, como para insinuar que Jesús no subió una sola vez.

Finalmente, da informes de orden geográfico con miras a su lector. Cafarnaúm es una ciudad de Galilea, como Nazaret (4,31; 1,26); el «mar de Galilea» resulta modestamente el «lago de Genesaret» (5,1; 8,23). Véase también 8,26; 19,29; 23,51.

Indicios negativos.

Correcciones, precisiones, insinuaciones, cosas todas dignas de un historiador. Entonces, ¿por qué tantos detalles que parecen probar que Lc

ignora personalmente Palestina, el modo de construir las casas (5,19; 6,47-49), las costumbres (6,29; 7,14; 8,5.6), el clima o la topografía (4,29; 9,10; 12,55; 21,29)? ¿Por qué se permite ciertas trasposiciones de acontecimientos: el episodio de Nazaret (4,16-30), el llamamiento de los discípulos (5,3-11), la introducción al discurso inaugural (6,12-19), el episodio de la verdadera familia de Jesús (8,19-21), el de Bartimeo (18,35-43), el relato de la cena y el anuncio de la traición (22,15-20.21-23)?

En la antigüedad, el historiador no tenía, como hoy, el escrúpulo riguroso de la cronología y de la topografía. No hay que hacerle un cargo de ello, sino únicamente preguntarle sus razones.

Empeño de composición dramática.

La primera razón se relaciona con la composición dramática. A veces parece oportuno reunir lo que concierne a un personaje, antes de seguir adelante. Se muestra a Juan Bautista en prisión mucho antes de tiempo, pero así queda el terreno despejado para Jesús (3,19s). En otras partes la disposición de los relatos refuerza la verosimilitud histórica: la respuesta de los discípulos a la llamada del Salvador se comprende mejor después del relato de algunos milagros (5,1-11), los enemigos de Jesús están presentes en bloque desde el principio (5,17), los vendedores son arrojados del templo inmediatamente después de la entrada en Jerusalén (19,45s), el relato de la cena está distribuido lógicamente (22,14-38), las negaciones de san Pedro, bien agrupadas (22,54-62).

Voluntad de construcción teológica.

La segunda razón parece provenir de la construcción teológica operada por Lc a base de las fuentes de que dispone. En ella la historia, tal como la entendemos hoy día, apenas se reconoce.

El *gran inciso* ofrece de ello un ejemplo significativo. Parece describir minuciosamente un viaje repitiendo por tres veces que Jesús sube a Jerusalén (9,51-53; 13,22; 17,11). Numerosos críticos lo han tomado a la letra y han querido construir con arreglo a estas tres menciones una cronología de la vida de Cristo, asimilando estas tres indicaciones a las que da el cuarto evangelio (Jn 7,1-13; 10,22; 11,54). Pero hoy día la mayoría de los críticos rechazan este concordismo y no ven en la triple mención sino trabazones artificiales de mero significado literario.

Esta voluntad de construcción teológica se revela en las *omisiones de datos topográficos* suministrados por Marcos. En 5,17 y 9,46 descuida Lc la mención de Cafarnaúm (Mc 2,1; 9,33); en 5,27; 6,17; 8,4 la del mar de Galilea (Mc 2,13; 3,7; 4,1), en 9,43b la de Galilea (Mc 9,30), en 8,39 la de la Decápolis (Mc 5,20).

No se interesa por las localizaciones de los relatos, como Cesarea de Filipo (Mc 8,27), de camino (Mc 10,17), en el templo (Mc 12,35), frente al

tesoro (Mc 12,41), estando sentado en el monte de los Olivos (Mc 13,3), en Getsemaní (Mc 14,32).

Si es cierto que Lc trabajó la segunda parte del libro de los Hechos (14-28) más que la primera y que en ella se descubre un gusto pronunciado por los nombres de lugar, cabe preguntar si, lejos de silenciar voluntariamente estas notaciones de Mc, su descuido no significará sencillamente que las ignora.

3. LA ECONOMÍA DEL RELATO EVANGÉLICO.

Un relato seguido de los acontecimientos.

Lucas sabe ofrecer a Teófilo, mediante el arte de las *transiciones*, un relato seguido de los acontecimientos. En esto se muestra muy superior a Marcos. Así en 5,33 los mismos fariseos que han criticado a Jesús por comer con los pecadores, plantean una cuestión sobre el ayuno de los discípulos: dos relatos yuxtapuestos en Mc, hallan así un mismo contexto. Compárese igualmente 8,11 (Mc 4,13), 8,16 (Mc 4,21), 8,40 (Mc 5,21), 9,22 (Mc 8,31), 9,28 (Mc 9,2). Otras veces estas transiciones son hábilmente administradas. La predicación mesiánica de Juan es preparada por la notación del efecto que produce en las turbas su predicación de conversión: se preguntan si no será el Cristo (3,15). Véase también: 4,1; 5,1.36; 9,34.37; 19,28.36.47; 20,1. Sin embargo, a veces, sobre todo en el gran inciso, son muy vagas: «por aquellos días» (6,12). Véase 7,11; 8,1; 20,17.

Lucas conduce bien su relato gracias a *notaciones que preparan* los acontecimientos ulteriores. Satán dejó a Jesús «por algún tiempo» (4,13); volverá en 22,3.53. Véase también cómo han sido anunciados los pasajes siguientes: 3,1-3 por 1,80; 9,9 por 3,20; 10,1 por 9,1-6; 11,1 por 5,33; 22,2 por 20,19; 22,39 por 21,37; 23,2 por 20,25; 23,8 por 9,9; 23,49.55 por 8,1-3; 24,25ss, entre otros, por 18,31.

Relato centrado en Jerusalén.

Esta macstría del relato se muestra sobre todo en la manera como todo el evangelio está centrado en Jerusalén. El *itinerario* de Jesús se ha simplificado: el viaje a la periferia de Galilea (Mc 6,45-8,26) se ha omitido; los nombres de Cesarea de Filipo (Mc 8,27), de Galilea (Mc 9,30) se han omitido; la cita fijada por Jesús de Galilea (Mc 14,28) y recordada por el ángel (Mc 16,17) es transformada así en Lc 24,6s: «Recordad lo que os dijo cuando estaba en Galilea.» Tenemos, pues, aquí una historia deliberadamente presentada con miras a un fin concreto. Comienza en Jerusalén (1,5) y acaba en Jerusalén (24,52s). En el prólogo se recuerdan dos subidas a Jerusalén, ambas típicas (2,22-38; 2,41-50). En la introducción a la vida pública, la tentación culmina, no en la montaña, como en Mt, sino en Jerusalén (4,9-12).

La subida a Jerusalén.

El gran inciso aparece finalmente como una solemne subida a Jerusalén. Palabras y relatos están en él *agrupados artificialmente*, con frecuencia tal como los halló sin duda Lucas. Discursos polémicos se extienden de 11,14 a 14,24, unidos por el fondo; se disponen diferentes *logia* artificialmente o por medio de palabras nexa (12,1-12; 14,25-35; 16,16-18); como en Mt, la cifra tres agrupa relatos de vocaciones (9,57-62), palabras sobre el privilegio de los discípulos (10,18-24), instrucciones sobre la oración (11,1-13), parábolas sobre la misericordia divina (15, 1-32), sentencias sobre la ley (16,16-18), avisos variados (17,1-6). La distinción de los tiempos en que debieron pronunciarse las palabras de Jesús se insinúa con frecuencia (9,59; 11,5; 13,18.20; 15,11), pero no menos frecuentemente están flojamente enlazadas las pericopas, como en Mt, por «después de esto», «en aquella hora», o sin nada en absoluto (10,1.21.25; 12,1.35.47; 13,21; 16,1; 17,1.3.4.7).

Es claro el *designio* de Lc al trabajar con estos materiales reunidos de cualquier manera: esfumado todas las notaciones topográficas fuera de las de Jerusalén; el resultado es impresionante.

En 9,51 el siervo de Dios parte para afrontar la agonía (cf. Is 50,6ss LXX) o más exactamente va a «remontar» hacia Dios¹² (cf. Jn 13,1). En 9,53 no se recibe a Jesús por el curioso motivo de que «su aspecto era de quien iba a Jerusalén».

Luego se van «a otra aldea» (9,56): ¿cuál? La notación «según iban de camino» (9,57) da lugar a tres relatos enlazados con la palabra «seguir». En 10,1 se trata de «localidades a las que debía dirigirse» luego; después de algunos discursos, del regreso de los discípulos, de la parábola del viajero judío y del samaritano, reanuda Lc el hilo de su relato: «de camino, entró en cierta aldea» (10,38): Betania; Lucas lo sabe quizá, pero no lo dice.

Luego, siguen siempre fórmulas vagas: «Pues estando en oración en cierto lugar» (11,1), «e iba por ciudades y aldeas enseñando y encaminándose hacia Jerusalén» (13,22). Poco después aconsejan a Jesús: «marcha de aquí» (¿de dónde?); pero él rearguye: «Debo seguir mi camino, pues no puede ser que un profeta perezca fuera de Jerusalén» (13, 31ss), y apostrofa a Jerusalén. Sin embargo, todavía no hemos llegado. Después de algunas enseñanzas dadas durante una comida (14,1-24), «grandes muchedumbres iban de camino con él» (14,25): todo el mundo está en marcha... Después de algunas enseñanzas y parábolas, «yendo hacia Jerusalén pasaba por entre Samaría y Galilea»¹³ y entró «en una aldea» (17,11s).

12. Cf. J. STARCKY, *Obfirmavit faciem suam ut iret Jerusalem: Sens et portée de Luc 9,51, RSR, 1951, = Mélanges J. Lebreton, 1, p. 197-202.*

13. Sobre este texto difícil, probable interpolación, véase J. BLINZLER, en *Synoptische Studien A. Wikenhauser zum 70^o Geburtstag dargebracht*, Munich 1953, p. 20-52.

En fin, Lc ha utilizado la trama de Mc en el relato: «He aquí que subimos a Jerusalén y se cumplirá...» (18,31). La precisión topográfica se toma de la tradición común: Jesús «entró en Jericó» (19,1; cf. 18,35), pero Lc insiste a su manera: «Jesús añadió una parábola, por cuanto estaba próximo a Jerusalén y les parecía que el reino de Dios iba a manifestarse luego» (19,11).

Viene luego la descripción solemne de la entrada. «Y diciendo esto, siguió adelante, subiendo hacia Jerusalén. Al acercarse a Betania...» (19,28s), «cuando ya se acercaba a la bajada» (19,37), «así que estuvo cerca, al ver la ciudad, lloró sobre ella» (19,41). «Luego, entrando en el templo...» (19,45).

Es posible que los artificios literarios sean bastante burdos, pero lo cierto es que producen gran efecto. Por lo demás, el gran inciso no es un cuerpo extraño al evangelio. Éste ha comenzado en Jerusalén; Jesús, que ha regresado triunfante, acampa sólo una noche en los Olivos y es conducido prisionero a Jerusalén, donde es juzgado, condenado y crucificado. Resucita, aparece a los discípulos y de Betania asciende a los cielos. Los discípulos regresan a Jerusalén alabando a Dios. El libro de los Hechos anuncia la expansión a partir de Jerusalén hasta los confines del mundo (Act 1,8).

Conclusión.

De este breve análisis de la composición literaria de Lc resulta que el tercer evangelio, lo mismo que los otros dos, *no es una biografía en el sentido moderno del término*.

Si Lc supo distribuir su materia, respetando, con todo, las fuentes de que disponía, es en cierto grado historiador, pero es ante todo «ministro de la palabra», es un evangelista. Si no pudo disponer a su guisa de estas mismas fuentes, es que estaba dominado por su respeto hacia ellas. Su arte consistió esencialmente en orquestar ciertos datos tradicionales, en ponerlos de relieve sin falsear la perspectiva común.

§ III. Perspectiva doctrinal.

Marcos parecía querer limitarse a presentar sin más el misterio del hombre Dios; Mateo trató de darle una explicación escrituraria; Lucas, que no ignora ninguno de ambos aspectos (así las pruebas escriturarias: 4,17; 18,31; 20,17; 21,22.37; 24,25.44), tiene en cierto sentido una perspectiva todavía más vasta.

Lucas parece haber emprendido una presentación histórica de los acontecimientos de la salud, un *esbozo de historia*, la inteligencia de los hechos por sus causas. No sólo refiere una existencia, sino que la inter-

preta¹⁴. Desde luego, no siendo testigo, no puede ofrecer, como Juan, un «evangelio espiritual»; pero sabiendo, con la comunidad primitiva, que Jesús ha resucitado, proyecta sobre los sorprendentes acontecimientos de la vida de Jesús, la luz del misterio de la pasión y resurrección, así como en el libro de los Hechos mostrará cómo la Iglesia manifiesta el triunfo de la fe a través de las persecuciones.

Lucas es el evangelista del designio de Dios. Exponiéndonos a una simplificación cierta, podemos decir que el misterio de pascua es su foco, el Espíritu Santo su autor, la comunidad universal de todos los creyentes su término.

1. EL MISTERIO DE PASCUA.

Anuncios de la pasión y resurrección.

Los anuncios de la pasión y resurrección forman parte del patrimonio común de la tradición evangélica: una triple profecía marca el paso de la subida a Jerusalén (Mt 16,21 y paralelos; 17,22s par.; 20,18s par.). En Lc el segundo anuncio va precedido de un aviso que parece forzado bajo su pluma: «Estad atentos a lo que voy a deciros» (9,44). El tercero está ligado con una prueba escrituraria (18,31), y sólo Lc añade: «Pero ellos no entendían nada de esto; eran cosas incomprensibles para ellos, no entendían lo que les decía» (18,34), subrayando lo que había ya notado con Mc a propósito del segundo (9,45), mientras que Mt sólo lo había señalado acerca del primero, y únicamente de Pedro. Lucas añade a estos anuncios la revelación, hecha cuando la transfiguración, acerca de la presencia de Moisés y de Elías: el objeto de su conversación es el fin de Jesús en Jerusalén (9,31). Después del drama, estos anuncios son recordados a las santas mujeres por el ángel (24,7), por el Resucitado a los viajeros que se encaminan a Emaús (24,25s), a los apóstoles en el cenáculo (24,45s).

Además, según Lc, Jesús desea el «bautismo» de la pasión (12,50), anuncia que todo profeta debe perecer en Jerusalén (13,32s) y que el Hijo del hombre debe sufrir mucho y ser desechado antes de aparecer como el relámpago (17,24s). Pero desconoce las palabras en que, después de la transfiguración, se hace tal profecía (Mt 17,12 y, sobre todo, Mc 9,12).

Otros indicios.

La *subida a Jerusalén* encuentra correlación en Mt 20,17 y paralelos, pero Lc la orquestó magníficamente¹⁵.

Notaciones propias de Lc, en estilo un tanto simbólico si se compara con Jn, se hallan en el evangelio de la infancia — Jesús, «signo de contradicción» (2,34), Jesús hallado «a los tres días» (2,46) — así como en

14. Véase, matizándolo, el estudio magistral de H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit: Studien zur Theologie des Lukas*; cf. RSR, 1958, p. 242-250.

15. Cf. supra, p. 232s.

la predicación en Nazaret (4,16-30), colocada de intento en cabeza de la vida pública: Jesús, signo de contradicción, es objeto de admiración (4,22), luego de odio (4,29), pero él sigue su camino (4,30; cf. Jn 7,30; 8,20), victorioso ya de la muerte.

El título de Señor.

Jesús no es sólo el que conoce los pensamientos profundos de los corazones (Mt 9,4 par.), notación que Lc subraya todavía en 6,8 y 9,47 (Mc 9,33), ejerciendo así el conocimiento que tiene del Padre (10,21s = Mt 11,25ss). Sólo en Lc es designado *Kyrios*, con arreglo a la terminología cristiana: 7,13.19; 10,1.39.41; 11,39; 12,42; 13,15; 16,8(?); 17,5s; 18,6; 19,8; 22,61; 24,3.34. Título que equivale al de Cristo exaltado (cf. 1Cor 16,22; Flp 2,11). En presencia del Señor, el tema del secreto mesiánico¹⁶, aunque todavía perceptible (4,35.41; 5,14; 8,56; 9,21), queda fuertemente amortiguado (así 8,26).

El Mesías aparece más claramente como *rey* en su entrada en Jerusalén (19,38; cf. Jn 12,13); la parábola de las minas tiene en Lc 19,12.14.15. 17.27 una coloración más regia que la parábola de los talentos en Mt 25, 14.19.21.23.

2. EL REINO DE DIOS Y EL ESPÍRITU SANTO.

El reino de Dios.

La buena nueva es el *reino de Dios* (4,43; 8,1), en el sentido adoptado por el objeto de la predicación cristiana (cf. 9,2.60.62; 16,16; 18,29; cf. Act 1,3; 8,12; 19,8; 20,25; 28,23.31). Con este término, Lc no designa ordinariamente la realidad divina que actúa en la tierra (sentido habitual en Mt¹⁷), sino el reino *escatológico*, o cielo, que rige nuestro comportamiento acá abajo y exige nuestra fe (véase 13,27-29; 14,15; 19,11; 22,16-18). Así, su parábola del sembrador no significa, como en Mt y Mc, la presencia en misterio del reino, sino la exigencia de la fe (8,12.15). Compárese también Mt 16,28 par. (advenimiento del reino) y Lc 9,27 (vista del reino).

Si el reino está *presente* en la tierra (17,21), lo está en la persona del Hijo del hombre (17,22); así se explicaría que, si bien tiene todavía que venir el reino (11,2), sin embargo, ha sobrevenido ya (10,9.11; 11,20).

El Espíritu Santo.

En Mt, el reino de los cielos tenía un aspecto dinámico, aspecto que parece desaparecer en Lucas. Pero el *Espíritu Santo*, aunque no se le nombre con frecuencia en el evangelio, viene a ser esta realidad divina en acción

16. Cf. supra, p. 214ss.

17. Cf. supra, p. 182ss

en la tierra. No se trata ya de que el reino descienda de los cielos, sino que el Espíritu Santo es quien viene de arriba (don); el que opera ahora es el Espíritu (fuerza). Lucas lo marcó claramente en Act 1,7s. A los apóstoles que preguntan si ha venido para Israel el momento del restablecimiento del reino, Jesús responde desviando su atención de este reino y fijándola en el Espíritu Santo en su doble aspecto: «Recibiréis una fuerza, la del Espíritu Santo que descenderá sobre vosotros.»

El Espíritu Santo es el *don* por excelencia. «Si vosotros que sois malos sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¡cuánto más el Padre del cielo dará el Espíritu Santo (Mt 7,11: «cosas buenas») a los que se lo ruegan!» (11,13). Nótese en el mismo contexto la variante en 11,12 sobre el *Adveniat regnum tuum*: «Venga a nosotros tu Espíritu Santo y (=para que) nos purifique.»

El Espíritu Santo es en el evangelio una *fuerza* de tipo profético. Diversos seres son movidos por él: Juan (1,15.80) y sus padres (1,41.67), Simeón (2,25-27). Está presente en la concepción de Jesús (1,35); Jesús está «lleno del Espíritu Santo» (4,1, como se dice que un hombre está lleno de lepra 5,12); «con la fuerza del Espíritu» abandona el desierto para hacer milagros (4,14), con esa fuerza con que cura a los enfermos (4,17) y echa a los demonios «por medio del dedo de Dios» (11,20; Mt 12,28 dice «Espíritu»). Jesús exulta en el Espíritu (10,21). Como dice Pedro, «Dios lo ungió con Espíritu y poder» (Act 10,38). Finalmente, los discípulos serán instruidos por el Espíritu Santo en la persecución (12,12 = Mt 10,20; cf. Mc 13,11), tema amplificado en Jn, descrito en los Hechos de los Apóstoles.

Ambiente de alabanza.

Alabanza, acción de gracias, glorificación de Dios resuenan sin cesar: María (1,46ss), Zacarías (1,64.68ss), los ángeles en Belén (2,13.20), Simeón (2,28), Ana (2,38), el paralítico curado (5,25), todos a la vista de este milagro (5,26) o de la resurrección del hijo de la viuda de Naím (7,16), la mujer encorvada que sana (13,13), el leproso curado (17,15), el ciego que ve (18,43), los discípulos en su entrada en Jerusalén (19,37s), el centurión en la muerte de Jesús (23,47), finalmente los discípulos después de la ascensión (24,53). El eco de este canto se deja oír en la comunidad primitiva (Act 2,47; 3,8s; 4,21; 11,18; 13,48; 21,20).

Se celebra incluso la gloria de Jesús (4,15). O bien Jesús provoca sentimientos de temor, de estupor, de sobrecogimiento o de maravilla (8,25.37; 9,43; cf. Act 2,7.12; 3,10; 5,5.11...).

Ambiente de gozo.

Gozo, alegría, júbilo, exultación, dicha en la paz al anuncio de la buena nueva: estas expresiones recurren más a menudo en Lc que en Mateo y

Marcos. El verbo *evangelizar* es propio de Lc, palabra más dinámica que el sustantivo «evangelio» empleado por Mt y Mc; Mt lo tiene sólo en una cita de Isaías (Mt 11,5).

El *gozo* que Mc casi ignora (excepto Mc 4,16 = Mt 13,20 = Lc 8,13), que a veces señala Mt (los magos: Mt 2,10; el discípulo en el hallazgo del tesoro: 13,44; el cielo que es gozo: 25,21.23; las santas mujeres en la resurrección: 28,8s), este gozo invade el evangelio de Lucas. En el nacimiento de Juan (1,14.44.58), en el anuncio hecho a María (1,28), en la visita de María (1,41.44), en el anuncio hecho a los pastores (2,10). A los discípulos que regresan gozosos (10,17), precisa Jesús el verdadero motivo del gozo (10,20) y se regocija él mismo (10,21). Gozo de la multitud a la vista de las maravillas que se realizan ante sus ojos (13,17), de Zaqueo, que recibe a Jesús (19,6), de los discípulos en su entrada en Jerusalén (19,37), de los discípulos de Emaús (24,41), de los discípulos después de la ascensión (24,52). Gozo de Dios mismo y del cielo al acoger al pecador arrepentido (cap. 15 *passim*). Gozo prometido a los perseguidos (6,23 = Mt 5,12; cf. Act 5,41).

¡*Bienaventurados*, pues, todos los que oyen la buena nueva! Mateo refiere cuatro bienaventuranzas más que Lc (Mt 5), además de la de Simón Bar Joná (Mt 16,17), y con Lc las del que no se escandalice por Jesús (Mt 11,6 = Lc 7,23), de los ojos que ven lo que ven los discípulos (Mt 13,16 = Lc 10,23), y del siervo fiel (Mt 24,46 = Lc 12,43). Además, en Lc, Isabel es llamada bienaventurada (1,45), María lo será (1,48), es proclamada tal por una mujer (11,27); Jesús declara bienaventurados a los que escuchan la palabra de Dios y la guardan (11,28), a los servidores vigilantes (12,37s), a aquellos a quienes no se puede pagar por sus beneficios (14,14).

Paz, no en el sentido del mundo (Lc 12,51 = Mt 10,34; cf. Jn 14,27), sino la que da Jesús (7,50; 8,48 = Mc 5,34) desde su nacimiento (1,79; 2,14.29), la que Jerusalén no supo acoger (19,42) cuando era proclamada por los discípulos (19,38), paz que fue dada por el Resucitado (24,36; cf. Jn 20,19.21.26), pues Jesús vino «para evangelizar la paz» (Act 10,36): otro tanto deben hacer sus discípulos (10,5s = Mt 10,13)¹⁸.

Ambiente de oración.

Según la tradición común, Jesús está en oración en la coyuntura de la multiplicación de los panes (Lc 9,16 par.), en la cena (22,17.19 par.), en el monte de los Olivos (22,41.44 par.). Lucas no señala el *hallel* (Mt 26,30 par.), ni que Jesús va a orar después de la multiplicación de los panes (Mt 14,23 par.). Pero sólo Lc muestra a Jesús en oración en el bautismo (3,21), durante su ministerio (5,16; cf. Mc 1,35), antes de la elección de los doce (6,12), antes de la confesión de Pedro (9,18), en la transfiguración

(9,28s), al regreso de los discípulos (10,21), antes del padrenuestro (11,1), para confirmar a Pedro en su fe (22,32), cuando es crucificado (23,34), a su muerte (23,46), con los discípulos de Emaús (24,30).

Personajes secundarios están en oración: 1,10.13; 2,37; 5,33. Se refieren fórmulas de oración además del padrenuestro: el *benedictus*, el *magnificat*, el *gloria in excelsis*, el *nunc dimittis*.

Es imperioso el deber de orar (11,9 = Mt 7,7-11), Lc hace que le preceda la parábola del amigo importuno (11,5-8) y lo confirma con la del juez inicuo (18,1-8) y la del fariseo y el publicano (18,9-14). La fe lo obtiene todo (17,6; cf. Mt 17,20; 21,21s; Mc 11,23s). Hay que orar al dueño de la mies (10,2 = Mt 9,38), orar por los perseguidores (6,28 = Mt 5,44), orar y velar (21,36 = Mc 13,33), orar para no ser tentados (22,40.46 par.).

A veces se pone al Espíritu Santo explícitamente en relación con la oración: 1,15.17; 3,21s; 10,21; 11,13.

3. LA EXTENSIÓN UNIVERSAL DEL EVANGELIO.

La obra que continúa el Espíritu Santo no consiste en primer lugar en esas resonancias personales de su presencia que constituyen el gozo de la oración; quiere instaurar la comunidad universal de todos los creyentes; nosotros diríamos la Iglesia si, por una curiosa coincidencia, esta palabra no estuviese ausente en Lucas.

Mientras Mt pone empeño en mostrar que la ruptura con el pueblo judío era la condición necesaria de la expansión del evangelio (el universalismo es una coronación)¹⁹, Lc ve de golpe este universalismo en el designio de Dios. No es el término de un drama, es *un hecho* que proyecta luz sobre la buena nueva, que es esta misma buena nueva.

Presentación universalista.

Lucas parece dirigirse a un lector no palestino, al hacer irradiar en forma más inmediata el evangelio más allá de las fronteras de Israel. Así nos proporciona numerosas aclaraciones.

Completa el *sujeto* de la frase, oscura en las tradiciones paralelas: así Mc 3,2 cuenta que «se le observaba», Lc 6,7 precisa: «dos escribas y los fariseos» (véase también: 19,32; 20,10; 21,31). Otras veces, el *complemento* del verbo que es indeterminado: así Mc 1,34: los demonios «de conocían», se convierte en Lc 4,41: «sabían que era el Cristo» (véase también: 8,5; 9,7; 22,52). Cuando un punto parece *oscuro*, Lc explicita: así a Mc 2,17: «No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores», añade Lc 5,32: «a la penitencia» (véase también: 5,17; 6,8a.19; 8,12.15.29b.33.37.40; 20,20; 21,4; 22,34.45; 23,26). En fin, algunas puntualiza-

18. Cf. J. COMBLIN, *La paix dans la théologie de saint Luc*, ETL, 1956, p. 439-465.

19. Cf. *supra*, p. 182s.

ciones quitan toda ambigüedad o justifican el curso de los acontecimientos (4,43; 6,1; 18,36).

Al mismo resultado tiende la restitución del *contexto psicológico* de las palabras referidas: creación de la situación mediante un complemento circunstancial: «como el pueblo se preguntaba si Juan no era el Cristo...» (3,15), «una vez que Jesús oraba... así que acabó...» (11,1). Véase también: 9,43b; 11,29; 13,1; 17,20; 18,1.9; 19,11. La distinción de los auditores facilita la inteligencia de los discursos (11,38s.45s; 12,1.13.16.22.41.54; 14,3.7.12.15); así también la indicación de sus diversas partes (6,39; 13,14.18.20; 14,3.5; 18,1.6).

Finalmente, el lector que no esté muy al corriente de las costumbres de Palestina agradecerá a Lc que, pensando en él, *precisa* o *generaliza* las palabras de Jesús que tienen demasiado sabor del terruño. La enumeración de la menta, del hinojo y del comino (Mt 23,33) es auténtica; Lc añade sencillamente: «y toda hortaliza» (11,42). Igualmente «y todos los árboles» (21,29; cf. Mc 13,28; véase también: 22,1; 23,56). Lucas atenúa para su lector el *color local* o *semítico*: las prescripciones sobre la caridad fraterna (6,27-36; Mt 5,39-48), la parábola de las dos casas (6,47-49; Mt 7,24-27): habla de las «tejas» de la casa (5,19; Mc 2,4) o del féretro (7,14), detalles poco felices en el contexto de Palestina. Hay muchas pequeñas omisiones de este mismo tenor, como no decir que Jesús no enseñaba como los escribas (Mc 1,22).

Selección de las tradiciones evangélicas.

Es difícil afirmar que Lc omitiera voluntariamente ciertas tradiciones, conocidas sólo por los evangelios de Marcos o de Mateo. Es cierto que Lc ignora la mayoría de los elementos que tienen un colorido judío muy pronunciado. Veamos algunas *omisiones notables*. La cuestión tocante al código de la pureza de los alimentos (Mt 15,1-20 par.), la cananea (Mt 15,21-28 par.), el retorno de Elías (Mt 17,10-13 par.), la discusión sobre el repudio legal (Mt 19,3-9 par.), el anuncio de los falsos mesías (Mt 24,23-25 par.), las palabras arameas de Jesús o las expresiones arameas de la tradición (Mc 5,41; 7,34; 11,10; 9,5; 14,45; 10,51; 14,36; 15,22.34), las oposiciones entre la ley antigua y la ley nueva (Mt 5) y entre la justicia farisea y la justicia cristiana (Mt 6); finalmente, el aviso de no ir a donde los paganos (Mt 10,5).

Por el contrario, Lc se complace en *explicitar el universalismo* contenido en ciertas tradiciones. Así, en la genealogía que, según Mt, asciende sólo hasta Abraham, Lc enlaza a Jesús con Adán (3,38). «¡Paz a los hombres a quienes ama Dios!», cantan los ángeles (2,14), porque Jesús es el Salvador (2,11). La profecía de Isaías es subrayada en la predicación de Juan: «Toda carne verá la salud de Dios» (3,6; cf. Act 2,21; 28,28), y en el cántico de Simeón: *Lumen ad revelationem gentium* (2,32; cf. 13,28s = Mt 8,11s). El evangelio debe «ser proclamado a todas las naciones»

(24,47; cf. Mt 28,19s). Finalmente, se presenta como ejemplo a no israelitas: el buen samaritano (10,25-37) y el leproso samaritano curado (17,11-19), además del ejemplo de fe del centurión alabado por Jesús (7,9 = Mt 8,10).

4. EL EVANGELIO DE LA BONDAD.

«*La filantropía de Dios*» (Tit 3,4).

Para Dios «no hay ya judío ni griego, esclavo ni libre, hombre ni mujer» (Gál 3,28): el misterio oculto de Cristo es accesible a todos (cf. Col 1,26s).

Los *pecadores* hallan en Jesús un «amigo» (7,34 = Mt 11,19) que no se recata de tratar con ellos (5,27.30 par.; 15,1s): este hecho histórico referido por la tradición común, Lc lo pone de relieve. El episodio de Zaqueo lo ilustra (19,7). Además, Jesús afirma que los pecadores son los privilegiados de Dios por razón de su arrepentimiento (15,1-32) y en virtud de la longanimidad divina (parábola de la higuera seca, 13,6-9, cf. Mt 21,18-22 par.). Jesús perdona no sólo al paralítico (5,20 par.), sino también a la pecadora (7,36-50), a los responsables de su muerte (23,34). Pedro llora cuando se fija en él la mirada de Jesús (22,61), el buen ladrón se arrepiente (23,39-43), las multitudes se dan golpes de pecho al abandonar el Calvario (23,48); todos pueden orar como el publicano de la parábola (18,10-14).

Las *mujeres*, tan despreciadas en el judaísmo, ocupan en Lc un puesto de preferencia. María, Isabel, Ana, la viuda de Naím (7,11-17), la pecadora, cuyo nombre queda delicadamente ignorado (7,36-50; cf. Mt 26,6-13 par.), las piadosas mujeres (8,1-3) que le siguen hasta la cruz (23,49.55; 24,10s), Marta y María (10,38-42), la mujer que bendice a la madre de Jesús (11,27s), la mujer encorvada (13,11-17), las mujeres de Jerusalén (23,27-31). Finalmente, las mujeres presentadas por Jesús en las parábolas (15,8-10; 18,1-8).

Los *extranjeros* son objeto de la solicitud de Jesús; no hay que hacer que baje sobre ellos fuego del cielo (9,54s); incluso son presentados como ejemplo (7,9 par.; 10,25-37; 17,11-19).

Tal es, compuesta de los muy pequeños (10,21s), la *pequeña grey* que puede vivir sin temor, pues de ella es el reino (12,32). «Porque el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que se había perdido» (19,10; cf. 5,31s par.).

La bondad de Jesús.

La *benignidad* de Jesús no es melosidad: por mucho que los sentimientos violentos de Jesús sean atenuados por Lc (véase más adelante), no faltan palabras fuertes propias de Lc: maldiciones contra los dicho-

sos de este mundo (6,24-26), amonestaciones a los impenitentes (13,2-5), amenaza a la higuera estéril (13,9), la suerte del rico que desconoce al pobre (16,19-31), la lamentación sobre Jerusalén (19,41-44), la respuesta a las mujeres de Jerusalén (23,28-31), las exigencias de renuncia, que señalaremos para terminar.

La benignidad de Jesús es *misericordia* insondable, que se manifiesta en ligeros rasgos. De los cuatro milagros referidos sólo por Lc, Naím (7,11-17), la mujer encorvada (13,11-17), el hidrópico (14,1-6) y los diez leprosos (17,11-19), el primero tiene por motivo explícito la misericordia (7,13) para el «hijo único» de esta viuda (cf. 8,42, la hija «única» de Jairo, y 9,38.42, el hijo «único» de un padre desolado). No obstante, Lc no refiere el sentimiento de misericordia de Jesús que provoca el envío a misionar (Mt 9,36) o que anuncia la multiplicación de los panes (Mt 14,14 par.), como tampoco en relación con los ciegos de Jericó (Mt 20,34). Pero Lc tiene cierta predilección por la palabra *φίλος* y conservó la expresión «joánica» de Jesús: «A vosotros os lo digo, amigos míos» (12,4).

La delicadeza de Lucas.

La delicadeza de Lucas parece reflejo de esta bondad, no menos que resultado de una preocupación pedagógica en favor de sus lectores.

Con frecuencia amortigua *los sentimientos fuertes* de Jesús. No se ve a Jesús en cólera (Mc 1,41.43 = Lc 5,13; Mc 3,5 = Lc 6,10), conmovido por la compasión (Mc 6,34 = Lc 9,11), violento contra Pedro (Mc 8,33 par.), arrojando duramente a los vendedores del templo (Mc 11,15-17 = Lc 19,45s), acariando a los niños (Mc 9,36 = Lc 9,47s; Mc 10,16), humanamente enternecido (Mc 10,21 = Lc 18,22), indignado (Mc 10,14), abastido, espantado (Mc 14,33s = Lc 22,40: sin embargo, Lc es el único que habla del sudor de sangre, 22,44).

Lucas tiene *miramientos con los apóstoles*: Mc 4,13 = Lc 8,11; Mc 4,38.40 = Lc 8,24s; Mc 8,32s; Mc 9,28s = Lc 9,43; Mc 10,24.26 = Lc 18,25s; Mc 10,32 = Lc 18,31 (pero 18,34); Mc 10,35-40 (pero Lc 22,24-27); Mc 14,26-31 = Lc 22,31-34; Mc 14,37-41 = Lc 22,45s; Mc 14,71 = Lc 22,60.

Las *escenas violentas* son suavizadas o ignoradas: las máximas demasiado duras (Mc 4,12; 9,43-48; 14,21), la decapitación de Juan (Mc 6,17-29), el beso de Judas (Mc 14,45; Lc 22,48), la escena de las bofetadas (Mc 14,65; pero cf. Lc 23,11), de la flagelación, de la coronación de espinas. Notemos también el sentido de las conveniencias que tiene Lc: 4,1.43; 8,30.53.55; 9,9; 22,41.

También el *lenguaje de las omisiones* es significativo. Lucas no reproduce el fin de la cita de Isaías «no sea que se conviertan» (Mc 4,12, tiene quizá su correspondencia en Lc 8,12c), ni la vivacidad en replicar: «¿Quién es mi madre?, ¿quiénes son mis hermanos?» (Mt 12,48 par.). Pilato parece ser tratado con ciertos miramientos por Lucas. A la cita de Isaías se le amputa

la mención del «día de la venganza del Señor» (Lc 4,18s). El demonio sale del endemoniado curado «sin hacerle el menor daño» (4,35), la bondad del centurión con el pueblo judío pone una nota de delicadeza en el relato (7,4s).

Las *escenas de comidas*, símbolo de fraternidad, contribuyen quizá al mismo efecto. El «gran festín» en casa de Leví (5,29), las comidas en casa de Simón (11,37), en casa de Marta y María (10,38-42), las alusiones a comidas (5,39; 14,12s.15; 15,1...).

5. EL EVANGELIO, REGLA DE VIDA.

Un evangelio «social».

Si nos es permitido servirnos de un término moderno, podemos decir con bastante propiedad que el evangelio de Lc es el evangelio «social» por excelencia.

Juan especifica a las multitudes, a los agentes del fisco, a los soldados, en qué consiste su deber de estado (3,10-14). El sermón inaugural está concebido en esta perspectiva; hay matices que con frecuencia lo revelan. «Da [sin cesar] a quien te pida» (6,30: matiz del imperativo presente, en lugar del aoristo de Mt). «Sed misericordiosos» (6,36; Mt dice «perfectos»); «Dad una buena medida [descrita en detalle con cariño] en todos los conceptos [no sólo en razón del juicio]» (6,38).

He aquí algunas notaciones breves: el centurión «quiere a nuestra raza... ha construido una sinagoga, y así es digno de...» (7,5); el sacerdote (el levita) a la vista del hombre medio muerto: «lo vio, dio un rodeo y pasó de largo» (10,31s, cf. trad. Osty y Bover).

Se debe invitar a la mesa a los pobres como a los ricos, con el fin de no esperar compensación (14,12-14). El abismo que el rico ha cavado en vida entre sí y el pobre, se perpetúa en el más allá (16,25s). El desprecio interior del fariseo que se separa de los otros hombres, pecadores, le separa de Dios mismo: ya no hay justificación para él (18,10-14).

*Ricos y pobres*²⁰.

Es cierto que Lc observa que algunos ricos pudieron seguir a Jesús: José de Arimatea (23,50), Zaqueo (19,2.8) y (?) Juana, esposa del intendente de Herodes (8,3). Pero no dice, como Mc 10,21, que Jesús amó al joven rico. Los amigos de Jesús son los pobres. No van a adorarle los magos, sino los pastores (2,8); para rescatar a Jesús en el templo, la ofrenda de los humildes (2,24); el pobre Lázaro (16,20), la viuda pobre que lo da todo (21,3s par.) son presentados como ejemplos. Jesús mismo no tiene dónde reclinar su cabeza (9,58 = Mt 8,20).

Pobres y ricos son *calificados de bienaventurados y desgraciados* res-

20. Cf. J. DUPONT, *Les Béatitudes**, Brujas 1954.

pectivamente. En efecto, Lucas no se limita al aspecto espiritual de la pobreza, sino precisa su realidad concreta (cf. 1,52s: «abatió a los poderosos... exaltó a los humildes»). La buena nueva «es anunciada a los pobres» (7,22 par. y 4,18), pobres que en cuanto tales son llamados bienaventurados (6,20): entran con pleno derecho en el reino de Dios, que ahora es suyo. Los ricos son desgraciados, porque se hallan en mala situación. «Atesoran para sí mismos y no en atención a Dios» (12,21); corren peligro de olvidar al Señor (12,13-20); ignoran a sus hermanos pobres (16,19-31: nótese que no se habla de «mal» rico); los fariseos no son sólo gente satisfecha de sí (18,14), sino también «amigos del dinero» (16,14); ahora bien, «lo que tiene gran valor a los ojos de los hombres, es abominable a los ojos de Dios» (16,15).

Así pues, Mammón (= el Dinero), de sí, es injusto. Desde luego, Lc admite que se le puede utilizar con habilidad distribuyéndolo a los pobres para ganarse amigos (16,9), con fidelidad, como de un bien ajeno encomendado por Dios (16,10-12), pero Lc concluye firmemente que no se le puede servir al mismo tiempo que a Dios (16,13).

La renuncia.

Tanto en Lucas como en la tradición común, la renuncia es un corolario del misterio de pascua (conexión entre los anuncios de la pasión y las condiciones para seguir a Jesús: Mt 16,21-23.24-26 par.). Pero Lc insiste más que los otros en la renuncia a todo. No hay que apoyarse en las riquezas (12,13-21), sino confiar en Dios que cuida de todo (12,22-32): así pues, «vended vuestros bienes y dadlos como limosna» (12,33; cf. Mt 6,19s).

A las condiciones impuestas para ser discípulo de Jesús, se añade en Lc que es necesario «odiar a su mujer y a su propia vida» (cf. 18,29: ¿no se ve aquí un equivalente discreto del término «eunucos por el reino de los cielos?») y luego se precisa: «Quien no renunciare a todos sus bienes no puede ser mi discípulo» (14,26.33). De ahí, sin duda, las pequeñas notaciones de Lc añadidas a la tradición común. Los discípulos siguieron al Señor abandonándolo «todo» (5,11), y Leví lo mismo (5,28); exigencia impuesta a un joven rico (18,22). Así se corta de antemano toda vuelta atrás (9,61s).

Lucas, evangelista del designio de Dios, es al mismo tiempo el hombre que precisa hasta dónde llega en concreto la exigencia del mensaje evangélico. Mejor que Mt y que Mc, indica que hay que llevar la cruz «cada día» (9,23). Pero al mismo tiempo manifiesta mejor la acción del Espíritu Santo y el gozo derramado en los corazones.

§ IV. El autor del tercer evangelio.

1. LOS TESTIMONIOS TRADICIONALES.

Los textos.

No ha llegado hasta nosotros ningún fragmento de Papias tocante al tercer evangelio. Sin embargo, el nombre de Lucas figura desde la segunda mitad del siglo II en el *Canon de Muratori* (final del siglo II), que, mediante algunas correcciones gramaticales y conjeturas, reza así: *Tertium evangelii librum secundum Lucam. Lucas iste medicus post ascensum Christi, cum eum Paulus quasi ut iuris studiosum secum [¿secundum?] adsumpsisset, nomine suo ex opinione conscripsit; Dominum tamen nec ipse vidit in carne, et ideo prout assequi potuit, ita et a nativitate Iohannis incipit dicere.*

Ireneo (*Adv. Haer.* III, 1,1): «Asimismo Lucas, compañero de Pablo, consignó en un libro el evangelio que éste predicaba.» Y también: *Lucas creditus est* (= «fue juzgado digno de») *referre nobis evangelium* (*Adv. Haer.* III, 14,1).

Tertuliano (*Adv. Marc.* IV, 5) afirma que la lectura del evangelio de Lucas se practica en las Iglesias apostólicas.

Clemente de Alejandría justifica su aserción de que Jesucristo nació en tiempo de Augusto diciendo: *Scriptum est in evangelio secundum Lucam* (*Strom.* I, 21,145 = PG 8,885). En otro lugar compara la relación entre Marcos y Pedro con la que existe entre Lucas y Pablo (*Strom.* V, 12).

Orígenes (*In Matth.* I = PG 13,830; HE VI, 25,6): el tercer evangelio es de Lucas *quod a Paulo commendatum sit in gratiam gentilium conscriptum.*

Eusebio (HE III, 4,6) y *Jerónimo* (*De viris ill.* 7 = PL 23,629) son eco de la tradición.

El *prólogo antimarcionita*, fechado por unos a fines del siglo II (De Bruyne, Harnack) y por otros a principios del siglo IV (Gutwenger), da algunos detalles:

«Hay un cierto Lucas, sirio originario de Antioquía, médico, discípulo de los apóstoles; más tarde siguió a Pablo hasta su martirio. Sirviendo al Señor sin tacha, no tuvo mujer, no engendró hijos, murió en Beocia, lleno del Espíritu Santo, a la edad de ochenta años. Así pues, como ya se habían escrito evangelios, por Mateo en Judea, por Marcos en Italia, bajo la inspiración del Espíritu Santo escribió este evangelio en Acaya; al principio explicaba que otros [evangelios] habían sido escritos antes del suyo, pero que le había parecido absolutamente necesario exponer con miras a los fieles de origen griego un relato completo y cuidadoso de los acontecimientos...»

Balance de los textos.

La tradición aparece, pues, universal. Viene de las iglesias de Siria, de Roma, de las Galias, de África, de Alejandría. Se trata del tercer evan-

gelo, escrito por Lucas, compañero de Pablo y médico. Es suficientemente antigua para merecer nuestra confianza, pues, al principio, el interés se centraba principalmente en las palabras del Señor. Más tarde, por razones apologéticas, por razón de las innovaciones de los herejes, surgió la preocupación por la autenticidad de los escritos que contenían las palabras del Señor²¹.

La primera aserción concierne al autor del evangelio, Lucas. Una reflexión induce a identificarlo con el médico, compañero de Pablo. Luego se habla del evangelio de Pablo, y la tradición se amplía, imaginando a propósito de Lucas los detalles caros a la piedad: Lucas es uno de los 72 discípulos, Lucas es uno de los dos discípulos de Emaús, Lucas es el pintor de la Virgen.

Estos embellecimientos posteriores no deterioran el fondo sólido de la tradición primera: Lucas, autor del tercer evangelio, compañero de Pablo y médico.

2. LOS DATOS DE LA CRÍTICA INTERNA.

La crítica interna confirma la tradición eclesiástica. A partir de los estudios de Harnack hay unanimidad en atribuir al mismo autor el libro de los Hechos y el tercer evangelio²². La misma lengua, el mismo estilo; el mismo plan que rige las dos partes de esta única obra que marca la expansión de la palabra hasta las extremidades del mundo; el mismo destinatario, en fin, Teófilo, pues el prólogo de los Hechos remite explícitamente al evangelio.

Por otra parte, este autor es el de los pasajes de los Hechos llamados «relatos nosotros» (Act 16,10-17; 20,5-21,18; 27,1-28,16); es, pues, un *compañero de Pablo*. Entre los hombres cultos de origen pagano que acompañaban a Pablo, se puede nombrar, además de Lucas, a Demas (Col 4,14; Flm 24; 2Tim 4,10), a Crescente (2Tim 4,10), a Artémate (Tit 3,12), a Zenas y a Apolo (Tit 3,13). Tito no entra en la cuenta, pues sólo se le menciona en compañía de Pablo con ocasión del concilio de Jerusalén (Gál 2,1-3), cuyo relato en los Hechos no forma parte de los «relatos nosotros». Como, por otra parte, es gratuito recurrir a un redactor desconocido para el conjunto de la obra de Lucas, hay derecho a identificarlo con Lucas en persona, el compañero de Pablo.

De ahí no se sigue que sea muy marcado el *influxo paulino* en el vocabulario, el estilo o las tradiciones; respecto a éstas, se puede mencionar el relato de la institución eucarística. En cambio, según el dicho de Tertuliano (*Adv. Marc.* iv, 2s), Pablo fue el «iluminador» de Lucas. De hecho, las perspectivas anteriormente mencionadas lo indicaban claramente, en particular el universalismo, la bondad de Dios y el gozo. Aquí se respira más una atmósfera paulina, lo que además habla en favor del valor

histórico del tercer evangelio. No se presenta como una «teología» de Cristo, sino como una encuesta iluminada por la experiencia paulina de Cristo.

La última precisión que aporta la tradición a propósito del autor del evangelio y de los Hechos, es que fue *médico*. Efectivamente, así lo designa Pablo en Col 4,14. El aspecto culto de su obra responde bien a lo que sabemos de la cultura de los médicos de aquella época. Algunos críticos han creído demostrar literariamente que el vocabulario de Lc es el de un hombre competente en materia médica (Hobart en 1880, más tarde Harnack)²³. Pero en 1921 Cadbury demostró que este vocabulario no atesta conocimientos médicos superiores a los de un hombre culto, como Josefo, Plutarco o Luciano de Samosata. Parece, pues, que hay que renunciar a buscar un apoyo literario a esta tradición. Es cierto, sin embargo, que Lc muestra cierta familiaridad con la terminología médica (cf. 4,38; 5,18.31; 7,10; 8,44; 21,34; Act 5,5.10; 9,40) y sus descripciones de enfermedades son correctas desde el punto de vista médico (4,35; 13,11; Act 3,7; 9,18); notemos, sin embargo, que en la narración del epiléptico Mc es superior a Lc en este sentido (Mc 9,26).

§ V. Fecha y lugar de composición de Lucas.

1. LA FECHA.

Datos tradicionales.

La tradición coloca a Lc en *tercer lugar*, o sea después de Mc (Muratori, Orígenes, Jerónimo). En cuanto a una fecha más precisa, se presentan dos tradiciones divergentes: Ireneo dice que Lc se compuso *después de la muerte de Pablo*; Jerónimo (primera manera: *Comm. in Math.*, PL 26,18) habla en este sentido. Pero más tarde, sin duda siguiendo a Eusebio (HE II, 22), al fijar la composición en Roma, la data *en vida de Pablo* (*De viris ill.* xiv, 1,11s; xiv, 5-7).

Lagrange opta por esta última opinión y piensa poder reducir la tradición de Ireneo a una simple conjetura: «por razón de su teoría sobre el estrecho vínculo que une a los dos evangelistas con los dos apóstoles, juzgó quizá que los discípulos no tenían por qué escribir el evangelio mientras todavía predicaban los apóstoles»²⁴. Sin embargo, otros autores se inclinan en favor de Ireneo y de la primera hipótesis de Jerónimo.

Datos de la crítica literaria.

La crítica literaria razona situando a Lc en relación con otros datos, mejor o peor situados en el tiempo, y apreciando la dependencia literaria de Lc respecto a estos datos. Veamos las diferentes opiniones.

23. W. K. HOBART, *The Medical Language of St. Luke*, Dublín 1882; A. HARNACK, *Lukas der Arzt*, Leipzig 1906.

24. M. J. LAGRANGE, p. xxvi.

21. Cf. L. CERFAUX - J. CAMBIER, SDB v, c. 549-551.

22. Cf. infra, p. 345.

1. *Lucas dataría de después del 95*. En efecto, Act 5,36s manifestaría, se dice, cierta dependencia de Josefo. Conjetura habitualmente desechada por los críticos. Sin embargo, se añade, Lc dependería de Juan. Es cierto que existen numerosas afinidades entre Lc y Jn, pero que no implican en modo alguno dependencia literaria, sino que sugieren contactos entre dos tradiciones paralelas, un mismo medio²⁵.

2. *Lucas dataría de después del año 70*. Puesto que él mismo declara que «varios» han escrito antes que él (1,1-4), hace suponer un buen lapso de tiempo. Pero la expresión «varios» no debe encarecerse demasiado, y, además, parece evidente que en fecha muy temprana se hicieron numerosas tentativas para consignar y ordenar las tradiciones.

La misma opinión profesan los que ven en la descripción de la ruina de Jerusalén la prueba de que el acontecimiento ya había tenido lugar (Lc 19,43s; 21,20.24). Allí donde en Mt 24,15 y Mc 13,14 Jesús habla de «la abominación de la desolación» (cf. Dan 9,27; 11,31; 12,11), Lc 21,20 precisa: «Cuando veáis a Jerusalén cercada por los ejércitos»; en 21,24 dice en qué consistirá «la gran calamidad»: «Caerán al filo de la espada y serán llevados cautivos entre todas las naciones, y Jerusalén será hollada por los gentiles hasta que se cumplan los tiempos de las naciones.» Así pues, Lc habría precisado *post eventum* la vaga profecía de Jesús.

Esta opinión es sostenida hoy día por algunos críticos católicos (Wikenhauser). Sin embargo, se nota contra tal interpretación que Lc acostumbra abreviar las citas bíblicas y descuidar las alusiones. Además, las expresiones que utiliza aquí se pueden aplicar a toda clase de sitios de ciudades, y pueden también provenir del Antiguo Testamento (cf. Dt 28,64; Os 9,7; Zac 12,3 LXX)²⁶. Finalmente, ¿por qué no adoptó Lc otros giros como «huir a los montes» (21,21)? Querer datar a Lc sólo por estas interpretaciones no sería buen método crítico.

3. *Lucas habría, pues, escrito antes del año 70*. Tal es la opinión recibida por la gran mayoría de los católicos y de numerosos acatólicos. Pero se diversifica según esté inspirada por la tradición de Jerónimo o por la de Ireneo.

Unos sitúan el evangelio con respecto a los Hechos y, como éstos fueron escritos después del evangelio y deberían datarse no más tarde del 67 (e incluso del 64), Lc habría sido escrito *antes del 67 (e incluso antes del 64)*. Tal es la opinión crítica que la Comisión Bíblica recomendaba en 1912²⁷. Otros sitúan a Lc con respecto a Mc, del que depende literariamente, y lo datan *entre el 64 y el 70*.

Hoy día no parece muy importante la opción, dado que esta manera de ver no tiene ahora la menor relación, mediata ni inmediata, con las verdades de la fe y las costumbres²⁸.

25. Cf. infra, p. 608.

26. Cf. C. H. DODD, *The Fall of Jerusalem and the «Abomination of Desolation»*, *Papers presented to N. H. Baynes*, en: «Journal of Roman Studies», 1947, p. 47-54. Véase también L. CERFAUX-J. CAMBIER, *SDB* v, c. 554.

27. EB 396 (EB³ 401); Dz 3574; † 2161; DBi 439.

28. Cf. supra, p. 159.

2. LUGAR DE COMPOSICIÓN.

La tradición es poco coherente sobre el lugar donde Lc habría compuesto su evangelio. En ella se proponen Grecia, Acaya y Beocia (Jerónimo, primera manera, Greg. Nac.), o Cesarea, o Alejandría, o Roma (Jerónimo, segunda manera).

De la crítica interna se desprende únicamente que Lc tenía presentes cristianos de origen pagano, no de Palestina²⁹.

29. Cf. supra, p. 239ss

CAPÍTULO QUINTO

EL HECHO SINÓPTICO

BIBLIOGRAFÍA

- Véanse las obras generales citadas supra p. 150 y los comentarios.
- P. WERNLE, *Die synoptische Frage*, Friburgo de Brisgovia 1899.
- M. GOGUEL, *Introduction au Nouveau Testament*, t. I, París 1923.
- W. BUSSMANN, *Synoptische Studien*, 3 vol., Halle 1925/29/31.
- W. LARFELD, *Die ntl. Evangelien nach ihrer Eigenart und Abhängigkeit*, Gütersloh 1925.
- J. M. VOSTÉ, *De synopticorum mutua relatione et dependentia**, Roma 1928.
- J. SCHMID, *Matthäus und Lukas: Untersuchung des Verhältnisses ihrer Evangelien**, Friburgo de Brisgovia 1930.
- A. WIKENHAUSER, *Zur synoptischen Frage*, en: «Römische Quartalschrift», 1931, p. 43-61.
- V. TAYLOR, *The Elusive Q*, en: «Expository Times», 1934/35, p. 5-27.
- C. K. BARRETT, *Q, a Reexamination*, en: «Exp. Times», 1942/43, p. 320-323.
- J. M. BOVER, ¿Bernabé, clave de la solución del problema sinóptico?*, en *EsBi* 3 (1944) 55-57.
- B. C. BUTLER, *Originality of St. Matthew: A Critique of the Two-Documents Hypothesis**, Cambridge 1951.
- A. G. DA FONSECA, *Quaestio synoptica**, Roma 1952.
- P. PARKER, *The Gospel before Mark*, Chicago 1953.
- L. CERFAUX, varios estudios en: *Recueil**..., I, p. 389-469.
- L. VAGANAY, *Le problème synoptique**, París 1954.
- J. LEVIE, *L'Évangile araméen de S. Matthieu est-il la source de l'Évangile de S. Marc?**, Tournai-París 1954.
- J. SCHMID, *Markus und der aramäische Matthäus*, en: *Synoptische Studien für A. Wikenhauser**..., p. 148-183.
- X. LÉON-DUFOUR, *Autour de la question synoptique*, RSR, 1954, p. 549-584.
- Synopsis*: W. G. RUSHBROOKE, Londres 1880; A. WRIGHT, Londres 1906; E. DE WITT BURTON-E. J. GOODSPEED, Chicago 1948; A. HUCK-H. LIETZMANN, Tubinga 1950; W. LARFELD, Tubinga 1911; M. J. LAGRANGE*, Barcelona 1926; C. LAVERGNE*, París 1948; J. LFAL*, Madrid 1954.
- B. DE SOLAGES, *Synopse grecque des Évangiles**, Leiden 1958.
- J. SCHMID, *Synopse der drei ersten Evangelien, mit Beifügung der Johannes Parallelen*, Ratisbona 19160.

Cuadros sinópticos:

- J. WEISS - R. SCHUETZ, *Synoptische Tafeln*, Gotinga 1929.
- A. BARR, *A Diagram of synoptic Relationships*, Edimburgo 1949.
- X. LÉON-DUFOUR, *Concordance des Évangiles synoptiques**, Tournai-París 1956.

Los análisis precedentes han mostrado que entre los evangelios existen a la vez semejanzas y divergencias de muy diversa índole y muy difíciles de clasificar. Es un hecho único en la literatura, denominado con frecuencia *concordia discors*. Este hecho plantea una cuestión: ¿Cuáles son las relaciones mutuas entre estos diversos escritos? La respuesta a esta cuestión depende esencialmente del conocimiento preciso del hecho.

San Agustín, en *De consensu evangelistarum*, trató de mostrar el acuerdo sustancial de los tres evangelios. Hasta el siglo XIX se editaron con el mismo espíritu *armonías*, destinadas no a poner de relieve el hecho sinóptico, sino a coordinar las diversas tradiciones, aun debiendo sacrificar las menudas divergencias e imponer al relato el marco cronológico de una vida de Jesús. El primer ensayo de este género fue el de Taciano en el *Diatessaron*: sirviéndose de los cuatro evangelios, redactó una narración seguida de la buena nueva. Mas la Iglesia no dio grandes estímulos a tales ensayos; prefirió atenerse a los cuatro evangelios, aun cuando opusieran dificultades a una armonización¹.

Hacia fines del siglo XVIII, por razones de orden crítico, no hubo tanta preocupación inmediata de probar el acuerdo esencial de las tradiciones, cuanto de exponer su estado objetivo. El instrumento, cada día más perfeccionado, que ayudaba a tomar conocimiento del hecho sinóptico, fue denominado *sinopsis* (σύν-οψις, vista de conjunto): presentar de un solo golpe de vista los textos emparentados con el fin de diagnosticar el grado de parentesco y de divergencia que existe entre ellos. Lo que la sinopsis permite hacer en cuanto a los detalles del texto, lo indican en cuanto a los conjuntos los panoramas, entre los cuales nuestra *Concordance* en siete colores.

Antes de exponer el hecho y las explicaciones dadas, conviene hacer una observación de método. Debe afrontarse el hecho sinóptico independientemente de toda teoría, sea apologética, sea sistemática; debe manifestarse no sólo en cuanto a los conjuntos, sino hasta en los más menudos detalles, puesto que afecta en diferentes grados al contenido, al contexto y a la expresión de las tradiciones evangélicas. En fin, no se debe olvidar que esta exposición debe conducir a una mejor exégesis de los evangelios y no reducirse a la solución de un problema.

§ I. Exposición del hecho sinóptico.

1. EL CONTENIDO DE LOS TRES EVANGELIOS.

En líneas generales, entre la gran cantidad de dichos y actos de Jesús transmitidos por los evangelios (cf. Mt 9,35; Mc 4,2; Jn 21,25), los tres primeros evangelios refieren los mismos hechos. Los mismos milagros, las mismas parábolas, las mismas discusiones, los mismos acontecimientos

1. Cf. supra, p. 151ss.

mayores de la vida de Jesús. La cosa resulta evidente si se da una rápida ojeada comparativa a los sinópticos y al cuarto evangelio.

Comúnmente se denomina *tradición triple* a las perícopas con tres testigos; se la denomina también tradición de Mc, por el hecho de que Mc ocupa una posición media entre Mt y Lc; se denomina *tradición doble* a las perícopas que no son de Mc y cuentan con dos testigos, o también tradición Mt-Lc (en sí, aunque no de hecho, el término podría designar igualmente las tradiciones Mt-Mc y Mc-Lc); *tradiciones simples* son las perícopas representadas por un solo testigo, Mt, Mc o Lc; *duplicados*, las tradiciones consignadas dos veces en un mismo evangelio.

Vista de conjunto de los materiales sinópticos.

Las estadísticas han llegado a resultados poco más o menos análogos; varían en la apreciación según que se adopten o se rechacen tal o cual versículo por consideraciones de crítica textual. Así, en Mt, los v. 17,21; 18,11; 23,13 (ó 14); en Mc, el final 16,9-20 y los v. 7,16; 9,44.46; 11,26; 15,28; en Lc, los v. 17,36 y 23,17.

Por otra parte, puede variar mucho la apreciación del grado de parentesco entre dos testigos de una misma tradición. Así, ¿son «comunes» las genealogías de Mateo y de Lucas? ¿Son «comunes» los relatos de la tentación de Jesús en Mc y en Mateo y Lucas? Los aditamentos hechos por uno u otro testigo de una misma tradición, ¿suponen o no una tradición suplementaria, por ejemplo, en el episodio del epiléptico, los detalles dados por Mc o el detalle de Lc sobre el hijo «único»? Estas observaciones tienden a limitar la confianza que podemos otorgar a las estadísticas generales; sin embargo, no destruyen las impresiones globales que exponemos a continuación².

La *tradición triple* abarca más de la mitad de Mc (330/661 v.), alrededor de un tercio de Mt (330/1068 v.), un tercio escaso de Lc (330/1150 v.). Por otra parte, Mc no tiene como propio más que unos cincuenta v.: la parábola de la paciencia del sembrador, el episodio sobre los parientes de Jesús, las curaciones del sordomudo y del ciego de Betsaida, algunos *logia* dispersos. El resto se halla ya en Mt, ya en Lucas. Todo sucede como si Mc representara el denominador común de la tradición sinóptica. No obstante, Mc ofrece algunas tradiciones ignoradas por Mt o por Lc; Mc ignora además numerosas tradiciones referidas por Mateo o por Lucas.

La *tradición doble* abarca algo más o algo menos de un quinto de los versículos de Mt y de Lc, a saber, de 230 a 240 v. Por otra parte, Mt tiene como propio alrededor de 315/330 v.: además del relato de la infancia, ocho parábolas, algunos relatos, numerosas sentencias³. Por su parte, Lc

2. Los colores de la *Concordance des évangiles synoptiques*, manifiestan en seguida el estado de las tradiciones.

3. Véase la lista en J. C. HAWKINS, *Horae Synopticae*, p. 3, o en A. G. DA FONSECA, *Quaestio synoptica*, p. 58 s.

tiene como propios alrededor de 500 a 600 v., según que no se tengan en cuenta más que las perícopas propiamente dichas⁴ o que se tengan también en cuenta pequeñas adiciones muy numerosas⁵. Todo da aquí la sensación como si Mt y Lc tuvieran un fondo común al que se añadirían numerosas tradiciones particulares ignoradas mutuamente.

El detalle de los materiales sinópticos.

La evidencia global de parentesco entre los materiales utilizados se atenúa cuando se examinan de cerca. Desde luego, se trata de un mismo recuerdo, pero ¡qué de variantes en el relato que se hace del mismo! El padrenuestro implica en Mt siete peticiones, en Lc cinco. Según Mt 10,10 y Lc 9,3 = 10,4, Jesús prohíbe que se lleve nada para el camino; según Mc 6,8s, autoriza expresamente un bastón, etc. Sin embargo, estos matices no llegan a contrapesar la evidencia precedente, sino únicamente limitan su significado. A cada instante habremos de preguntarnos por qué sobreviene tal o cual variación en los relatos globalmente idénticos.

La cuestión suscitada por el examen del contenido es doble.

Si se niega toda dependencia literaria, ¿cómo justificar coincidencias tan numerosas?

Si se afirma una dependencia mutua de los textos, ¿cómo explicar las omisiones o las adiciones? ¿Basta con recurrir a la perspectiva propia del autor, al interés de sus lectores? ¿Cómo evitar la arbitrariedad en estas interpretaciones?

2. LA DISPOSICIÓN DE LOS MATERIALES EVANGÉLICOS.

La ordenación global de las perícopas.

La disposición de los materiales debe ser examinada con diferentes grados de minuciosidad.

Los hechos están distribuidos en los tres evangelios en cuatro fases principales (diferentes de la secuencia joánica).

	Mt	Mc	Lc
A) La preparación del ministerio	3,1-4,11	1,1-13	3,1-4,13
B) El ministerio en Galilea	4,12-18,35	1,14-9,50	4,14-9,50
C) Una subida a Jerusalén	19,1-20,34	10,1-56	9,51-18,43
D) La pasión y la resurrección	21-28	11-16	19-24

Todo hace pensar como si una catequesis primitiva hubiera impreso una marca definitiva a los acontecimientos de la existencia de Jesús (cf. Act 10,37-41). Pese a las adiciones propias de cada evangelio, puede descubrirse un plan idéntico.

4. Cf. HAWKINS, p. 15; DA FONSECA, p. 60s.

5. Cf. HAWKINS, p. 194.

Sin embargo, en medio de esta concordancia global hay discordancias manifiestas. La más notoria es la que presenta Mt con relación a Marcos y Lucas. De Mc 1,21 a 6,13, Lc sigue el mismo orden (Lc 4,31-9,6), pero Mt hace banda aparte; en particular, hay interversión de los discursos de misión y de las parábolas.

Además, la distribución de las sentencias es diferente en Mt y en Lc; en el primero está concentrada en algunos discursos mayores, y en Lucas, generalmente está dispersa.

Ordenaciones parciales de relatos.

En el amplio contexto de que acabamos de hablar y que hemos calificado de semejante en los tres evangelios, puede haber concordancia o discordancia en cuanto al detalle:

1) Concordancia en un amplio contexto diferente:

Las secciones Mc 1,21-6,13 y Mt 4,23-13,58 son en conjunto diferentes, y sin embargo se pueden señalar agrupaciones parciales:

{	Mc	1,21-45;	2,1-22;	2,23-3,6	}
{	Mt	7,28-8,16;	9,1-17;	12,1-14	}
{	Mc	3,22-4,34;	4,35-5,20;	5,21-43	}
{	Mt	12,22-13,34;	8,18-34;	9,18-26	}

Los pasajes de Mt impresos debajo de los de Mc representan secciones parciales poco más o menos idénticas.

2) Discordancia en una agrupación idéntica:

En las agrupaciones parciales que siguen se pueden notar trasposiciones de Mt con relación a Mc:

Mc 1,40-45	está colocado por Mt delante de Mc 1,21-39
Mc 4,25	está colocado por Mt delante de Mc 4,13-24
Mc 4,35-5,20	está colocado por Mt delante de Mc 2,1-22
Mc 5,21-43	está colocado por Mt delante de Mc 2,1-22

Lucas procede habitualmente en conformidad con Marcos. Así, a propósito de Lc no había nada que notar en 1): inserta sus tradiciones propias sin alterar el orden de Marcos. Sin embargo, dentro de este acuerdo de conjunto, hay numerosos desplazamientos o transposiciones. He aquí algunos casos notorios:

El llamamiento de los discípulos precede (Mc 1,16-20) o sigue (Lc 5,1-11) a la primera predicación de Jesús en Cafarnaúm. La visita a Nazaret está en un contexto completamente diferente (Mc 6,1-6; Lc 4,16-30). Numerosas tradiciones de Mc tienen su correspondiente en el gran inciso de Lc: Mc 3,22-30; 4,30-32; 9,42-48.49s; 10,11s.31; 12,28-34; 13,15s.21-23.33-37. En el relato de la pasión son numerosos los desplazamientos: Lc 22, 14-23.31-33.36-38.43s; 23,6-16.27-31.40-43. Finalmente, hay que notar los desplazamientos de Mc 10,35-45 y 11,15-17.

A veces, al final de una secuencia muy afín se enlaza un episodio remotamente emparentado. Así, en Lc la controversia sobre Beelzebul no va seguida del episodio de Mt y Mc sobre la verdadera familia de Jesús, sino por otro análogo: el de la mujer que bendice a la madre de Jesús (Lc 11,27s). En cuanto al episodio sobre la verdadera familia de Jesús, Lc no lo refiere en el mismo contexto que Mt y Mc, sino después del capítulo de las parábolas (Lc 8,19-21). «Se diría, en todo caso, que se trata de una arcada idéntica, con sus columnas y sus capiteles esculpidos, transportados en bloque a monumentos diferentemente orientados y distribuidos»⁶.

Secuencia discordante en el interior de un pasaje.

Dentro de un mismo episodio, las palabras, los acontecimientos suelen referirse en la misma sucesión. A veces, sin embargo, nos hallamos con una intervención sorprendente. Así, la segunda y la tercera tentación están intercambiadas en Mateo y en Lucas. A veces, la modificación afecta a una misma frase. Así, según Mt 13,8 la semilla debe producir ciento, sesenta, treinta por uno; según Mc 4,8 la progresión es ascendente: treinta, sesenta, ciento por uno. Finalmente, a veces dos testigos están conformes contra el tercero: así, Mt 14,21 = Mc 6,44 contra Lc 9,14a.

Estas variaciones no son raras⁷; afectan a todos los rincones de la tradición; tienen, pues, gran importancia para la inteligencia del hecho sinóptico. Cuanto más se desciende en los detalles, tanto mayor aparece la libertad en el tratamiento de los materiales y de las secuencias.

De ahí el planteamiento de la cuestión: si la secuencia global refleja una estrecha y común dependencia por lo menos de un mismo esquema, ¿cómo explicar estas innumerables transposiciones? ¿Proviene todas del trabajo literario de los evangelistas?

3. LAS CONCORDANCIAS DE EXPRESIÓN.

Las semejanzas y las diferencias afectan no sólo al contenido y al contexto de los materiales utilizados, sino hasta a su misma expresión. Notemos en primer lugar las concordancias. Comparado con el estilo de Jn, el de los sinópticos aparece único: pocos diálogos, pocos discursos largos compuestos...

En la estructura del relato.

La concordancia sorprende todavía más. Ciertas notaciones, paréntesis... se presentan exactamente en el mismo punto del relato, siendo así que no parecía exigirlo en modo alguno el movimiento narrativo.

6. L. DE GRANDMAISON, *Jésus Christ**, París 1928, t. I, p. 94s.

7. Véase una lista detallada en *Concordance des évangiles synoptiques*, p. 19.

Así: «pues eran pescadores» (Mt 4,18 = Mc 1,16). En el relato de la curación del paralítico, se hace una interrupción en el mismo lugar y en los mismos términos: «a fin de que sepáis... dijo al paralítico» (Mt 9,6 = Mc 2,10 = Lc 5,24). Igualmente la glosa «entienda el lector» (Mt 24,15 = Mc 13,14) o la observación ἔλεγεν γάρ = παρήγγελλεν γάρ (Mc 5,8 = Lc 8,29). Hawkins⁸ señala tres casos concernientes a Mt, Mc y Lc, seis a Mt y Mc, dos a Mc y Lc, y uno a Mt y Lc.

En las palabras.

La concordancia va a veces hasta la identidad verbal. Cierto, el número de los versículos estrictamente idénticos es poco elevado: según C. Lattey, sería cero en el caso Mt, Mc y Lc, ocho en el de Mt y Mc, seis en Mt y Lc, y tres en Mc y Lc.

Existen, sin embargo, semejanzas sorprendentes. La predicación de Juan está referida con 63 palabras en Mt y Lc; ahora bien, de ellas sólo una o dos difieren (Mt 3,7b-10 = Lc 3,7b-9)⁹.

En las palabras del Señor.

Notemos que esta identidad no concierne a veces sino a las palabras del Señor, mientras que es mucho mayor la libertad en la parte narrativa. Así en el episodio del centurión (Mt 8,5-15 = Lc 7,1-10; 13,28s), en el episodio de los hijos de Zebedeo (Mt 20,20-28 = Mc 10,35-45), en la curación del epiléptico (Mt 17,14-20 = Mc 9,14-29 = Lc 9,37-43; 17,5s).

En el empleo de palabras raras.

Estos *hapax legomena* no se hallan a veces más que en determinados pasajes sinópticos y en ninguna otra parte del Nuevo Testamento. El perfecto dórico ἀφιένται aparece en el mismo lugar (Mt 9,2,5 = Mc 2,5,9 = Lc 5,20,23); palabras como ἀπαρθῆ (Mt 9,15 = Mc 2,20 = Lc 5,35), ἐπιβλημα (Mt 9,16 = Mc 2,21 = Lc 5,36), κατεγέλων αὐτοῦ (Mt 9,24 = Mc 5,40 = Lc 8,53) no se hallan en ninguna otra parte del Nuevo Testamento.

Se observan expresiones curiosas como σπορίμων... τίλλειν (Mt 12,1 = Mc 2,23 = Lc 6,1), donde se emplea el verbo en lengua clásica, no para «arrancar las espigas», sino para «tirar de los cabellos». Véase también, entre las palabras que ha recogido cuidadosamente Hawkins¹⁰, 17 casos en Mt, Mc y Lc, 37 en Mt y Mc, 7 en Mc y Lc, 18 en Mt y Lc, las siguientes expresiones verdaderamente raras: κυνάρια - ἀπό τῶν ψυχίων -

8. O.c., p. 55-57.

9. Véase una lista de ejemplos notables en la *Concordance des évangiles synoptiques*, p. 18-19.

10. O.c., p. 57-63.

ἐπιούσιος - κατεξουσιάζουσιν - φωλεούς - ὁμολογήσει ἐν - ἱματισμένον - κατέκλασεν - ἀνάγαιον.

Esta identidad de vocabulario, ¿prueba una dependencia literaria o un lenguaje evangélico común?

Combinaciones curiosas.

Marcos reproduce juntas expresiones que se hallan separadas en Mt y en Lucas. Así, de la expresión doble ὀψίας δὲ γενομένης... ὅτε ἔδυσεν ὁ ἥλιος (Mc 1,32), Mt 8,16 tiene la primera y Lc 4,40 la segunda. Véase asimismo Mc 1,42; 2,20; 4,21; 11,2; 14,30.

En las citas explícitas del Antiguo Testamento.

A veces son idénticas en los tres, siendo así que no dependen ni del texto hebreo ni de los Setenta. Así, Mt 3,3 = Mc 1,3 = Lc 3,4 aportan la misma modificación al texto de Isaías 40, diciendo del Mesías lo que se afirma de Dios mismo. Igualmente en Mt 11,10 = Mc 1,2 = Lc 7,27, que citan a Mal 3,1 con la misma aplicación a Jesús. Véase también Mt 4,4,7; 22,24,37; 26,31.

El conjunto de estos fenómenos de concordancia sugiere por lo menos un contacto literario entre los textos sinópticos. Los fenómenos de discordancia van a ponernos en guardia contra una deducción precipitada de dependencia literaria inmediata.

4. LAS DISCORDANCIAS DE EXPRESIÓN.

Observaciones generales.

A menudo se descubren pequeñas divergencias entre las recensiones de una misma tradición. Así, las transiciones entre dos episodios, los matices estilísticos (conjunciones de coordinación, tiempos de los verbos...), los cambios de palabras que reflejan una perspectiva diferente, etc. La crítica literaria se esfuerza por reducir las atribuyéndolas al trabajo redaccional de uno u otro evangelista. Así, parece claro que Lc 11,33 mejoró el griego de la sentencia sobre la lámpara, tal como se halla también en Mt 5,15: nada de construcción impersonal, nada de parataxis, sujeto designado explícitamente. Aparece claro el sello de Lucas. En cambio, las palabras-nexo que unen esta sentencia y la siguiente no pueden proceder de Lucas.

Pero la prudencia se impone en estos veredictos de retoques literarios. Los estudios de los arameístas tienden a mostrar que numerosas divergencias son explicables como traducciones diferentes de un mismo término arameo. Así, en lugar de οἱ ἰσχύοντες (Mt y Mc), Lc 5,31 pone οἱ ὑγιαίνοντες. Se podría pensar que el médico prefirió la antítesis «en buena sa-

lud/enfermo» a «fuerte/enfermo». J. Jeremias, seguido por M. Black¹¹, supone que el arameo *bâri* está latente en las dos recensiones, puesto que significa a la vez «fuerte» y «en buena salud».

Al lado de estas divergencias, más o menos explicables por retoques literarios o por traducciones diferentes, existe un fenómeno mucho más sorprendente, que ordinariamente subrayan poco los críticos y lo explican mal. Hawkins, sin embargo, lo ha expuesto lealmente, aunque sin sacar de él todas las consecuencias para la explicación del hecho sinóptico. Como no es fácil de captar, le dedicaremos algunas páginas.

Los elementos que normalmente constituyen la expresión de una idea, de un relato (estructura y palabras), están a veces disociados, originando cierta discordancia entre la estructura y las palabras utilizadas. Uno de los dos elementos se ha mantenido fijo, idéntico en los testigos del pasaje, mientras que el otro ha variado. ¿Cómo ha podido suceder esto? ¿Por la intervención activa de un autor literario? Esto no parece muy probable, dado que se trata de deslizamientos imperceptibles, sin razón de ser aparente. Por otra parte, estos fenómenos son mucho más numerosos de lo que se cree, y sobre todo se hallan desparramados en todos los géneros de tradición, doble o triple.

Señalemos, sólo para recordarlo, el caso, antes indicado¹², del *esquematismo* de los relatos. Una misma forma ha podido sobrevivir sola a lo largo de la tradición con miras a expresar temas diferentes con estructura y palabras fijas. El exorcismo de Cafarnaúm y el milagro de la tempestad sosegada, la preparación de la entrada en Jerusalén y la de la cena, se cuentan de la misma manera. Se podría decir que proliferó uno de los elementos de la narración: estructura y palabras quedaban fijos mientras variaba el tema. Pero este esquematismo no concierne inmediatamente al hecho sinóptico; únicamente manifiesta mejor una manera de componer y de escribir que vamos ahora a apreciar con vistas a nuestro tema.

Estructuras fijas, palabras variadas.

Ya hemos notado¹³ que la estructura del relato del paralítico (Mt 9, 1-8 par.) era idéntica y que las palabras empleadas lo eran también. Este fenómeno curioso se explicaba fácilmente: hubo contacto literario entre los tres testigos.

Mas esta explicación no parece bastar en casos como el siguiente: en Mt 23,13 = Lc 11,52, un mismo giro de maldición (¡Ay de vosotros!), una misma invectiva contra dos clases de gentes (escribas y fariseos, le-gistas), una misma partícula causal (ὅτι), pero verbo diferente (κλείετε-ἤρατε) y objeto diferente (el reino de los cielos, la clave del conoci-

11. J. JEREMIAS, TLZ, 1949, p. 532. M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*², p. 278. Cf. también J. W. DOÈVE, *Le rôle de la tradition orale dans la composition des évangiles synoptiques*, en: *La Formation des Évangiles*, p. 72-74.

12. Cf. supra, p. 203.

13. Cf. supra, p. 256.

miento). Lucas 11,21s da el mismo sentido que Mt 12,27 = Mc 3,29, pero emplea palabras completamente diferentes, salvo en dos casos la palabra ἰσχυρός como en Mt y Mc.

Sin duda hay que clasificar en esta categoría el curioso emparentamiento de la parábola de los talentos y de la parábola de las minas (Mt 24,14-30; Lc 19,11-27), el de las bodas regias y de los invitados al festín (Mt 22,1-10; Lc 14,16-24). Aun cuando algunos críticos persisten en reivindicar para cada autor una perfecta independencia literaria, habitualmente se interpreta este remoto parentesco recurriendo a un contacto literario y a una diversificación en el estadio de la tradición oral. Lo que parece cierto, es que la estructura global de la parábola se ha mantenido fija, mientras que iban apareciendo las palabras (y otros intereses).

Palabras fijas, estructura variada.

En un mismo episodio las palabras se han mantenido idénticas, pero han cambiado de lugar, incluso de sentido, de situación, de función. Estos deslizamientos son los que parecen menos explicables por una actividad literaria del evangelista.

Veamos en primer lugar los deslizamientos más sencillos en que *las palabras conservan el mismo sentido*. «Con una voz fuerte» sale el espíritu del endemoniado (Mc 1,26) o se enfrenta con Jesús (Lc 4,33). Jesús «levanta» (ἤγειρεν) a la suegra de Simón, que entonces se halla sin fiebre (Mc 1,31), mientras que en Mt 8,15 la suegra de Pedro, una vez curada, «se levanta» (ἤερεθη). Se trata siempre de autoridad (ἐξουσία) en el motivo de la admiración de la multitud, pero en Mc 1,27 la autoridad se refiere a la enseñanza de Jesús, y en Lc 4,36 al exorcismo mismo.

A veces, en estos deslizamientos, *la palabra ha adquirido otro significado u otra función* en la frase. Λόγος significa «milagro» en Mc 1,45, «fama» en Lc 5,15. La palabra «día» es empleada en Mc 2,1 para decir que Jesús vuelve después de algún tiempo (δι' ἡμερῶν), en Lc 5,17 para presentar a Jesús enseñando cierto día (ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν). En las dos recensiones del episodio de la cananea se trata de una mesa, pero una vez se habla de las migajas que caen (Mt 15,27), otra de los perros que están debajo de ella (Mc 7,28).

He aquí una frase que utiliza dos verbos idénticos, pero cuyo sujeto son en Mc las pasiones y en Lc los hombres mismos.

{ Mc 4,19: ἐπιθυμῶμαι εἰς ΠΟΡΕΥΟΜΕΝΟΙ ΣΥΝΙΝΙΓΟΥΣΙΝ τὸν λόγον
{ Lc 8,14: οὗτοι ... ΠΟΡΕΥΟΜΕΝΟΙ ΣΥΝΙΝΙΓΟΥΝΤΑΙ

En Mt 22,25 el marido dejó a su mujer sin tener descendencia; en Mc 12,20 el primer hermano no dejó descendencia al morir.

{ καὶ μὴ ἔχων ΣΠΕΡΜΑ, ΑΦΗΚΕΝ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ
{ καὶ ἀποθνήσκων, οὐκ ΑΦΗΚΕΝ ΣΠΕΡΜΑ

En Mt 9,19 y Mc 5,24 la misma expresión ἡκολούθει αὐτῷ significa que Jesús sigue a Jairo, o que la multitud sigue a Jesús. Leyendo una traducción del relato de la tempestad que sigue a la multiplicación de los panes, seguramente no se notará que una misma palabra ha cambiado de sentido: βασιλεύω significa en Mt 14,24 que «la barca es sacudida por las olas», en Mc 6,48 que los discípulos «se agotan remando».

Si modificamos las relaciones gramaticales (cambiando una coma, diríamos nosotros), cambia el sentido:

{ Mt 10,27: ὁ λέγων ὑμῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ, εἰπάτε ἐν τῷ φωτί
{ Lc 12,3: ὅσα... ἐν τῇ σκοτίᾳ εἰπάτε, ἐν τῷ φωτί ἀκουσθήσεται

Los fariseos evocan la ley de Moisés en la controversia sobre el matrimonio y el divorcio, pero en Mt 19,7 se sirven de ella como argumento contra Jesús: «¿Por qué, pues, Moisés escribió...?», mientras que en Mc 10,4 responden a la cuestión de Jesús con la misma cita. Jesús, al morir, gritando una fuerte voz entregó el espíritu (Mt), o lanzando un gran grito (liter., «dando una fuerte voz») expiró (Mc). Sólo el griego lo explica.

{ Mt 27,50: κράξας φωνῆ μεγάλης ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα.
{ Mc 15,37: ἀφελς φωνῆν μεγάλην ἐξέπνευσεν.

Finalmente, la misma palabra, la misma frase pueden hallarse en bocas diferentes: de ahí el cambio de sentido.

La misma palabra ἀνασεύειν, única en el NT, es utilizada por Mc 15,11 para designar a los sumos sacerdotes que soliviantan al pueblo, en Lc 23,5 es pronunciada por los sumos sacerdotes para acusar a Jesús de soliviantar al pueblo.

En Mt 19,20, el escriba pregunta a Jesús: «¿Qué me falta», mientras que en Mc 10,21, dice Jesús: «Una sola cosa te falta.»

Sonido idéntico, palabras distintas.

P. Gächter ha subrayado un fenómeno que señalaba a veces Hawkins, la afinidad de sonido de ciertas palabras empleadas en pasajes paralelos. ¿No habría, en el estadio oral, confusión en la transmisión?

Mt 15,33: ὥστε — ὥδε en Mc 8,4.
Mt 10,18: ἀχθήσεσθε — σταθήσεσθε en Mc 13,9.
Mt 8,14: εἶδεν — ἦ δέ en Mc 1,30 (fenómeno de itacismo: iden=ide)
Mc 1,45: ἤρξατο — διήρχετο en Lc 5,15 con itacismo.
{ Mc 5,31: βλέπεις τὸν ὄχλον συν-ΘΑΙΒ-οντά ΣΕ.
{ Lc 8,45: οἱ ὄχλοι συν-έχουσιν ΣΕ καὶ ἀπα-ΘΑΙΒ-ουσιν.
{ Mt 13,55: οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ ΤΕΚΤΟΝος ΥἱΟΣ.
{ Mc 6,3 : οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ ... ΤΕΚΤΩΝ, ὁ ΥἱΟΣ τῆς Μαρίας.

Estos fenómenos microscópicos podrán parecer de escasa monta; es cierto que aislados no tienen gran trascendencia, pero abarcando, como abarcan, toda la tradición sinóptica, exigen consideración.

5. CONCLUSIÓN: ¿CÓMO INTERPRETAR EL HECHO SINÓPTICO?

Al final de esta exposición del hecho sinóptico, las concordancias entre las recensiones parecen probar a la generalidad de los críticos, si no una interdependencia de estos pasajes, por lo menos cierto contacto literario.

Por el contrario, la apreciación de las discordancias es muy variada. Algunos autores piensan que los hábitos de estilo, la composición literaria, las tendencias doctrinales bastan para justificarlas. Otros, que van siendo cada vez más numerosos, conceden fácilmente que ciertas divergencias se pueden imputar a la actividad literaria o doctrinal del evangelista: así la generalización de las curaciones hechas al atardecer en Mt (8,16 = Mc 1,32) o la perspectiva jerosolimitana que se adivina en Lc 24,6. Pero esta actividad no se ejerció necesariamente sobre el texto de otro evangelio. Además, estos críticos estiman que no se puede atribuir todo al trabajo redaccional de los evangelistas y que, con frecuencia, hay que recurrir sea a traducciones diversas de las mismas palabras arameas, sea a deficiencias de la memoria a lo largo de la tradición oral. Para comprender estos ensayos, es útil recordar a grandes rasgos las diferentes interpretaciones del hecho sinóptico.

Durante diecisiete siglos se contentaron los cristianos con armonizar los datos de la tradición evangélica, aunque refugándose a veces en una alegoría sin fundamento. A fines del siglo XVIII se publicaron tres ensayos que, si bien expresándose con cierta ingenuidad, no por eso dejan de indicar los tres factores que deben concurrir a la elaboración de un sistema valedero.

En 1784 aparece la «nueva hipótesis» de G.E. Lessing (1778): los tres evangelios son traducciones a la vez semejantes y diferentes de una misma fuente aramea.

Algunos años más tarde, siguiendo a G.C. Storr (1786), que trata de mostrar que Mc es el evangelio más antiguo, del que los otros dependen parcialmente, J.J. Griesbach (1789), el padre de la apelación «sinopsis», sostiene la interdependencia, atribuyendo a Mt el primer lugar y considerando a Mc como un compendio de los otros dos.

Finalmente, en 1796, G. Herder no admite sino un «evangelio oral», a partir del cual se compusieron los tres.

Tradicón oral, interdependencia, fuente documental, tales son los tres componentes cuya dosificación variará en el transcurso de las hipótesis ulteriores.

§ II. La tradición oral.

1. LOS SISTEMAS.

El fundador del sistema de la tradición oral, J.C.L. Gieseler (1818), excluye toda dependencia común de un evangelio único. La catequesis primitiva fue rápidamente estereotipada por razón de la pobreza de vocabulario de la lengua aramea y según las leyes de la repetición continua: de ahí la semejanza entre los escritos. Se diversificó según las exigencias de los medios donde se daba: de ahí las diferencias.

En 1872, después de algunas otras tentativas, F. Godet resume la teoría con amplitud. La corrige: el autor del Mt griego completó la tradición aramea con una colección de discursos igualmente traducidos en griego. Lucas utilizó los escritos fragmentarios que recogió por otros conductos. Después de hacer esta concesión a la dependencia literaria, mantiene que los tres evangelios son independientes; por lo demás, fueron escritos en diferentes lugares: Mc hacia el 64 en Roma, Mt y Lc hacia el 66, uno en Oriente, el otro en Siria.

Además de los que se contentan con vulgarizar el sistema sin fundarlo más sólidamente, hay que destacar dos nombres.

M. Jousse¹⁴ no trata directamente la cuestión sinóptica, pero aporta al debate cantidad de datos sobre los medios de tradición oral. Lo bastante para hacer reflexionar a los críticos que no conocen más que la pluma e ignoran las capacidades de la memoria. En el mismo sentido, los trabajos de T. Soiron, de P. Fiebig, de J. Jeremias, los estudios de los arameístas Burney, M. Black¹⁵ contribuyen a determinar mejor el ritmo de los textos, su disposición por medio de palabras-nexo. Así se revela cada vez más la importancia de la tradición oral en la operación de poner por escrito los evangelios.

El sistema, lo suficientemente flexible para dar sobrada cuenta de las divergencias, parece demasiado flojo a los ojos de la mayoría de los críticos. No obstante, recientemente, P. Gächter¹⁶ hacía notar la probable existencia de una *koiné* evangélica. Ésta se manifestaría por la presencia, en contextos diferentes, de palabras o de expresiones raras: ἄχρειος δοῦλος (sólo en Mt 25,30 y Lc 17,10), γεμίσειν (solamente en Mc 4,37; 15,36; Lc 14,23; 15,16), γογγύζειν (Mt 20,11 y Lc 5,30), δεινῶς (solamente en Mt 8,6 y Lc 11,53), διαβλέπειν (Mt 7,5; Lc 6,42). Los títulos dados a Jesús (Hijo del hombre, Hijo de Dios, Señor) y a los apóstoles (los doce, discípulos, apóstoles) mostrarían una evolución en la práctica de esta lengua. Desgraciadamente, no existen estudios a fondo de esta *koiné* hipotética.

14. M. JOUSSE, *Le Style oral et mnémotechnique chez les Verbo-Moteurs: Études de Psychologie linguistique**, Paris 1925, así como numerosas memorias publicadas por la Société d'Ethnographie de Paris de 1931 a 1952.

15. Cf. supra, p. 161.

16. P. GAECHTER, *Summa Introductionis in NT**, Innsbruck 1938.

Efectivamente, es posible que una lengua común explique no pocas coincidencias verbales, sin que haya necesidad de recurrir a una dependencia literaria. De todos modos, la identidad en la estructura de las perícopas y de su secuencia, unas veces idénticas, otras interrumpidas y reanudadas simultáneamente, exige un contacto literario, sea de los evangelios entre sí, sea por lo menos de las unidades presinópticas. Esta dificultad desaparecería si los ensayos de J.W. Doeve¹⁷ obtuvieran el asentimiento de los críticos. Los primeros bloques de la tradición evangélica se habrían formado no ya sencillamente por medio de las palabras-nexo, sino como *midrāšim*¹⁸: leyendo las Escrituras fue como los cristianos se fueron acordando de las historias y de las palabras de Jesús. Con ocasión de la lectura de Jer 26,5s, se contó el interrogatorio de Jesús por el sanedrín; la primera colección de controversias fue dispuesta con dependencia de Isaías 57,13b-59,3: «la materia del sermón de la montaña fue recogida y redactada como explicación cristiana de Éx 20,13-16 y 21,23-25, de Lev 19,15-18 y de Lev 23-24». Desgraciadamente, estos paralelos se deben en su gran mayoría a la imaginación.

2. IMPORTANCIA DE LA TRADICIÓN ORAL.

La mayoría de los críticos reconocen este factor en la elaboración de ciertos pasajes, en numerosas tradiciones sencillas, en muchos pasajes de doble tradición; pero ordinariamente no los satisface para la triple tradición. Las largas secuencias que alcanzan hasta quince perícopas distribuidas en un mismo orden parecen injustificables en el sistema de la tradición oral.

Sin embargo, la tradición oral desempeña ciertamente un papel, aunque difícil de reconocer. Los *criterios de discernimiento* serían los siguientes. El *estilo oral*, que cada vez se va conociendo mejor gracias a los trabajos de los arameístas (ritmo, paralelismo, procedimientos mnemotécnicos, palabras-nexo, inclusiones, etc.)¹⁹. Los *deslizamientos verbales* que antes hemos comprobado²⁰ no parecen explicables por un trabajo redaccional y parecen más bien requerir la intervención de la tradición oral incluso en la operación de poner por escrito los evangelios²¹. Los *context-supplements* de Mc parecen también seguir otra ley que la ley del estilo escrito; están ahí como engarzados en una trama esquemática preexistente²².

Los críticos admiten unánimemente cierta intervención de la tradición oral en la redacción de los evangelios; lo que niegan es el «sistema» generalizado de la tradición oral, que excluye todo contacto literario; divergen en la extensión y duración de este factor.

17. J. W. DOEVE, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts*, Assen 1953. — *Le rôle de la tradition orale dans la composition des évangiles synoptiques*, en: *La Formation des Évangiles*, Paris 1957, p. 70-84.

18. Cf. t. I, p. 179-184. Supra, p. 142s.

19. Cf. J. HUBY-X. LÉON-DUFOUR, *L'Évangile et les évangiles*, p. 30-40.

20. Cf. supra, p. 258ss.

21. Cf. E. RIDEAU, *En marge de la question synoptique*, Bi, 1934, p. 484-504.

22. Cf. supra, p. 203s.

§ III. La interdependencia de los sinópticos.

Los partidarios de la dependencia mutua de los evangelios parecen dejarse impresionar, ante todo, por las semejanzas que ofrecen el contenido y la disposición de los materiales; dejan con facilidad en la sombra los fenómenos microscópicos que señalamos anteriormente²³. A veces tratan de apoyar el sistema en san Agustín, que dijo: «Marcus eum (Mt) subsecutus tanquam pedisequus et breviator eius videtur» (*De consensu evangelistarum*, I, 2s = PL 34,1043s). Pero otros pasajes del mismo Agustín prueban que sería un anacronismo hacerle decir que Mc depende literariamente de Mt; de la misma manera declara que Mt o Mc omitieron lo que contaron sus sucesores (2,14.16.33.98), que Mc o Lc lo hicieron respecto a sus predecesores (2,14; 3,52.73), y hasta que cada evangelista conocía la tradición entera y que en su selección fue guiado por el Espíritu Santo (2,27.28.31.44.90)²⁴.

Todas las *genealogías de los evangelios* han sido imaginadas. Sólo dos merecen consideración: Mt-Mc-Lc, y Mc como fuente de Mt y de Lc. La primera (*Mt-Mc-Lc*) fue propuesta en 1808 por J.L. Hug; hoy día es sostenida por el heredero de dom Chapman (1937), dom Butler (1951). La segunda (*Mc fuente de Mt y de Lc*) es la más extendida, tanto entre los católicos como entre los acatólicos²⁵. Se reconoce su paternidad a C. Lachmann (1835). Hoy día, la prioridad literaria de Mc tiene casi el valor de dogma crítico, de modo que un estudio exegético debería siempre partir de Mc como antepasado de la tradición. No obstante, este dogma pudiera no ser más que una opinión: debe experimentarse su resistencia a una crítica rigurosa.

1. MARCOS ES INDEPENDIENTE DE MATEO Y DE LUCAS.

La generalidad de los críticos reconocen esta evidencia. Si Mc parece haber abreviado a Mt, parece difícil admitir que se trate de un trabajo redaccional voluntario: si así fuera, ¿cómo se explicarían sus innumerables omisiones, sus adiciones espontáneas, sus giros arcaicos? Mc no pudo elaborar, en su habitación, sus narraciones vivas partiendo de los relatos esquemáticos de Mateo. El mismo dom Butler, que con todo persiste en mantener la dependencia de Mc respecto a Mt, recurre a un *oral teacher*²⁶. Si es así, no se ve ya la utilidad de afirmar frente a tantas evidencias contrarias la dependencia de Mc respecto a Mateo.

23. Cf. supra, p. 254-261.

24. Cf. DA FONSECA, *Quaestio synoptica*, p. 105s.

25. Véase infra, p. 279, el esquema n.º 1.

26. *Ibid.* esquema n.º 4.

2. MATEO Y LUCAS SON MUTUAMENTE INDEPENDIENTES.

Esta proposición debe ser examinada desde ahora, pues de ella dependen las otras relaciones entre los sinópticos. La tesis de la interdependencia de Mt y de Lc fue lanzada en 1880 por E. Simons. Aceptada por H. G. Holtzmann en 1892, acarreó numerosas modificaciones en su sistema de las dos fuentes. Hoy día, rechazada por la generalidad de los críticos, es sostenida por dom Butler en su forma radical y colocada de nuevo en un puesto de honor por A. Farrer²⁷. J. Schmid (1930) y L. Vaganay (1954) han examinado sistemáticamente la cuestión sacando como conclusión la independencia. Importa en la argumentación no contentarse con resultados cuantitativos; hay que apreciar también la variedad de relaciones entre Mt y Lc, su acuerdo en un desacuerdo de conjunto.

En la triple tradición.

En estos pasajes existe un punto de comparación, el evangelio de Marcos. Ahora bien, habitualmente *Mt y Lc están en desacuerdo* cuando uno de ellos deja de seguir a Mc, sea en los materiales utilizados, sea en la disposición o en la expresión.

Por lo que atañe a los *materiales*, Mt y Lc tienen sus respectivas tradiciones especiales en el relato de la pasión y no se copian nunca. Mateo no imita a Lc cuando éste transforma ciertos episodios, como la predicación en Nazaret, o la pesca milagrosa. Tampoco Mt imita a Lc en los pasajes suplementarios que éste conserva con Mc respecto a tal o cual milagro (v.gr.: Mc 5,8-10.18-20.29-33); omite los cuatro pasajes que sólo Lc tiene en común con Marcos. Por su parte, Lc ignora unos quince pasajes comunes a Mt-Mc, como tampoco conserva las notaciones propias de Mt, cuando las hay.

En la *disposición* de los materiales, Mt y Lc no se separan de Mc cuando uno de los dos hace banda aparte, en lo cual manifiestan su independencia. Así, Mt presenta una secuencia personal de los acontecimientos galileos; Lc es el único que hace interversiones en el relato de la pasión o que desplaza la controversia sobre Beelzebul, la parábola del grano de mostaza. Donde únicamente concuerdan contra Mc es a propósito de los vendedores del templo.

En la *expresión* de los materiales es difícil decidir la mayor antigüedad de uno de los dos evangelios. Se puede adoptar o discutir tal o cual interpretación de los críticos a este propósito; hay que reconocer que Mt y Lc ofrecen alternativamente vestigios de arcaísmo²⁸.

Frente a este desacuerdo masivo entre Mt y Lc, existen algunas raras *coincidencias Mt-Lc contra Mc*. Así, cuando omiten los cinco episodios

27. A. FARRER, *On dispensing with Q*, en: *Studies in the Gospels, Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, Oxford 1955.

28. Cf. L. VAGANAY, *Le problème synoptique*, p. 285-287.

propios de Mc, cuando colocan el episodio de los vendedores arrojados del templo, ya inmediatamente después de la entrada en Jerusalén, cuando omiten ciertos rasgos propios de Mc o añaden simultáneamente matices evidentemente arcaicos. Estas concordancias de Mt y Lc contra Mc plantean una grave cuestión que deberá abordarse a propósito de la dependencia de Mt y de Lc con respecto a Mc; de todos modos no pueden desvirtuar los datos globales precedentes. Mateo y Lucas son independientes en las perícopas de la triple tradición.

En la tradición doble.

En estos pasajes debe hacerse el examen mediante la sola comparación de Mateo y de Lucas. Ésta conduce al mismo resultado anterior: independencia mutua en una concordancia global.

Los *materiales* son muy semejantes; pero suponiendo, por ejemplo, que Mt hubiera tenido a la vista el Evangelio de Lc, ¿cómo hubiera podido omitir tantas bellas tradiciones referidas únicamente por Lc en su grande inciso? Además, las divergencias entre los materiales aparentemente comunes a Mt y a Lc son excesivas en muchos casos: los relatos de la infancia, las genealogías, las apariciones del Resucitado, las recensiones del padrenuestro, las parábolas de los talentos y de las minas, etc. ¿Se puede en tal caso hablar de simples retoques literarios?

En cuanto a la *disposición* de los materiales, a veces hay secuencia idéntica (Mt 10,26-33 = Lc 12,2-9), pero ordinariamente difiere profundamente. Si Lc hubiera sido mero editor del texto de Mt, ¿cómo se hubiera permitido alterar las magníficas composiciones de Mateo? Y esto con el solo objeto de realizar el laborioso y curioso plan de la «subida a Jerusalén». Incluso en el interior de los pasajes comunes existen secuencias diferentes entre las cuales es difícil optar si se quiere remontar hasta un arquetipo.

En lo relativo a la *expresión*, la identidad es a veces sorprendente (v.gr.: Mt 3,7b-10 = Lc 3,7b-9; Mt 11,25-27 = Lc 10,21s), pero hay también muy grandes diferencias en el vocabulario y en el estilo; aquí también se reconocen arcaísmos en uno y otro evangelio²⁹. Ninguno de los dos puede pretender ser la fuente del otro.

El examen de las relaciones entre Mt y Lc muestra que no hay entre ellos dependencia literaria inmediata, pero que su concordancia relativa requiere una explicación. Para explicar esta concordancia se recurre a una o varias fuentes, escritas u orales³⁰.

29. L. VAGANAY, *Le Problème synoptique*, p. 291s.
30. Cf. infra, p. 269, 275-279.

3. ¿DEPENDE LUCAS DE MARCOS?

La argumentación clásica.

La respuesta es afirmativa entre la mayoría de los críticos, incluso aquellos que, como Lagrange, vacilan a propósito de Mateo. La argumentación se apoya en grandes evidencias. Sólo concierne a *las secciones atribuidas a Mc* (Lc 4,31-6,19; 8,4-9,50; 18,15-21,38), pues para el comienzo y para el final de su evangelio habría dispuesto Lc de otras fuentes.

En estas tres secuencias de Mc, Lc reproduce los *materiales* de Marcos. La mayoría de sus omisiones serían explicables: evitar la repetición de tradiciones análogas (así, la unción de Betania), evitar la excesiva extensión de su libro (de ahí su gran omisión que va de Mc 6,45 a 8,26, «muy sorprendente», reconoce Wikenhauser), procurar ser comprendido por los lectores³¹, evitar escandalizarlos (Jesús tratado de «loco» por los suyos, Mc 3,20s, Jesús ignorante del día y de la hora del fin, Mc 13,32, o como abandonado por el Padre, Mc 15,34). En cuanto a las omisiones mismas, en realidad no son sino transposiciones³²: así la predicación en Nazaret, el llamamiento de los discípulos.

La existencia de *duplicados* habla en favor de una dependencia de Lc con respecto a Marcos. «Si reproduce dos veces una misma sentencia — él, que suele evitar las repeticiones —, es que la encontró en dos fuentes, orales o escritas. Pero además, si uno de estos duplicados, reproducido en el contexto de Mc, se parece a Mc mucho más que el otro por el estilo, será esto un indicio muy serio de que Lc, al escribirlo, tenía ante su vista a Mc o, por lo menos, lo había leído»³³. Lagrange justifica esto mediante el examen de Lc 8,16 = 11,33; 8,17 = 12,2; 11,43 = 12,38s y cita los otros duplicados de Lc: 8,18 = 19,26; 9,5 = 10,10s; 9,23 = 14,27; 9,24 = 17,33³⁴.

La *disposición* de los materiales en Lc es, con pocas excepciones, idéntica a la de Marcos³⁵. Lucas respeta la distribución de Mc cuando inserta propiamente entre las secciones de éste el gran lote de sus tradiciones (6,20-8,3; 9,51-18,14; 19,1-27). Las transposiciones notables se explicarían todas con arreglo a su designio: 6,17-19 está así colocado después de 6,12-16 con el fin de proporcionar un auditorio al discurso inaugural. El episodio sobre la verdadera familia de Jesús (8,19-21) corona la enseñanza en parábolas sobre los oyentes de la palabra divina. Tocante a las otras transposiciones, éstas corresponden a modificaciones en el contenido: así el discurso sobre Beelzebul, la parábola del grano de mostaza, etc. Estas justificaciones parecen a veces arbitrarias; sin embargo, se pretende que son exigidas por la situación de los textos.

La *expresión* de Lc es ordinariamente superior a la de Mc; no mani-

31. Cf. supra, p. 239s.

32. Cf. supra, p. 230s.

33. M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*⁴, p. LII-LIV.

34. Cf. J. C. HAWKINS, *Horae synopticae*, p. 80s.

35. Cf. supra, p. 253s.

fiesta las rudezas de lenguaje, las torpezas en la presentación de los hechos, el aspecto caótico del segundo evangelio. Todo hace pensar que Lc corrigió el estilo de Marcos. Lagrange concluyó, algunos años después de su estudio de la lengua de Lc, en el comentario de Mc: «La verdadera prueba de la dependencia de Lc es el doble empeño por no omitir nada esencial y por transformarlo todo conforme a su ideal de escritor, excluyendo de intento lo pintoresco, aspirando a más método en la presentación de los hechos y más elegancia en la precisión de los términos. Esto es incapaz de realizarlo la tradición oral; es un procedimiento específico de su autor»³⁶.

Crítica de la argumentación clásica.

Al escribir, tenía Lc a la vista a Marcos. Esta conclusión debe examinarse minuciosamente.

1) ¿Hay en realidad secciones propias de Marcos?

La presuposición de las tres secciones de Mc, a las cuales exclusivamente se aplicaría dicha conclusión, es rechazada, por ejemplo, por L. Vaganay³⁷. Existen otras secciones propias de Mc en las cuales es respetada globalmente la disposición de éste, no menos que en las tres secciones privilegiadas: el comienzo del ministerio de Jesús (3,1-4,30) ofrece una serie de acontecimientos semejante a la de Mc; el relato de la pasión es sustancialmente idéntico al de Mc, con las inserciones habituales de Lucas. Si los críticos eliminan el principio y el fin de Lc, no es por razón de la disposición, sino por razón del contenido, que estiman demasiado diferente para que se pueda atribuir a una simple reelaboración literaria.

Ahora bien, el argumento tópico en favor de la dependencia de Lc reside en el hecho de que su disposición es semejante a la de Mc; ¿tiene valor independientemente de la consideración del contenido? Los tres elementos (contenido, disposición, expresión) deben concurrir simultáneamente. Pero entonces la evidencia global tropieza con una doble serie de dificultades: las concordancias Mt y Lc contra Mc, los fenómenos literarios microscópicos, pero continuos, comprobados en la triple tradición, hasta tal punto que la hipótesis aparece minada en el detalle.

2) Las concordancias de Mt y Lc contra Marcos.

Las concordancias de Mt y Lc contra Mc han sido minuciosamente señaladas por E. A. Abbott³⁸, que cuenta 230 casos. No todos son significativos, pero el conjunto es impresionante. Hawkins³⁹ cuenta 21; La-

36. M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*⁵, p. CXIII.

37. L. VAGANAY, *Le Problème synoptique*, p. 274s.

38. E. A. ABBOTT, *Diatessarica*, II, 1901, p. 307-324.

39. J. C. HAWKINS, *Horae synopticae*, p. 201s.

grange⁴⁰ rechaza 11 de los casos de Hawkins y añade otros 11. L. Vaganay⁴¹ analiza cuidadosamente las concordancias negativas (Mt y Lc omiten juntos un detalle de Mc) e insiste en su gran número, en su parentesco con los «rasgos peculiares de Mc», en su disposición en el interior de las perícopas. No se trata sólo de las grandes concordancias concernientes a los episodios del precursor, de la tentación de Jesús, de Beelzebul, del discurso contra los fariseos..., sino también de las menudas notaciones desparramadas a todo lo largo de las secciones de Mc⁴². Así:

Mt 9,17 = Lc 5,37: ἐκχεῖται frente a Mc 2,22: ἀπόλλυται.

Mt 9,20 = Lc 8,44: + τοῦ κρασπέδου frente a Mc 5,27.

Mt 17,17 = Lc 9,41: + καὶ διεστραμμένη frente a Mc 9,19.

Mt 10,10 = Lc 9,3: μὴ δὲ ράβδον frente a Mc 6,8: εἰ μὴ ράβδον μόνον.

Puesto que Mt y Lc son independientes⁴³, ¿cómo están así de acuerdo contra Mc? Muchos críticos recurren a la casualidad: estas concordancias no son, con todo, tan numerosas, dicen, que puedan contrapesar la evidencia global (Wernle, Hawkins, Schmid). Otras veces la *crítica textual* permitiría resolver la concordancia en discordancia: la concordancia provendría únicamente de una armonización ulterior. Streeter piensa explicarlo todo con esto. Otros críticos, más valientemente, reconocen que Lc no tenía ante los ojos el texto actual de Marcos. Así nació la teoría del *Proto-Marcos*. Lucas habría conocido un documento muy semejante al Mc canónico, o más corto (de ahí la explicación de las grandes omisiones de Lc), o más largo (de ahí la explicación de las concordancias de Mt y Lc). La existencia del *Urmarcos* se remonta, a lo que parece, a Schleiermacher (1832) y tuvo por principales partidarios a Credner (1836), H.G. Holtzmann (1863, primera posición, antes de que admitiera la interdependencia de Mt y Lc), J. Weiss (1903), E. Wendling (1905/1908), W. Bussmann (1925/1931). Pero el sistema no pudo ganar terreno; queriendo resolver una pequeña anomalía, complicaba todavía más la situación sinóptica. *Requiescat Urmarcus*⁴⁴.

L. Vaganay presenta una nueva explicación. Lucas no sólo tenía ante su vista a Mc, sino también a Mg, *Mateo arameo traducido al griego*. Esta fuente común a los tres sinópticos era consultada por Lc y su proceder esquemático se llevaba con frecuencia sus preferencias⁴⁵. Este sistema explica mejor que ningún otro las concordancias de Mt y Lc contra Mc, puesto que reposa esencialmente en esta comprobación. El postulado del documento Mg será examinado más adelante⁴⁶. Por lo que atañe a la dependencia de Lc respecto a Mc, hay que pesar la consecuencia de la

40. M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*⁴, p. LXX-LXXIII.

41. L. VAGANAY, *Le Problème synoptique*, p. 69-74.

42. Véase una lista en DA FONSECA, *Quaestio synoptica*, p. 56s y 81s.

43. Cf. supra, p. 265s.

44. V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark*, p. 8.

45. L. VAGANAY, *Le Problème synoptique*, p. 272-281.

46. Cf. infra, p. 274s.

intervención de Mg. Evocar junto a Mc otra fuente poco más o menos idéntica, equivale prácticamente a renunciar a «hacer la repartición entre ellas»⁴⁷. No habría dependencia cierta sino cuando Lc integra un rasgo de Mc⁴⁸, y los casos presentados son tan raros que cabe preguntarse si hay todavía dependencia de Lc con respecto a Marcos. Por lo demás, L. Vaganay concluye modestamente: «Se puede creer que en muchos lugares Lc siguió y corrigió el texto de Mc, sin que se pueda probar de manera perentoria»⁴⁹. ¿Qué significa una dependencia prácticamente injustificable?

3) Las menudas divergencias.

Aun suponiendo que se logre explicar las concordancias de Mt y Lc contra Mc sin deber recurrir a otro factor que la dependencia literaria, queda todavía un segundo grupo de dificultades que no deja de ser acuciante por el hecho de comprender fenómenos de orden microscópico.

Concierne a las menudas *transformaciones* que Lc habría hecho sufrir al texto de Marcos. En las secciones no procedentes de Mc, al principio y al fin del evangelio, estas transformaciones son tales, que según el parecer de todos exigen una fuente distinta. Ahora bien, en las secciones de Mc, las explicaciones que se dan de las divergencias de Lc están lejos de lograr el sufragio general; sólo coinciden en la voluntad de hacer de Lc un reelaborador del texto de Marcos.

Además, como ya hemos indicado⁵⁰, el fenómeno que sorprende en la lengua de Lc no es su frecuente superioridad sobre la de Mc, sino su *inconstancia* en el vocabulario, en la sintaxis y en el estilo. Bruscamente se cae en un giro semitizante que ocupa el lugar de una buena expresión griega de Mc: un plural impersonal⁵¹ (Lc 5,38 = Mc 9,17) contra una proposición personal (Mc 2,22), un «y» paratáctico⁵² en Lc 6,6 (contra Mt 12,9 = Mc 3,1) o en Lc 23,44 (contra Mt 27,45 = Mc 15,33), un giro sorprendente (Lc 20,20) contra la expresión clásica (Mc 12,13).

Finalmente, los *deslizamientos en la expresión* antes señalados⁵³ no parecen poderse reducir a una explicación estilística.

Conclusión.

La crítica a que hemos sometido brevemente la argumentación clásica de la dependencia de Lc y Mc tiene por objeto revelar una situación más compleja de lo que parece suponerse.

Ante las dificultades suscitadas hace ya mucho tiempo, algunos autores,

47. L. VAGANAY, *Le Problème synoptique*, p. 313.

48. Cf. supra, p. 205.

49. L. VAGANAY, *op. cit.*, p. 281.

50. Cf. supra, p. 226.

51. Cf. supra, p. 204.

52. Cf. supra, p. 202.

53. Cf. supra, p. 258-261.

como W. Sanday, han pensado que *Lc habría leído, cerrándolo luego, el «volumen» de Mc*: hipótesis que hallaría apoyo en los datos arqueológicos y que bastaría para orillar el escollo en que se estrellan los sistemas habituales. Por lo menos se afirma ya que Lc no tenía el texto de Mc delante de los ojos, que no procedió como un estilista, como un reelaborador del texto, como un escritor en su gabinete.

Si hubiera que renunciar a una dependencia literaria inmediata, podrían mantenerse *contactos literarios parciales entre Lc y las fuentes de Mc*; un camino se habría abierto gracias al estudio de las fuentes⁵⁴. ¿No podría atribuirse a Lc buen número de las fuentes que se reconocen en Mc⁵⁵, agrupaciones de perícopas como éstas: Mc 2,1-3,6; 4,1-34; 4,35-5,43; 6,6-44; 8,27-9,29; 9,30-10,52; 11,27-12,44; 13,1-31? La firmeza de estas fuentes agrupadas bastaría ampliamente para justificar el estrecho parentesco entre Lc y Mc; la posibilidad de intervención de la tradición les daría la necesaria flexibilidad.

4. ¿DEPENDE MATEO DE MARCOS?

La argumentación clásica.

La situación es más compleja que en el caso de Lucas. Sin embargo, a muchos críticos parece bastante clara para concluir que el autor, al redactar su evangelio, tenía ante su vista a Marcos.

Los *materiales* de Mc fueron integrados casi totalmente por Mateo. Sólo fueron omitidos unos pocos versículos, unos 40 entre 675 poco más o menos⁵⁶. A estos materiales añadió Mt gran número de tradiciones suplementarias. A veces procedió como Lc, insertándolos entre las perícopas de Mc: así Mt 12,30.33-45; 17,24-27; 19,10-12; 20,1-16; 21,28-32, etc.; más a menudo agrupó según los temas⁵⁷, «compilando» su tradición particular en la tradición de Mc: así en 12,1-8.9-14; 14,22-33; 16,13-20, o componiendo los grandes discursos (10; 13; 18; 23-25) y el conjunto de los milagros de los capítulos 8-9.

El fenómeno de los *duplicados* invitaría igualmente a poner como origen de Mt dos fuentes, una que sería Mc, y otra los *logia*⁵⁸. Efectivamente, es sorprendente que haya sentencias que se leen dos veces en Mt, la primera vez en un contexto que no se halla en Mc (v.gr.: Mt 5,29s.31s; 10,38s; 17,20), la segunda en una secuencia (Mt 18,8s; 19,9; 16,24s; 21,21).

La *disposición* del evangelio es, se dice, sensiblemente la misma. A partir de Mt 14,1 (=Mc 6,14) es idéntica (excepto tocante a los episodios de los vendedores del templo y de la higuera estéril). Anteriormente Mt sólo ofrece siete excepciones a la disposición de Mc, transposiciones de las que se podría dar razón:

1) Cuatro relatos de milagros (Mc 1,40-45 y 4,35-5,43) habrían sido

54. Cf. infra, p. 282-302.

55. Cf. supra, p. 208.

57. Cf. supra, p. 175-177.

56. Cf. supra, p. 251s.

58. Cf. infra, p. 275s.

introducidos, como ilustraciones complementarias, en los capítulos 8-9 de milagros. Por lo demás, fuera de 12,22, que es una repetición de 9,32-34, Mt no ofrece ya relatos de milagros antes del capítulo 14.

2) Dos perícopas concernientes a los doce, la elección de los discípulos (Mc 3,13-19) y su instrucción (Mc 6,7-11), fueron agrupadas en la magistral composición del capítulo 10.

3) La extrañeza del pueblo ante la enseñanza de Jesús sigue a la primera mención de esta enseñanza, resumida en Mc 1,22, clara en Mt 7,28s.

A esta justificación tan claramente desarrollada por A. Wikenhauser, se podría añadir la inversión del orden de los dos discursos de misión y de parábolas. Así, la disposición de Mt se podría explicar con bastante facilidad a partir de la de Marcos⁵⁹.

En cuanto a la *expresión* dada a los materiales, las transiciones, el vocabulario, el estilo manifiestan una elaboración superior a la de Marcos. La comparación pesa evidentemente en favor de Mateo. Las semejanzas son tan estrechas que hay que elegir entre los dos evangelios; ahora bien, no se ve cómo Mc hubiera podido sacar sus relatos animados de los enunciados esquemáticos de Mateo⁶⁰.

Crítica de la argumentación clásica.

Esta argumentación, seductora a primera vista, no parece todavía suficientemente rigurosa.

La existencia de las *concordancias Mt-Lc contra Mc*, sigue siendo, como en el caso de Lc⁶¹, el obstáculo con que tropieza la teoría de una dependencia literaria de Mt respecto a Marcos.

En el detalle, apenas si la argumentación prueba algo más que la existencia de contactos literarios entre las fuentes de Mt y las de Marcos. La semejanza de los *materiales* no prueba ciertamente más: hubo interferencia entre múltiples tradiciones ya elaboradas. El fenómeno de los *duplicados* sugiere evidentemente la utilización por Mt de dos fuentes por lo menos, pero no demuestra en modo alguno que una de las dos era el segundo evangelio: ésta pudo sencillamente ser una agrupación parcial de los episodios, anterior a Mc y a Mt; además, se podría alegar la costumbre que tiene Mt de repetir sus fórmulas⁶². Que se pueda justificar la *disposición* de Mt a partir de la de Mc, no es una prueba de la hipótesis, sino una apología. Fácilmente se podría intentar la justificación inversa⁶³.

Tocante a las observaciones sobre la *expresión*, hay que añadirles algunos matices. Los pasajes de Mc de estilo vivo no son tan numerosos⁶⁴. Lo «bien visto» no es necesariamente más antiguo que lo hierático; ahora

59. Cf. L. VAGANAY, *Le Problème synoptique*, p. 60 y 199-208.

60. Cf. supra, p. 264.

61. Cf. supra, p. 268s.

63. Cf. RSR, 1954, p. 568s.

62. Cf. supra, p. 174s.

64. Cf. supra, p. 206s.

bien, ya dejamos sentado anteriormente⁶⁵ que el estilo de Mt no tiene el aspecto de un compendio, sino una factura hierática, eclesiástica, catequética. Si Mt presenta a veces notaciones que difícilmente se explican sin recurrir a la narración de Mc (así, «llegado el atardecer» de Mt 8,16 supone que se trata probablemente de un día de sábado, como lo da a entender Mc 1,32), no se sigue necesariamente de ello que revele así su dependencia de Mc: el recuerdo de Mc puede ser históricamente exacto y la redacción de Mt puede ser literariamente primitiva⁶⁶. Finalmente, los arcaísmos de estilo o de pensamiento que salpican la redacción de Mt, difícilmente pueden explicarse partiendo de la dependencia de Mc: basta comparar los episodios de la cananea (Mt 15,21-28 = Mc 7,24-30) o una sentencia como la que se refiere al ayuno cuando sea arrebatado el esposo (Mt 9,15 = Mc 2,20)⁶⁷.

Conclusión.

A pesar de las dificultades suscitadas contra la dependencia de Mt y de Lc con relación a Mc, la mayoría de los críticos sigue mostrándole su favor, por lo menos a la de Lucas. No obstante, las pruebas alegadas parecen adolecer de un conocimiento insuficiente del hecho sinóptico y de la necesidad de un sistema relativamente sencillo.

Las impresiones de conjunto no suministran una prueba perentoria contra la continua multiplicidad de indicios contrarios. Es posible que llegue un día en que la prioridad absoluta de Mc aparezca como un apriorismo de una crítica que fue.

§ IV. Los documentos fuentes.

La tercera categoría de explicación del hecho sinóptico viene a completar o a suplantar los sistemas de la tradición oral y de la interdependencia. Las teorías documentales se presentan según tres formas: un documento único como fuente de la triple tradición, un documento complementario como fuente de la doble tradición, una documentación múltiple como fuente del conjunto.

1. LA TRIPLE TRADICIÓN Y EL MATEO ARAMEO.

Orígenes del sistema.

J.G. Eichhorn, siguiendo a Lessing, había propuesto ya en 1794 y reasumido en 1804 una genealogía aparentemente muy sencilla, pero en realidad muy complicada, de los evangelios: establecía como origen de la

65. Cf. supra, p. 176.

66. Cf. RSR, 1954, p. 568s.

67. Ibid., p. 579, 581.

triple tradición un *Urevangelium* arameo, traducido al griego. Una explicación análoga era ofrecida con muchos matices por A. Resch (1889/1906), por R.A. Hoffmann (1904), por F. Spitta (1912), por P. Vannutelli (1936 ss).

La hipótesis, tomada en su rigor, explica difícilmente las divergencias tan acusadas que presentan los tres sinópticos, a menos que se dé rienda suelta a la fantasía de cada evangelista adaptador, cosa poco verosímil históricamente. Tal sistema, hoy día, goza de escaso favor, y ello por buenas razones.

Pero el sistema se ha afinado, distinguiendo dos ediciones sucesivas, en arameo y en griego, del mismo evangelio. Parece ser que se debe a J. Wellhausen (1905/1911) esta iniciativa. En los principios existía un *Marcos arameo*; Mc es su traducción un tanto modificada; Mt y Lc conocieron a Mc y pudieron consultar el original arameo del mismo. Th. Zahn (1907) se orientó en la dirección de un original arameo de Mateo. Este *Mateo arameo* es la base de Mt y de Mc, mientras que Lc lo refleja a través de Marcos⁶⁸.

Esta distinción entre el Mt griego y el Mt arameo, que parece apoyada por la tradición de Papias⁶⁹, iba a tener gran éxito entre los católicos, sobre todo después que le hubo prestado su adhesión el padre Lagrange. No se trata ya del sistema del protoevangelio único, sino de una combinación de la teoría documental (Mateo arameo) y de la interdependencia (Mt griego dependiente de Mc y del Mt arameo). Existirían, pues, dos fuentes principales de la triple tradición: Mateo arameo y Marcos⁷⁰. Ciertamente el testimonio de Papias se puede interpretar en favor de la existencia del Mateo arameo; pero este dato de la crítica externa debe precisarse con la crítica interna; no se puede decir que Lagrange haya sabido determinar la naturaleza y la extensión de tal documento.

Tentativas de reconstrucción del Mt arameo.

El padre Levie lo ha intentado⁷¹. El evangelio arameo del apóstol Mateo no abarca solamente los pasajes que no proceden a Mc (Q), sino también muchos trozos de la triple tradición: por ejemplo, los relatos de los endemoniados de Gadara, de la resurrección de la hija de Jairo, el cap. 18, etc. El primer evangelio heredó el nombre de Mateo, porque éste habría tenido acceso a este evangelio arameo más ampliamente que Lucas. Hay, pues, dos testimonios a la base de la tradición sinóptica: el testimonio de Pedro a través de Marcos y el testimonio de Mateo en su texto original. No son, pues, tanto dos documentos cuanto dos evangelios coexistentes los que constituyen las fuentes de la tradición sinóptica.

68. V. infra, p. 279, el esquema n.º 2.

69. Cf. p. 191s.

70. V. infra, p. 279, el esquema n.º 3.

71. Cf. J. LEVIE, *L'Évangile araméen de saint Matthieu est-il la source de l'Évangile de saint Marc?*, Tournai-Paris 1954. V. también: *Critique littéraire évangélique et l'Évangile araméen de l'Apôtre Matthieu*, en: *La Formation des Évangiles**, Paris 1957, p. 34-69.

No faltan quienes se preguntan cómo pudo en esta perspectiva realizarse la redacción de Mc, semejante al Mateo arameo y, sin embargo, independiente de él. Lagrange recurría a una dependencia de Mc respecto a la catequesis oral única; Levie no parece adherirse a este modo de ver. Contra uno y otro se objeta la existencia de concordancias Mt-Lc frente a Mc: su teoría debería completarse por medio de otra fuente.

L. Vaganay esquivo todas estas dificultades. Según él, el *Mateo arameo traducido al griego (Mg)* era conocido no sólo por el Mt griego, sino también por Marcos y por Lucas. Marcos dio origen a este escrito primitivo, verdadero «texto oral», con la predicación de Pedro; Mt y Lc tenían a la vista Mg y Mc, oscilando del uno al otro para escoger el texto mejor⁷². El autor prueba la existencia de una fuente común a los tres evangelios, partiendo de las concordancias Mt-Lc frente a Mc⁷³. Estas concordancias no pueden ser fortuitas, pues son sobrado numerosas y están distribuidas de manera demasiado curiosa; lo que significan es que Mc no puede ser la única fuente de Mateo o de Lucas. A los ojos de Vaganay se trata de un *documento* cuya naturaleza y extensión es posible precisar. Según él, habría estado constituido por cinco partes, según el orden conservado por Marcos. No sólo comprendía las perícopas comunes a los tres sinópticos, sino también buen número de otros pasajes que los críticos atribuyen ordinariamente a la «segunda fuente», por ejemplo, el sermón de la montaña.

Esta determinación precisa de Mg se hace a partir de las interpretaciones que se dan a las omisiones, adiciones y transposiciones. Así se apoya en un cúmulo de conjeturas que distan mucho de imponer el asentimiento⁷⁴. Resulta que el hecho sinóptico parece exigir una o más fuentes anteriores a Mc y comunes a los tres evangelios; la dificultad está en determinar con precisión un documento único.

2. LA DOBLE TRADICIÓN Y EL DOCUMENTO COMPLEMENTARIO.

Al comienzo de la exposición de las teorías de la interdependencia de los sinópticos, el estudio de las relaciones de Mt y de Lc nos permitió deducir su mutua dependencia⁷⁵. Sus concordancias frente a Mc en la triple tradición exigen, como acabamos de decir, una fuente anterior a Marcos. Quedan todavía por explicar las concordancias en la doble tradición. Dos ensayos de mayor cuantía han sido propuestos: el documento Q y el documento Sg.

El documento Q.

F. Schleiermacher creyó en 1832 haber hallado en el testimonio de Papias la prueba de tradición de que existía junto con Mc una *colección*

72. Véase infra, p. 279, el esquema n.º 5.

74. Cf. RSR, 1954, p. 566-569.

73. Cf. supra, p. 269.

75. Cf. supra, p. 265ss.

de «logia» escrita por el apóstol⁷⁶. Tal colección comprendía los discursos (Mt 5-7; 10; 13; 18; 23-25) y otras sentencias (como 19,3-12; 19,16-26; 19,27-20,16; 22,23-33.35-45, etc.). Poco a poco esta «segunda fuente», que completaba a Mc para obtener Mt y Lc, fue precisada (con numerosas variantes) por K.A. Credner (1836), C.H. Weisse (1838), C.G. Wilke (1838), H.G. Holtzmann (1863), P. Wernle (1899), J.C. Hawkins (1899), J. Wellhausen (1905), A. Harnack (1907) y todavía por otros muchos. Explicación sumamente sencilla en apariencia. Puesto que no podemos contentarnos con el sistema demasiado vago de la tradición oral ni con el documento único, hace falta otra cosa como base de la doble tradición. Pero ¿qué? Aquí la tentativa se muestra puramente formal o se convierte en quimérica: no puede contentarse con poner una etiqueta a los elementos de la tradición no procedentes de Mc, sino que debe esforzarse por precisar la naturaleza y la extensión de este documento complementario. Empeño inútil⁷⁷.

Falta *homogeneidad*, puesto que este documento debía contener además de las sentencias cierto número de relatos, como la tentación de Jesús o el episodio del centurión de Cafarnaúm. Faltan *límites* precisos, puesto que parece extenderse a pasajes más o menos comunes a Mc, como la tentación de Jesús, el diálogo sobre el gran mandamiento. Falta una *disposición* visible, puesto que las tentativas variadas hechas con objeto de restituirla, se destruyen unas a otras. Ya en 1918, Moffat enumeraba dieciséis además de su propia reconstrucción. Finalmente, ¿qué *fundamento histórico* se puede dar a tal colección?

Ante las dificultades que se iban acumulando, los críticos optaron por subdividir el documento en *múltiples documentos*. W. Haupt y C.S. Patton hablan de ediciones sucesivas que designan como Q¹ Q² Q³, etc. W. Bussmann aprecia los pasajes del documento según su grado de concordancia: Q^A y Q^B. Streeter y Taylor añaden un estadio intermedio, el Protolucas, amalgama de Q y de L (fuentes propias de Lc); en cuanto a Q^A, Mt y Lc utilizan sólo Q; en cuanto a Q^B, Mt fusiona Q y M (sus propias fuentes). Así queda resuelta la dificultad, pero a costa del nacimiento de dos entes de razón que metamorfosean la teoría de las dos fuentes en la de las cuatro fuentes⁷⁸.

En lugar de fragmentar así el documento Q en una multitud de pequeños documentos difíciles de caracterizar, críticos cada vez más numerosos renuncian a todo intento de determinación de Q. Hablan fácilmente de *estratos de la tradición en perpetuo crecimiento* (Dibelius, Meinertz). Se conserva la denominación, que no es, sin embargo, más que una etiqueta cómoda para designar la doble tradición (C.K. Barrett). «La fuente escrita de los *logia* es a mi parecer, dice Jeremías, un producto de la imaginación.»

76. Cf. supra, p. 191ss.

77. Cf. L. VAGANAY, *Le Problème synoptique*, p. 126-151.

78. Véase infra, p. 279, el esquema n.º 7.

Sin embargo, algunos católicos, como A. Wikenhauser, prefieren mantener la existencia de la fuente Q, idéntica a los *logia* de que habla Papias, difícil de determinar en su extensión exacta, pero que incluye discursos y sentencias. No obstante, la mayoría no se deciden a seguir esta orientación.

Según Lagrange, «la fuente Q es un contrasentido, una irrealidad. Hay necesariamente que completarla... Esta fuente se asimila... todo el conjunto de Mt. Es decir, que se transforma en Mateo arameo»⁷⁹. Así pues, según él, como hoy día según Levie, el Mateo arameo no debe reconstituirse partiendo de Q; sólo se puede inferir partiendo de las relaciones literarias Mt-Lc, cuyas divergencias son tales que no podemos contentarnos con una mera interdependencia.

El documento Sg.

L. Vaganay ha orientado la búsqueda en otra dirección. Como el Mateo arameo traducido al griego (Mg) no abarca el conjunto de la tradición sinóptica, recurre a una segunda fuente traducida al griego (Sg.) Ésta sólo comprende sentencias, la mayor parte de las cuales se hallan en el gran inciso de Lc (9,51-18,14), el «tesoro de Lucas»; habría que añadir alrededor de 145 versículos propios exclusivamente de Mateo. Esta segunda fuente no tiene nada en común con la fuente Q, ni por su naturaleza ni por su extensión; no le afectan, pues, las críticas dirigidas contra Q.

Desgraciadamente, no parece que L. Vaganay haya logrado determinar en forma convincente el tenor, la extensión y la disposición de la colección excogitada. Él mismo habla de «dos ejemplares en que las sentencias no tenían forzosamente el mismo número ni el mismo tenor»⁸⁰. Así pues, el documento Sg se somete a la misma fragmentación que Q, que se terminaba por subdividir en Q^{Mt} y Q^{Lc}. De donde resulta que estos documentos, en cuando se trata de delimitarlos con precisión, se desmigajan entre los dedos⁸¹.

P. Parker⁸² presenta una hipótesis documental parecida a la anterior. Dos grandes documentos constituyen el origen de la tradición: un Protomateo (K) del que dependen Mc y Mt, y del que Lc no depende sino a través de Mc; una fuente complementaria (Q), de la que dependen Mateo y Lucas. Así pues, Mt no depende de Mc, la fuente complementaria difiere por completo de la fuente clásica Q⁸³.

Por lo que atañe a la triple tradición, la mayoría de los críticos admiten todavía que Mt y Lc dependen de Mc; en cambio, en cuanto a la doble tradición, se manifiesta cierta frialdad respecto a los documentos que se

79. M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris 1927, p. XLIII.

80. Cf. L. VAGANAY, *Le problème synoptique*, p. 419.

81. Cf. RSR, 1954, p. 569-572.

82. P. PARKER, *The Gospel before Mark*, Chicago 1953.

83. Cf. RSR, 1954, p. 572-576.

trata de poner en su origen. La tentativa, seductora, ¿no parece demasiado ambiciosa?

3. TRADICIÓN EVANGÉLICA Y DOCUMENTACIÓN MÚLTIPLE.

Si se renuncia a determinar con rigor la existencia de uno o dos documentos como base de la tradición evangélica, no por eso se vuelve necesariamente a la hipótesis fácil de la tradición oral ni al sistema riguroso de la interdependencia literaria. Todavía queda abierta una vía media que comienzan a explorar los estudios recientes sobre la prehistoria de los evangelios. Ésta consiste en colocar detrás de los sinópticos una documentación variada.

Ya en 1817 Schleiermacher, en un primer ensayo que pasó inadvertido, sugería contra Eichhorn (*Urevangelium*) y Hug (interdependencia) que la vida misionera de la comunidad primitiva podía explicar la génesis de los evangelios. Ya muy temprano se compusieron pequeñas *coleccionces de hechos y de sentencias*, como prontuarios para predicadores y catequistas. Cada cual tomaba de ellos lo que le interesaba según sus preferencias y según las necesidades de los oyentes, uno los milagros, otro las sentencias, éste la pasión de Cristo, aquél los relatos concernientes a Jesús. Así se fueron formando colecciones más o menos extensas antes de que los evangelistas las agruparan en sus escritos. Schleiermacher se dio perfecta cuenta de que no bastaba comparar entre sí las pequeñas unidades para determinar el origen de los evangelios; reconocía que había que examinar además su encadenamiento, pero no llevó más adelante su hipótesis.

Ésta fue tímidamente resucitada por É. Le Camus, que designó estos prontuarios con el nombre de «hojas volantes»; É. Jacquier opina que «las pericopas estaban más bien reunidas en paquetes» y que «es imposible precisar el número o el carácter de estos documentos»⁸⁴. W.L. Knox⁸⁵ habla igualmente de *tracts* (o folletos), que no eran propiamente obra de predicadores ambulantes, sino de la Iglesia, que les daba su primera forma y se encargaba de su difusión. De esta manera se pueden reconstituir numerosas «fuentes» (escritas y orales) como base de los actuales evangelios⁸⁶.

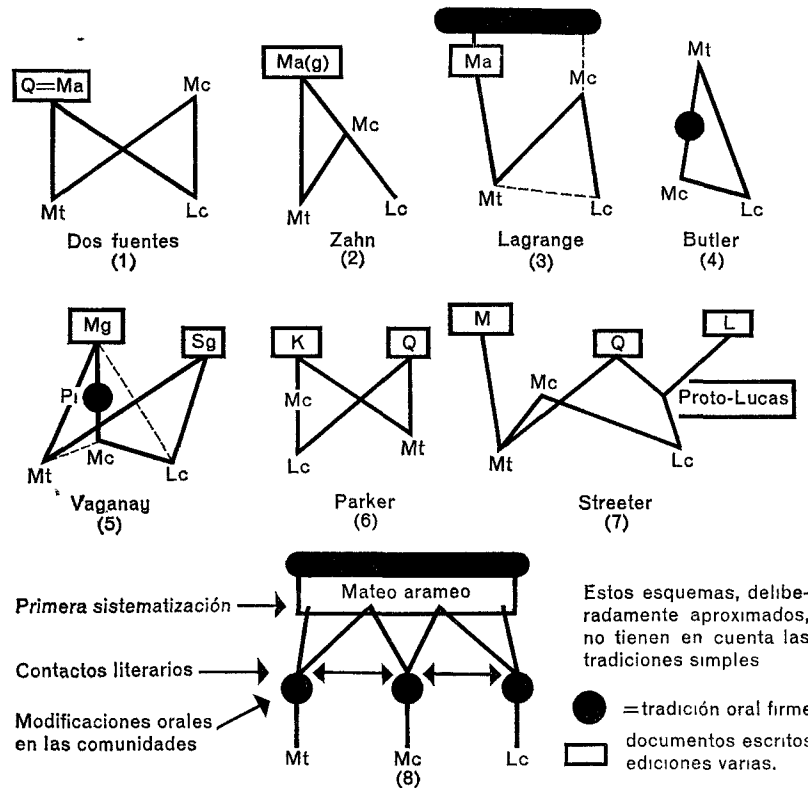
Los teóricos de la *Formengeschichte*⁸⁷ parecieron ofrecer una base más amplia al sistema de las dos fuentes, que conservaban por comodidad; pero al mismo tiempo le dieron un rudo golpe, pues a sus ojos los evangelistas no eran sino meros compiladores de las unidades y colecciones preevangélicas. No obstante estas exageraciones, sus investigaciones podrían ser una preciosa contribución para una solución satisfactoria del hecho sinóptico.

Sobre esta apelación de *documentación múltiple* hay que clasificar los recientes ensayos de L. Cerfaux⁸⁸. Aunque manteniendo cierta dependen-

cia de Mt griego y de Lc respecto a Mc, pone como base de la tradición sinóptica una gran sistematización aramea, seguida de múltiples tradiciones parciales. El conjunto no tardó en traducirse al griego. Tal sería el Protomateo, del que dependen los tres sinópticos.

¿Es un documento único o una documentación múltiple? No se le puede llamar un evangelio único y, sin embargo, todos los variados documentos que representan esta tradición reciben el mismo sello, la catequesis cuatripartita⁸⁹. Es inútil recurrir a una «segunda fuente»: el Mateo arameo basta para dar cuenta del conjunto, puesto que, aun teniendo ya cierta forma, sigue todavía en estado de nebulosa. Más adelante⁹⁰ veremos las precisiones que en un artículo reciente aporta L. Cerfaux a la determinación del estadio que precedió inmediatamente al Mateo arameo.

DIAGRAMAS



Primera sistematización

Contactos literarios

Modificaciones orales en las comunidades

Estos esquemas, deliberadamente aproximados, no tienen en cuenta las tradiciones simples

● = tradición oral firme
 □ = documentos escritos ediciones varias.

89. Cf. supra, p. 253s.

90. Cf. infra, p. 301s.

84. E. JACQUIER, *Histoire des livres du Nouveau Testament**, t. II, 1905, p. 355.
 85. W. L. KNOX, *The Sources of the Synoptic Gospels*, 2 vol., Cambridge 1953-1957.
 86. Cf. RSR, 1954, p. 518s.
 87. Cf. infra, p. 282s.
 88. En SDB, v (1953), c. 565; ETL, 1951 y 1952 (= *Recueil...*, I, p. 425-469).

§ V. Conclusiones.

1. DIFICULTAD GENERAL DE LOS SISTEMAS.

La historia que acabamos de esbozar puede causar decepción a quien quiera mantenerse en el terreno de la dependencia documental inmediata, como si se pudiera zanjar el debate sin tener en cuenta los medios en que se formaron los primeros relatos evangélicos. Los análisis destinados a fundamentar el sistema de las dos fuentes, así como los otros sistemas, deben reanudarse laboriosamente teniendo presentes estas exigencias.

Por lo demás, si buen número de caminos hoy parecen sin salida, ello indica que es necesario retroceder hasta el punto en que empezó la divergencia y examinar si no podemos seguir otro camino. Este punto de divergencia se encuentra entre dos exclusivismos: *todo se desarrolla dentro de la tradición oral, todo tiene lugar en forma de dependencia literaria.*

Por otra parte, generalmente se ha atendido sólo a las grandes evidencias, contentándose con ellas y descuidando los fenómenos microscópicos que se revelan en la lengua y en el estilo y que no se explican por el trabajo consciente de un autor⁹¹. Hawkins subrayó lealmente este aspecto del hecho sinóptico; para explicarlo, Gächter ha recurrido a las deficiencias de la memoria; explicación sin duda satisfactoria, pero que no permite contentarse con el sistema de la tradición oral.

2. BOSQUEJO DE UNA INTERPRETACIÓN.

Para terminar, nos será permitido indicar en forma sumaria las líneas maestras de lo que nos parece ser una interpretación valedera del hecho sinóptico⁹². Estriba en análisis parciales, como el estudio del episodio del muchacho epiléptico.

La *tradición oral* interviene, no exclusivamente, pero sí en forma continuada; intervino al principio de la tradición evangélica y también al final, justamente antes de su fijación en los tres evangelios, entre los contactos literarios y la redacción final. Los estudios recientes de la tradición presinóptica confirman el papel importante de las comunidades en la tradición; lo que con frecuencia nosotros atribuimos a reelaboraciones literarias no es muchas veces más que transformación en el seno de una comunidad. Esto explicaría las numerosas divergencias que no quedan justificadas en los sistemas de la pura interdependencia literaria.

Hubo ciertamente *contactos literarios*, no necesariamente entre los evangelios, sino en la documentación presinóptica más o menos sistematizada. El detalle de estas unidades literarias y de estos primeros arreglos, así como de la primera sistematización de la tradición, será expuesto en el capítulo siguiente. Baste decir aquí que estos contactos literarios dan

91. Cf. supra, p. 258-261.

92. Cf. supra, p. 279, el esquema n.º 8.

cuenta de las semejanzas y de las identidades que existen en el contenido, en la disposición y en la expresión de los evangelios sinópticos.

Esta hipótesis ofrece la ventaja de ser a la vez flexible y firme. Generaliza las relaciones que se admiten cada día más entre Mt y Lc, en la doble tradición. La impresión contraria, que produce la semejante disposición de los tres evangelios, se debilita cuando nos percatamos mejor de la firmeza de las tradiciones presinópticas.

Un gran trabajo queda por hacer: determinar más exactamente lo que se entiende por «dependencia literaria», buscar los complejos presinópticos y determinar el papel de los diferentes medios en que se transmitieron unidades y complejos de la tradición.

CAPÍTULO SEXTO

EN LAS FUENTES DE LOS EVANGELIOS

BIBLIOGRAFÍA

Estudios críticos

- E. FASCHER, *Die Formgeschichtliche Methode. Eine Darstellung und Kritik*, Gies-
sen 1924.
- J. SCHNIEWIND, *Synoptikerexegese und formgeschichtliche Forschung*, en: «Theo-
logische Rundschau», 1930, p. 161-189.
- V. TAYLOR, *The Formation of the Gospel Tradition*, Londres 1933.
- F. C. GRANT, *Form Criticism*, Chicago 1934.
- R. H. LIGHTFOOT, *History and Interpretation in the Gospels*, Londres 1935.
- C. H. DODD, *The Apostolic Preaching and its Developments*, Londres 1936.
- F. M. BRAUN, *Formgeschichte (École de la)*, SDB* III (1936), col. 312-317.
- K. GROBEL, *Formgeschichte und synoptische Quellenanalyse*, Gotinga 1937.
- K. L. SCHMIDT, *Fondement, but et limites de la méthode dite de la «Formgeschichte»
appliquée aux Évangiles*, RHPR, 1938, p. 1-26.
- E. SCHICK, *Formgeschichte und Synoptikerexegese**, Munster 1940.
- P. BENOIT, *Réflexions sur la «formgeschichtliche Methode»*, RB, 1946, p. 481-512
(nomenclatura detallada).
- L. CERFAUX, Varios estudios en: *Recueil...** I, p. 353-387.
- H. RIESENFELD, *The Gospel Tradition and its beginning*, Londres 1957.
- X. LÉON-DUFOUR, en: J. HUBY, *L'Évangile et les évangiles**, p. 10-93; *Form-
geschichte et Redaktionsgeschichte des Évangiles synoptiques*, RSR, 1958,
p. 237-269.

No es suficiente el estudio del hecho sinóptico: este estudio invita a buscar detrás de los documentos utilizados, más o menos extensos según las hipótesis que se adopten, cuáles fueron y cómo se formaron las pequeñas unidades literarias subyacentes. Esta encuesta es necesaria. En efecto, o bien la crítica documental viene a dar en alguna teoría de las dos fuentes y, según el decir de un crítico, «un análisis más apurado de las fuentes no puede llevar más adelante en el conocimiento de los evangelios: es un callejón sin salida»¹, o bien, como nosotros creemos, la determinación precisa de los documentos se nos escapa en gran parte, por lo cual la solución del problema sinóptico se ha de hallar en el estado de las fuentes variadas que vamos a analizar: este capítulo aparece como el complemento indispensable del precedente. De todos modos, el crítico debe aventurarse a esbozar la prehistoria de los evangelios.

1. K. GROBEL, *Formgeschichte und synoptische Quellenanalyse*, Gotinga 1937, p. 120.

§ I. La escuela de la «Formgeschichte».

1. NOCIONES GENERALES.

Como dejamos indicado brevemente en la historia de la exégesis sinóptica², hacia fines de la primera guerra mundial aparecieron simultáneamente varios ensayos que por su parentesco se agruparon en una «escuela». Los nombres clásicos son los de M. Dibelius³, K.L. Schmidt⁴, R. Bultmann⁵, M. Albertz⁶, G. Bertram⁷. Ponían a contribución las recientes adquisiciones en los dominios de la crítica literaria, de la sociología, de la historia de las religiones y, más en particular, los trabajos de H. Gunkel sobre los géneros literarios del Génesis y de los Salmos⁸. Armados de instrumentos excelentes, se proponían describir la historia de la formación del evangelio.

No obstante las divergencias entre los corifeos de la escuela, parece preferible retener que el objetivo de la empresa no es la historia de las formas literarias contenidas en el evangelio, sino *la historia de la formación del evangelio*; en efecto, ésta parece ser la mejor traducción del título del libro de Dibelius, en el que la palabra *formación* se toma en su acepción geológica o lingüística: la manera como un terreno o una palabra pasa por diversas formas. Tienen la ambición de hacer la «paleontología» del evangelio: describir cómo, poco a poco, en el transcurso de unos treinta años quedó fijada por escrito la tradición oral. El procedimiento se asemeja a ese otro por el cual, mediante la radiografía, se logra descubrir debajo del lienzo de un maestro, un Van Eyck o un Rembrandt, los estados sucesivos del cuadro: primero la pátina, luego las reparaciones o las añadiduras de pintores posteriores y, finalmente, la tela original y hasta los esbozos sucesivos del cuadro hasta el dibujo primitivo. Empresa fascinadora, al final de la cual podríamos con toda verdad conocer a Jesús no sólo según las perspectivas de los evangelios actuales, sino conforme a los sucesivos puntos de vista de la primera comunidad⁹.

Es difícil presentar en forma clara, breve y equitativa las obras de los iniciadores de esta escuela, pues ordinariamente están mezcladas con opciones filosóficas y prejuicios antihistóricos que no tenemos necesidad de compartir. Además, sus propias divergencias, así como sus insuficiencias y sus excesos, han inducido a los críticos más recientes, como V. Taylor, a afinar considerablemente el método y a restringir sus pretensiones. No obstante, no será inútil exponer brevemente los sistemas de Dibelius y de Bultmann, con objeto de apreciar en ellos las tendencias valederas y los peligros ciertos.

2. Cf. supra, p. 160.

3. M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tubinga 1919, 21933.

4. K. L. SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlín 1919.

5. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Gotinga 1921, 21931, 31957

6. M. ALBERTZ, *Die synoptischen Streitgespräche*, Berlín 1921.

7. G. BERTRAM, *Die Leidensgeschichte und der Christuskult*, Gotinga 1922.

8. Cf. t. I, p. 311-316. 9. *L'Évangile et les évangiles*, p. 89s.

Dos postulados se suponen como base de su encuesta.

1) *El marco de la narración evangélica* es artificial. Según K.L. Schmidt, el evangelio se resuelve en pequeñas unidades que los evangelistas arreglaron como compiladores. El interés del crítico debe, pues, dirigirse no a esta aglomeración tardía, sino a los materiales preexistentes.

2) Estos materiales muestran que la comunidad en que fueron elaborados, «formados», es semejante a los *medios populares* en que nacen las leyendas¹⁰.

Dos momentos principales en la encuesta: determinar sistemáticamente los géneros literarios de los materiales evangélicos; luego, gracias a esto, describir las etapas de la «formación» del evangelio o la historia de la tradición sinóptica.

2. LA DETERMINACIÓN DE LOS GÉNEROS LITERARIOS.

Dibelius distingue cinco grupos principales: los paradigmas, las *Novellen*, las *Legenden*, la parénesis y el mito.

Bultmann distribuye los géneros en dos grandes campos: la tradición de las palabras, la tradición de los relatos. Las *palabras* están subdivididas en apotegmas (sentencias encuadradas en un relato: controversias, discusiones de escuela, anécdotas biográficas) y en sentencias del Señor (*logia*, sentencias proféticas o apocalípticas, reglas de comunidad, proclamaciones personales, parábolas). Los *relatos* se subdividen en relatos de milagros y leyendas biográficas.

Diferentes factores contribuyen a determinar estos géneros literarios: la manera como se presenta el material (forma y contenido), el motivo de su existencia actual (medio de vida en que tomó forma), las analogías de otras literaturas.

La forma.

A veces es suficiente para determinar el género. Así en el caso de las parábolas, de las que hallamos analogías en la Biblia y en la literatura rabínica. Las *palabras del Señor* tendrían con frecuencia una forma determinada: sentencia en indicativo, giro interrogativo, precepto imperativo, exclamación profética... Pero sólo el contenido permite precisar el género del pasaje. Lo mismo se diga de la mayor parte de los relatos cuya forma no es precisa, como las leyendas o los mitos. Por el contrario, entre los relatos se pueden distinguir dos formas bastante determinadas, que nos permiten alcanzar más de cerca la cuna de la tradición.

Algunos relatos son vivos, condensados: breves anécdotas destinadas a poner de relieve una sentencia o una acción de Jesús: la cuestión sobre el ayuno (Mc 2,18), las espigas estrujadas (Mc 2,23), los verdaderos pa-

10. K. L. SCHMIDT, *Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte*, en: *Εὐχαριστήριον für H. Gunkel*, Gotinga 1923, II, p. 50-134.

rientes de Jesús (Mc 3,51). Ausencia de todo detalle inútil, ausencia de nombres propios, de situación precisa en el nombre y en el espacio, ausencia de «retrato» descriptivo, nada de personajes secundarios que pudieran distraer la atención del lector, todo está enfocado hacia la palabra de Jesús, una palabra que tiene considerable trascendencia para la fe de la Iglesia; finalmente, sólo según Dibelius, una breve conclusión, el «coro» que expresa la reacción de la comunidad. Tal es la forma de los *paradigmas* y de los *apotegmas*.

Por el contrario, si el relato es difuso, detallando con complacencia la reacción de la multitud frente a Jesús, que va a resucitar a la hija de Jairo, dando cifras precisas en la coyuntura de la multiplicación de los panes o de la enfermedad de la hemorroisa, iniciando un diálogo entre Jesús y los asistentes, entonces la palabra de Jesús pierde su relieve, el relato se mantiene por sí mismo. Se trata de una *Novelle*, según Dibelius; un *relato de milagro*, según Bultmann.

Esta clasificación sería ideal si la realidad le respondiese a perfección. Pero no es así. Sólo pretende, pues, indicar los géneros «en estado puro». Las más de las veces se trata de *Mischformen*, de géneros combinados.

El contenido.

Éste permite precisar mejor el género literario. Basándose en el contenido puede especificar Bultmann las palabras de Jesús: máximas sapienciales («de la abundancia del corazón habla la boca» Mt 12,34), palabras de profeta (las bienaventuranzas), sentencias jurídicas («el sábado ha sido hecho para el hombre...» Mc 2,27). Esta subdivisión tiene el interés de enlazar la palabra de Jesús con tal o cual tradición bíblica, sapiencial, apocalíptica, rabinizante, etc.

Pero la interpretación de este contenido varía mucho, hasta tal punto que los dos maestros no clasifican siempre las perícopas en los mismos géneros. Según Dibelius, la *leyenda recubre numerosos apotegmas o relatos de milagros de Bultmann*.

El medio de vida.

El *Sitz im Leben* tiene su importancia en la determinación del género literario. Dibelius procede de manera constructiva, tratando de precisar los «intereses» de la comunidad primitiva. Bultmann sigue un método analítico, extrayendo de los textos los «motivos» que rigieron su formación y su transmisión.

Según Dibelius, los *paradigmas* servían de ejemplos a los predicadores de la nueva fe, mostrando en Jesús al Mesías salvador; sólo aquí nos hallamos en terreno palestino. Las *Novellen*, que describen con abundancia la función del taumaturgo, derivan del «gozo de contar» que animaba a los fieles. Las *Legenden*, categoría «elástica» que comprende la

mayoría de los relatos que no están bien formados como los precedentes, ni especialmente enlazados con el culto y con la fe, quieren justificar ciertas costumbres (relatos «etiológicos») o detallar las circunstancias de la vida de los santos personajes. Quizá pudiéramos evocar aquí a los trovadores que referían la historia maravillosa de los héroes. Así la precoz madurez del héroe Jesús en el templo (Lc 2,41), Pedro caminando sobre las aguas (Mt 14,28-33) o retirando el *estater* de la boca del pez (Mt 17, 24-27). Los *mitos* expresan en forma histórica las creencias esenciales de la comunidad. Así la transfiguración o el himno de júbilo de Mt 11, 25-30, el bautismo de Jesús, etc. Se podría ver aquí la obra de los «teólogos» de la comunidad, si con esto no se atribuyera a personalidades demasiado precisas lo que es fruto de la colectividad anónima.

Las analogías.

Las analogías, tomadas de las religiones, sirven para apreciar mejor la forma, el contenido y el medio de vida. Así las controversias referidas en la tradición rabínica, de sesgo ordinariamente inverosímil; los milagros operados en el santuario de Asclepio en Epidaurio; el tema del héroe perseguido desde su infancia; la leyenda misma de Buda; otras tantas manifestaciones espontáneas del alma religiosa que proyectarían nueva luz sobre los relatos evangélicos.

El juicio de valor histórico.

Éste no se desprende inmediatamente de la determinación del género literario. Éste sería un error en que Dibelius quiere expresamente guardarse de caer. Pero implícitamente tiende a él cuando hace de las *Novellen* un género más o menos derivado a partir de los paradigmas, un género que debió formarse en terreno helénico, no palestino, y por tanto posteriormente. Igualmente una vaga sospecha envuelve a las *Legenden* y a los *mitos*, aunque no sea más que por las analogías que sirven para precisarlos. Las diferencias de contenido no están suficientemente marcadas, de modo que el lector propende a deducir de su parentesco de forma su mutua dependencia.

Bultmann es más categórico. La generalidad de los *apoteogmas* consiste en escenas inventadas por la comunidad para justificar una idea; son *ideale Szenen*¹¹. Entre los *relatos de milagros*, se debe inmediatamente quitar todo valor histórico a los relatos de milagros sobre la naturaleza, puesto que éstos no son admisibles para el historiador. Los *relatos biográficos* no pueden concretamente distinguirse de las *leyendas*, puras expresiones imaginarias de la fe.

El juicio de valor histórico se irá precisando a lo largo de la descripción de la historia de la tradición sinóptica.

11. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*², p. 40s, 48 n. 3.

3. LA FORMACIÓN DEL EVANGELIO.

La crítica debe ahora esforzarse por determinar las transformaciones sucesivas que sufrieron las pericopas hasta su inserción en el evangelio. Entre las diversas recensiones de una misma tradición, debe existir una primitiva, y, detrás de la que se reconozca como tal, debe haber una tradición original, oscurecida por las ulteriores añadiduras de la comunidad.

Para este trabajo de depuración, el crítico se apoyará en la naturaleza precisa de los géneros literarios, en los motivos que se pueden discernir en la conservación de las diferentes partes del pasaje, en las leyes generales de la evolución de la literatura popular.

Las leyes de la evolución literaria.

Según ellas, la sobriedad es primitiva; luego se añaden nombres, detalles. Así, en la historia del hombre rico que fue a hablar con Jesús (Mc 10,17-22), Lc precisa que era un jefe, Mt que era un joven, el Evangelio de los Nazarenos hace incluso de él dos personajes y muestra a uno de ellos rascándose la cabeza ante las exigencias de Jesús. De la misma manera el Evangelio a los Hebreos precisa en Mt 12,10 que el hombre de la mano seca «era albañil, que se ganaba el sustento con el trabajo de sus manos» y pone en sus labios un ruego apropiado.

De donde se sigue que la *depuración crítica* deberá realizarse no precisamente acerca de los géneros que se pueden llamar derivados, como las leyendas y los mitos, sino sobre los paradigmas-apoteogmas y sobre los relatos de milagros, esperando así llegar a la forma original.

Así el llamamiento de los discípulos (Mc 1,16-20), paradigma-apoteogma, a lo largo de la tradición viene a ser en Lc 5,1-11 una leyenda de pesca milagrosa, un relato de milagro. Éste es una amplificación ulterior: sobre un recuerdo quizá real, la imaginación (*Dichtung*) de la comunidad recamó la leyenda de Pedro. Para Bultmann la solución es todavía más sencilla, puesto que el apoteogma de Mc es una escena inventada a partir de la palabra de Jesús: «Yo os haré pescadores de hombres.»

Dibelius reconoce que paradigmas y *Novellen* apenas se conservaron en estado puro; las más de las veces nos hallamos ante *Mischformen*. Hay, pues, que filtrar la pericopa de sus impurezas para llegar al *género en estado puro*. Así se extiende sobre un verdadero lecho de Procusto a los desgraciados textos evangélicos, cuyos miembros demasiado largos son sacrificados sin piedad.

Según Bultmann, por ejemplo, las localizaciones no forman parte integrante de los apoteogmas (excepto raras excepciones, como Cafarnaúm en Mc 2,1ss; Mt 8,5ss, Tiro en Mc 7,24). Son, por lo tanto, añadiduras secundarias.

Un apoteogma no puede tener más que una moraleja. Así, en la unción

de Betania (Mc 14,3-9), la comunidad expresa en el v. 9 su experiencia del progreso del evangelio, y fue (probablemente) el evangelista quien añadió el v. 8 con el fin de localizar en el relato de la pasión una anécdota que tiene su propia autonomía en los v. 3-7.

Motivos de la creación de los relatos.

Por ellos se justifican las «variantes» sobre un mismo tema: tres curaciones en día de sábado (Mc 3,1-6; Lc 13,10-17; 14,1-6), tres relatos de llamamiento (Mc 1,16-18.19-20), dos relatos emparentados, la sirofenicia y el centurión. Tenemos también el tema de la acogida del publicano (Mc 2,15-17; Lc 19,1-10), el motivo de los parientes (Mc 3,31-35; Lc 11,27-28).

Los intereses de la comunidad.

Aquí está el origen de las añadiduras que una crítica incisiva reconocería sin dificultad. Sin duda dijo Jesús: «¿Pueden ayunar los compañeros del esposo cuando el esposo está con ellos?» (Mc 2,19a); pero lo que sigue es una «formación de la comunidad»: no responde al estilo de la anécdota, sino que tiende a justificar el uso cristiano del ayuno, que parecía derogar la palabra de Jesús. Así pues, hay que descartar Mc 2,19b-20 como inauténtico.

Si se cierne la duda sobre los relatos biográficos, es porque la comunidad *no tiene interés por la historia*. El veredicto es de monta; sin embargo, no sería conveniente encajercerlo aún más. Parece ser que Bultmann mismo entiende por «historia» «el relato en el sentido moderno, científico, de la palabra» y «no niega que en la base de las leyendas haya alguna ocasión histórica»¹². No obstante, este fundamento no se puede discernir con certeza científica.

En cambio, no estará fuera de su lugar ver en los cristianos el deseo de no ser menos que las *otras religiones*. De ahí buena cantidad de milagros o de controversias tomados del tesoro judío o griego. El milagro de Caná sería la transposición cristiana de un prodigio atribuido al dios del vino, Dioniso.

4. ESBOZO DE UNA CRÍTICA DEL MÉTODO.

Ante tales resultados negadores de la historicidad, hasta el punto que se ha llamado a Bultmann *Strauss redivivus*¹³, se siente uno inclinado a rechazar todos los resultados de la crítica literaria. No obstante, en medio de la cizaña se puede también hallar algo de buen trigo: la selección es posible. V. Taylor ofrece un buen ejemplo de esta crítica constructiva¹⁴.

12. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*², p. 260 n. 1.

13. Cf. E. FASCHER, *Die formgeschichtliche Methode*, p. 223.

14. Véase también E. SCHICK, *Formgeschichte und Synoptikerexegese**, Münster 1940.

Los veredictos de no autenticidad no dimanán necesariamente del método; la firmeza con que se suelen enunciar sólo puede equipararse con su arbitrariedad. Es, pues, necesario *cribar* las menores afirmaciones de estos críticos sin tener consideraciones con su «autoridad».

Los *dos postulados* deben ser revisados y matizados. Como mostraremos más adelante¹⁵, el medio ambiente de conservación y de formación de las perícopas no es una multitud, sino una verdadera comunidad con testigos de los acontecimientos; el interés histórico no es ajeno a sus preocupaciones; el papel de los evangelistas no es el de meros compiladores.

Los *géneros literarios* pueden y deben determinarse con todo el rigor posible; pero este rigor no debe ser tal que se olviden las aproximaciones que acompañaban su descubrimiento. Las formas puras son excepcionales y la clasificación propuesta es más helenística que semítica. ¿Existen siquiera fuera de la mente del que las ha concebido? Y así, ¿se puede someter la realidad a una clasificación geométrica, de la que parece excluido el espíritu de finura? Los papeles atribuidos por Dibelius son imaginarios. Desde luego, los predicadores podían utilizar los paradigmas; mas ¿por qué no las *Novellen*? ¿Quién ha oído hablar de «narradores», de trovadores o de teólogos encargados de expresar así la fe de la comunidad? No basta invocar lo que sucede en otras religiones, dado que la originalidad del mensaje cristiano rompe constantemente los moldes de la semejanza con ellas.

El contenido es tan distinto de los paralelos aportados que no es muy razonable inferir de la afinidad de forma la identidad del fondo o la dependencia mutua: *Analogie ist nicht Genealogie*.

No están más ligadas con el método *las opciones sociológicas y filosóficas*. Por lo demás, los filósofos contemporáneos no propenden en modo alguno a reconocer a la comunidad en cuanto tal un poder creador¹⁶. La multitud modela a su manera las tradiciones que recibe, pero no las inventa. Quienes crean son las personalidades.

Hechas tales reservas, hemos de agradecer a estos investigadores que hayan puesto a nuestra disposición un instrumento más afinado para determinar el género literario de cada perícopa, nos hayan estimulado a conocer mejor el ambiente en que se formó y que hayan querido, sin lograrlo, llegar a las *ipsissima verba Iesu*.

§ II. Las unidades literarias presinópticas.

Pese a sus excesos, la escuela de la *Formgeschichte* ha dado vigoroso impulso a la crítica evangélica. El estudio de cada evangelio y la exposición del hecho sinóptico nos han llevado a reconocer en los orígenes de los evan-

15. Cf. infra, p. 294-298.

16. Cf. J. BARUZI, *Problèmes d'histoire des religions. Le problème de la forme et l'exégèse contemporaine*, París 1935, p. 108.

gelios una multitud de fuentes, más o menos extensas. Vamos a tratar de abordar de nuevo la cuestión en su conjunto.

1. EL MARCO EVANGÉLICO.

Un análisis un tanto circunstanciado muestra que el marco, cuya existencia hemos reconocido anteriormente, es muy amplio y apropiado para comprender contenidos muy diversos.

Recordemos, por ejemplo, en Mt la composición teológica de los cinco discursos¹⁷, las aglomeraciones de relatos en los capítulos 8 y 9¹⁸, las agrupaciones de sentencias, así con ocasión de la oración la adición del padrenuestro (Mt 6,9-15), las composiciones numéricas a base de las cifras 5, 7, 3, 2¹⁹, los duplicados, los *logia* llamados «viajeros» (así Mt 5,13 y Lc 14,34s y Mc 9,50; o Mt 5,15 y Mc 4,21 = Lc 8,16 y Lc 11,33).

Esto y otros muchos indicios, como el carácter vago de las transiciones cronológicas o topográficas²⁰, autoriza a considerar las sentencias y los relatos agrupados como algo que tuvo existencia independiente antes de ser insertado en los evangelios actuales. Véanse igualmente las cinco controversias de Galilea en Mc 2,1-3,6²¹, o la subida a Jerusalén en Lc 9, 51-18,14²².

El crítico tiene, pues, razón de estudiar lo que con todo derecho se llama una *perícopa*, un pasaje recortado de un conjunto más extenso. La curación del leproso parece ser la continuación del sermón de la montaña en Mt 8,1-4, cuando Jesús descendió en medio de la multitud. Pero la sutura parece artificial, si se considera que la coyuntura es históricamente inverosímil (un leproso en medio de la muchedumbre) y que Jesús ordena al leproso que no hable de ello con nadie. El relato existió, pues, probablemente fuera del marco en que se presenta. Esta probabilidad se convierte en certeza si se considera el relato en Mc 1,40-45. En el versículo precedente, la «jornada de Cafarnaúm» ha sido coronada por un sumario sobre Jesús que predica y cura a los endemoniados. El relato continúa bruscamente: «Y un leproso viene a él...» Por otra parte, el comienzo de la *perícopa* siguiente no está mejor ligado con este relato que éste con el precedente. Nuestro relato flota, pues, sin ligaduras en un gran contexto narrativo.

Otro tanto sucede con numerosas pequeñas unidades, que se pueden aislar perfectamente del cuadro evangélico. Éste, como antes hicimos notar a propósito de cada evangelio, no tiene la pretensión de hacer un trazado histórico en el sentido moderno del término, sino la de revelar que el mensaje evangélico es ante todo el de una existencia.

17. Cf. supra, p. 175s.
18. Cf. supra, p. 176s.
19. Cf. supra, p. 173s.
20. Cf. supra, p. 171s.
21. Cf. supra, p. 207.
22. Cf. supra, p. 232s.

2. UN ENSAYO DE CLASIFICACIÓN LITERARIA DE LAS PERÍCOPAS.

No es posible retener las minuciosas subdivisiones en la tentativa de Dibeliy y de Bultmann; pero, siguiendo a Taylor y a otros, se pueden conservar numerosos análisis.

Entre los materiales evangélicos se pueden distinguir sentencias y relatos. Las *parábolas* constituyen un género determinado; el relato de la *pasión* forma un caso aparte. En cambio, en gran número de casos en que las sentencias están mezcladas con el relato (paradigmas o apotegmas, y *Novellen* o relatos de milagros), el género no aparece inmediatamente; ahora bien, parece importante precisar en qué consiste el *quid* de la *perícopa*, sentencia o acontecimiento, con el objeto de situar mejor los detalles del pasaje en relación con el conjunto.

Las sentencias encuadradas.

Esta denominación no pone en tela de juicio el valor histórico del marco en que fue transmitida la sentencia de Jesús; sólo quiere manifestar que la *perícopa* atiende a la sentencia y no precisamente al acontecimiento.

1) *Si el acontecimiento es un milagro*, apenas si se describe éste. En el relato de la curación del hombre de la mano seca (Mt 3,1-5), no se da el menor detalle sobre la enfermedad (a diferencia del relato de la hemorroisa), se obtiene la curación con una orden breve, sin que se ponga de relieve la omnipotencia de Jesús, sin que se refiera la admiración de las gentes (a diferencia de las curaciones del ciego o del sordomudo). En cambio, la indicación del v. 2 sobre los enemigos que tratan de acusar a Jesús, orienta la atención del lector hacia una especie de controversia en acto, en la que emerge la sentencia de Jesús: «¿Está permitido en día de sábado hacer el bien y no el mal...?» Así pues, el recuerdo fue transmitido no para exaltar la potencia de Jesús taumaturgo, sino para conservar una enseñanza sobre el sábado.

El v. 6 inserta el acontecimiento en un marco dramático, pero no es esencial para la conservación del recuerdo. Los detalles típicos de Mc (v. 5a) pudieron no pertenecer a la tradición original. Un estudio completo debería examinar atentamente la recensión de Mt (12,9-14), a la vez más severa en su esquema y más adornada en la enseñanza mediante la adición de la parábola de la oveja en el pozo (cf. Lc 14,5; 13,5s).

2) *Si el acontecimiento es una controversia*, el diálogo es breve, incisivo, destinado a poner de relieve una palabra del Salvador. Para captarlo por contraste, no hay más que pensar en los diálogos de Jn, que progresan en forma lenta y culta. Aquí sólo se conoce lo esencial de la situación; los interlocutores están agrupados, y raras veces son más de dos; para uno que no esté iniciado, sus preguntas son difíciles de comprender (así la de los saduceos, Mt 22,23-24 par.). La controversia sobre el tributo debido al César

es un modelo del género (Mt 22,15-22). La introducción da lo esencial para que se pueda retener la famosa sentencia de Cristo. La conclusión que expresa la admiración puede muy bien, pese a Bultmann, haber pertenecido a la unidad original, pues no hace sino poner de relieve la sentencia de Jesús. En cambio, la adición de Mt 22,22 «y dejándole se marcharon», distrae la atención hacia los fariseos, embotando así un tanto la «punta».

3) Si el acontecimiento es un episodio de la vida de Jesús, una sobriedad análoga caracteriza la descripción. En el episodio de Jesús bendiciendo a los niños (Mt 19,13-15), no se sabe quién presenta a los niños, se ignora dónde nos hallamos y cuándo tiene lugar el hecho. Ni siquiera las dos últimas palabras de la recensión de Mt: «se marchó de allí», distraen la atención; aquí, sin embargo, Mc es más sobrio que Mt. Por el contrario, cosa un tanto sorprendente, Mc es más abundante que Mt en la palabra de Jesús: el v. 15 no parece estar en su lugar (lo que no quiere decir que sea más apropiado en Mt 18,3). De todos modos, lo esencial es la sentencia: «de quienes son como ellos es el reino de los cielos», subrayada con la bendición.

4) Las notaciones precedentes muestran que el género literario se puede reconocer a través de las recensiones actuales. Sin embargo, hay que guardarse de tener en menos *los otros géneros de presentación*. Así, el llamamiento de los primeros discípulos, que gira en torno a la sentencia de Cristo: «Yo os haré pescadores de hombres» (Mt 4,19 par.), no tiene en Lc 5,10 la forma de una sentencia encuadrada, sino más bien el carácter de un relato sobre Jesús o de un relato de milagro. De ello no se sigue necesariamente que el milagro fuera inventado para ilustrar la sentencia; se puede sencillamente pensar que la tradición seguida por Lc conservó el contexto de milagro, perdido en la tradición de Mateo y Marcos. Lo mismo se diga del episodio de Jesús entre los suyos (Mt 13,54-57 par.) y del de Jesús en Nazaret (Lc 4,16-30).

Los relatos de milagros.

Los relatos de milagros son *construidos de manera regular*: circunstancias, milagro, efecto producido. Pero ¿es que se podrían contar de otra manera? Los paralelos extrabíblicos aducidos por los *Formgeschichte* presentan la misma estructura; pero, como lo ha mostrado el padre Mc Ginley²³, el espíritu es ordinariamente distinto. Las narraciones paganas quieren exaltar al taumaturgo, mientras que los relatos sinópticos tienden a mostrar el cumplimiento de la misión mesiánica por parte de Jesús; además, la descripción es mucho más circunstanciada (y por tanto, más profana) en los relatos no cristianos. Así, salvo dos excepciones (Mc 7,31-37; 8,22-26), no se habla de contactos corporales ni de prolijos conjuros.

23. L. J. MC GINLEY, *Form Criticism of the synoptic healing Narratives**, Woodstock 1944

En estos relatos las *palabras* de Cristo no son llamativas, sino clásicas («¡Vete en paz!»; «Tu fe te ha salvado»; «¿Qué quieres?»), poco variadas (exorcismo de un hombre o del mar²⁴), poco desarrolladas. Los *detalles*, en cambio, pueden ser abundantes, con objeto de poner de relieve no la sentencia, sino el gesto de Jesús. Lo que indica la forma literaria no es tanto la brevedad cuanto la concentración. Así, en Mc 1,23-27 no es la breve palabra de Jesús lo que llama nuestra atención, sino la proclamación del demonio y la admiración de la multitud: todos tributan homenaje a Jesús, vencedor de Satán.

La curación del paralítico proporciona un caso interesante. Numerosos autores se inclinan a ver en Mc 2,3-12 dos relatos anteriores acoplados: uno de ellos sería una sentencia encuadrada que recuerda que, con ocasión del milagro (v. 5-10a), Jesús tiene el poder para perdonar los pecados (v. 1-4.10b-12), el otro narraría el milagro por sí mismo. La cosa no es imposible. Más adelante evocaremos un ejemplo análogo a propósito de la curación del epiléptico²⁵. En todo caso, en esta cuestión habría que estudiar la recensión de Mt por sí misma, pues es mucho más austera que la de Mc y podría representar un estadio sencillo de la tradición.

Es sumamente difícil otorgar un primado de antigüedad por razón de la *brevedad* o de la *extensión del relato*. Los críticos distan mucho de convenir sobre este punto. Por lo demás, la hipótesis que ve en la recensión de Mc algunos rasgos sobre añadidos serviría para explicar mejor el estado actual de los textos.

Los relatos sobre Jesús.

Se parecen no poco a los precedentes por su carácter descriptivo; se distinguen de ellos por el interés que se dirige no hacia el milagro, sino hacia Jesús o hacia alguien de su acompañamiento. Así, la curación de la hija de la cananea (Mt 15,21-28) es una ocasión para poner de relieve la actitud de Jesús frente a los paganos. La visita de Jesús a los suyos, la confesión de Pedro, la transfiguración, la entrada en Jerusalén, la mayor parte de los relatos contenidos en la pasión: todos estos pasajes provienen más o menos de testigos oculares y de construcciones literarias, pero su valor histórico no se puede poner en tela de juicio so pretexto de que tienen mayor profundidad teológica que las sentencias encuadradas.

Sumarios y transiciones.

Los *sumarios* pudieron muy bien haber preexistido a la redacción del evangelio. En fecha muy temprana se resumió la actividad de Jesús, sea en palabras o en milagros. Así, el sumario que anuncia la actividad de Jesús en Galilea, el que precede a la institución de los doce. En ellos se

24. Cf. supra, p. 203.

25. Cf. infra, p. 299.

reconocen rasgos captados al vivo (Jesús apretado por la multitud, la barca puesta a su disposición...) y generalizaciones que se relacionan con hechos concretos (prohibición, impuesta por Jesús a los demonios, de proclamar que es el Hijo de Dios). Igual procedimiento que en Act 2-5, donde, de manera más compuesta, cada sumario va seguido de un episodio concreto destinado a ilustrarlo.

La apreciación de las *transiciones* es más delicada. ¿Son anteriores al evangelio y formaban un conglomerado de los episodios anteriormente separados? Parece ser así en el caso de numerosas colecciones de episodios, como las cinco controversias en Mc 2,1-3,6. Con frecuencia, puede tratarse de un mero trabajo literario; las características de estilo ayudarían a decidir; pero las incoherencias en la sucesión del relato, las intermitencias no pueden bastar para probar perentoriamente un trabajo literario. En particular las palabras-nexo serían, según J. Jeremías, indicio neto de un trabajo anterior a la operación de poner por escrito.

3. FORMACIÓN LITERARIA DE LAS UNIDADES PRESINÓPTICAS.

Los *Formgeschichte* afirman con frecuencia que la comunidad creó los materiales utilizados por los evangelistas. Tal modo de designar la actividad de la comunidad se presta a ilusión, al sobrentender más o menos voluntariamente un juicio de valor histórico. Es preferible contentarse con una palabra emparentada con el manifiesto de la escuela: la *formación*. Formar es dar forma a un material preexistente; hay, desde luego, creación literaria, pero habitualmente se hace a partir de un acontecimiento o de una sentencia referidos por un testigo.

Jesús dijo, Jesús hizo. Sin embargo, literariamente hablando, no es Jesús, sino la Iglesia, el autor de los evangelios²⁶. Importa, pues, conocer el medio que «formó» el evangelio.

La comunidad primitiva.

Contrariamente a uno de los postulados de la *Formgeschichte*, el medio de origen de los evangelios no es un medio «popular», en sentido peyorativo de multitud indiferenciada; esto es verdad, aunque no merezca el calificativo de literario en el sentido occidental del término. Los recuerdos relativos a Jesús no fueron confiados a una colectividad anónima, sino a una *comunidad bien estructurada*. Según la expresión de V. Taylor, «si los *Form-critics* tuvieran razón, los discípulos hubieran debido ser trasladados al cielo inmediatamente después de la resurrección de Jesús». Mas estos *testigos* viven y se muestran responsables de la tradición naciente. Basta con pensar en la vigilancia que ejercen sobre la extensión del evangelio (cf. Act 8,14), en las giras pastorales de Pedro, en el concilio

26. Cf. *L'Évangile et les évangiles*, p. 59-78.

de Jerusalén, en el control mutuo que debían de ejercer las numerosas iglesias, a menudo ya rivales. El *bilingüismo* de la comunidad ya en sus orígenes, el carácter esencialmente *conservador* de los medios de tradición oral, así como otros muchos factores, impiden históricamente asimilar la comunidad primitiva con las multitudes anónimas creadoras de leyendas²⁷.

Los evangelios no son biografías (en el sentido moderno de la palabra), sino obras complejas, que responden a intereses variados, y siempre a la necesidad de afirmar y de alimentar la fe. Esta verdad innegable no autoriza para depreciar históricamente la obra, pero permite caracterizarla mejor.

El *principio de coordinación de las unidades literarias*, anteriormente detalladas, es, pues, la afirmación de la fe: Jesús es Mesías e Hijo de Dios. Gracias a tal principio se ordenarán los datos dispersos: todos están inspirados por un alma. El análisis de los evangelios lo muestra, los datos de los Hechos de los Apóstoles lo confirman. Así, Jesús es el hombre al que Dios acreditó con milagros, con señales, con prodigios (Act 2,22), que «pasó haciendo bien» (10,38). Su enseñanza como sus obras de potencia manifiestan al Mesías. Así pues, en las unidades literarias nada es profano: todo debe contribuir a poner de relieve la persona y la obra de Jesús, a invitar al lector a dar su fe.

Los «medios de vida» de la comunidad primitiva.

Dibelius notó con toda razón que la predicación fue desde los orígenes la actividad esencial de la comunidad. Gracias a los datos de los Hechos de los Apóstoles se puede puntualizar esta notación. Desde muy temprano la comunidad no se contentó con dirigirse hacia los no creyentes, sino que se ocupó también de los del interior. De ahí *dos actitudes fundamentales* que dieron origen a la tradición evangélica: el evangelio proclamado a los judíos y a los gentiles, el Evangelio vivido en la Iglesia²⁸. Para nuestro intento parece que se pueden distinguir más exactamente tres medios de vida que imprimieron una nota especial a los recuerdos que transmitían.

1) El *medio litúrgico* es evocado, por ejemplo, en Act 2,42ss, a propósito de la fracción del pan. El relato de la última cena, el de la pasión debieron ser narrados entonces con objeto de mantener el recuerdo vivo de Jesús y el lazo que unía a los discípulos con su Maestro, con el Maestro que sabían que estaba vivo y presente en medio de ellos.

2) El *medio catequético* se cuidaba de una mejor instrucción de los convertidos, seguramente a la manera como se llevó a cabo la catequesis del ministro de la reina de Etiopía (Act 8). Entonces se debieron de transmitir muchos recuerdos con el fin de dar una formación más profunda a los neófitos, de animarlos y de indicarles líneas de comportamiento conformes con su nueva existencia. Sin duda alguna proceden de este medio

27. Cf. *L'Évangile et les évangiles*, p. 45-58.

28. *Ibid.*, p. 10-30.

Los evangelios sinópticos

la mayor parte de los episodios de la vida pública que mencionamos un poco más adelante.

3) El *medio misionero* se caracteriza por la presentación kerigmática de la buena nueva y por la apologética defensiva de los acontecimientos del tiempo pasado. Se hacía partiendo de la inteligencia de las profecías. Así se ilustraba el comportamiento de Jesús, sus milagros, sus controversias, su manera de predicar modestamente como el Siervo de Dios²⁹. San Pablo mismo presentaba la buena nueva mostrando que Jesús es ciertamente el Cristo que debía sufrir³⁰.

Los intereses de la comunidad primitiva.

Las indicaciones que siguen suponen el análisis de las unidades literarias evangélicas: *el significado de cada pasaje* permite precisar por qué se retuvo tal episodio, cómo no quedó sumido en el olvido juntamente con tantos otros.

Sería sin duda temerario afirmar de manera exclusiva que tal o cual pasaje pertenecía a tal o cual medio de vida, puesto que pudo haber intercambio entre las *influencias de los diferentes medios*. Así parece cierto que el relato de la multiplicación de los panes sufrió el influjo del medio litúrgico; también parece cierto que este relato no se transmitió únicamente en una perspectiva litúrgica: en él se descubren otras tendencias, como la de la institución de la comunidad de los discípulos (punto de vista eclesial) o la de la presencia de Jesús entre los paganos (punto de vista misionero).

Esta pluralidad de perspectivas es cosa normal, no sólo porque los acontecimientos de la vida de Cristo pueden tener diversos significados, sino porque si bien son los mismos creyentes los que refieren los mismos hechos, lo hacen en ocasiones a veces diferentes, orientando, por consiguiente, los relatos en forma diversa, hasta el momento en que fueron resumidos e insertados en un marco firme.

1) Un primer grupo de acontecimientos debió de ser evocado con el fin de *resolver los problemas que planteaba la nueva existencia*. No se buscaba una teoría directriz, sino una respuesta a las circunstancias.

Era muy natural que una palabra de Jesús, un gesto del Salvador ayudase a hallar la solución. El sábado, ¿había caducado o conservaba todavía su valor? ¿Debían observarse los ayunos? ¿Qué pensar de los no judíos, de los pecadores, de los niños? ¿Qué actitud adoptar frente a la ley, y más en particular frente a las leyes de purificación ritual, la ley del divorcio, el tributo que había de pagarse al templo? ¿Qué pensar de la muerte que sobreviene impensadamente? ¿Cuándo vendrá, pues, el reino de Dios? ¿Qué será del mundo al final de los tiempos? ¿Cómo hay que

comportarse con la familia, sobre todo cuando hay conflicto a propósito de la misión apostólica?³¹

2) El motivo *apologético* desempeñó también gran papel: la presentación de los milagros, bien escogidos a fin de poner de relieve la mesianidad de Jesús, el recuerdo de las controversias de Jesús con los judíos, con miras a ayudar a los cristianos a mantenerse firmes en la lucha en que estaban empeñados por su fe, según el ejemplo de Esteban o de Pablo.

3) El motivo *histórico*, el del recuerdo como tal, debió, pese a los *Formgeschichtler* de los principios, desempeñar un papel importante en la formación del Evangelio. Estos críticos piensan que hay incompatibilidad entre la actitud de la fe y la actitud histórica. Ahora bien, la palabra «histórica» es ambigua.

Evidentemente, sería vano querer descubrir en nuestros relatos reportajes de acontecimientos destinados a servir de materiales en un monumento que sería la historia científica de la vida de Jesús. Mas una doble observación se impone. En primer lugar, como dice el padre Benoit, «quizá los primeros cristianos no tuvieron la preocupación de la “historia”, pero sí tuvieron la preocupación de lo “histórico”. Los predicadores de la nueva fe no quisieron contar *todo* lo relativo a Jesús, pero sí quisieron que lo que contaban fuese sólido». Así la fe cristiana es sencillamente histórica; el motivo histórico es, pues, subyacente a todos los otros.

La segunda evidencia que se nos impone, es que lo histórico no afecta únicamente a la manera de referir los recuerdos, sino que interesa también por sí mismo. El evangelio no es en primer lugar una doctrina, sino un hecho. Más aún: los evangelios conservan los vestigios de una inserción en el tiempo y en el espacio que no es efecto de la obra literaria de los evangelistas. Es cierto que las transiciones son a veces torpes, sin duda subsisten incoherencias en la sucesión de los relatos, pero el objetivo mismo de la tradición es legar el recuerdo de una existencia y, por consiguiente, una «biografía» en el sentido vulgar del término.

Los evangelios no son un batiburrillo de términos que muestran que Jesús es Mesías e Hijo de Dios: ofrecen un relato seguido de la existencia de Jesús, detrás de cada unidad evangélica sugieren esta existencia.

4) Siendo esto así, no basta iluminar los episodios de la vida de Cristo con los problemas que se planteaba la comunidad, sino que además hay que descubrir a través de ellos *la presencia de un ser* que vivía todavía, la actividad de un ser que en determinadas circunstancias había indicado para siempre quién era. De lo contrario, habrá que relegar al museo de las leyendas la mayoría de los recuerdos de trascendencia teológica (bautismo, tentación, transfiguración e incluso la pasión) o de los recuerdos que se podrían calificar de gratuitos, los que no presentan inmediatamente un significado utilitario o que hasta son aparentemente escandalosos para la

29. Cf. *supra*, p. 186a.

30. Cf. *L'Évangile et les évangiles*, p. 21-25.

31. Cf. *L'Évangile et les évangiles*, p. 68s.

fe (la ignorancia de la hora por el Hijo, la actitud de los parientes de Jesús, el sudor de sangre...).

Como origen de las unidades literarias se descubre, pues, una *pluralidad de motivos*; si con frecuencia es difícil escoger exclusivamente entre los que pudieron tener alguna influencia, si a veces resulta hipotético precisar, es cierto, sin embargo, que la lectura de los evangelios gana inmensamente si se sitúan así las perícopas evangélicas. Sólo el primer evangelio sistematizó una actitud fundamental de la comunidad primitiva³².

§ III. Historia de la formación del evangelio.

No basta haber reconocido, clasificado y justificado las unidades literarias presinópticas, sino que hay también que intentar describir su historia: la evolución de las unidades a lo largo de la tradición y la consignación de los evangelios por escrito.

1. HISTORIA DE LAS UNIDADES LITERARIAS.

Como punto de partida, el hecho sinóptico: los mismos acontecimientos fueron referidos de manera semejante y diferente a la vez. La crítica puramente literaria nos ha parecido lo menos apta para explicar este hecho³³: la tradición oral desempeña su papel al principio y al final del proceso, hubo contactos literarios entre las unidades presinópticas. El conocimiento de los medios de vida en que pudieron tener lugar estos contactos, lo exige la historia de las unidades literarias. Describir esta historia equivale a hacer la exégesis de cada perícopa, empresa que rebasa la ambición de estas páginas. Nos contentaremos con dar dos o tres ejemplos sugestivos.

Un largo estudio del padre Dupont trata de descubrir el arquetipo de las *bienaventuranzas*³⁴ y de seguir su evolución en los diferentes medios, justificando así las recensiones actuales. En su tenor inicial, las bienaventuranzas constituían una proclamación de tipo profético que anunciaba la realización de las promesas mesiánicas. En Lc la enseñanza es de tipo sapiencial; en Mt es un llamamiento a un ideal de perfección más moral. Hubo, pues, así adaptación de las tradiciones evangélicas a las necesidades y a las preocupaciones de los medios cristianos en los cuales se fijaron nuestros textos. Y esta adaptación revela la conciencia que tenían los primeros cristianos del valor de las palabras del Señor.

G. Bornkamm³⁵ estudia la perícopa sobre el doble precepto del amor,

32. Cf. supra, p. 177s, 185s.

33. Cf. supra, p. 280ss.

34. J. DUPONT, *Les Béatitudes**, Brujas 1954; *Les Béatitudes*, I, *Le problème littéraire: Les deux versions du Sermon sur la montagne et des Béatitudes**, Brujas-Lovaina 1958. Cf. RSR, 1958, p. 253-260.

35. G. BORNKAMM, *Das Doppelgebot der Liebe*, en: *Nt. Studien für R. Bultmann*, Berlin 1954, p. 85-93 (cf. RSR, 1956, p. 55s).

que pertenece a la triple tradición (Mt 22,34-40 par.). Muestra que Mt y Lc refieren una tradición antigua de controversia que refleja el medio de Palestina. Marcos, en cambio, presenta una discusión de escuela, de alcance apologetico, que habría tomado forma en un medio judeoheleístico, sin duda ulteriormente.

La parábola del *buen amo de la viña* (Mt 20,1-16) denota una evolución³⁶. Leída con el v. 16b («porque muchos son los llamados, pero pocos los escogidos»), poco seguro textualmente, es una parábola de juicio, que invita a no perderse apoyándose en la propia justicia. Si se detiene en el v. 16a («los últimos serán los primeros»), insiste en la inversión del orden previsto normalmente y enseña el temor a perder el lugar que se posee. Si, finalmente, la parábola está orientada hacia el v. 15 («¿Ha de ser malo tu ojo porque yo soy bueno?»), repite el mensaje del Dios misericordioso por encima de las medidas humanas. Es posible que la parábola fuera pronunciada así por Jesús y que el v. 16 permitiera que fuese aplicada a la Iglesia viva: la actitud de los fariseos puede reproducirse hoy día entre los cristianos tentados a desconocer la bondad de Dios (cf. Rom 11)³⁷.

El episodio del muchacho epiléptico (Mt 17,14-21 par.), que hemos estudiado en detalle³⁸, es igualmente significativo. En el estado actual las recensiones manifiestan diferentes estadios de la tradición. Mateo tiene sencillamente una preocupación catequética: es una lección dirigida a los discípulos. Marcos es complejo. El relato actual es una presentación dramática del triunfo de Jesús sobre el demonio; parece haber fusionado dos tradiciones: un relato de milagro (Mc 9,20-27), rama caída de la tradición, que subrayaba la admiración por Jesús y que se descubre netamente tras el relato actual (Lc), y una presentación catequética análoga a la de Mt, que comporta el diálogo final. Así pues, en los orígenes habría habido dos corrientes de interpretación del episodio: un relato del milagro sin diálogo y una enseñanza catequética (con diálogo), que dieron origen a los relatos actuales, a consecuencia de un trasiego a lo largo de la tradición.

2. HISTORIA DE LAS COMPOSICIONES PRESINÓPTICAS.

En este terreno no ha ido tan lejos la investigación crítica. Sin embargo, es cierto que hubo un estadio intermedio entre las unidades literarias y los evangelios mismos.

Las colecciones de controversias.

Uno de los primeros críticos que se cuidaron de considerar estos complejos, fue M. Albertz en un estudio sobre las controversias (1921). Hacía

36. Cf. J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Gotinga 1956, p. 23-28.

37. Véase también J. DUPONT, *La parabole des ouvriers de la vigne*, NRT, 1957, p. 785-797.

38. En: *La Formation des Évangiles, Problème synoptique et Formgeschichte*, Brujas-París 1957, p. 85-115.

notar el carácter artificial de la agrupación de las cinco controversias galileas (Mc 2,1-3,6). La noticia de 3,6 sobre el complot de los fariseos, que deciden dar muerte a Jesús, le parecía anticiparse netamente al desarrollo de los acontecimientos y, por tanto, sugerir, juntamente con otros indicios, una composición anterior a su inserción en el segundo evangelio. El motivo de esta colección parecía haber sido el deseo apolo-gético de mostrar cómo el Maestro había sido perseguido injustamente por el odio de los que no querían aceptar su doctrina. Una segunda colección de controversias localizadas en Jerusalén (Mc 11,27-33; 12,13-37) mostraba cómo el Maestro había logrado «tapar la boca» a sus enemigos. Con esto se podía descubrir en esta agrupación un interés en la comunidad primitiva, que tenía que habérselas con los judíos y que debía desarrollar talento de controversista entre sus nuevos adeptos.

Numerosos factores pudieron intervenir en estas composiciones. Recientemente³⁹, a propósito de las cuatro controversias de Jerusalén, D. Daube descubrió un esquema midrástico, el de los «cuatro hijos».

Otros bloques de pericopas.

Antes⁴⁰ hemos señalado otras agrupaciones como los *relatos de milagros* (Mt 8,1-17; Mc 4,35-5,43), como *secciones de tendencia doctrinal*, por ejemplo, la «sección de los panes» (Mt 6,31-8,26), según L. Cerfaux⁴¹. Las agrupaciones de sentencias, tales como el sermón de la montaña, la jornada de las parábolas, la disposición de Mc 9,33-50, son «otros tantos bloques ya tallados, que sólo con disponerlos en cierto orden y enlazarlos con relatos de milagros y otros acontecimientos de la vida de Cristo, se obtendrán nuestros evangelios sinópticos»⁴². El discernimiento de estos bloques es mucho más importante para la inteligencia de los sinópticos que las teorías generales sobre los documentos fuentes. «La tradición no se conserva como una nebulosa de partículas sin cohesión. En un principio se organiza con arreglo a *centros de interés* que se descubren con relativa facilidad»⁴³. Habría, pues, «tramos sucesivos de la redacción biográfica», y esta misma sistematización última habría ido precedida de una sistematización regida por las necesidades doctrinales y catequéticas.

En este estadio de las composiciones presinópticas es donde las *transiciones* desempeñan el papel principal, pues sirven como de tejido conjunto e indican la intención del compilador. Unas veces es una simple palabra-nexo, otras un conglomerado de orden geográfico (la jornada de Cafarnaúm, los milagros alrededor del lago, la subida de Galilea a Jerusalén...), otras hasta un ensayo de composición biográfica, que

39. D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Londres 1956, p. 158-169.

40. Cf. supra, p. 176s, 207s.

41. *Recueil L. Cerfaux*, I, p. 471-485.

42. *L'Évangile et les évangiles*, p. 78.

43. L. CERFAUX, *La voix vivante de l'Évangile au début de l'Église*, p. 35.

K.L. Schmidt trató de destruir, pero C.H. Dodd lo ha revalorizado sensatamente, y conserva su valor en un estadio ulterior de la tradición.

Los primeros montajes.

Recientemente, monseñor L. Cerfaux daba una idea de las conclusiones a que le habían conducido análisis de detalle. No se ocupa directamente de las colecciones de que acabamos de hablar, sino que trata de determinar cuál fue su primer montaje.

«Existen dos grandes series de fuentes, en parte homogéneas y en parte opuestas entre sí. Una primera serie abarca la actividad de Jesús en Galilea y se prosigue con las enseñanzas a la comunidad del desierto y con las controversias, la condenación de los fariseos y el discurso escatológico. Toda esta serie es, podríamos decir, de inspiración galilea. Representa los recuerdos que los doce conservaron del Maestro y la actividad taumátúrgica de Jesucristo, que se revela como fundador del reino e Hijo de Dios; podríamos llamarla el relato de las enseñanzas y de los milagros de Jesucristo.

»El relato de la pasión forma el núcleo central de una narración seguida, que comienza con el primer anuncio de la pasión en Cesarea de Filipo. La muerte de Cristo, seguida de la resurrección, constituye un nuevo centro de interés, que es completamente diferente del que regía la composición de la primera serie. Jesús no es ya esta vez el heraldo de la buena nueva, sino su objeto, siendo la buena nueva la de la salud procurada por su muerte y su resurrección.

»La economía de nuestros evangelios revela la amalgama de estas dos primeras síntesis narrativas soldadas por la sección de los panes. Comienza con la actividad galilea, tomada de la fuente «enseñanza y milagros»; combina luego, con la fuente pasión, lo que acababa (quizá en una redacción más reciente) la fuente «enseñanza y milagros», es decir, las enseñanzas del desierto y la condenación definitiva de los fariseos y del judaísmo. Para terminar el evangelio, se contaba la aparición de Jesús en el monte de Galilea, con el envío de los doce a los gentiles. Este último episodio está concebido con el espíritu de la fuente «enseñanza y milagros» y da al conjunto su unidad: la resurrección da a los discípulos la investidura definitiva del Espíritu de Cristo, convertidos en hijos de Dios en potencia; revestidos de la fuerza de lo alto, irán a repetir a las naciones las enseñanzas de Cristo en Galilea»⁴⁴.

Misión de los evangelistas.

Los análisis precedentes parecen haber reducido considerablemente la misión de los evangelistas: consistió en combinar unidades preexistentes,

44. L. CERFAUX, *En marge de la question synoptique: Les unités littéraires antérieures aux trois premiers évangiles*, en: *La Formation des Évangiles...*, p. 31-32.

complejos ya formados. De ahí a desacreditar a los evangelistas calificándolos de meros «compiladores», no había más que un paso. Los iniciadores de la *Formgeschichte* lo hicieron sin ningún reparo. Pero sin razón. En efecto, si la obra de los evangelistas tiene sus fuentes, no menos ciertamente ha quedado el sello de cada uno en estas fuentes.

No fueron los evangelistas los que inventaron la estructura cuatripartita del evangelio; el hecho de que se descubra incluso en Lc⁴⁵, revela que se imponía como un sello anterior y que comenzaba ya a agrupar los materiales en una visión de conjunto tradicional.

Pero fueron ellos los que orientaron diversamente esta composición de conjunto, como lo muestran claramente las perspectivas propias de cada autor: ¿se podrá, pues, rehusar este título a los que así ofrecieron un punto de vista particular acerca de la buena nueva?⁴⁶

Son también escritores que se reconocen por múltiples características⁴⁷; pero la pobreza de este estilo y el embarazo de la presentación muestran que estos escritores querían ser «ministros de la palabra», solícitos, ante todo, por transmitir con la mayor fidelidad posible el depósito, la fuente viva de la tradición.

Autores, sí, pero en nombre de la Iglesia primitiva.

CAPÍTULO SÉPTIMO

LOS EVANGELIOS Y LA HISTORIA

BIBLIOGRAFÍA

Vidas de Jesús:

- R. BULTMANN, *Jesus*, Berlín 1926.
 M. J. LAGRANGE, *L'Évangile de Jésus-Christ**, París 1928. Trad. cast.: *El evangelio de nuestro Señor Jesucristo**, Barcelona 1942.
 L. DE GRANDMAISON, *Jésus Christ**, París 1928, trad. cast.: *Jesucristo **, Barcelona ²1941.
 J. LEBRETON, *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ Notre-Seigneur **, París 1931. Trad. cast.: *La vida y doctrina de Jesucristo nuestro Señor **, Madrid ²1942.
 M. GOGUEL, *Vie de Jésus*, París 1932; *Jésus*, París 1950.
 F. PRAT, *Jésus-Christ, sa vie, sa doctrine, son oeuvre **, París 1933.
 J. KLAUSNER, *Vie de Jésus*, trad. francesa, París 1933.
 F. M. WILLAM, *Vida de Jesús en el país y pueblo de Israel*, Madrid 1954.
 M. DIBELIUS, *Jesus*, Berlín 1939, ²1949.
 J. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo **, Milán-Roma 1941; trad. cast.: *Vida de Jesucristo **, Barcelona ³1954.
 F. BÜECHSEL, *Jesus*, Gütersloh 1947.
 G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1956.
 E. STAUFFER: *Jesus: Gestalt und Geschichte*, Berna 1957.
 A. FERNÁNDEZ, *Vida de nuestro Señor Jesucristo **, Madrid 1948, ²1954.
 J. M. BOVER, *Vida de nuestro Señor Jesucristo **, Barcelona 1956.

Estudios:

- W. H. STANTON, *The Gospels as historical Documents*, t. II: *The synoptic Gospels*, Cambridge 1909.
 C. H. DODD, *History and the Gospels*, Londres 1938.
 E. HOSKYNs-N. DAVEY, *L'énigme du Ncuveau Testament*, trad. francesa, Neuchâtel-París 1949.
 J. G. H. HOFFMANN, *Les Vies de Jésus et le Jésus de l'histoire*, París 1949.
 V. TAYLOR, *The Life and Ministry of Jesus*, Londres 1954.
 J. GUITTON, *Jésus **, París 1956.
 F. MUSSNER, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*, en BZ, 1957, p. 224-252.
 B. RIGAUx, *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente*, RB, 1958, p. 481-522.

45. Cf. supra, p. 230-235.

46. Desde hace algunos años la crítica de los sinópticos ha desplazado su centro de interés; ya no atiende en primer lugar a la historia de la formación del evangelio (*Formgeschichte*), sino a la historia de la redacción de los evangelios (*Redaktionsgeschichte*); se cree descubrir tales diferencias de perspectiva entre ellos, que se ha podido decir: «Ya no hay evangelios sinópticos.» W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, Gotinga 1956, p. 144. Sobre estas nuevas tendencias, véase *Bulletin d'exégèse des évangiles synoptiques*, RSR, 1958, p. 237-269.

47. Cf. supra, p. 172-178; 199-208; 226-234.

§ I. El problema histórico de Jesús.

1. LA CUESTIÓN Y LAS RESPUESTAS.

A todo lo largo de los capítulos precedentes se planteaba la cuestión: *¿alcanzamos al Jesús de la historia a través de la presentación de fe que nos ofrecen los evangelios?*

La respuesta varía según los críticos, y si hay un Bultmann que mantiene un velo opaco entre la comunidad primitiva y Jesús mismo, hay otros muchos que, no obstante la aparente frialdad de su crítica, se han pronunciado en favor de la posibilidad de alcanzar auténticamente a Jesús. Algunos piensan que hubo a veces transformación de los hechos, a veces incluso deformación, pero la mayoría estiman que están en condiciones de oír realmente la palabra del Salvador. Así, entre los anglicanos, V. Taylor, E. Hoskyns, T.W. Manson; el mismo M. Goguel escribía recientemente que el «llamado historicismo contra el que fácilmente fulminan ciertos teólogos conservadores, no ha existido nunca más que en su imaginación... El hecho Jesús, que es el fundamento de la fe cristiana, tiene, por supuesto, además de su carácter histórico, un significado supra-histórico y sobrenatural que se resume en esto: para la fe, Jesús representa una intervención en el devenir humano»¹.

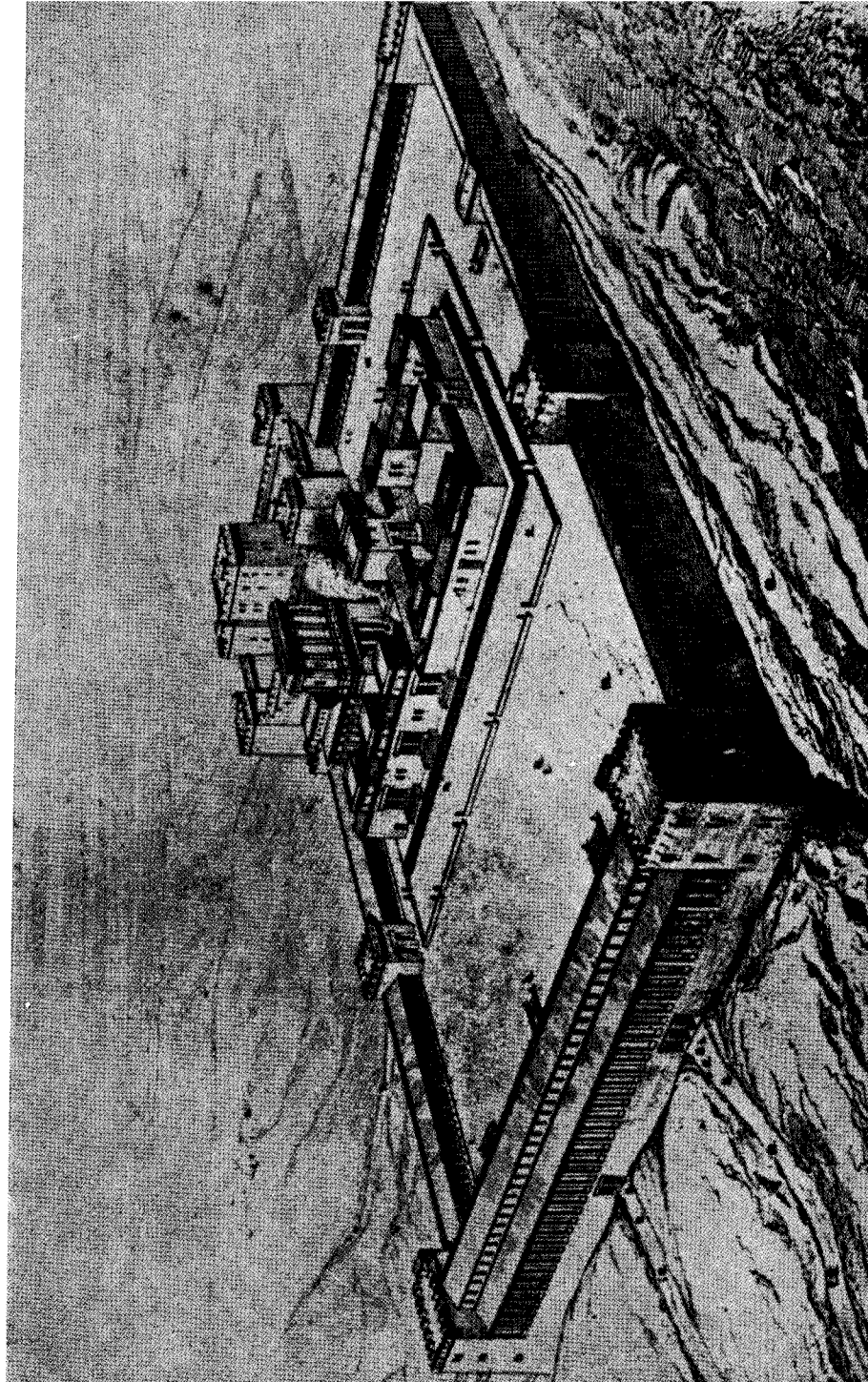
Entre los católicos, la respuesta está garantizada por la fe; es significativa la reacción romana contra la audacia de un Loisy: los evangelios son documentos de historia². Pero esta afirmación se refiere al *hecho* de la historicidad, no al modo como ha sido transmitido.

Ahora bien, con no poca frecuencia los apologistas católicos se contentan con un razonamiento que no es ciertamente falso, pero que no tiene suficiente envergadura para responder a la problemática contemporánea.

2. UNA ARGUMENTACIÓN CLÁSICA.

A menudo se razona así. Los evangelios emanan de autores sinceros y bien informados, luego son históricos. Ahora bien, este razonamiento no indica nada acerca de la *manera* como son históricos estos escritos, y, con todo, seguidamente carga sobre los *autores* de los evangelios el peso de una crítica moderna que parece excesivo. Los dos capítulos precedentes hacen inmediatamente problemático este razonamiento. Marcos y Lucas no son testigos directos y su dependencia de Pedro y de Pablo respectivamente no es suficiente para garantizar su testimonio; Mt, en fin, no nos ha llegado sino a través de una refundición de la obra del apóstol Mateo.

Desde luego, no hay que descuidar los argumentos tomados de la tradición, pero una justificación de la historicidad de los evangelios ha de



1. *La critique et la foi*, en: *Le Problème biblique dans le protestantisme*, Paris 1955, p. 32.
2. Cf. supra, p. 157-160.

poder apoyarse, en último término, en la crítica interna de los documentos. Ahora bien, ¿se puede calificar de testigos a los evangelistas Mt, Mc, Lc en el sentido que requiere hoy día un estudio de crítica histórica?

Por lo demás, positivamente, los estudios precedentes los han presentado ante todo como «ministros de la palabra», solícitos por transmitir los datos tal como los habían recogido, después de haber experimentado su valor. Tales datos se les imponían en formas determinadas; escogidos por ellos, estaban encuadrados en un esquema de conjunto recibido también tradicionalmente (sólo Juan, que era testigo, se permitirá invertirlo). Las suturas con que los ligaron son palmarias y permiten remontarse a un estadio presinóptico. En este estadio, ¿se puede decir que los «autores» son responsables de materiales que tenían una existencia independiente? Sí, en cuanto que ellos experimentaron la solidez de la tradición aceptada; no, en cuanto que no se sitúan por encima de la Iglesia que la transmite.

La argumentación clásica reclama un complemento. Desde luego, siempre habrá que establecer mediante la crítica externa la autenticidad de los evangelios, deducir su historicidad como corolario de esta autenticidad; pero además de esto habrá que precisar cómo son históricos.

3. ESQUEMA DE EXPOSICIÓN DE LA HISTORICIDAD DE LOS SINÓPTICOS.

Si se ha de tratar la cuestión en toda su amplitud según la problemática contemporánea, debe resolverse en diversos estadios, englobando así los argumentos clásicos, aunque renovándolos. Debemos proceder hacia atrás desde el siglo II hasta la tradición oral. En cada etapa, crítica externa y crítica interna cooperan para precisar progresivamente en qué sentido son históricos nuestros evangelios.

Se pueden distinguir *tres etapas*, que corresponden a los estadios en que se pueden examinar los escritos evangélicos.

1) Los cuatro evangelios, al constituir la regla de fe evangélica, fueron considerados primeramente en bloque, como el evangelio en cuatro formas más bien que como cuatro evangelios. Según la expresión de Ireneo, es el *evangelio tetramorfo*. A esta presentación tradicional se puede añadir, desde el punto de vista moderno, una encuesta sobre los materiales contenidos en los evangelios.

2) Un estudio de los *cuatro evangelios*, considerados separadamente, sirve para precisar el género literario «evangelio» y apreciar en este estudio en qué sentido se les puede llamar históricos.

3) Finalmente, hay que remontarse hasta la *tradición evangélica* anterior a la redacción de los cuatro evangelios. Mediante un estudio sumario del medio en que vivió, precisar en qué grado merece nuestra confianza desde el punto de vista histórico.

§ II. Primera etapa: el evangelio tetramorfo.

En este estadio es suficiente mostrar *que* los evangelios son documentos verdaderamente históricos.

1. DESDE EL PUNTO DE VISTA TRADICIONAL.

Los padres de la Iglesia antenicena consideran el evangelio cuatriforme como *la* fuente de su fe, con exclusión de cualquier otro evangelio. Los recibieron como apostólicos, y ejercieron sobre ellos una verdadera crítica. Tertuliano contra Marción, apela a la universalidad y a la continuidad de la tradición histórica que ha transmitido estos escritos.

Por otra parte, la fe cristiana reposa por naturaleza en un *hecho* histórico, y no en primer lugar en una doctrina. Recibir los evangelios como canónicos es otorgarles patente de historicidad; historicidad de conjunto que, naturalmente, no responde a las exigencias contemporáneas, pero historicidad sustancial que toda crítica ulterior habrá de tener en cuenta. Según el adagio, *melior est condicio possidentis*. La historicidad está en posesión.

Esto lo confirman los teólogos del Nuevo Testamento. Tal estudio fue realizado muy bien por Hoskyns en 1931. Teólogos como Pablo, Juan, y el autor de la Carta a los Hebreos, fundan su enseñanza en un *hecho*: Jesús, que había muerto crucificado, resucitó y vive. Este hecho tiene un alcance doctrinal: no sirve sólo de vestidura simbólica a una doctrina más o menos misteriosa. Desde luego, estos tres autores adaptan su mensaje a las necesidades de sus destinatarios, pero los tres se apoyan en el mismo hecho. Sería inconcebible que todo esto se apoyara en el vacío. Más aún: el estudio de su comportamiento pone al crítico en la disposición tradicional que conviene para investigar el contenido histórico de los evangelios: un *hecho*, pero un hecho inseparable de un *significado* doctrinal.

Más en particular, el testimonio de Pablo es valedero. Aquí tenemos un testigo independiente de los evangelistas, del que se puede decir que es sincero y está bien informado, que es de la primera hora, que conoce la Iglesia universal. Ahora bien, este testimonio concuerda con el de los evangelistas en los puntos esenciales.

2. DESDE EL PUNTO DE VISTA MODERNO.

Las ciencias modernas, a su manera, infunden confianza en el contenido de los evangelios. Confirman la historicidad global afirmada por la tradición, confrontando los datos intrínsecos de los evangelios y los que suministran otros escritos u otras disciplinas. En este estadio no se trata todavía de un estudio literario, sino únicamente de un *examen del contenido*.

En toda búsqueda en torno a una obra histórica, se comienza por determinar el medio en que tal obra vio la luz, precisando así la época de su composición. Esta argumentación primera no excluye la posibilidad de una reconstrucción arqueológica que los autores habrían hecho a partir de materiales antiguos, ni la influencia posible de una deformación más o menos voluntaria de estos materiales. Sin embargo, aumenta la confianza en el valor histórico de la obra considerada.

Un medio anterior al año 70.

El estado de cosas descrito en los evangelios corresponde al de Palestina antes de la catástrofe del año 70; y por otra parte esta descripción es inseparable de la trama evangélica.

Desde el punto de vista *lingüístico*, estos escritos redactados en griego revelan un contacto con la Biblia y un origen palestino anterior a la difusión y extensión entre las comunidades helenísticas. Prescindiendo, evidentemente, de algunos matices que se pueden aportar, el argumento se sostiene. Desde el punto de vista *geográfico*, las excavaciones efectuadas desde hace más de un siglo confirman continuamente las localizaciones evangélicas: Cafarnaúm, Nazaret, Naím, las dos Cesareas, el camino de Jerusalén a Jericó, y las indicaciones recientes suministradas por Qumrán. Desde el punto de vista *histórico y político*, el historiador Josefo aporta su confirmación, por ejemplo, sobre las descripciones de las luchas entre judíos y samaritanos, entre fariseos y saduceos, etc. La vida *social* de la época, si bien trastornada con la ruina de Jerusalén, aparece claramente. Se puede citar el dicho de Renan: «Tuve ante los ojos un quinto evangelio, lacerado, pero todavía visible.» Las *costumbres religiosas* de la época se pueden reconocer: fiestas, peregrinaciones al templo, oficios en la sinagoga, descanso sabático, etc. En ellos se reflejan también las *corrientes de pensamiento*, corriente escatológica, mesiánica, incluso «qumraniana»...

Hechos anteriores al año 50.

Los Hechos de los Apóstoles y las epístolas paulinas manifiestan una evolución rápida de la comunidad cristiana tanto en su organización como en las orientaciones de su pensamiento. Se puede llamar *arcaísmo evangélico* al hecho de que escritos posteriores a las cartas de san Pablo no tengan, sin embargo, en cuenta la evolución verificada a partir del año 50.

Las *instituciones* cristianas del tiempo de san Pablo aparecen ya distintas de las de la sinagoga. Se va perfilando netamente una organización jerárquica, aparecen ya las herejías, el universalismo es claro, tienen lugar las persecuciones. Por el contrario, los evangelios presentan una religión nueva, todavía no separada de la sinagoga, un Maestro que, con sus discípulos, se muestra solícito por respetar las leyes mosaicas, un

sorprendente particularismo por parte de Jesús (Mt 10,5; 15,24); y, si se trata de persecuciones, los términos empleados son tan vagos que, si se supone que las profecías se inventaron después de los acontecimientos, el esfuerzo de reconstitución sería admirable, por no decir imposible en comparación con los pseudoepígrafes conocidos.

La *doctrina* cristiana en tiempo de san Pablo se orienta hacia una sistematización de la cristología, de la soteriología, de la doctrina concerniente al Espíritu Santo o a la Iglesia, del «conocimiento» de la tradición como «depósito». En los evangelios, ni asomo de preocupación de síntesis o de especulación, por ejemplo, sobre la preexistencia o la divinidad de Cristo; la terminología es primitiva: ciertas palabras, como Hijo del hombre, reino de los cielos, desaparecerán en lo sucesivo.

En fin, las *tendencias* son muy diferentes. Pablo tiene la preocupación de luchar contra los judaizantes y los precursores del gnosticismo. Jesús está en lucha con los fariseos y los saduceos. Podríamos decir que este antifariseísmo nos da una fecha.

*Comparación con los escritos apócrifos*³.

Los apócrifos caen en la trampa. Acumulan detalles e incurrir en el *anacronismo*: copian servilmente las historias análogas del Antiguo Testamento. Así en el Protoevangelio de Santiago, la presentación de María en el templo o la esterilidad de la madre de María, imitación flagrante de la esterilidad de Ana, madre de Samuel.

Se revelan por su preocupación *apologética*, añadiendo milagros sin significado religioso. Así, en el *Evangelio árabe de la infancia*, los árboles se doblan al paso de Jesús para ofrecerle sus frutos, Jesús hace morir a los niños que no quieren jugar con él, aunque resucitándolos después.

El *Evangelio de Pedro* es todavía más significativo. En la resurrección de Cristo, los soldados ven surgir del sepulcro dos formas inmensas; llaman al centurión de guardia y estos testigos, objetivos, puesto que no son creyentes, observan que una tercera forma surge a su vez del sepulcro, con una cruz que se eleva hasta el cielo y luego oyen una voz: «¿Has predicado a los muertos?» Así el hecho de la resurrección es atestado por testigos neutros, imparciales. Mas por el hecho mismo desaparece la libertad de la fe.

Las notaciones *doctrinales* son reveladoras. Según el evangelio de los ebionitas, Juan Bautista no come langostas (ἀκρίδες), sino que se alimenta como vegetariano de tortas amasadas con miel (ἐγχερίδες); el evangelio de los egipcios descubre su odio sectario contra el matrimonio poniéndolo en boca de Jesús mismo.

3. Cf. infra, p. 668s.

3. CONCLUSIÓN: EL PROBLEMA QUE SUBSISTE.

Al final de esta primera etapa los evangelios sinópticos aparecen como escritos transmitidos en una excelente condición textual, atribuibles a autores del siglo I, refiriendo la historia de un hecho que no es contradicho por la historia profana, evocando un medio que data de la época en que tuvo lugar este hecho.

Nuestros evangelios son, pues, documentos verdaderamente históricos. Pero ¿cómo lo son? En efecto, hay historia e historia. La presentación del hecho evangélico no es desinteresada, es doctrinal. De este hecho bien establecido pueden surgir ciertas cuestiones. ¿No ha habido influencia de ciertas tendencias, de prejuicios de fe que, más o menos conscientemente, modificaron los hechos? ¿No se ha reconstruido, «inventado» la historia a partir de la experiencia religiosa? ¿Por qué no admitir, como Bultmann, que la mayoría de los relatos son *ideale Szenen*, o que los mitos son la vestidura literaria de la creencia? ¿Podemos tener confianza en los autores y admitir que nos ponen en contacto no sólo con su fe, sino con Jesús mismo?

Para responder a estas cuestiones hay que pronunciar *un fallo de crítica interna*, estrictamente moldeado con arreglo a la crítica literaria de los documentos. Este fallo se puede formular en dos tiempos que constituyen la segunda y la tercera etapa: la historicidad de cada evangelio, a partir de su género literario; la historicidad de la tradición evangélica, a partir de las unidades preexistentes.

§ III. Segunda etapa: los tres primeros evangelios.

1. EL GÉNERO LITERARIO «EVANGELIO».

Los capítulos precedentes han mostrado cuál era el género literario «evangelio». Los hechos están intrínsecamente ligados a su interpretación: son *opúsculos catequísticos* que refieren una historia. No hay, pues, que exigirles las características de los libros modernos de historia. Pero al mismo tiempo tienen una *intención biográfica* subyacente a la intención catequística. Se trata, en efecto, de un «evangelio», de la buena nueva que se ha de transmitir sobre el hecho que tuvo lugar hace tiempo. Los evangelios son, pues, por naturaleza, libros de historia. Pero la escasa consistencia del marco muestra que no se escribieron con un fin científico de historia: *no son simplemente libros de historia*.

La crítica histórica moderna puede, por tanto, aplicar sus principios a los autores de estos escritos, tratar de sorprenderlos en flagrante delito de transformación doctrinal de los hechos: ¿no exageró el autor el hecho o la doctrina, haciendo a aquél más maravilloso y a ésta más aceptable o más coherente con el fin de ganar más adeptos para la religión que enseñan?

2. EXAMEN CRÍTICO DE LOS LIBROS.

Un examen atento muestra que no existe tal empeño apologético, ni siquiera en Mateo⁴. Según se expresa L. de Grandmaison, no son «tanto apologías cuanto epifanías». Los *autores* no sólo no hacen su propio elogio, sino que hasta desaparecen detrás de su obra. No se incensa a los *apóstoles*, ni siquiera en el momento en que en la Iglesia se les colocaba en el candelero (cf. Gál 2; 1Cor 9,1): se los presenta sin inteligencia, ambiciosos, pendencieros, cobardes, traidores. Se presenta a *Cristo* con rasgos que crean dificultades al teólogo de profesión: parece inferior al Padre, ignora el día del juicio, es abandonado por su Padre, huye, se esconde, suda sangre. Su *doctrina* es a la vez sublime e inadmisible, va contra las ideas corrientes, sin tratar de hacerse reconocer. Los *milagros* están descritos con una sobriedad que los distingue inmediatamente de los relatos no evangélicos.

Los evangelios aparecen, pues, escritos sin verdadera preocupación apologética (en el sentido moderno de la palabra), sino con el fin de transmitir tal cual el hecho de que dan testimonio.

Desde luego, lo interpretan, lo ven con una óptica que es la de la fe. Y, sin embargo, la sencillez de la narración y de las maneras de hablar, las dificultades que de tal ingenuidad dimanaban en la presentación doctrinal, la unión indisoluble de la doctrina y del hecho, que hace imposible la adhesión puramente intelectual al evangelio, mas requiere el reconocimiento del carácter divino de Jesús, todo esto converge para mostrar que los evangelios *no son una especulación doctrinal, sino la atestación de un hecho*.

§ IV. Tercera etapa: la tradición evangélica.

1. LA CUESTIÓN DE LA IDEALIZACIÓN.

Al final de la segunda etapa, los evangelios aparecen como escritos que tratan de referir un hecho con miras a obtener un acto de fe. El hecho plantea una cuestión: «¿Quién es este hombre?»

Tal es la intención de los evangelistas. Pero escriben treinta o cuarenta años después del acontecimiento, basándose en fuentes orales y escritas. ¿Es suficiente su autoridad para garantizar estas fuentes, así como cubría la trama del evangelio? Es inútil recurrir al carisma de la inspiración, puesto que la encuesta debe verificarse racionalmente. Sería también una ilusión atribuirles nuestro «sentido crítico», puesto que no tenían, como los autores modernos, plena libertad frente a las fuentes y se mostraban ante todo «ministros de la palabra»; escogían, pero se aplicaban a transmitir modificando lo menos posible. El historiador tiene el derecho

4. Cf. *supra*, p. 186-188.

y el deber de examinar el valor histórico de las fuentes que pueden parecerle sospechosas de idealización.

A veces se razona de esta manera. *De hecho* se ha evitado la idealización: la comparación con los apócrifos es significativa. ¡De acuerdo!, pero estos pocos sondeos no permiten eliminar toda sospecha. La idealización, se añade, era imposible *de derecho*: la misma finalidad de los evangelios, fundar la doctrina en los hechos, lo mostraría. La afirmación vale sin duda tratándose de la obra en conjunto, pero no tratándose de las fuentes, *por lo menos a primera vista. Sólo una demostración literaria puede ser constringente*.

2. LA IGLESIA, AUTOR RESPONSABLE.

El capítulo precedente sobre las fuentes de los evangelios contiene la respuesta al problema. Si no hay en todos los casos *autores* responsables de las pequeñas unidades literarias presinópticas, hay por lo menos la *comunidad cristiana*, que no es una turba anónima, sino una comunidad estructurada: allí están los testigos, encargados de transmitir sus recuerdos, enraizando sólidamente la vida actual de la joven Iglesia en el terreno de un pasado todavía vivo a través de ellos⁵. Además, la Iglesia se compone de diversas comunidades que pueden controlarse mutuamente y entre las cuales existen numerosas relaciones, a la vez convergentes y divergentes (cf. 1Cor 1-2).

El trabajo de inteligencia de los materiales ofrecidos por la tradición fue, pues, controlado en esta comunidad múltiple y centrada a la vez. Así, lejos de haber sido fuente de leyendas, contribuyó más bien a preservar la tradición de toda desviación sustancial que la alejara del pensamiento de Jesús. En particular, es instructiva la actitud de la comunidad frente a la multiplicidad de las tradiciones: consideró como despreciables las pequeñas divergencias. Es que subsiste la concordancia de fondo; ésta «prueba más cuando está limitada a un pequeño número de puntos» (Seignobos).

La presentación del hecho doctrinal evangélico se parece, pues, mucho más a la pintura que a la fotografía, al recuerdo más que al reportaje o a la taquigrafía, a la parábola más que a la alegoría. Los autores o las tradiciones comunican puntos de vista sobre el hecho único. Dos vistas tomadas de un mismo objeto no se pueden recubrir cuando están tomadas en sentido contrario; sin embargo, reproducen el mismo objeto real.

3. LOS DETALLES Y LA HISTORIA.

Al final de las tres etapas, los evangelios sinópticos se presentan como documentos de historia, y ya conocemos la manera como transmiten los hechos. Sin embargo, no hemos tratado de justificar en detalle la histo-

5. Cf. *supra*, p. 294-298.

ricidad de cada pasaje. Hemos mostrado que hay que tener una *presunción favorable respecto a su valor histórico*; resulta que cada pasaje debe estudiarse por sí mismo a fin de determinar su género preciso, lo cual es tarea de la exégesis.

Que a veces haya vestigios de alegorización, de aplicación a las necesidades de la Iglesia viva, esto es evidente. Pero no menos cierto parece que la deformación de las tradiciones originarias fue cosa extremadamente difícil, por razón de la naturaleza de la comunidad. Por otra parte, la transformación fue a veces posible, y hasta necesaria. Esto no tiene nada de chocante, puesto que la Iglesia es la que transmite la inteligencia de los hechos brutos. La única manera de comprender los acontecimientos y las sentencias del pasado, consiste en mirarlos y oírlos en compañía de la Iglesia, método a la vez científico y tradicional: los evangelios fueron creados y transmitidos en una comunidad, y esta comunidad es para el creyente nuestra santa madre la Iglesia.

Se puede intentar precisar el *carácter histórico de los detalles de cada pasaje*. Es evidente que los detalles de los relatos de la infancia no tienen la misma significación histórica que los detalles del relato de la pasión. Pero estos detalles, sean los que fueren, tienen un valor propio, que un crítico apresurado podría desconocer. Por sí mismos, desgajados del contexto vivo que los transmite, apenas si tienen significado; insertados en él, *se hacen indispensables para captar el conjunto del pasaje*. Los relatos evangélicos ofrecen detalles que tienen el mismo significado que los detalles en una parábola (no en una alegoría): no deben aislarse de la lectura de conjunto, son indispensables para comprender la parábola. Sería un error despreciar los detalles so pretexto de que el género literario del pasaje no es el de un informe. En su propio lugar, conservan pleno significado.

§ V. Conclusión: Jesús y las «Vidas de Jesús».

El Jesús de la historia y el Cristo de la fe.

El único punto de convergencia de nuestra búsqueda es Jesús: Jesús, al que pensaban alcanzar los padres de la Iglesia a través de los evangelios; Jesús, en quien tenían puesta la mira los teólogos del Nuevo Testamento; Jesús, de quien da testimonio cada uno de los evangelios; Jesús, al que enfocan todas las unidades de la tradición evangélica. Jesús se presentó como el Hijo de Dios venido para salvar a los hombres afrontando voluntariamente la muerte y resucitando. Esta convergencia que proviene de autores y de comunidades que viven en diversos lugares, que escriben con diversas preocupaciones y manifiestan a veces sus divergencias parciales, invita a ver aquí algo más que la expresión de una experiencia religiosa, a reconocer la atestación de un hecho⁶.

6. En Alemania, sin duda a continuación de la controversia suscitada por Bultmann, son numerosos los críticos protestantes que intentan determinar exactamente en qué medida se al-

Así, *científica y racionalmente, a través del Cristo de la fe se alcanza el Jesús de la historia*. No un abismo entre los dos, sino un camino. Yo no me mantengo encerrado en el mundo de mi fe, sino racionalmente descubro en un mundo de fe la presencia de un hecho histórico, Jesús de Nazaret.

La encuesta histórica me pone en presencia de una existencia misteriosa que tiene un alcance doctrinal y que me compele a creer en este hombre misterioso que se dice el Salvador de los hombres. La respuesta pertenece a la fe.

El hecho de Jesús es presentado como una vida: es imposible separar el mensaje evangélico de esta existencia, de la vida del hombre Dios que fue voluntariamente a la muerte para salvar a los hombres. Sin embargo, los evangelios no se presentan como obras, a partir de las cuales se podría componer esa vida científica moderna que tantos contemporáneos querían leer.

Un sustrato histórico sólido.

Existe ciertamente un sustrato histórico objetivo que se impone independientemente de toda creencia y de toda simpatía hacia el fenómeno cristiano. M. Goguel ha intentado lealmente determinarlo con exactitud. Su empresa tiene vigencia hasta cierto grado, pues manifiesta más claramente la base de la existencia histórica de Jesús. Todavía recientemente V. Taylor ha rechazado la «parálisis intelectual» que afecta a muchos críticos tan pronto como se trata de *Vida de Jesús*.

Jesús, judío auténtico en sus orígenes y en su comportamiento, vivió en Palestina, curó enfermos, reunió algunos discípulos en torno de sí, predicó el reino que venía; habló de manera tan personal que todavía hoy se reconoce el acento de su voz a través de los evangelios⁷; su doctrina es auténticamente tradicional, según el parecer del historiador judío J. Klausner: «Jesús era judío y se mantuvo judío hasta su último aliento», pero su doctrina «negaba todo lo que ligaba el judaísmo con la vida», llevándolo a tal extremo que resultaba un no judaísmo⁸. Esta enseñanza de Jesús fue, pues, incomprensible por sus contemporáneos, no sólo por el mundo oficial contra el que se alzaba Jesús, sino incluso por sus propios discípulos.

Finalmente murió de muerte violenta bajo Poncio Pilato, debido a sus pretensiones mesiánicas; fue voluntariamente a la muerte manteniendo

canza al Jesús histórico. F. MUSSNER, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*, BZ, 1957, p. 225, enumera los ensayos de E. KÄSEMANN (1954), de N. A. DAHL, de O. MICHEL (1955), de E. HEITSCH, de E. FUCHS, de F. LIEB (1956) y muestra que la mayor parte se orientan claramente hacia una revalorización de la historia. Poco después aparecía un boletín análogo debido a la pluma de un teólogo protestante, P. BIEHL, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, en: «*Theologische Rundschau*», 1956-57, p. 54-76, que mostraba también que el objeto mismo del mensaje apostólico es el Jesús histórico.

7. J. JEREMIAS, *Kenzeichen der ipsisima vox Jesu*, en: *Synoptische Studien für A. Wikenhauser*, Munich 1953, p. 86-93.

8. Cf. J. KLAUSNER, *Vie de Jésus*, trad. francesa, París 1933, p. 523, 530, 541.

su doctrina y sus pretensiones. Último punto que comunican los testigos de la época: sus discípulos afirman que lo han visto vivo después de la muerte.

Límites de nuestro conocimiento histórico.

Esto es ya un conocimiento personal histórico de Jesús. El historiógrafo no se contenta con esto: quiere tratar de delinear el movimiento biográfico de este hombre. No basta pincelar un retrato, es preciso hacer una historia.

Ahora bien, en esta vida se pueden distinguir netamente algunos periodos. Topográficamente, el movimiento de su existencia va de Galilea hacia Judea, pasando por los confines de Galilea, por Cesarea de Filipo, donde tuvo lugar la confesión de Pedro. Personalmente, se sitúa a Jesús con relación a Juan Bautista, a Herodes, a los fariseos. Doctrinalmente, la enseñanza sobre la necesidad de la pasión pertenece a un segundo período; este segundo período sigue al fracaso en Galilea y a la amenaza de Herodes, pero sobre todo a la incomprensión del verdadero sentido del mesianismo de Jesús.

Una vez admitido este mínimo por todo crítico razonable, ¿se puede ir más lejos y precisar una *cronología detallada* de la vida de Jesús? Algunos autores lo han creído así, como C. Lavergne en una *Synopse des quatre évangiles*, siguiendo al padre Lagrange. El bautismo de Jesús habría tenido lugar en enero del año 28. A partir de esta fecha se data incluso con precisión la mayor parte de los acontecimientos, combinando los datos del cuarto evangelio con los de los sinópticos.

Ordinariamente, no obstante, los críticos piensan que tales tentativas, con ser tan loables, están condenadas al fracaso en cuanto pretenden fijar el calendario preciso de la vida de Jesús. Lo indispensable es datar la cena y la muerte de Jesús, datar su nacimiento. Pero aventurarse a afirmar que el sermón inaugural tuvo lugar el 19 de junio de 28, que la tempestad fue calmada en diciembre de 28, que la transfiguración tuvo lugar el 6 de agosto de 29, todo esto desborda la sana crítica. Encierra incluso una fuente de graves confusiones, pues equivale a poner en el mismo plano datos ciertos, como los datos de la muerte de Jesús, y precisiones más o menos imaginarias; ahora bien, la duda sobre éstas puede extenderse a aquéllos.

Todavía más. Esta tentativa de descubrir las bases históricas objetivas consiste en *interrogar los documentos evangélicos no según su género literario, sino contra su perspectiva*. Quiere asistir al *film* de los acontecimientos, independientemente de su significado religioso. Está bien y hasta quizá sea necesario forzar a los textos a revelar estos detalles de que los evangelistas no se preocuparon de primera intención; pero contentarse con esto sería desconocer gravemente sus intenciones: un error de crítica literaria.

Lo esencial: el Evangelio de Jesús.

Eso no es lo esencial. La vida de Jesús no se puede reducir al marco de una vida ordinaria, inteligible como otra cualquiera. Literariamente es presentada como un *evangelio*, es decir, como el anuncio de una buena nueva que plantea una cuestión al que la oye proclamar. No es indispensable tener la fe para captar el personaje de Jesús; basta elementalmente con una *simpatía*, la del historiador, que debe comulgar lo más íntimamente, lo más científicamente posible, en la fe de los primeros cristianos que transmitían el hecho de Jesús. Dicho esto, resulta que la plena inteligencia de Jesús está reservada al creyente, y que cada vez va profundizándose más. «Los evangelios son la única vida de Jesucristo que se puede escribir. Se trata de comprenderlos lo mejor que se pueda» (M.J. Lagrange).

PARTE SEGUNDA
LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES
Y
EL CORPUS PAULINO

por monseñor L. Cerfaux y J. Cambier

SECCIÓN PRIMERA

LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES

por monseñor L. Cerfaux

PRESENTACIÓN LITERARIA DE LOS HECHOS

§ I. Título, plan y contenido del libro.

1. INTENTO GENERAL DE LA OBRA.

En su estado actual, el libro de los Hechos se presenta como el segundo tomo de una obra que abarcaba la historia de la fundación del cristianismo y cuyo primer tomo estaba formado por el Evangelio de Lucas (compárese Act 1,1-2 con Lc 1,1-4). En el prólogo del evangelio, Lc 1,1-4, el autor anunciaba su intención de emprender, después de otros, un nuevo relato de los acontecimientos cristianos. Es probable que desde aquel momento pensase ya en escribir, después de la biografía de Jesús, la historia de la difusión del mensaje cristiano. La hipótesis de que había pensado en un tercer tomo, imaginada para explicar el final brusco de los Hechos, gozó un tiempo de favor (Credner, Bleek, Zahn, Spitta), pero hoy día está abandonada. El título actual del libro de los Hechos, *Hechos de los Apóstoles*, o mejor *de Apóstoles*, responde bastante bien al intento de Lucas y podría atribuírsele. Escribir los *Hechos* de los grandes hombres era una práctica helenística (*Hechos de Aníbal, de Alejandro*, etc.) que se aclimató en el mundo cristiano (*Hechos de los Apóstoles, Hechos o Actas de los Mártires* y tantos otros *Hechos* apócrifos). Si se conserva el artículo del título, habrá que suponer que Lucas opone a la actividad de Jesús la de los doce. Sin artículo, el término «apóstol» designaría quizá, no ya a los doce (que es, sin embargo, la manera habitual de Lucas), sino a todos los que contribuyeron a la propagación del cristianismo y a la fundación de las Iglesias, por ejemplo, Felipe el evangelista, Pablo y Bernabé, que son llamados apóstoles en este sentido (Act 14,14).

Desgraciadamente, el prólogo del libro de los Hechos, después de recordar el tema del primer tomo, el evangelio de Jesús, deja de presentarnos el resumen del segundo. En compensación, el discurso de Jesús resucitado a sus apóstoles suministra el programa de su misión (y por tanto, de los Hechos): «Seréis mis testigos en Jerusalén y en toda Judea y Samaría, y hasta los extremos de la tierra» (Act 1,8).

Se puede notar el paralelismo entre la composición del *Evangelio de Lucas* y la de los *Hechos*. El relato de la vida pública de Jesucristo está formado por dos grandes partes poco más o menos de la misma extensión y que se corresponden oponiéndose: la primera, que reproduce la historia de la predicación en Galilea, tal como la cuentan Marcos y Mateo, centrada

BIBLIOGRAFÍA

Comentarios: E. PREUSCHEN (HNT 1912), H. H. WENDT (MKNT 1913), TH. ZAHN (KNT 1922-1927), JACQUIER (EB * 1926), A. BOUDOU (VS * 1933), P. ALTHAUS (NTD 1933), A. STEINMANN (HSNT * 1934), O. BAUERFEIND (THK 1939), J. RENIÉ (BPC * 1949), J. MOFFATT (MFF 1949), A. WIKENHAUSER (RNT * 1951), L. CERFAUX-J. DUPONT (BJ * 1953), E. HAENCHEN (MKNT¹⁰ 1956).

J. WELLHAUSEN, *Kritische Analyse der Apostelgeschichte*, Leipzig 1911.

FOAKES JACKSON-KIRSOPP LAKE, *The Beginnings of Christianity*, Part I, 5 vol., Londres 1920-1933

W. L. KNOX, *The Acts of Apostles*, Cambridge 1948.

J. DUPONT, *Les problèmes du livre des Actes d'après les travaux récents* (1940-1950)*, Lovaina 1950.

M. DIBELIUS, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Gotinga 1951. Trad.: *Studies in the Acts of the Apostles*, Londres 1956.

G. DIX, *Jew and Greek*, Londres 1953.

F. F. BRUCE, *The Acts of the Apostles*, Londres 1954.

L. CERFAUX, *Les Actes des Apôtres et le christianisme primitif*, en *Recueil L. Cerfaux* *, Gembloux 1954, II, p. 63-315.

en los doce y terminando con la misión confiada a los doce; la segunda, por el contrario, consagrada al viaje a Jerusalén, comenzando con la misión de los setenta y dos y utilizando recuerdos muy diferentes de los de la tradición de Marcos y de Mateo, y procedentes sobre todo de los discípulos. De la misma manera, el libro de los Hechos comprende dos grandes partes: una, en la que Pedro desempeña el principal papel, otra, consagrada a Pablo; la primera, que tiene por horizonte primeramente a Jerusalén, luego Palestina y la provincia de Siria; la segunda, que rompe definitivamente con este marco geográfico para orientarnos hacia Roma. Esta manera de componer obligará a Lucas a hacer un compromiso entre un plan sistemático¹ y otro que nace de la organización misma de las fuentes o informes de que se dispone. Estos materiales pudieron ser redactados en síntesis parciales, independientes unas de otras, sin trabazón precisa con el plan de conjunto.

2. ANÁLISIS DE LOS HECHOS.

Teniendo en cuenta esta doble influencia, la del plan general y la de la documentación, que se ejercen conjuntamente sobre la actividad literaria del autor, podemos representarnos en esta forma la economía de los Hechos:

El autor (al que llamaremos Lucas para simplificar, reservando para más adelante la cuestión de la autenticidad) entreteje la trama general con la documentación. Dos grandes partes se corresponden. La segunda parte, si ponemos su comienzo en 15,36 (inauguración del viaje misionero de Pablo, en que el apóstol trabaja ya con plena independencia), será bastante coherente y se presentará como un relato de viaje que parte de Antioquía y nos conduce finalmente a Roma. La primera parte, por el contrario, forma un mosaico de episodios de toda suerte, todos los cuales contribuyen a poner de relieve la progresión del cristianismo.

Introducción (1,1-11).

El comienzo del libro está constituido por un prólogo (1,1-2), al que se suelda primero estrechamente el tema de las apariciones del resucitado (1,3-5) y luego, más laxamente, la última instrucción de Cristo, seguida del relato de la ascensión (1,6-11). Esta vuelta al final del evangelio (Lc 24,13-53) forma la trabazón entre el primer tomo (que terminaba con la ascensión) y el relato de los Hechos.

Primera sección: la comunidad en Jerusalén (1,12-5,42).

1,12-2,41: retiro en el cenáculo y composición de la comunidad; elección de Matías para reemplazar a Judas; pentecostés y discurso programático de Pedro.

Lucas, al principio de su libro, ha subrayado la antítesis entre un

¹ Acerca del problema del plan, véase DUPONT, *Le salut des gentils et la signification théologique du livre des Actes*, NTS, VI (1959-60) 132-155.

mesianismo nacional y la realidad de la Iglesia, tal como ha de ser por la voluntad de Cristo. Los apóstoles serán hasta el último confín del mundo testigos de la resurrección que ha constituido a Jesús en la dignidad de Cristo y Señor; llegarán a todas las naciones, como lo indica ya el simbolismo del milagro de las lenguas en pentecostés; el Espíritu Santo les dará su apoyo. El autor saca buen partido de una documentación sin gran relieve. La comunidad primitiva vivía en una exaltación poco apropiada para conservar recuerdos numerosos y precisos: se contentaban con saber que estaban en manos de Dios y que se cumplían las Escrituras. Pedro desarrolla con frecuencia este último tema.

2,42-5,42: descripción de la vida de la comunidad primitiva. Un cuadro de conjunto hace resaltar la enseñanza de los apóstoles y sus milagros, la comunidad de bienes, las comidas litúrgicas y la oración en el templo. Algunos episodios llenan este marco, que se enriquece sobre todo con las disputas de los discípulos con el sanedrín. De nuevo reaparece la idea de que se están cumpliendo las Escrituras, incluso en estas persecuciones. Toda la primera sección se presenta como la pintura de los tiempos heroicos de la primera comunidad.

Segunda sección: las primeras misiones (6-12).

6,1-8,3: la historia de los diáconos y de Esteban. Una disputa trivial nos revela que en la comunidad se hallan judíos helenistas; se disponen a convertirse en su vanguardia. Esteban, uno de los siete diáconos, es el héroe del relato. Cuando escribe el autor, por lo menos treinta años le separan de los acontecimientos y no dispone de una documentación muy completa. Los cristianos que habían quedado en Jerusalén, que desde un principio se habían desinteresado de las iniciativas de los diáconos, no eran precisamente propensos a confidencias; los otros testigos, obligados a huir de la persecución, tuvieron otras cosas que hacer que escribir sus memorias. No obstante, poseemos las grandes líneas de un discurso de Esteban delante de sus jueces, quizá un verdadero documento, que Lucas pudo quizá procurarse, y el relato de su martirio. El discurso de Esteban anuncia que el movimiento cristiano no tiene necesidad de las observancias judías. Lucas introduce a Saulo, el perseguidor, en un ángulo del cuadro que describe el martirio (8,1-3).

La dispersión de los discípulos helenistas después de la persecución que sigue a la muerte de Esteban, ofrece un punto de referencia para los episodios siguientes. La atención se concentra en algunos personajes: Felipe, Pedro, Saulo o Pablo, Bernabé. Todos vuelven la espalda a Jerusalén.

8,4-40: el diácono Felipe evangeliza Samaria y convierte al eunuco de Etiopía.

9,1-30: Saulo, que quería perseguir a los cristianos hasta Damasco, es bruscamente llamado a la evangelización cristiana entre los paganos, y Bernabé se constituye en su tutor en el cristianismo.

9,31-11,18: Pedro emprende un viaje de inspección por las cristiandades judeocristianas que jalonan ya la costa palestina; una visión le mueve a ir a Cesarea para bautizar a una familia pagana. El jefe de la familia es el centurión Cornelio. Pedro tendrá que defenderse en Jerusalén por esta iniciativa.

Lucas está ahora menos alejado de las cosas que cuenta. Fue recibido en Cesarea en casa del evangelista Felipe; por medio de san Pablo alcanza a Bernabé. Mas los relatos cuyo héroe es Pedro, no son de primera mano; para aureolar de prestigio a la persona del apóstol, se nos priva de rasgos más humanos que hubiéramos deseado conocer. No se puede culpar de esto al autor, que probablemente incorpora a su libro un relato ya escrito, redactado en una lengua menos libre y menos suelta que la suya.

11,19-30: Lucas reanuda el hilo de los acontecimientos surgidos del martirio de Esteban. Se funda la comunidad de Antioquía. Si el texto occidental inventó que Lucas se hallaba entre los convertidos de la primera iglesia de tipo pagano (cf. Act 11,28, variante de D, etc.: «cuando nosotros estábamos reunidos»), lo hizo con innegable acierto. En efecto, Lucas aparece mucho mejor documentado tan pronto como aborda esta nueva y decisiva etapa del cristianismo. En Antioquía se hallan reunidos, en torno a Bernabé, y muy pronto de Pablo, los iniciadores de la evangelización del paganismo. Valía la pena salvar sus nombres del olvido (13,1).

11,27-12,25. Se anuncia en Antioquía el hambre que va a affigir a Jerusalén. Antioquía se interesa por las miserias de la Iglesia madre. En Jerusalén arrecia la persecución. Santiago, hijo de Zebedeo, es decapitado; Pedro es encarcelado y libertado por un ángel.

Tercera sección: misión de Bernabé y de Pablo (primer viaje misionero); concilio de Jerusalén (13,1-15,35).

Bernabé y Pablo, enviados como misioneros de Antioquía, evangelizan Chipre y penetran en Asia Menor, hasta Licaonia². Sólo regresan a Antioquía para defender contra los fariseos convertidos de Jerusalén los derechos de los cristianos de la gentilidad y el ideal de un cristianismo liberado de las trabas de la ley. Se los invita a un concilio en Jerusalén, presidido por Santiago que está al frente de la Iglesia local. La asamblea se niega a imponer a los paganos convertidos el yugo de la ley³. Con esto termina la primera parte del libro; Pablo tiene las manos libres para presentar, ante el mundo grecorromano, la carga gloriosa y dolorosa del testimonio cristiano.

Cuarta sección: las misiones de Pablo (15,36-19,20).

Pablo se escoge colaboradores que le son enteramente adictos. Parte con Silas y toma también como compañero a Timoteo, de Listra. El Es-

2. V. para los detalles del viaje, infra, p. 358s.
3. V. supra, p. 226s, e infra, p. 331s.

píritu Santo los lleva, contra su voluntad, hasta Tróade. El relato del viaje pasa bruscamente a la primera persona de plural: el autor se halla entre los compañeros de san Pablo desde Tróade hasta Filipos en Macedonia. En este momento cesa de formar parte de la expedición. Sin embargo, se mantiene bien informado de la continuación de ésta, ya que el Apóstol acostumbra mantenerse en comunicación con las comunidades que funda. Pablo visita sucesivamente a Anfípolis, Apolonia, Tesalónica (donde tiene mayor permanencia), Atenas y Corinto, la etapa más importante (segundo viaje misionero)⁴.

Deja Corinto para una rápida peregrinación a Jerusalén. El autor de los Hechos está bien informado sobre ciertos personajes que en este momento entran en la órbita de san Pablo: Priscila y Áquila, procedentes de Roma; Apolo, alejandrino, erudito y buen exegeta. Se interesa particularmente por la Iglesia de Éfeso, segunda capital del mundo paulino. Pablo llega allá después de su peregrinación y permanece más de dos años (primera fase del tercer viaje).

Quinta sección: fin⁷ de las misiones; prisionero por Cristo (19,21-28,29).

En este momento Pablo tiene ya concretados sus proyectos. Como sabemos por sus cartas (Gál 2,10; 1Cor 16,1-4; 2Cor 8,1-15; Rom 15, 25-28; cf. Act 24,17), ha madurado la idea de llevar a Jerusalén los frutos de una gran colecta que emprende en todas las Iglesias para estrechar los lazos de unidad entre los cristianos de la gentilidad y la Iglesia madre. Hecho esto, Pablo, liberado como de una preocupación que le pesa, podrá consagrarse a la evangelización que coronará su obra: Roma y, más lejos, España, el fin del mundo (Rom 15,22-28). Lucas y Pablo vuelven a encontrarse. Pablo atraviesa como en tromba Macedonia, se detiene tres meses en Corinto y luego se pone definitivamente en camino para Jerusalén con delegados de sus iglesias (segunda fase del tercer viaje). Lucas va en la comitiva. Con él, acompañamos a Pablo de escala en escala y de etapa en etapa. Como Aristarco de Tesalónica, otro compañero de Pablo en su última peregrinación a Jerusalén, se mantendrá fiel a su maestro durante los rudos años que ahora comienzan: encarcelamiento en Jerusalén, luego en Cesarea, salida para Roma con escolta militar, naufragio, llegada a Roma. Esto nos proporciona un relato de los más vivos, como Lucas sabe componerlos, preciso y con frecuencia conmovido, pues Lucas admira al Apóstol.

28,30-31. El relato termina cuando se nos dice que durante los dos años de su detención preventiva en Roma, Pablo vivía en su propia casa, donde recibía a quien le placía y anunciaba libremente el mensaje cristiano. Hay que reconocer que esta manera de terminar un libro, suponiendo que sea leal e ingenua, no se explica bien sino en el caso en que el autor de los

4. V. infra, p. 359s.

Hechos sea este compañero de san Pablo que se había fijado la tarea de llevar a su héroe hasta Roma y dio por bien venida su liberación.

Si se puede dar por establecida la marcha general de esta división, es también evidente que cada autor la modifica en los detalles. En particular, es relativamente cómodo, a partir de 13,1, interesarse en los itinerarios de Pablo. Se logra así distribuir la materia en tres viajes: primero, 13,1-14; segundo, 15,36-18,22; tercero, 18,23-21,16. El tercer viaje podría subdividirse en un viaje misional (18,23-20,4) y el último viaje a Jerusalén, preludio del arresto de Pablo.

Wikenhauser propone una división en tres grandes secciones que titula respectivamente: la Iglesia en el período judeocristiano (2,1-9,31); fundación y progreso de la misión entre los gentiles (9,32-15,35); la misión entre los gentiles y su misionero, Pablo (15,36-28,31).

Se llega fácilmente a una división bipartita del libro si, según el programa de Lucas, se tiene en cuenta el área de dispersión de la predicación cristiana; entonces podremos distinguir la predicación en Palestina (Jerusalén, Judea y Galilea, con la fundación de Antioquía que sirve de enlace entre Palestina y el mundo de los paganos) y la extensión de la predicación al mundo pagano, que comienza con la primera misión (primer viaje) de Pablo y Bernabé. Se llega a un resultado análogo atribuyendo mayor importancia a los personajes que resaltan respectivamente en estas dos grandes partes del libro: Pedro, a la cabeza de los doce, desde los comienzos de la Iglesia hasta la fundación de la Iglesia de Antioquía; luego Pablo, que se impone como jefe de las misiones en el mundo grecorromano, fuera de la esfera de influencia de Jerusalén.

§ II. Carácter del libro: ¿libro histórico o apología?

1. ¿SON LOS HECHOS UN LIBRO HISTÓRICO?

El carácter histórico del libro de los Hechos se ha apreciado y se sigue apreciando todavía en formas muy diversas. No obstante, las divergencias tienden a ser reabsorbidas por una crítica benévola. Tan pronto como uno quiere familiarizarse con la historia del cristianismo primitivo, recurre infaliblemente a los informes suministrados por nuestro libro; esto equivale ya a reconocer implícitamente la importancia y, por tanto, el valor de sus datos históricos⁵.

El primer análisis crítico del libro desde el punto de vista de su autenticidad histórica fue llevado a cabo por Schnackenburger (1841), que lo consideró como una apología tendenciosa contra los judaizantes. No se negaba, sin embargo, que el libro contuviese materiales de valor. F. Ch. Baur (escuela de Tubinga), en numerosos estudios publicados a partir

5. Sobre la historia crítica del Libro de los Hechos, cf. E. JACQUIER, XV-LV; E. HAENCHEN, p. 11-41. Posición reciente: E. TROCMÉ, *Le livre des Actes et l'histoire*, París 1957.

de 1845, lo atribuía a un autor del siglo II, que quería establecer un compromiso entre las tendencias judeocristianas y las del paulinismo. La obra de Zeller es sin duda la más importante de la escuela de Tubinga y ejerció profundo influjo en toda la crítica neotestamentaria.

La reacción más destacada contra Baur y su escuela fue la de Harnack. Éste, ya en su *Chronologie der Altchristlichen Literatur*, publicada en 1896, rechazaba definitivamente los principios literarios de la escuela. Sin embargo, a pesar de su influencia, tres monografías consagradas al libro de los Hechos⁶ no fueron suficientes para rehabilitar totalmente nuestro libro. En Francia, Loisy se encarnizó contra un presunto redactor de los Hechos que habría deformado profundamente una obra primitiva de tenor correcto, debida a la pluma autorizada de san Lucas⁷. Los diversos autores ingleses de los *Beginnings of Christianity* trataron de poner punto final otorgando a los Hechos sólo una confianza limitada. En realidad, como lo afirmaba recientemente Munck⁸, si se han abandonado las posiciones literarias de la escuela de Tubinga, se ha seguido bajo la influencia de sus prejuicios históricos, lo que todavía sigue pesando sobre la exégesis de los Hechos.

¿Se trata de una obra de carácter puramente histórico? No se puede confundir a Lucas con los historiadores de oficio, Tucídides, Polibio o Tácito, pese a las fórmulas de historia (el prólogo en particular) de su libro. Por lo demás, el mismo prólogo mezcla, con las formas clásicas, expresiones del mensaje cristiano: esto es señal de que la obra es profundamente cristiana, es decir, que se interesa primeramente por el mensaje religioso y que ella misma es un mensaje; la sinceridad de la historia está puesta al servicio de la fuerza divina de la palabra. Los Hechos no son, pues, una historia profana, y ni siquiera una historia eclesiástica antigua, comparable con la de Eusebio de Cesarea.

Las preocupaciones de Lucas distan todavía más de las de nuestro tiempo. Mientras a nosotros nos interesaría conocer la trastienda de la historia, las pequeñas rivalidades personales humanas que pudieron dividir a los actores principales del drama de la fundación del cristianismo y de sus primeras misiones, el autor se interesa ante todo por la obra de Dios: la Iglesia que se edificaba bajo el impulso del Espíritu Santo (cf. Act 2,47; 9,31). Por lo demás, así es también como Pablo enfocaba la obra de cuya realización era instrumento. La obra de Dios desborda los personajes que aparecen en escena, y esa obra es la que importa a los primeros narradores. Además, nuestra noción de la historia ha evolucionado no poco, y no nos choca que Lucas impulsara una visión particular: una historia del cristianismo en una atmósfera de teología⁹.

6. A. HARNACK, *Lukas der Arzt*, Leipzig 1906. — *Die Apostelgeschichte*, Leipzig 1908. — *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte*, Leipzig 1911.

7. A. LOISY, *Les Actes des Apôtres*, París 1920.

8. J. MUNCK, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Copenhague 1954.

9. C. P. M. JONES, *The Epistle to the Hebrews and the Lucan Writings*, en *Mélanges R. H. Lightfoot*, 1955, p. 113-143.

2. ¿SON LOS HECHOS UNA APOLOGÍA?

Ya hemos dicho que desde los comienzos de la crítica se observó la tendencia apologética del libro de los Hechos. Presentarlo como un compromiso entre el petrismo y el paulinismo (escuela de Tubinga), equivalía ya a considerarlo como una forma de apología (A. Hilgenfeld, J.H. Scholten). Con bastante frecuencia se supone que el autor escribió para ganarse el favor del gobierno romano y para granjear al cristianismo las ventajas que se otorgaban al judaísmo como *religio licita* (C. Wittechen, F. Overbeck, Jungst). Entonces se retrasa la fecha de composición del libro hasta el siglo II; los intereses que hace valer serían, pues, los de un cristianismo ya en pleno período de persecución. Tal sigue siendo la opinión de Jülicher-Fascher.

Hay que reconocer que, efectivamente, Lucas perseguía secundariamente el objetivo de presentar el cristianismo al mundo romano en un aspecto favorable. Pero este objetivo pudo ser ya también el de Pablo, que quería procurar a la nueva religión el favor del imperio; Lucas, su discípulo, compartía sus ideas. En efecto, el cristianismo podía reivindicar el privilegio de una religión monoteísta moral tal como la deseaba la filosofía de la época, animada con frecuencia de las más altas aspiraciones, y tal como una hábil propaganda había presentado ya el judaísmo¹⁰. Algunos autores ponen el fin apologético del libro de los Hechos en relación con el proceso de Pablo ante las autoridades romanas. La tesis ha sido desarrollada por D. Plooiy y divulgada entre los católicos por A. Wikenhauser¹¹.

En este mismo sentido están orientadas dos teorías extremas: la de Loisy y la de A. Sahlin. Uno y otro combinan con una idea sobre la finalidad de los Hechos una hipótesis sobre su composición literaria. Loisy desarrolló la hipótesis de M. Sorof y de A. Norden sobre la reelaboración del prólogo de los Hechos. Lucas, compañero de Pablo, habría sido el autor de una obra en dos tomos dedicada a Teófilo; pero, en el siglo II, esta obra habría sido profundamente transformada. En este momento, el último redactor habría hecho del escrito primitivo una obra apologética, destinada a suscitar en las autoridades romanas la benevolencia hacia el cristianismo y a obtener su tolerancia. Los cuatro grandes alegatos de Pablo, en Jerusalén y en Cesarea (Act 22,1-23; 23,1-6; 24,10-21; 26,2-32) no serían sino ficciones del redactor que ilustran su propio fin. También Sahlin se apoya en hipótesis emitidas con anterioridad a él. Según C.C. Torrey (1916), la primera parte de los Hechos y el evangelio de Lucas serían traducciones del arameo¹². H.J. Cadbury (1921) había notado por su parte que el prólogo de Lucas y la segunda parte de los Hechos

coinciden en el empleo de ciertos términos jurídicos¹³. Sahlin, contrariamente a la teoría de Loisy, considera, pues, a Lucas, discípulo de Pablo, como el autor del Evangelio y de los Hechos, tal como los poseemos actualmente. Su objetivo era componer una apología que fuese utilizada en el proceso de san Pablo ante el tribunal imperial de Roma. Habría incorporado a su obra un escrito arameo o hebreo (una especie de Protolucas) que en líneas generales comprendía el evangelio y la primera parte de los Hechos (1-15).

De estas hipótesis, con frecuencia contradictorias, conservaremos una idea global: contando cómo se propagó el mensaje del evangelio, y sobre todo cómo fue presentado a los gentiles y cómo se implantó en la capital del imperio, los Hechos tocan de esta manera temas de propaganda o de apología del cristianismo. Los procesos de Pablo dan evidentemente lugar a discursos en que el Apóstol defiende su persona, así como el cristianismo, contra las acusaciones de los judíos.

10. Cf. supra, p. 113s.

11. A. WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*, Munich 1921. Comentario: RNT, 1951.

12. C. C. TORREY, *The composition and date of Acts*, «Harvard Theological Studies», I, 1916.

13. H. J. CADBURY, *The Style and literary Method of Luke*, Cambridge 1919-1920. El mismo, *The making of Luke-Acts*, Londres 1927.

CAPÍTULO SEGUNDO

VALOR HISTÓRICO DE LOS HECHOS

§ I. El testimonio del autor y de sus fuentes.

El autor del libro de los Hechos nos transmite su testimonio personal: no se contenta con reproducir los documentos, sino que los apreció, los distribuyó y dispuso en un marco. Su plan, su método de trabajo, su interpretación de la documentación descubren su propia visión de las cosas. Posee cierto sentido de la historia, dado que es un hombre culto; que al mismo tiempo sea un escritor selecto no perjudica a la seriedad de su testimonio. No vamos a insistir en el carisma de la inspiración; se cae de su peso que para un alma cristiana no es indiferente recibir de un autor inspirado la confirmación de su fe (Lc 1,4) y al mismo tiempo la «consolación» del Espíritu.

No obstante, el valor histórico de un libro depende esencialmente de la sinceridad y de la exactitud de las fuentes en que se inspiró el autor. Por esto nos vemos en la obligación de inquirir las fuentes que tuvo Lucas a su disposición; en este punto, los estudios actuales han obedecido al movimiento general de desconfianza frente a la crítica literaria tal como se concebía a comienzos del siglo. Harnack había delimitado diversos documentos en la primera parte de los Hechos. Diversos ensayos de Cerfaux, de J. Jeremías, de Grundmann habían vuelto a abordar la cuestión. El padre Benoit se orienta parcialmente en el mismo sentido. Por el contrario, Kümmel y Dibelius han negado toda posibilidad de precisar otras fuentes escritas que las secciones «nosotros», apuntándose así la *Formgeschichte* una nueva victoria. Mas, por otra parte, nos acostumbramos a hablar de fuentes orales y se insiste en el influjo de éstas en la redacción. Si se toma en serio la fórmula «fuente oral», habrá que reconocer que la distinción entre una fuente oral fijada en la tradición y una fuente escrita es algo impreciso¹. Una fuente oral posee su estilo, su vocabulario, sus fórmulas preferidas, su tipo literario. En el fondo, si la fuente oral es verdaderamente individualizada y repetida por la tradición, su fijación por escrito no es más que un incidente sin gran importancia. Nuestra observación no se refiere solamente a los discursos de los Hechos, para los cuales se reconocerían más fácilmente fuentes determinadas (C.H. Dodd, W.L. Knox), sino también a los relatos y a los «cuadros» del libro. Hay, pues, que concluir que es posible, dentro de ciertos límites, descubrir

fuentes anteriores a los Hechos; y esta posición robustece, *grosso modo*, su valor documental.

Reservaremos el nombre de fuente propiamente dicha a las secciones nosotros; en cuanto al resto, bastará con hablar de documentación o de informes sobre los cuales construyó Lucas su relato.

1. LAS SECCIONES NOSOTROS.

Los autores se han ocupado mucho, sobre todo desde las publicaciones de Harnack, de las secciones en que el autor de los Hechos habla en primera persona de plural, las secciones nosotros (16,10-17; 20,5-21,18; 27,1-28,16). Son como fragmentos de un diario de viaje de un compañero de Pablo. Pero es evidente que partes yuxtapuestas a estas secciones pueden provenir del mismo autor que contaría los acontecimientos en forma sencillamente objetiva (P. Feine). Por otra parte, se propende a poner en el mismo plano que este diario de viaje el itinerario de los viajes de Pablo, a partir de 13,4. Partiendo de esto, se deben criticar con benevolencia los discursos y los relatos anecdóticos que enriquecen toda la trama del itinerario. Nosotros estudiaremos relatos y discursos en el marco general del libro.

2. LOS RELATOS.

Lucas posee una larga colección de anécdotas muy diversas. Relatos de acontecimientos, como la ascensión, pentecostés, la elección de los diáconos, la fundación de la iglesia de Antioquía, la conversión de Pablo, su arresto, sus detenciones; descripciones de viajes y de evangelizaciones, hechos de Felipe, de Pedro y, por encima de todo, los itinerarios de san Pablo, salpicados de episodios que pueden resultar muy sabrosos, como la apoteosis de Pablo y de Bernabé en Listra, el encuentro con el mago Barjesús, el motín de Éfeso. Los hechos milagrosos, curaciones, resurrecciones, aunque más raros que en el evangelio, son relativamente frecuentes. Pedro, Pablo, Esteban, Felipe poseen dones de taumaturgos; acontecimientos extraordinarios acompañan la colación del bautismo cristiano; las visiones son numerosas. Ya no estamos en los tiempos en que el historiador, por principio, miraba con recelo los relatos maravillosos. Una historia religiosa como la del cristianismo está sumida naturalmente en una atmósfera de intervenciones divinas, milagros, apariciones, carismas. Ya no hay razón para mezclar con la cuestión de la historicidad la de la posibilidad metafísica del milagro. Quien niegue esta posibilidad deberá decir sencillamente que Lucas y el mundo apostólico se equivocaron de buena fe. Mas, por otra parte, la multiplicidad y variedad de tantas pinturas y anécdotas, pese a algunas idealizaciones, dan la sensación de algo real, y toda la vida heroica de las comunidades cristianas y de los apóstoles avala los testimonios.

1. Cf. t. I, p. 140.

Hay razón, sin embargo, para ocuparse en detalle de cierto número de estos episodios. En el libro de J. Dupont², siguiendo el orden de la narración de los hechos, se puede hallar una exposición aquilatada de los estudios recientes sobre los episodios más importantes. Las monografías sobre estos temas se multiplican con provecho, tanto las de la historia del cristianismo primitivo como las de la teología y del conocimiento fundamental del cristianismo. Aquí procederemos partiendo del episodio que ha hecho correr ríos de tinta, el del Concilio de Jerusalén.

Concilio de Jerusalén y decreto apostólico.

El Concilio de Jerusalén con el decreto apostólico ha sido objeto de numerosos estudios³. Las relaciones entre el cap. 15 de los Hechos y la epístola a los Gálatas se explican de maneras muy diferentes. Muchos estudios tratan de establecer concordancias detalladas entre los viajes a Jerusalén, a los que Pablo hace alusión en la epístola a los Gálatas, y los viajes del libro de los Hechos. Las más de las veces se identifica el viaje de Gál 2,1 («Catorce años después...») con Act 15. Pero en esta hipótesis no resulta fácil explicar cómo Pablo no señala sino un viaje a Jerusalén con anterioridad al del Concilio, siendo así que Lucas señala dos (Act 9,26-30 y 11,29-30; cf. 12,25); así algunos autores prefieren identificar el viaje de Gál 2,1 con el segundo viaje de los Hechos (11,29-30); los que optan por una fecha antigua de la epístola a los Gálatas (antes del concilio apostólico) no tienen otra escapatoria. Sin embargo, con el fin de conservar la identificación del viaje de Gál 2,1 con Act 15, otros salen al paso a la dificultad de diversas maneras. Dibelius y Kümmel niegan todo valor histórico al relato de los Hechos, 11,27-30. Schlier llega al mismo resultado poniendo en duda el valor de Act 9,26-30. La encuesta lleva a veces a sospechar en nuestro libro la utilización de diversas fuentes; los dos viajes mencionados por Luc, Act 11 y 15, constituirían así un duplicado. Esta última hipótesis goza de bastante favor entre los modernos.

Las dificultades reales con que tropieza aquí el método de armonización, podrían sugerir un método más amplio. Los relatos de Lucas y de Pablo provienen de horizontes muy diferentes; sólo después de haber interpretado los detalles en función de los particulares puntos de vista, se pueden confrontar los conjuntos. Pero la cuestión rebasa con mucho el detalle de los viajes a Jerusalén. Lo mejor sería quizá contentarse con una concordancia general. La epístola a los Gálatas y los Hechos cuentan, una y otros, con intereses muy diferentes, las relaciones de Pablo con los

2. *Les Problèmes du livre des Actes*, p. 51-93.

3. Para la bibliografía especial, cf. J. DUPONT, *Les Problèmes...*, p. 51-70; A. WIKENHAUSER, p. 237, n. 13; H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, p. 78. Además: S. GIET, *L'assemblée apostolique et le décret de Jérusalem: Qui était Siméon?*, RSR, 1951, p. 203-220; J. DUPONT, *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem*, RSR, 1957, p. 42-60 y 225-239; *Pierre et Paul dans les Actes*, RB 1957, p. 35-47.

apóstoles de Jerusalén. Pablo hace la apología de su apostolado; Lucas subraya los acuerdos. Pablo habla con arreglo a sus propios recuerdos, y sus afirmaciones de detalle tienen gran valor; Lucas se ve obligado a combinar informes venidos de fuentes diversas, y esta misma combinación está, en parte, en función de sus suposiciones personales. En buen método habría que interpretar primero la epístola a los Gálatas; luego se enriquecerían los hechos así adquiridos, con informes suplementarios recogidos en el libro de los Hechos. No es lícito *oponer* a Pablo la perspectiva de Lucas⁴.

El decreto apostólico (el documento que los antiguos llamaban más exactamente la carta apostólica) ha suscitado discusiones muy animadas. Ante todo ha habido que escoger entre la forma occidental y la forma oriental del texto, luego interpretar el decreto e integrar esta interpretación en la historia del cristianismo primitivo. Se ha llegado a la conformidad sobre cierto número de puntos, en particular sobre la forma primitiva del decreto (oriental). En cuanto a su significado, muchos ven en él un compromiso que hace posibles las relaciones entre los judeocristianos y los cristianos de la gentilidad. Pero el decreto ¿se emite sólo para las comidas en común o la cena, o se extiende a todas las relaciones familiares entre judíos y paganos convertidos? ¿Hay que situarlo antes o después del incidente de Antioquía entre Pablo y Pedro? ¿No habría antedatado Lucas un decreto posterior? La crítica no logra alcanzar certezas.

Con todo, nada autoriza para suponer que el marco de Lucas es una simple ficción. En cuanto a san Pablo, no tenía la menor razón para hablar a los Gálatas de otra cosa que no fuera la aprobación que había recibido de las «columnas» de la Iglesia de Jerusalén; no tenía por qué mencionar el decreto apostólico que se refería más bien a iglesias mixtas, compuestas de judíos y de paganos, mientras que la Iglesia de los Gálatas estaba compuesta únicamente de paganos convertidos. Pero se insta: si se admite la forma oriental del decreto, con las cuatro prohibiciones de los idolotitos, de la fornicación, de las carnes sofocadas y de la sangre, ¿cómo explicar que Pablo aceptara esta fórmula y que luego no hablara jamás de ella en sus epístolas, especialmente en una epístola en que hacía alusión al concilio de Jerusalén (Gál 2,1ss)? La solución que supone que no habría conocido el decreto, porque éste es posterior o sencillamente inventado, es demasiado radical. Su silencio puede explicarse de variadas maneras. En particular hay que tener muy presente que el decreto no hace sino imponer reglas ya familiares al mundo oriental, comprendida la prohibición de la sangre. Se podría conjeturar que no se emitió sino después de la disputa de Antioquía, y para hacer posibles las comidas en común entre cristianos del paganismo y judeocristianos, en las iglesias de Antioquía, de Siria y de Cilicia⁵.

4. Véase H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater, Excursus*, p. 66-78. Cf. p. 387ss.

5. Cf. infra, p. 388, n. 12.

La conversión de Cornelio.

El relato de la conversión de Cornelio (Act 10,1-11,18) ha sido arrastrado a la órbita de las discusiones concernientes al capítulo 15. No tiene nada de extraño, pues uno de sus centros de interés se dirige hacia el concilio apostólico: Pedro, en su discurso de Act 15,7-11, recuerda la historia de Cornelio. Pero otro centro de interés se trasluce en el relato, y es palmario que es principal en la economía de los Hechos: la entrada de un pagano en la Iglesia, en sí misma y en las circunstancias que la acompañan, tendrá el valor de una decisión de principio. Por medios diferentes, Dibelius y Van Unnik llegan al mismo resultado de disminuir la importancia de la decisión tomada por Pedro. El primero atribuye a Lucas toda la responsabilidad de haber interpretado teológicamente la entrada del primer pagano en la Iglesia; el segundo sostiene que la pertenencia de Cornelio a la sinagoga lo introducía como naturalmente en la Iglesia cristiana. Nosotros preferimos atenernos a las ideas tradicionales; la conversión de Cornelio se debe considerar como una etapa decisiva en la vía que conducía el cristianismo al mundo grecorromano.

Otros relatos.

Otras secciones narrativas han llamado igualmente la atención. Vamos a citar algunos puntos entre los que más han sido objeto de investigación. Hipótesis, a veces atrevidas, se han emitido para explicar el comienzo del libro de los Hechos, no poco desconcertante en su forma literaria actual; señalemos aquí la más reciente de ellas: el final del evangelio y los primeros versículos de los Hechos no se habrían escrito sino a principios del siglo II, cuando se separó en dos tomos la obra primitivamente una (Sahlin). Inútil recordar que los católicos no se adhieren a estas exégesis aventuradas. Con frecuencia se subrayan las divergencias entre la perspectiva del final del evangelio y la del comienzo de los Hechos, que se refiere a los cuarenta días de apariciones y al relato de la ascensión⁶. Se ha intentado en particular precisar el significado del fenómeno de glosolalia en pentecostés⁷. Notemos también los estudios sobre la elección de Matías⁸ y sobre la muerte de Ananías y de Safira⁹.

6. V. LARRAÑAGA, *La Ascensión del Señor en el Nuevo Testamento**, Madrid 1936; trad. franc. de G. CASSAUX, *L'Ascension de Notre-Seigneur dans le Nouveau Testament**, Roma 1938; P. BENOIT, *L'Ascension**, RB, 1949, p. 161-203.

7. J. TREPAT I TREPAT, *De dono linguarum, Disquisitio historico-exegetica**, en «*Anal. Sac. Tarr.*», I (1925) 83-114; 3 (1927) 67-90. S. LYONNET, *De glossolalia Pentecostes eiusque significatione*, VD, 24, 1944, p. 65-75; L. CERFAUX, *Le miracle des langues, Recueil...*, II, p. 183ss; Bibliographie en: DUPONT, p. 83-85.

8. J. RENIE, *L'élection de Matthias (Act., I, 15-26): authenticité du récit*, RB, 1948, p. 43-53. Bibliografía en DUPONT, p. 81-83.

9. PH. H. MENOUD, *La mort d'Ananias et de Saphira (Actes, 5, 1-11)*, en: *Mélanges M. Goguel* 1950, p. 146-154.

3. LOS SUMARIOS.

Como ya lo hemos visto, los sumarios dan su armazón al relato de los Hechos. Unos fueron compuestos por Lucas; otros, como la descripción de la primitiva comunidad (2,42-47), provienen de su documentación. Generalizan hechos particulares (4,34; 5,12). Con frecuencia reproducen impresiones de testigos: se presentaban a Pedro numerosos enfermos (5,15); los que poseían bienes, los vendían (4,34); los creyentes se multiplicaban y el cristianismo progresaba (2,41; 4,4; 5,14; 6,1.7; 9,31; 11,21.24; 12,24; 14,1; 19,20). Los sumarios de los cinco primeros capítulos, que dan un croquis del estado de la comunidad primitiva, han retenido sucesivamente la atención de J. Jeremias, de L. Cerfaux y del padre Benoit¹⁰. El padre Benoit cree descubrir en ellos reelaboraciones.

4. LOS DISCURSOS.

Los discursos han suministrado tema de excelentes estudios, diversamente orientados¹¹. Las cuestiones de género literario y de autenticidad se entremezclan. El discurso en el areópago ha reclamado principalmente la atención. Norden fue en este punto un iniciador; le ha seguido Dibelius, que insiste como él en el carácter helenístico de los temas, cuya paternidad rehúsa a Pablo. Este método ha sido frecuentemente criticado, particularmente por W. Schmid.

El conjunto de los discursos ha sido estudiado desde el mismo punto de vista por Dibelius. J. Munck se ha aplicado al discurso de Éfeso, Act 20,17-38¹². El discurso de Esteban, no obstante la abundante literatura, se ha profundizado menos¹³. En cuanto a los discursos de Pedro y de Pablo en la primera parte, han despertado la atención por razón de la teología cristiana primitiva que les sirve de base¹⁴. La tendencia actual de las investigaciones está en hacer consistir su valor histórico en su fidelidad en conservar los temas de la predicación primitiva, más que en su concordancia exacta con las circunstancias en que los sitúa el autor.

10. P. BENOIT, *Remarques sur les «sommaires» des Actes 2, 42 à 5*, en: *Mélanges M. Goguel*, 1950, p. 1-10.

11. E. NORDEN, *Agnostos Theos, Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig 1913; M. DIBELIUS, *Paulus auf dem Areopag*, en: *Aufsätze...*, p. 29-70 (trad. inglesa, p. 26-77); W. SCHMID, *Die Rede des Apostels Paulus vor dem Philosophen und Areopagiten in Athen*, en «*Philologus*», 95, 1942, p. 79-120; B. GÄRTNER, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, Upsala 1955; H. HOMMEL, *Neue Forschungen zur Areopagrede Acta 17*, ZNW, 1955, p. 145 ss.; *Platonisches bei Lukas*, ZNW, 1957, p. 193-200; W. NAUCK, *Die Tradition und Komposition der Areopagrede*, ZTK, 1956, p. 11-52; F. MUSSNER, *Enige Parallelen aus den Qumrantexte zur Areopagrede*, BZ, 1957, p. 125-130; J. DUPONT, *L'utilisation apologetique de l'Ancien Testament dans les discours des Actes*, en ETL, 1953, p. 289-327, se añade a las obras señaladas por el mismo autor, *op. cit.*, p. 43-48.

12. *Discours d'adieu dans le Nouveau Testament et dans la littérature biblique*, en *Mélanges M. Goguel*, 1950, p. 155-170.

13. C. M. MENCHINI, *Il Discorso di S. Stefano Protomartire nella Letteratura e Predicazione cristiana primitiva*, Roma 1951; A. F. J. KLIJN, *Stephen's speech - Acts 7, 2-53*, NTS, IV (1957-58), p. 25-31.

14. J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique**, Paris 1949; W. L. KNOX, *The Acts of the Apostles*, Cambridge 1948.

Los discursos en la economía del libro.

Estos discursos son el verdadero éxito del libro de los Hechos. Habitualmente los historiadores de la antigüedad suplen la falta de análisis psicológicos o de reflexiones sobre el sentido de la historia que cuentan, con discursos que ponen en boca de sus personajes. Los discursos de los Hechos son de este género; nos revelan, tan bien como el relato y aun a veces mejor, el significado de los acontecimientos a que asistimos. Sin embargo, no se les puede aplicar sin reservas el canon ordinario de los discursos artificiales de los historiadores antiguos, ni pueden considerarse como simplemente redaccionales y accesorios. En efecto, la comparación con los discursos del evangelio nos invita a reflexionar. Los discursos de Jesús no tienden a ilustrar los relatos; penetran la trama misma de la historia. Esto se observa particularmente en el evangelio de Mateo, en el que cinco grandes discursos jalonan la historia evangélica. Los discursos de los Hechos desempeñan un papel análogo: a cada grande etapa de la historia corresponde un discurso que posee su identidad literaria independiente y describe a su manera la evolución del pensamiento cristiano y la fundación de la Iglesia.

El comienzo del libro va marcado con el discurso de nuestro Señor, que nos revela las intenciones divinas en cuanto a la fundación del reino. La importancia de los doce es subrayada por el discurso de Pedro en el cenáculo, que propone la elección de un duodécimo apóstol. El discurso de pentecostés nos ilustra sobre el sentido de los fenómenos extáticos y de la intervención del Espíritu Santo; al mismo tiempo es el primer mensaje dirigido a los judíos por el grupo apostólico. El mensaje se continúa y precisa con los siguientes discursos de Pedro: al pueblo bajo el pórtico de Salomón (3,12-26), en el sanedrín (4,8-12 y 5,29-32) y en casa de Cornelio (10,34-43). Con la conversión de Cornelio, Pedro ha rebasado el marco del mensaje a los judíos; explicará su conducta ante la Iglesia de Jerusalén y justificará la admisión de los gentiles al bautismo cristiano (11,5-17 y 15,7-11). La bella oración litúrgica de la comunidad (4,24-30) interpreta las persecuciones a la luz del mesianismo y de las profecías. El discurso del diácono san Esteban nos describe y nos pinta el estado de ánimo de la fracción helenista de la comunidad de Jerusalén. En él se oye por primera vez esa hostilidad a las prácticas de la ley e incluso a las ceremonias del templo que ayudará al cristianismo a adquirir conciencia de su autonomía y de su naturaleza profunda. Tanto el discurso de Esteban como los últimos discursos de Pedro hacen ya augurar la propaganda cristiana en el mundo de los gentiles con la liberación de las observancias mosaicas. El diácono Felipe (8,30-33) desarrolla el tema particular, pero tan importante, de la aplicación a Cristo de la profecía de Isaías 53.

El sentido de la misión paulina está marcado con grandes discursos. Todavía mejor que la narración, el primer discurso en Antioquía de Pisidia

(13,16-41) nos da a entender que Pablo no se había consagrado al apostolado del mundo grecorromano sin esperar alcanzar también a los judíos de la dispersión. Su mensaje vuelve a los temas ya desarrollados por Pedro, que son los de la primera propaganda en terreno judío. Sin embargo, la carrera de Pablo está orientada esencialmente a los gentiles. Dos discursos, el uno en Listra (14,15-17), el otro delante del Areópago (17,22-31), se leerán conjuntamente. Ya no hay parentesco con la teología de Pedro, sino con un discurso de propaganda religiosa helenística, que desarrolla temas de estoicismo religioso y se ha aclimatado en el judaísmo de lengua griega. El discurso a los ancianos de Éfeso, en Mileto, nos transmite el testamento espiritual del Apóstol (20,18-35): su quehacer, el anuncio del reino, a la par, a los judíos y a los gentiles, se ha consumado ya; se ve delante de las pruebas que le aguardan, digno coronamiento de una carrera apostólica. Los últimos discursos, en Jerusalén (22,1-21; 23,1-6), en Cesarea delante de Félix (24,10-21) y delante de Agripa (26,2-23), en Roma (28,17-20.25-28), son apologías personales, pero nos revelan, al mismo tiempo, la posición de los cristianos frente al judaísmo y a las autoridades romanas.

Valor de los discursos de los Hechos.

Que en todos estos discursos se descubre la marca de Lucas, su estilo, fórmulas que se había asimilado o que él mismo había forjado; que con frecuencia se deban explicar los unos por los otros y completarse mutuamente, todo esto no nos impide plantear la cuestión más importante: ¿poseen estos discursos un real valor documental? Más allá del redactor ¿oímos la voz de los actores del drama cristiano?

Su contacto con la realidad se puede concebir de no pocas maneras. Lucas pudo asimilarse las lecciones recibidas directa o indirectamente de los primeros propagandistas cristianos, hasta el punto de poder imaginar el tenor y la tónica del mensaje en sus momentos sucesivos; la manera de Pedro, la de Esteban, la de Pablo representan las corrientes reales de la propaganda cristiana. Seguramente hay que tener presente este punto de vista. El autor de los Hechos posee el arte de captar el carácter individual de cada uno de sus personajes y, según la receta clásica que manejó tan bien como los mejores historiadores de la antigüedad, de atribuir a cada uno el discurso que conviene a su carácter y a sus intervenciones. Pedro concluirá así el discurso en casa de Cornelio: «Por el nombre de Jesús, según el testimonio unánime de los profetas, los que creen en él reciben el perdón de sus pecados» (10,43). Pablo dirá en circunstancias análogas, como peroración de un discurso estructurado como los de Pedro: «Por Jesús, Dios os promete la remisión de vuestros pecados y de todo aquello de que la ley de Moisés no podía justificaros. Todo el que creyere en Él será justificado» (13,38).

Mas ¿tuvo Lucas que fabricar discursos pieza por pieza? Es infini-

tamente verosímil que la tradición, escrita u oral, esa tradición de que él mismo era un eslabón, había conservado de memoria los temas esenciales de la propaganda tal como sus protagonistas los presentaban. Es infinitamente verosímil, por ejemplo, que los textos de la Escritura citados en los discursos, sean ciertamente los que citaron Pedro, Esteban, Felipe o san Pablo. La teología, la apologética, la presentación del mensaje cristiano son verdaderamente las de ellos; y Lucas es su reportero fiel hasta en las fórmulas que conservó. Los discursos del evangelio conservan literalmente los dichos de Cristo, aun cuando los combinen en forma redaccional. En forma análoga se trabajó sobre las fórmulas del mensaje apostólico. Por otra parte, las cartas de san Pablo son una prueba de la existencia de verdaderos «formularios» tradicionales de la enseñanza apostólica (1Cor 11,23-26; 15,3-7).

En resumen, hoy día se insiste más bien en el valor de los informes teológicos suministrados por el libro de los Hechos, que en los detalles del relato. Esta tendencia es paralela a las investigaciones sobre el género literario del libro y sobre sus partes constitutivas¹⁵.

§ II. Los Hechos y la documentación paralela.

1. LOS HECHOS Y LAS EPÍSTOLAS PAULINAS.

El valor histórico del libro de los Hechos puede en cierta manera apreciarse mediante la comparación con las epístolas paulinas; pero hay que realizar un trabajo serio y minucioso si se quiere hacer una labor verdaderamente crítica. Las cartas de san Pablo constituyen una fuente primaria; el libro de los Hechos es en sí mismo una fuente derivada, secundaria (excepto en las secciones nosotros, cuyo tenor literal poseemos) en cuanto que no nos permite ya en general restituir la letra misma de la documentación que le sirve de base. Sin embargo, esta fuente contiene informaciones de primer orden y nos ayuda a delinear la curva de la historia cristiana: en esto será fructuosa la comparación con las epístolas. Los Hechos trazan el esquema de la historia primitiva; si nos persuadimos de que la realidad es siempre más rica y más complicada que los esquemas lógicos, los datos que suministran las epístolas paulinas se insertan en ellos sin gran dificultad. Recorramos, para comenzar, las grandes líneas y los hechos esenciales de esta historia.

*En torno a la Iglesia de Jerusalén*¹⁶.

La primera etapa, que abarca los comienzos de la comunidad de Jerusalén hasta la elección de los diáconos helenistas, no duró más de dos

15. E. HAENCHEN, *Tradition und Komposition i. d. Apostelgeschichte*, ZTK, 1955, p. 205-225; J. SCHMITT, *op. cit.*

16. Cf. J. SCHMITT, *L'Église de Jérusalem, ou «Restauration» d'Israël d'après Actes 1-5*, RSR, 1953, p. 209-218.

o tres años (de 30 a 33 poco más o menos). El martirio de Esteban señala el comienzo de un nuevo período, la gran dispersión de los cristianos helenistas y la fundación de iglesias en Siria, principalmente, en Samaría y en la costa palestina. Por su parte, la epístola a los Gálatas nos permite adivinar la importancia que cobraron las «columnas», Cefas (=Pedro), Santiago y Juan, en la Iglesia de Jerusalén, y confirma así la impresión general que causan los Hechos.

La conversión de Pablo, que debió seguir de cerca al martirio de Esteban, es un episodio accesorio desde el punto de vista de Jerusalén. Es ciertamente lo que resulta de los Hechos, así como de la epístola a los Gálatas (1,22). El retrato de Pablo perseguidor concuerda en el libro de los Hechos y en la epístola a los Gálatas. En cuanto a la conversión misma, generalmente se admite que la «revelación» de que habla san Pablo en la epístola a los Gálatas presenta un aspecto «externo»; éste permite soldarla con los tres relatos de los Hechos. Se ha cesado por fin de regatear con Lucas por pequeñas inexactitudes que habrían podido deslizarse en sus relatos.

Ignoramos muchas cosas, tanto referentes a la historia del comienzo como a la de la primera dispersión. El origen de las iglesias de Galilea sigue siendo un enigma. Algunas tentativas han tratado de referirlo a la vida pública de Jesucristo y a las apariciones en Galilea de Cristo resucitado; se han imaginado dos tipos de cristianismo con dos teologías, jerosolimitana la una, la otra galilea. ¿Se logrará alguna vez rebasar la síntesis que nos propone san Lucas? En ningún caso podemos apoyarnos en Pablo para rehacer la historia de esta manera.

*En torno a la Iglesia de Antioquía*¹⁷.

La fundación de la Iglesia de Antioquía de Siria, la primera en que predominan los gentiles, es un gran acontecimiento en el libro de los Hechos. No podemos precisar su fecha; se podría pensar en los alrededores de 38-40. San Lucas nos da a entender que Pablo, trabajando en Antioquía en compañía de Bernabé y a sus órdenes, recabó lecciones fructuosas de esta primera y decisiva experiencia de la aclimatación del cristianismo en tierra pagana. A partir de este momento inauguraba un nuevo método de misión con el que se podía dirigir inmediatamente a los gentiles sin pasar por los «temerosos de Dios» de la sinagoga. Aquí también la epístola a los Gálatas nos proporciona un control indirecto: Pablo trabajó largo tiempo en Siria y en Cilicia (Gál 1,21) sin que se pueda hablar de verdadero éxito y de fundación de iglesias. El puesto importante que ocupa Antioquía en el libro de los Hechos es confirmado por Gál 2,11.

Al mismo tiempo que la propaganda cristiana alcanzaba a Antioquía, otros caminos se abrían. San Lucas sabe de la existencia de cristianos en

17. Cf. A. RÉTIF, *Témoignage et prédication missionnaire dans les Actes des Apôtres*, NRT 1951, p. 152-165.

Damasco. No nos dice nada de Alejandría de Egipto, la segunda ciudad del imperio, ni de los comienzos del cristianismo en Roma. La fundación de la Iglesia romana se relaciona con la presencia de san Pedro en Roma; nuestra ignorancia de los orígenes de la Iglesia de Alejandría es irremediable. Los trabajos de la mayoría de los doce, así como los de los diáconos (excepto Felipe), nos serán siempre desconocidos. Pero aparte esta diferencia, a saber, que las epístolas nos permiten citar nombres de propagadores del cristianismo, como Andrónico y Junias, que precedieron a san Pablo en su carrera (Rom 16,7), el apóstol es tan discreto como Lucas sobre los detalles de la primera diáspora cristiana.

No obstante, Antioquía toma la iniciativa de misiones de propaganda en el mundo pagano. Lucas cuenta la expedición de Bernabé y de Pablo, delegados de la Iglesia. Pero Pablo no tarda en separarse de Bernabé y emprende sus propias misiones, realizando así su vocación de apóstol de los gentiles. La epístola a los Gálatas confirma a su manera estas relaciones entre Pablo y Bernabé (Gál 2,1 ss).

Las misiones de Pablo.

El libro de los Hechos nos describe los itinerarios de Pablo con la precisión de que es capaz otro gran viajero, que vino a ser su compañero, su discípulo y su amigo. Nos encontramos con Pablo en todas las grandes encrucijadas de civilización que hay en el camino de Antioquía y de Jerusalén a Roma: el Asia proconsular, Macedonia, Acaya. Entre 50 y 52, fechas comprobadas por una inscripción que fija el proconsulado de Galión, Pablo se halla en Corinto¹⁸.

Es tal la armonía entre el libro de los Hechos y las epístolas, que se pueden utilizar los Hechos para ilustrar el medio geográfico y étnico en que se desenvuelven las misiones de san Pablo.

No obstante, hay que resignarse a aceptar que Lucas no dice sino lo que quiere. Sea que no le interese mucho, o sea que prefiere silenciar los litigios en que los hombres tenían más parte que Dios, nos suministra muy pocos informes sobre las dificultades que halló Pablo en su camino. Nos interesaría saber más sobre los manejos de los judeocristianos, que tantas veces dieron un sesgo dramático a las relaciones de Pablo con las iglesias de Galacia y de Corinto. Lo único que consta es que Pedro fue aliado de Pablo y que Santiago de Jerusalén no se le opuso. Sobre este particular, muchos autores leen todavía las epístolas paulinas con los prejuicios sugeridos por la novela pseudoclementina: se sospechan manejos de Jerusalén, con misiones confiadas por Santiago, cuando en realidad sólo se trata de iniciativas de gentes sin mandato. Contrariamente a estas tendencias, los Hechos de los Apóstoles y las epístolas concuerdan en mantener la tesis de la unidad de la Iglesia primitiva.

18. Cf. *infra*, p. 348, 388s.

El autor de los Hechos se muestra no menos reticente acerca de las desilusiones de san Pablo en el gobierno de sus propias iglesias. ¿Se habría desinteresado también hasta tal punto si hubiera leído las cartas del Apóstol? Conviene tener presente el objetivo que se había propuesto. Como historiador, tiene derecho a seguir su propio camino y, como historiador a la manera antigua, usa de su derecho más que los modernos. No tenía por fin describir las crisis de crecimiento de las jóvenes iglesias paulinas —cosa que interesa al historiador de la actualidad—, sino marcar las etapas de la propagación del cristianismo. Etapas geográficas: de Jerusalén por Judea y Samaría hasta Roma (1,8), con fundaciones en las provincias más ricas del imperio romano, Macedonia, Acaya, Asia proconsular. Etapas étnicas: del mundo judío, pasando por los judíos helénistas y los «creyentes en Dios», hasta los griegos de Acaya y de Asia y los romanos de Roma (28,28-31). De ahí el esquematismo de su relato, que con frecuencia nos desconcierta precisamente cuando hubiéramos esperado detalles interesantes. Por lo demás, hay que reconocer que Lucas no gusta de ver los lados pequeños de las cosas y que su temperamento pacífico rezuma en todas las páginas del libro. Si es cierto que la amistad supone contrastes de carácter, la que Lucas profesó a Pablo debió de ser muy sólida: todo lo que san Pablo tiene de hombre de una pieza, emprendedor e impaciente, lo tiene Lucas de hombre pacífico.

El retrato de Pablo.

El retrato de san Pablo que se dibuja en los Hechos y las confidencias del pensador profundo y del controversista que nos han conservado las epístolas, se ilustran mutuamente. Las convergencias son en sentido de la profundidad más que en la superficie. El jefe de la cristiandad que se despide de los ancianos de Éfeso tiene el mismo corazón que ese Pablo que trata de reconquistar la confianza de los corintios; el epistológrafo de gran categoría que escribía el billete a Filemón no es inferior al hombre de buena sociedad que departe familiarmente con el rey Agripa. No se puede echar en cara a Lucas el haber acentuado el lado judío de la fisonomía de Pablo, hasta tal punto que casi se tiene la sensación de que no dejó de ser fariseo y que continúa observando la ley (23,6; 24,14s; 18,18; 21,23ss) y haciéndola observar (16,3); en realidad, el verdadero Pablo se mostró judío con los judíos, pagano con los paganos (1Cor 9,20) y nunca pudo despojarse del amor a su pueblo ni desesperó de su conversión al cristianismo. Vemos también que los críticos incurren en otra exageración al suponer que san Pablo no se ocupó de los paganos sino en la esperanza de forzar así a los judíos a convertirse.

La teología paulina.

A veces se muestra extrañeza de ver tan poco «paulino» a este discípulo de san Pablo. No simpatiza con Pablo por temperamento intelectual. Su estilo tan humano y tan poco cerebral lo muestra a todas luces. Lucas no es teólogo, mientras Pablo lo es por naturaleza. Lo admirable es que si se mira con atención, se hallan en los Hechos, cuando se presenta la ocasión, los rasgos fundamentales de la teología paulina. Así, la expresión «Hijo de Dios» (9,20) se reserva a Pablo y caracteriza desde los principios su predicación. Lo mismo se diga de los términos «justicia» (13,10; 17,31; 24,25) y «justificar» (13,19). La «resurrección» desempeña en su mensaje y en sus apologías el papel que era de prever (13,30; 35,36; 17,18.31.32; 23,6; 24,15.21; 26,23). Un pasaje como 26,23 sintetiza perfectamente la teología paulina: Cristo estaba destinado a la pasión; es el primero en resucitar de entre los muertos, debía anunciar la luz a Israel y a los gentiles. Ciertas fórmulas en Lucas y en Pablo son bien características: «gracia» (13,43; 14,3; 15,11; 20,24), «santificados» (20,32; 26,18), «la palabra de Dios» (4,31, etc.).

2. LOS HECHOS Y EL MEDIO JUDÍO Y GRECORROMANO.

La historia de los primeros años del cristianismo roza el medio de las sectas judías. Los estudios sobre este tema están en plena efervescencia a causa de los descubrimientos en el desierto de Judá. Se destacan particularmente las semejanzas de la vida común de la Iglesia de Jerusalén con las prácticas de la secta a que pertenecieron los manuscritos¹⁹. Un ejemplo bastará para mostrar hasta qué punto son complicados estos problemas de dependencia.

Al leer en Act 2,42 esta descripción de la comunidad primitiva: «Perseveraban en oír la enseñanza de los apóstoles y en la «comunidad» (κοινωνία), en la fracción del pan y en la oración», se piensa en la comunidad de Qumrán, y se traduce κοινωνία por «comunidad de bienes». Mas esta traducción no se impone necesariamente. La palabra es un *hapax* en los Hechos. En la literatura paulina no significa comunidad de bienes, como tampoco en Josefo. Lucas expresa su pensamiento en 2,44-45, y todavía mejor en 4,32: «Tenían un corazón y un alma sola — y esto es lo fundamental, lo demás es mera consecuencia — y ninguno tenía por propia cosa alguna, antes todo lo tenían en común.» Ésta es, pues, la idea que se forma Lucas de la «comunidad»: se trata ante todo de una unión eficaz de los corazones. Así pues, al nivel de la redacción de Lucas, nada nos tuerza a mirar del lado de Qumrán: la palabra κοινωνία es completamente griega y el ideal

19. J. SCHMITT, *Les écrits du NT et les textes de Qumrán*, en «Rev. Sc. Rel.» 1955, p. 281-401; 1956, p. 55-74 y 261-282; O. CULLMANN, *The Significance of the Qumrán Texts for Research into the Beginnings of Christianity*, JBL, 1955, p. 213-226; J. DANÍELOU, *La communauté de Qumrán et l'organisation de l'Église ancienne*, RHPR, 1953, p. 104-116.

de altruismo que expresa es estoico o neopitagórico. Y hasta creemos que se podría descubrir, latente en la redacción de Lucas, una descripción procedente de un medio helenístico de Jerusalén. Y debajo todavía se halla la realidad, que un documento o la redacción de Lucas traslada a su lengua y a sus ideas. ¿Osaríamos afirmar que los apóstoles habían impuesto a la comunidad primitiva una comunidad de bienes del género de la que existía en Qumrán? No es eso lo que quiere sugerir el relato: se nos dice sencillamente que cierto número de cristianos más acomodados vendían sus bienes para mantener a los pobres de la comunidad. Al mismo tiempo, la historia de Ananías y Safira podría quizá revelar ciertos contactos con la literatura de Qumrán²⁰.

En cuanto a los relatos de misiones de san Pablo, se insertan sin dificultad en el mundo grecorromano tal como lo conocemos por los autores, por las inscripciones o los papiros. Los trabajos de Ramsay han abierto en este particular perspectivas muy fecundas. La obra más completa y muy bien informada es la de Wikenhauser.

3. LOS HECHOS Y LA HISTORIA DEL CRISTIANISMO.

La mejor prueba del valor histórico de los Hechos es quizá el enriquecimiento que este libro nos aporta para nuestros conocimientos sobre los orígenes cristianos. Al compararlos con las epístolas hemos hecho alusión al esquema indispensable que nos suministra para la evolución de la historia primitiva, que se armoniza con el conjunto de nuestra documentación cristiana, judía y helenística. Debemos, además, llamar la atención a las insustituibles prestaciones en el terreno de la historia de la teología. Mejor que ningún otro documento nos informa acerca de los fundamentos de la teología cristiana y nos permite (en particular gracias a los discursos de Pedro) alcanzar el mensaje cristiano primitivo. Vemos cómo desde el principio, por medio de los textos del Antiguo Testamento, se interpretan los hechos del cristianismo, ante todo la muerte y la resurrección de Cristo, la efusión del Espíritu, la extensión de la salud a los paganos; este método se mantiene con notable continuidad en todo el Nuevo Testamento²¹. La teología reviste a menudo en el libro de los Hechos un carácter arcaico, como lo prueban la cristología y el papel primordial desempeñado por la escatología; así se confirman y se precisan ciertas indicaciones que suministran las otras fuentes del cristianismo.

Como conclusión hemos de decir que no es fácil negar la verosimilitud de este sector de historia al que el libro de los Hechos aporta una contribución esencial. Más fácil es descubrir algunas inexactitudes de detalle, inadvertencias, negligencia en la armonización de fuentes discrepantes.

20. Véase J. SCHMITT, *Contribution à l'étude de la discipline pénitentielle dans l'Église primitive à la lumière des textes de Qumrán*, en: *Les manuscrits de la Mer Morte, Colloque de Strasbourg*, Paris 1957, p. 100ss.

21. Cf. C. H. DOOD, *According to the Scriptures*, Londres 1953.

Con demasiada frecuencia se olvida que la forma de fidelidad a las fuentes propia de los antiguos, más aferrados que nosotros a la letra de la documentación, excusa no pocas imperfecciones y es preciosa para el historiador. Esta fidelidad literal se conjuga, por lo demás, con cierta libertad en los detalles (por ejemplo, los tres relatos de la vocación de Pablo), que nos desconcierta porque supone una concepción de la historia más flexible que la nuestra.

CAPÍTULO TERCERO

PROBLEMAS CRÍTICOS

§ I. Autor y fecha.

1. LA CUESTIÓN DE AUTOR.

A veces se conciben las secciones nosotros como obra de primera mano de Lucas, incorporada más tarde a una obra más extensa del mismo autor. Este método sería análogo al seguido por Lucas en la composición de su evangelio, según la teoría del Protolucas¹. Sahlin ha dado a la hipótesis una forma nueva: como base de la obra (evangelio y Hechos) habría una fuente aramea que abarcaría, del libro de los Hechos, los quince primeros capítulos. En ninguna de las dos formas, la teoría del Protolucas no contradice la autenticidad del libro de los Hechos.

Como autor del libro de los Hechos designa la tradición a Lucas, compañero de Pablo². Nunca se ha propuesto en serio ningún otro nombre. El análisis interno ofrece en primer lugar un apoyo indirecto a esta afirmación, al comprobar la unidad de estilo y de vocabulario en el evangelio de Lucas y en los Hechos. Toda la argumentación positiva que se desarrolla para demostrar la autenticidad del evangelio, repercute en los Hechos. Podemos concentrar en este libro la argumentación sacada del análisis interno. La manera clásica de desarrollarla (a partir de Harnack) consiste en demostrar sucesivamente la mayor y la menor de un silogismo: la mayor afirma la unidad de estilo entre las secciones nosotros y el conjunto del libro y, por consiguiente, la unidad de autor; en la menor se eliminan sucesivamente todos los compañeros de viaje de Pablo, excepto Lucas, como posibles relatores de las secciones nosotros.

Con frecuencia se ha objetado, contra la autenticidad, el carácter muy evolucionado de ciertas partes de los Hechos: relatos de milagros, etc. Pero cada vez nos vamos habituando más a transposiciones literarias rápidas. El mismo Lucas habría podido recoger algunos rasgos que habían venido a ser legendarios. No obstante, los autores de la *Formgeschichte* se niegan por principio a admitir que un escritor de la primera generación cristiana pudiera ser el autor de tales relatos. La escuela de Tubinga, al lado de la cual se sitúan todavía Jülicher, Fascher y Loisy, recusaba a Lucas como autor, para así reservarse suficiente margen de evolución.

F. Haenchen, en su reciente comentario, niega que el autor de los

1. Cf. *supra*, p. 229.

2. Tocante a los testimonios tradicionales, cf. E. JACQUIER, p. LVIS; E. HAENCHEN, p. 1-21.

Hechos fuera un colaborador de Pablo. Según él, hay diferencias demasiado profundas entre los Hechos y las epístolas paulinas; las reduce a dos capítulos principales:

1) Pablo pretendió en 1Cor ser apóstol con el mismo título que Cefas o que Santiago. Ahora bien, Lucas no reconoce este derecho a san Pablo; Pablo no es para él más que un misionero, según el modelo de Bernabé, y en este sentido lo llama apóstol. Esta observación es justa. Pero un autor que escribiera entre 80 y 90 ¿podía ignorar el puesto de honor que la Iglesia romana asignaba ya a Pablo por aquella época (cf. 1Clem)? La solución de la dificultad debe buscarse, a lo que parece, en la diferencia de vocabulario entre Pablo y Lucas. Este último adopta la manera común que identifica a los apóstoles con los doce. Pablo mismo no pretendió nunca incluirse en el número de los doce. Pero 1Cor acusa un uso arcaico, abandonado muy temprano por la Iglesia y descuidado por Lucas, que denominaba apóstoles, en sentido eminente, a los doce y a los personajes dirigentes (como los hermanos del Señor) que habían sido favorecidos con la visión de Cristo resucitado. Pablo se cuenta con razón en el número de estos apóstoles.

2) Las relaciones imaginadas por los Hechos entre los judeocristianos y el cristianismo paulino no cuadran con la visión de las cosas que debían tener los colaboradores de Pablo. Todos éstos sabían que las tesis de Pablo concernientes a la ley habían exasperado a judíos y a judeocristianos, y que los fariseos eran sus adversarios irreductibles. No se puede negar que Lucas suaviza las aristas. Pero el mismo Pablo se expresa de manera casi tan distante en las epístolas a los Efesios y a los Colosenses³.

2. LA CUESTIÓN DE FECHA.

Esto nos lleva a tratar la cuestión de la fecha de composición de los Hechos. La escuela de Tübinga está ya pasada de moda; en general, se tiende a acercarse a las fechas tradicionales en cuanto a la fecha de composición de todos los libros del Nuevo Testamento. Tampoco se admite ya una pretendida utilización de Josefo por los Hechos, que forzaría a situar la composición después de 93/94. La opinión media de los autores protestantes o independientes opta por 70/90. Hacia 90: Kümmel, Goguel, J. Goodspeed, G. Dix; un ala más conservadora habla de 70/80 (Feine, Grosheide)⁴.

Esta última posición podría incluso considerarse tradicional. Parece, en efecto, que la primerísima tradición le es favorable. Ireneo sitúa la composición de los evangelios de Marcos y de Lucas (lo que acarrea automáticamente la fijación de la fecha del libro de los Hechos) después

del martirio de los apóstoles Pedro y Pablo; en el mismo sentido se orientan el prólogo antimarcionista, el canon de Muratori, y hasta el testimonio de san Jerónimo, según el cual Lucas habría escrito su evangelio *in Achaia Boeotiaequ partibus*. Eusebio de Cesarea es el primero que del final brusco de los Hechos deduce que Lucas escribió antes del desenlace del proceso de Pablo. Esta teoría tendrá éxito. La hizo suya el decreto de la Comisión Bíblica de 12 de junio de 1913⁵; anteriormente, Harnack la había autorizado con su nombre.

Actualmente, la cuestión vuelve a considerarse por parte de los católicos. Como la Comisión Bíblica no tuvo nunca la intención de detener los verdaderos progresos científicos, habremos de apreciar serenamente todo ensayo serio en este sentido. Notemos algunas manifestaciones de la nueva tendencia. El padre Huby, en su traducción de *L'Évangile selon saint Marc* (Bible de Jérusalem) 1948⁶, admitía que el evangelio de san Marcos se había escrito después de la muerte de san Pedro (64). Esto implicaba una fecha más tardía para el evangelio de Lucas y, consiguientemente, para los Hechos. Por lo demás, se puede esquivar esta conclusión suponiendo que la obra de Marcos se escribió por etapas. Wikenhauser, que ha consagrado gran parte de su actividad al libro de los Hechos, en su *Introducción*, después de haber pesado los pro y los contra, adopta la conclusión de que fue escrito después de la muerte de san Pablo. Se deja impresionar por el estado de la tradición más antigua, mientras cesa de dar importancia al argumento que se sacaba del final brusco del libro; el programa de Lucas estaba realizado desde el momento en que Pablo llegaba a Roma y podía predicar allí libremente el evangelio; en efecto, la última parte del libro hace notar con énfasis la situación creada desde aquel momento a la predicación cristiana. Por otra parte, observa Wikenhauser, si se quiere que Lucas haya escrito en Roma, hallándose junto a Pablo prisionero y habiendo podido informarse a su sabor de los acontecimientos que narra, se explicará con dificultad que su relato en los cap. 11-15 difiera tanto de la perspectiva de las epístolas paulinas.

Hay que reconocer lealmente que, sean cuales fueren las soluciones que se adopten, la composición del libro de los Hechos no deja de ser un enigma para nuestros espíritus modernos, habituados a fórmulas literarias determinadas. La obra contiene mucho de convencional, cuya aparición en la historia nos vemos tentados a retrasar; por otra parte, esto convencional no impide en modo alguno que sea verosímil la imagen que se nos ofrece del cristianismo, lo cual desconcertaría en la hipótesis de una composición tardía. Lo más sorprendente de todo sería que un autor muy alejado de los acontecimientos que narra hubiera podido documentarse tan seria y sólidamente después de dos o tres generaciones. Además, un escritor tardío que quisiera hacer obra de historiador — como es sin duda el caso de Lucas — habría utilizado las epístolas paulinas.

5. EB 401-406 (EB³ 406-411); Dz 3581-3586; † 2166-2171; DBi 446-451.

6. Cf. reedición 1953.

3. Cf. las notas de las p. 452-455; 462s.

4. E. HAENCHEN piensa en 80-90, bajo Diocleciano. Pudiera darse que el *Teófilo* de los prólogos fuera el cónsul Flavio Clemente (hipótesis de Streeter). Como lugar de composición, probablemente Grecia (p. 106).

§ II. Cronología de los Hechos⁷.

Sea que Lucas se hallase o no en condiciones de fijar la cronología, ya absoluta, ya relativa de muchos episodios menores de su relato, el hecho es que no lo intentó y que sus lectores tampoco se lo exigían. No obstante, su libro nos permite determinar en forma aproximativa algunas fechas importantes de la historia del cristianismo primitivo, lo cual no impide que se hayan formado selvas de hipótesis, tanto en torno a los sincronismos ofrecidos por la historia profana como a la cronología de los acontecimientos cristianos.

Atendamos primero a los sincronismos. La muerte de Herodes Agripa no parece dar lugar a discusiones. Se conviene poco más o menos en situarla hacia pascua del año 44. El hambre bajo Claudio podría situarse por los años 49-55⁸. Mucho se ha cavilado acerca de la fecha suministrada por una inscripción descubierta en las excavaciones de Delfos (publicada por Bourguet en 1905) y que menciona el proconsulado de Junio Galión en Acaya. Según los datos de la inscripción que habla del vigésimo sexto saludo de Claudio como emperador, este proconsulado se debe fijar verosímilmente en 51-52⁹. Mucho menos cierta es la fecha que se asigna a la destitución de Félix y a su sustitución por Festo. La fecha 55, que tiene a su favor las más fuertes atestaciones (cf. Haenchen), se abandona con frecuencia, prefiriendo 59 ó 60.

Los períodos de la historia del cristianismo primitivo se establecerían así en sus grandes líneas: 30-36 desarrollo de la comunidad apostólica; 36-49 las misiones en la diáspora judía (pero con la iniciativa de Antioquía, que rebasa ya esta perspectiva); 49-60 las misiones paulinas.

§ III. Lengua y estilo¹⁰.

Los Hechos poseen un vocabulario de sorprendente riqueza: en el Nuevo Testamento, sólo se le pueden comparar las epístolas paulinas. La media de los cálculos arroja alrededor de 2000 palabras diferentes, 450 de las cuales son particulares. Este vocabulario tiene grande afinidad con la Biblia griega, pero al mismo tiempo se aproxima también al de los escritores aticistas. Los términos clásicos van continuamente de la mano con términos helenísticos.

En cuanto a la gramática, se observa perfectamente que el autor se esfuerza por alcanzar el buen uso clásico: empleo de $\alpha\upsilon$ después de un $\delta\pi\omega\zeta$

final; paso brusco del estilo indirecto al estilo directo; proposición infinitiva con los *verba existimandi*; empleo del infinitivo en genitivo después de un verbo impersonal o en locuciones impersonales; uso frecuente y correcto del optativo, etc. Junto a frases de buen corte literario, hay otras muchas — la masa — en que dominan formas más vulgares, las del lenguaje hablado de la *koiné*.

El estilo tiene generalmente un proceder fluido y límpido, con algunos pasajes más abruptos y enrevesados. Con bastante frecuencia la frase, como en la lengua hablada, se desentiende de las reglas de la gramática y de la sintaxis, dejando al pensamiento que guíe el desarrollo del período: «Cuando la frase o una parte cualquiera de la frase se desenvuelve y se extiende, cada idea de la amplificación se pone regularmente en su puesto lógico, en yuxtaposición con lo que precede y con lo que sigue, con o sin coordinación, subordinación, concordancia o enlace gramatical de ningún género con lo que precede o con lo que sigue. Basta con que exista un vínculo, una relación, un encadenamiento lógico entre las ideas, de forma que una atraiga a otra desde el punto de vista del sentido, sea cual fuere por lo demás la relación gramatical establecida entre ellas»¹¹.

Lucas hablaba unas veces la lengua de la buena conversación griega, más cuidada y semiliteraria, otras veces la de las conversaciones familiares. Su estilo es no pocas veces artificial, a veces remilgado, a causa de las lecturas y de una formación literaria. Por lo demás, estas características se hallan en la mayoría de los escritores helenísticos, en particular en los autores de los libros de los Macabeos y en Josefo; éstos, además, experimentan como Lucas la influencia semítica.

Los críticos vacilan entre dos posiciones: Lucas escribía normalmente en un griego excelente, pero abandona este tono bajo el influjo de sus fuentes; o bien: su lengua es la *koiné* vulgar, que realza al nivel del griego clásico cuando está más atento. Digamos más bien que Lucas posee medios infinitamente variados y una lengua muy maleable; ésa es la característica de un verdadero escritor. Su formación literaria de médico, sus lecturas, amén de un contacto profundo con la Biblia griega, que no contiene sólo hebraísmos, así como el trato con medios cultos, elevaron hasta el arte literario unas dotes naturales nada comunes.

Diversas causas ejercen simultánea o sucesivamente su influjo para variar su estilo. En primer lugar, las fuentes de que depende. Constantemente desea conservarles lo que él mismo estima ser su sabor. Se da el caso de que haga hablar a Pablo como el teólogo que se revela en sus epístolas (pero nunca con ese numen y con esa fuerza de evocación que nos es conocida: esto es superior al talento de Lucas). Además, sabe adoptar el estilo que conviene a las diferentes situaciones de su relato. Conforme su lengua con las épocas que describe (así, el comienzo de los Hechos tienen un marcado color bíblico), con los lugares en que se sitúan los episodios

11. J. VITEAU, *Étude sur le Grec du N. T.*, II, París 1896, p. 14 (citado según JACQUIER, p. CLXXXII).

7. E. JACQUIER, p. CCLXXXVII-CCCV; E. HAENCHEN, p. 50-69.

8. J. DUPONT, *Notes sur les Actes des Apôtres*, RB, 1955, p. 52-55.

9. Cf. B. RIGAUX, *Les épîtres aux Thessaloniens*, p. 42-45; L. HENNEQUIN, *Inscription de Delphes*, SDB, II, col. 355-373.

10. E. JACQUIER, p. CLXIV-CC; E. HAENCHEN, p. 69-85. En estos dos autores se hallará buena bibliografía.

(no se habla en Jerusalén como en Atenas), con los diferentes personajes de acuerdo con los principios que representan (así, en el concilio de Jerusalén, Pedro y Santiago).

No se puede negar que la lengua de Lucas contiene buen número de semitismos, en diversas dosis según la naturaleza de las perícopas (relatos, discursos) y su emplazamiento (primera o segunda parte de los Hechos). También este hecho se debe a múltiples causas. Por un fenómeno perfectamente normal, la *koiné* griega, sobre todo la que se hablaba en Oriente, estaba cargada de semitismos. En los casos en que utiliza fuentes escritas y hasta orales de procedencia judía, Lucas no se toma la molestia de traducirlas al griego puro: se contenta con finos retoques de vocabulario o de gramática. Además, él mismo es capaz de componer un relato a la manera del Antiguo Testamento. No se debería negar este hecho: sus semitismos pueden provenir en parte de imitación del griego de la Biblia, sea porque se inspira expresamente en determinados pasajes, sea por reminiscencia más o menos consciente, o sea también porque sus lecturas dejaron huellas en su vocabulario y en su gramática. Nada más fácil, por ejemplo, que introducir un relato por un *καὶ ἐγένετο* o *καὶ ἴδου*, si se quiere producir una impresión de arcaísmo bíblico.

Los semitismos ¿son arameísmos o hebraísmos, o sencillamente expresiones bíblicas? En este particular se pueden referir opiniones muy diversas, tanto más que la cuestión depende de las teorías adoptadas respecto a las fuentes de Lucas. Se trata sobre todo de los quince primeros capítulos de los Hechos: ¿tienen por base un documento hebreo o documentos múltiples, hebreos, arameos, etc.?

Con todos estos recursos, Lucas compuso un relato apasionante, tanto por la acción que en él se desarrolla y que es conducida admirablemente, como por la variedad de los episodios y el valor artístico de buen número de las piezas. Ya hemos mostrado su habilidad para dramatizar un relato. Además, sabe contar. Buen número de episodios se convirtieron en dramas en miniatura, realzados con ribetes de humorismo cuando la situación lo permite. ¿No sonreía el mismo Pablo al contar su fuga de Damasco? El humorismo puede quizá no ser más que agudeza ática. Algunos trozos están particularmente bien logrados: Pablo en Atenas (17, 16-34); la revuelta de los orfebres en Éfeso (19,21-40); los altercados de Pablo con el quiliarca de Jerusalén o con los procuradores (24-26). Los relatos de viaje y del naufragio (que pertenecen a las secciones nosotros) son de una precisión y al mismo tiempo de una fluidez de estilo que imponen admiración. Los dos últimos versículos del libro están escritos con un cuidado particular para evocar todo el porvenir del cristianismo que saldrá de las cadenas del Apóstol (28,30-31). Se cree oír al Pablo de la carta a los Filipenses.

§ IV. El texto.

Los estudios sobre el texto de los Hechos conocieron un período de efervescencia al que corresponden los trabajos de Blass, B. Weiss y Zahn¹². Por lo demás, el problema es más complicado que en el caso de cualquier otro libro del Nuevo Testamento, dado que las diferencias entre los dos textos, el «oriental» (los grandes unciales B S A C, P⁴⁵) y el «occidental» (D, las viejas versiones latina y siríaca, los escritores eclesiásticos latinos) provienen de un trabajo de recensión más profundo y más sistemático que en ningún otro caso. En 1894, el filólogo F. Blass lanzó la hipótesis de que las dos recensiones serían de Lucas, siendo la recensión occidental algo así como el borrador, y la recensión oriental el texto corregido de su obra. Th. Zahn adoptó en líneas generales la misma tesis. El filólogo inglés A.C. Clarke¹³ considera ahora el texto oriental como una revisión abreviada del texto occidental. En conexión con estos trabajos se ha discutido ásperamente la forma del texto occidental en el decreto apostólico del capítulo 15. Harnack daba preferencia a la forma occidental. Los trabajos recientes han abandonado estas hipótesis que desbordan demasiado el tenor de las observaciones, pero en general atribuyen al texto occidental una importancia que no se le reconocía en el marco de las grandes ediciones críticas anteriores a la de Von Soden.

Finalmente, se admite ya que no se podría establecer un texto crítico sin sopesar seriamente los méritos de las lecturas occidentales. Por lo demás, la tarea se muestra cada día más difícil, ya que los datos del problema son complicados en extremo. De los numerosos estudios de detalle que se han llevado a cabo, creemos poder retener algunas conclusiones. Las variantes menores del texto occidental pueden estimarse de igual valor que las del texto oriental. Sugieren un texto fijado menos literariamente que el texto oriental, más vulgar, que multiplica los arameísmos y que pudo preceder a una edición culta. El texto oriental, por el contrario, sería el resultado de un trabajo de recensión que habría que localizar verosímelmente en Alejandría. Entre las variantes mayores habría que poner a un lado un lote de lecciones «armonizantes» (en un sentido especial, en cuanto tratan de eliminar los tropiezos de una redacción más antigua en que aparecen las junturas entre fuente y fuente); éstas son debidas a un trabajo preciso de recensión para el que se ha insinuado a veces el nombre de Taciano. Hay que discutir una por una las otras variantes mayores, que podrían provenir de la obra auténtica de Lucas, o de una revisión antigua digna de consideración¹⁴.

12. B. WEISS, *Die Apostelgeschichte, Textkrit. Untersuchungen und Textherstellung* (Texte und Untersuchungen, IX, 3-4), 1893; F. BLASS, *Acta Apostolorum secundum formam quae videtur Romana*, Leipzig 1896; TH. ZAHN, *Die Herausgabe der Apostelgeschichte des Lukas* (Forsch. zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons, IX), 1916.

13. A. C. CLARK, *The Acts of the Apostles*, Oxford 1933.

14. E. HAENCHEN, desconfía más del texto occidental; cf. *Schriftzitate und Textüberlieferung in a. Apostelgeschichte*, ZTK, 1954, p. 153-167.

SECCIÓN SEGUNDA

EL CORPUS PAULINO

por *L. Cerfaux* y *J. Cambier*

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

a) Estudios bibliográficos:

- R. BULTMANN, *Zur Geschichte der Paulus-Forschung*, «Theol. Rundschau», 1929, col. 26-59; 1934, col. 229-246; 1936, col. 1-22.
 A. SCHWEITZER, *Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart*, Tubinga 1933.
 A. M. DENIS, *Saint Paul dans la littérature récente*, ETL, 1950, p. 383-408.
 S. LYONNET, *Bulletin d'exégèse paulinienne*, «Biblica», 1951, p. 104-113, 281-297, 432-439, 569-586; 1952, p. 240-257.

b) Introducciones generales:

- A. LEMONNIER, *Épîtres de saint Paul* 6*, 2 vol., París 1907 y 1908.
 C. TOUSSAINT, *Épîtres de saint Paul* *, 2 vol., París 1910-1913.
 L. MURILLO, *Paulus et Pauli scripta* *, Roma 1926.
 G. THILS, *Pour mieux comprendre saint Paul* *, Brujas 21942.
 M. GOGUEL, *La naissance du christianisme*, París 1946. — *L'Église primitive*, París 1947.
Studia Paulina in honorem J. DE ZWAAN septuagenarii, Haarlem 1953.
 L. CERFAUX, *Horae paulinae*, en *Recueil L. Cerfaux* *, Gembloux 1954.
 C. H. DODD, *The Mind of Paul*, en: *New Testament Studies*, Manchester 1953 p. 67-128.
 L. CERFAUX y J. CAMBIER, *Paul*, SDB *, VI.

c) Teologías de san Pablo:

- F. PRAT, *Théologie de saint Paul* *, París 281938. Trad. cast.: *Teología de San Pablo*, 2 t. México 1947.
 E. B. ALLO, *L'évolution de l'Évangile de Paul*, RB, 1941, p. 48-77, 165-193.
 F. AMIOT, *L'enseignement de saint Paul* *, París 1946.
 J. M. BOVER, *Teología de San Pablo* *, Madrid 31946.
 J. BONSRIVEN, *L'Évangile de Paul* *, París 1948.
 J. MUNCK, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Copenhague 1954.
 L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant saint Paul* *, París 21948. — *Le Christ dans la théologie de saint Paul* *, París 21954. Trad. cast.: *Jesucristo en San Pablo*, Bilbao 1955. — *Le chrétien dans la théologie de saint Paul* *, París 1959.

d) Estudios teológicos sobre puntos particulares:

- A. DEISSMANN, *Die Formel «in Christo Jesu»*, Marburgo 1892.
 E. TOBAC, *Le problème de la justification dans saint Paul* *, Lovaina 1908.
 R. BULTMANN, *Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus*, en *Glauben und Verstehen*, 1933, p. 188-213.
 E. KÄSEMANN, *Leib und Leib Christi*, Tubinga 1933.
 E. PFRCY, *Der Leib Christi in den paulinischen Homologoumena und Antilogoumena*, Lund-Leipzig, 1942-1943.
 C. SPICQ, *Spiritualité sacerdotale d'après saint Paul* *, París 1950.
 G. BORNKAMM, *Das Ende des Gesetzes*, Munich 1952.
 J. SCHRENK, *Studien zu Paulus*, Zurich 1954.
 A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus* *, Munich 21940. — *Die Christumystik des Apostels Paulus* *, Friburgo de Brisgovia 21956.
 J. DUPONT, *Gnosis: La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul* *, Lovaina-París 1949. — *L'union avec le Christ suivant saint Paul: 1 Avec le Christ dans la vie future* *, 1952. — *La réconciliation dans la théologie de saint Paul* *, Lovaina 1953.
 O. GORT, *Die mit syn-verbundenen Formulierungen in paulinischen Schriften*, Berlin 1952.
 J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *San Pablo al día (Panorama de la teología paulina)* *, Barcelona 1956.

e) Pablo y el pensamiento de su época:

- H. S. J. THACKERAY, *The relation of St. Paul to contemporary Jewish thought*, 1900.
 A. MARMORSTEIN, *Paulus und die Rabbinen*, ZNW, 1931, p. 271-285.
 H. WINDISCH, *Paulus und das Judentum*, Stuttgart 1935.
 J. BONSRIVEN, *Exégèse rabbinique, exégèse paulinienne* *, París 1939.
 W. D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism*, Londres 21955.
 O. SCHMITZ, *Der Freiheitgedanke bei Epiktet und das Freiheitzeugnis des Paulus*, Gütersloh 1923.
 M. POHLENZ, *Paulus und die Stoa*, ZNW, 1949, p. 69-104.

CAPÍTULO PRIMERO

LA VIDA Y LA OBRA DE SAN PABLO

por J. Cambier

Los Hechos nos han puesto en contacto con la vida y la historia de la Iglesia primitiva. Con el estudio de las epístolas paulinas va a resultar más directo este contacto. No obstante, antes de entrar en el detalle de los textos, es útil detenerse en algunas generalidades.

§ I. Grandes líneas de la vida de san Pablo.

BIBLIOGRAFÍA

- F. PRAT, *Saint Paul**, Paris 1922.
 W. L. KNOX, *St. Paul and the Church of Jerusalem*, Cambridge 1925.
 A. D. NOCK, *Saint Paul*, Londres 1938.
 G. RICCIOTTI, *Paolo apostolo*, Roma 1948; tr. fr. Paris 1952; tr. cast. Madrid 1950.
 J. HOLZNER, *Paulus*, Herder, Friburgo de Brisgovia 241959; trad. castellana: *San Pablo, heraldo de Cristo*, Herder, Barcelona 71964.
 H. RONDET, *Les amitiés de saint Paul*, NRT, 1955, p. 1050-1066.
 B. W. ROBINSON, *The Life of Paul*, Chicago 21956.

Para reconstituir la vida de san Pablo tenemos a nuestra disposición dos clases de documentos: por una parte, los Hechos; por otra, las notas autobiográficas esparcidas en las epístolas. Aparte las indicaciones concretas relativas a cada carta, Pablo hubo de hablar de su pasado en varias ocasiones: Gál 1,11-2,14; 1Cor 15,8-9; 2Cor 11,22-12; Rom 11,1; Flp 3,4-6; 2Tim 1,5; 3,10-11. Estas notas autobiográficas son el testimonio más sólido que poseemos sobre la vida de san Pablo, y las notaciones de los Hechos deben matizarse en función de ellas. Veamos las grandes líneas que se desprenden de toda la documentación.

1. EL FARISEO CONVERTIDO.

Saulo, nacido en Tarso de Cilicia (Act 22,3)¹, de padres judíos, oriundos de la tribu de Benjamín (Rom 11,1; Flp 3,5), era un «joven» a la

1. A. STEINMANN, *Zum Werdegang des Paulus, die Jugendzeit in Tarsus*, Friburgo 1928.

sazón del martirio de Esteban (Act 7,58). Quizá recibió una primera instrucción en lengua griega; en todo caso, en Jerusalén siguió las lecciones de Gamaliel el viejo, nieto de Hilel (Act 22,3; cf. 5,34ss). Él mismo se tiene por un fariseo apasionadamente aferrado a las «tradiciones de sus padres» (Gál 1,14; Flp 3,5-6). Este espíritu legalista no se opone, con todo, a una influencia profunda de la corriente profética en la personalidad religiosa de Pablo antes de su conversión; en lo sucesivo citará con frecuencia a los profetas (sobre todo a Isaías) y los Salmos². La educación farisea de Saulo y la entereza de carácter explican que no tardase en tomar posiciones contra «la nueva herejía» (Act 24,14) y se convirtiera en su perseguidor (1Cor 15,9; Gál 1,13; Flp 3,6); los Hechos consignan su papel en la lapidación de Esteban (Act 7,58; 8,1) y en la acción emprendida por las autoridades judías contra la comunidad cristiana de Damasco (9,1-2; 22,4-6; 26,9-12). De este conjunto de textos resulta, sin embargo, que Saulo no estaba todavía en Palestina durante el ministerio y la pasión de Jesús.

La revelación de Cristo glorioso que le fue otorgada en el camino de Damasco (Gál 1,12; 1Cor 9,1; 15,8) transformó su vida convirtiéndole en servidor de Cristo. El relato que los Hechos nos hacen del acontecimiento no prestan la menor atención a la génesis de este viraje espiritual. Las reconstituciones intentadas por algunos críticos modernos a base de textos como Rom 7,14-25 no son sino construcciones aventuradas³. En realidad, Pablo tenía conciencia de que una fuerza mayor que la suya le había «aferrado» súbitamente (Flp 3,12), induciéndolo a la obediencia de la fe y haciéndole percibir por el mismo caso la vanidad de la «justicia de la ley», que, hasta entonces, él había buscado en el más estricto judaísmo (cf. Flp 3,7-11).

2. EL APÓSTOL DE LOS GENTILES.

Después de su conversión (hacia 34-36), Pablo parte para Arabia — sin duda el reino nabateo al sur de Damasco — y luego regresa a Damasco (Gál 1,17). Allí ejerce durante tres años un primer apostolado cristiano. Siguiendo los Hechos, admitiremos que la hostilidad de los judíos es la que le fuerza a abandonar la ciudad (Act 9,23-25), si bien el etnarca Aretas, rey de los nabateos, tuvo su parte en el asunto (2Cor 11,32-33). Durante estos años, Pablo repensó sin duda su formación escriturística judía y los problemas de la vida religiosa a la luz de la nueva revelación, pero sobre todo debió comenzar la misión que Dios le había confiado: anunciar a los paganos la buena nueva de la salud realizada por el Hijo de Dios (Gál 1,16; cf. Act 9,15; 22,12-15; 26,15-16).

Pablo abandona Damasco y se dirige a Jerusalén para conocer a Pedro

2. Cf. R. BULTMANN, «Theol Rundschau», 1936, p. 8.

3. Por ejemplo: C. GUIGNEBERT, *Le Christ*, Paris 1943, p. 245ss. — Comparar: G. H. WOOD, *The Conversion of St. Paul, its Nature, Antecedents and Consequences*, NTS, 1 (1954-55), p. 276-282.

(Gál 1,18); encuentra allí también a Santiago, el «hermano del Señor». Los Hechos refieren en este lugar (Act 9,26-29) una intervención de Bernabé que avala la sinceridad de Pablo cerca de los cristianos de la ciudad santa; si hemos de atenernos a Gál 1,17s, este detalle debe referirse a otro momento de la vida de Pablo. En todo caso, es cierto que al cabo de quince días abandona Jerusalén para dirigirse «a Siria y a Cilicia» (Gál 1,21); sin duda llegaría así hasta Tarso, su ciudad natal. Trabaja allí varios años sin mantener relaciones personales con las iglesias de Judea (Gál 1,22-24).

3. LOS TRES VIAJES MISIONEROS⁴.

Llamado por Bernabé a Antioquía (hacia el año 44), Pablo se entrega allí durante un año entero a la predicación del evangelio (Act 11,25-26). Se puede notar que esta iglesia local incluye ya una fuerte proporción de paganos convertidos (Act 11,20-21). Lucas refiere en este lugar que Bernabé y Pablo fueron encargados de ir a llevar socorros a los hermanos de Jerusalén afligidos por el hambre (Act 11,27-30 y 12,25). Si este viaje tuvo lugar hacia la época de la muerte de Herodes (cf. Act 12,20-25), hay que situarlo al año 44. Pero es sabido que la cronología de los Hechos no es rigurosa. Por otra parte, la autobiografía de Gál 1,15-2,10 no parece mencionar este viaje⁵. Sea de ello lo que fuere, durante una reunión litúrgica en Antioquía, a consecuencia de una revelación carismática, Bernabé y Pablo son «segregados» en vista de una obra misionera de más grande envergadura entre los paganos (Act 13,1-3). El relato de este viaje apostólico ocupa los cap. 13 y 14 de los Hechos. A falta de una cronología precisa (probablemente hacia 45-49), se señala cuidadosamente el itinerario: Chipre, Perge de Panfilia, Antioquía de Pisidia; luego las ciudades de Licaonia (Galacia inferior): Iconio, Listra y Derbe. El método apostólico es siempre el mismo: parte de la sinagoga, pero no tarda en orientarse hacia el medio pagano tan pronto como la oposición judía hace imposible la predicación. La acción de los dos misioneros se muestra fructuosa, puesto que dejan tras sí iglesias organizadas (Act 14,23); pero se efectúa en medio de peligros y de persecuciones sin número, que más tarde recordará en la segunda carta a Timoteo (3,11).

Al final de esta misión es donde se sitúa el comienzo de la controversia judaizante; comienza en Antioquía y se continúa en Jerusalén, en ocasión de la asamblea apostólica en que Pablo y Bernabé defienden su punto de vista (Act 15; Gál 2,1-10). El acuerdo de Santiago, Cefas y Juan confirma a Pablo y a Bernabé en su función de apóstoles de los incircuncisos y avala su método: a los paganos convertidos no se les exigirá la práctica de

4. Sobre los viajes de Pablo, cf. W. M. RAMSAY, *St. Paul the traveller*, Nueva-York y Londres, 31898. H. METZGER, *Les routes de saint Paul dans l'orient grec*, Neuchatel-Paris 1954; trad. cast.: *Las rutas de San Pablo en el Oriente griego*, Barcelona 1962.

5. J. DUPONT, *Actes des Apôtres*, BJ, notas sobre 11, 29; 18, 18 y 23; 19, 21; 24, 17. Cf. supra, p. 324, 331s, 348.

la ley mosaica para admitirlos en la Iglesia. Aquí podemos prescindir de los problemas laterales planteados por el decreto apostólico⁶ y el incidente de Antioquía (Gál 2,11ss). Éste se sitúa generalmente después de la asamblea de Jerusalén; sin embargo, algunos críticos han visto en él la ocasión misma de la asamblea (cf. Act 15,1-2)⁷. En todo caso, según Gál 2,1, nos hallamos catorce años después de la conversión (o, en rigor, después del primer viaje de Pablo a Jerusalén); generalmente se admite la fecha de 49.

Para su segunda gira apostólica se separa Pablo de Bernabé y toma por compañero a Silas (Act 15,36-41). Partiendo de Antioquía y atravesando Cilicia, visita las cristiandades de Licaonia y en Listra se le asocia Timoteo (16,1-5). Luego atraviesa Frigia y Galacia; aunque enfermo, anunciará allí el evangelio (Gál 4,13-15). Su itinerario le conduce sucesivamente a Tróade y a Macedonia, donde funda las iglesias de Filipos, de Tesalónica y de Berea (Act 16,11-17,15). Si bien este apostolado es fructuoso, los misioneros se ven obligados a no detenerse a causa de la obstrucción de los judíos (Act 17,5.10; cf. 1Tes 2,16). Pero la tentativa de Pablo en el medio culto de Atenas acaba en un fracaso (Act 17,16-34); en adelante se pondrá en guardia contra los ornatos de la sabiduría griega para presentar el evangelio a los hombres (1Cor 2,1-15). En Corinto permanece Pablo por lo menos año y medio (verosímilmente en 50-52); su encuentro con Áquila y Priscila, judíos expulsados de Roma por el decreto de Claudio (hacia 49-50), proporciona aquí un jalón cronológico, así como también su proceso ante el procónsul Galión, hermano de Séneca, gobernador de Acaya hacia 52⁸. De Corinto escribe Pablo las dos cartas a los Tesalonicenses antes de regresar por mar a Siria (Act 18,18-22).

La tercera gira apostólica se inicia en Antioquía. Pablo se dirige una vez más a Frigia y a Galacia antes de establecerse por algún tiempo en Éfeso, donde ya existía un pequeño grupo de cristianos (Act 18,19-20,1). Sobre esta permanencia, que duró entre dos y tres años (Act 19,8-10 y 20,31), los Hechos no lo dicen seguramente todo. La primera carta a los Corintios, escrita desde Éfeso mismo, menciona un «combate contra las bestias» (1Cor 15,32). Esta última expresión ha recibido diversas explicaciones. Generalmente se le da el sentido de una tribulación soportada por Pablo, suponemos el motín de los orfebres, que hubiera podido costarle la vida (Act 19,23ss), o el peligro mortal a que hace alusión en 2Cor 1,8-10. Estas indicaciones, si se relacionan con la carta de Ignacio de Antioquía a los Romanos (5,1), parecen suficientes a algunos críticos para fundar la hipótesis de una cautividad efesina, durante la cual habría escrito Pablo la carta a los Filipenses (Flp 1,12-14)⁹. Más cierto es que el Apóstol, abandonando bruscamente Éfeso, se trasladó directamente, sea a Corinto, sea a Macedo-

6. Cf. supra, p. 331s.

7. J. DUPONT, RSR, 1957, p. 42-60, 225-239. Cf. p. 333.

8. Cf. supra, p. 348.

9. Cf. infra, p. 446s.

nia. El viaje a Corinto podría ser la «visita en lágrimas» que precedió a 2Cor y de que no hablan los Hechos¹⁰. Desde Macedonia escribió Pablo 2Cor, carta con la que se preparaba una visita de reconciliación. Llegado a Corinto a fines de 57, permaneció allí tres meses para proseguir su labor apostólica. Proyectando entonces una gira apostólica por Occidente, escribió de Corinto a los Romanos, probablemente durante el invierno 57-58, pidiéndoles que le ayudasen a realizar este nuevo plan de apostolado, que debía llevarle hasta España (Rom 1,11-14; 15,22-24). Pero antes quería llevar a Jerusalén el producto de la colecta hecha en Oriente para la Iglesia madre (1Cor 16,1-4; 2Cor 8-9; Act 20,3ss). El viaje le proporcionó la ocasión de hacer una visita a las iglesias de Macedonia y de saludar de paso a los presbíteros de Éfeso (Act 20,8-38). Por mar arribó a Cesarea, de donde subió a Jerusalén con el presentimiento de las pruebas que allí le aguardaban (Act 21,1-16).

4. EL PRISIONERO Y EL MÁRTIR DE CRISTO.

Encarcelado en Jerusalén a causa de los manejos de los judíos, Pablo fue conducido a Cesarea; allí permaneció cautivo dos años por los procuradores Félix y Festo, antes de apelar al César (Act 21,17-26,32). Se puede aceptar la fecha de 60 para su partida hacia Roma¹¹. El viaje se cuenta detalladamente en los Hechos (27-28). En Roma goza Pablo del régimen de la *custodia libera* (Act 28,16), que le permite «predicar el reino de Dios» (28,31). Durante esta cautividad hay que situar las cartas a los Colosenses y a los Efesios, así como la esquila a Filemón; la mayoría de los críticos ponen también en este mismo período la carta a los Filipenses. Como Act 28,30 precisa que la cautividad duró «dos años enteros», se puede seguir la tradición que conoce una nueva misión de Pablo a partir de la primavera de 63. Clemente Romano habla de un viaje «a los confines de Occidente» (1Clem 5,7), es decir, a España¹². En cambio, las epístolas pastorales mencionan un viaje a Oriente: según 1Tim 1,3, Timoteo debe acabar la obra de Pablo en Éfeso, y Tito en Creta según Tit 1,5 (cf. 3,12).

Gracias también a las epístolas pastorales se entrevé la segunda cautividad de Pablo, más rigurosa que la primera (cf. 2Tim 1,8.12; 2,9). En esta fecha Pablo se prepara para la muerte (2Tim 4,6-8). Se mantiene en relación con algunos colaboradores, pero muchos le han abandonado (2Tim 1,15-17; 4,9-16). Si estos datos no son tan precisos como los que teníamos por los Hechos, permiten, sin embargo, imaginar los últimos años del Apóstol hasta su encarcelamiento final durante la persecución de Nerón. Su martirio se situaría así hacia el año 67.

10. Cf. infra, p. 406s.

11. Sobre el problema del ministerio de Pedro y de Pablo en Roma, cf. S. LYONNET, *De ministerio S. Petri ante adventum S. Pauli*, VD, 1955, p. 143-154.

12. El viaje es considerado como posible por LIETZMANN (*Geschichte der Alten Kirche* 1, p. 111), como probable por KRÜGER (ZNW, 1932, p. 304), como cierto por C. SPICQ (*Épîtres pastorales*, p. LXXVII-LXXXIII). Pero Bultmann («Theol. Rundschau», 1934, p. 242) y Jülicher (*Einleitung*, p. 45ss.) continúan escépticos.

5. CRONOLOGÍA DE SAN PABLO.

Teniendo en cuenta las incertidumbres de detalle que hemos señalado, la cronología de la vida de san Pablo se podría, pues, establecer en la forma siguiente:

Nacimiento	entre 5 y 15 (?)
Estancia en Jerusalén	después de 30
Conversión	hacia 34/36
Estancia en Damasco y en Arabia	
Visita a los apóstoles	hacia 37/39
Estancia en Tarso	
Estancia en Antioquía	43-44
Primer viaje misional	primavera 45 - primavera 49
Incidente de Antioquía y asamblea de Jerusalén	49
Segundo viaje misional	otoño 49 - otoño 52
Estancia en Corinto	invierno 50 - verano 52
1 y 2 <i>Tesalonicenses</i>	51-52
Tercer viaje misional	primavera 53 - primavera 58
Estancia en Éfeso	otoño 54 - primavera 57
<i>Gálatas</i>	54
1 <i>Corintios</i>	primavera 57
Visita a Corinto	57
Viaje a Macedonia	verano 57
2 <i>Corintios</i>	otoño 57
Estancia en Corinto	invierno 57-58
<i>Romanos</i>	invierno 57-58
Regreso a Filipos	pascua 58
Arresto en Jerusalén	pentecostés 58
Cautividad en Cesarea	58-60
Viaje a Roma	otoño 60 - primavera 61
Cautividad romana	primavera 61 - primavera 63
<i>Colosenses, Filemón, Efesios, Filipenses</i>	
Última fase del apostolado	63-67 (?)
Viaje a España (?)	
En oriente: Éfeso, Creta, Macedonia	
1 <i>Timoteo, Tito</i>	hacia 65
Segunda cautividad romana	
2 <i>Timoteo</i>	
Muerte	hacia 67

§ II. La personalidad de san Pablo, por L. Cerfaux

Las cartas de san Pablo constituyen una verdadera autobiografía, que a veces resulta además una apología de su vida apostólica. Desde un principio hay que tomar partido si se quiere penetrar esta personalidad original: o bien fiarse de lo que el Apóstol percibió de Dios en su conciencia y representarse su psicología como él mismo la concebía; o bien, dudando de la posibilidad de contacto del hombre con Dios, considerar a Pablo como el iluminado y tratarlo como anormal. Las posiciones intermedias rebajan a Pablo, buscando móviles humanos de una vida que pretende no tenerlos: entonces se sustituye la autobiografía por hipótesis personales. Nosotros tomaremos el primer partido.

1. EN EL CENTRO DE LA PERSONALIDAD: LA VOCACIÓN.

A san Pablo le fue concedido desempeñar un papel de primer orden en la historia de la salud, concretamente en la fundación de la Iglesia cristiana. Él mismo se proclama solemnemente «el apóstol de los gentiles» (Rom 11,13): a él confió Dios la misión de hacer entrar a los paganos en la economía de la salud cristiana. Como los profetas del Antiguo Testamento, fue distinguido para esto desde su nacimiento, fue escogido y sin duda preparado para la misión que se le había de encargar y luego, llegado el momento, fue llamado con una visión. Para Pablo, esta visión de vocación fue la aparición de Cristo Jesús resucitado, en el camino de Damasco. Vocación y visión son pura iniciativa divina, que se impone con fuerza ineluctable.

A partir de este momento Pablo se identifica con su llamamiento y con su obra. Su humanidad se consume en la voluntad divina. En adelante no verá ya más que a Jesucristo. Considerará como pura nada lo que el mundo estima o lo que era su timbre de gloria en el judaísmo. Tal psicología no se puede comprender sino en una sola hipótesis: la visión de Damasco operó un brusco y violento «viraje» del alma de Pablo, viraje que fue al mismo tiempo una experiencia mística. Ésta establecía entre Dios y su apóstol, por intermedio de la vida de Cristo resucitado, un contacto que le daba como una nueva conciencia de carácter sobrenatural. Este contacto no cesará ya jamás. Pablo pensará y obrará en presencia de Dios, bajo su dependencia percibida inmediatamente; sus actividades irán regidas por la intuición de la voluntad divina; su oración será continua, únicamente ocupada en el quehacer que es el suyo y que él mismo resume en una sola palabra: Cristo. Sabe que lleva en sí el poder mismo de Dios y una irradiación de fuerza divina y de fuerza que le colocan incommensurablemente más alto que Moisés, pero sabe también que lleva este tesoro en el vaso de una humanidad que no deja de ser frágil. A veces se extraña de este contraste; lo explica por la necesidad de participar a la vez en la resurrección y en la muerte de Jesucristo.

Pablo tiene conciencia de ser él mismo, no sólo en esta debilidad, sino también en la entrega de su persona a Cristo, por el cual se hace todo para todos. Sólo una debilidad queda excluida, la de abrigar todavía sentimientos humanos de amor propio, de interés, de vanagloria.

2. LAS RIQUEZAS NATURALES DE LA PERSONALIDAD.

Tenemos, pues, el derecho de intentar enumerar las riquezas naturales de esta alma que ha venido a ser instrumento de Dios, toda entera, tal como es, con su densidad de vida humana. Sin embargo, no tendría gran sentido hablar de rasgos humanos de carácter, en sentido propio. Lo que en una psicología ordinaria sería orgullo, es expresión del absoluto divino en que está sumergido Pablo; lo que sería versatilidad, no es sino sumisión a la voluntad divina que se revela sucesivamente al Apóstol. Nunca podremos olvidar que, para Pablo, lo que nosotros llamaríamos cualidades o notas particulares se ha convertido en el medio mismo con que la obra de Dios alcanza las iglesias y a los cristianos. En efecto, Pablo tiene conciencia de ser el hierro incandescente que entrega continuamente a Dios todas las vibraciones de su personalidad. Hechas estas reservas, podremos representarnos esta naturaleza particularmente potente, original y admirablemente dotada que fue Pablo de Tarso.

Pablo era un pensador que consagraba toda la originalidad de su inteligencia a la contemplación de los caminos de Dios. Así elaboraba en teología el misterio del cristianismo. Si esta misma inteligencia, que había sido arrebatada al tercer cielo, desciende a los mínimos detalles de la organización de las iglesias en tierra griega, seguirá dando la misma medida de grandeza, penetrando los principios de las religiones paganas y del judaísmo, descubriendo los recursos de la civilización griega y del orden romano.

Aun estando plenamente convencido de que este mundo es caduco, Pablo tenía la intuición de lo que hay que decir y hacer para asentar sólidamente las instituciones y la vida moral de las iglesias en la vida real, en espera de que sean arrebatadas en la venida triunfal de Cristo; escoge hábilmente sus colaboradores; como verdadero hombre político, distingue los puntos en que no puede transigir y las circunstancias en que es útil plegarse en provecho de la obra que se realiza.

Una voluntad dúctil, pero imperiosa, permite a Pablo realizar plenamente la obra de Dios a través de las instituciones humanas. Despliega una actividad incesante, que va de los discursos, de la composición de las cartas, de las conversaciones apostólicas, al trabajo manual o a las fatigas de los viajes. Se apoya en una salud robusta (por mucho que se haya hablado de sus enfermedades y por mucho que se haya abusado de sus antitesis). Posee los inapreciables recursos de una sensibilidad exquisita, a veces hasta excesiva. Su amor al trabajo le asemeja a los más grandes de los occidentales. En el mundo religioso es un genio realizador, que hace

pensar en un Alejandro o en un César; el mundo, en aquella época, multiplicaba las fuertes personalidades.

La caridad de Pablo va de Dios a los hombres. Conservaba para Jesucristo, que se le había aparecido, el culto de un siervo para su Dios, so cual no excluía la amistad con el Hijo de Dios encarnado. Nada le costaba cuando se trataba de ganar cristianos y nada le interesaba fuera de esto. Pero esta caridad que le hacía emprender tantas cosas, se mantenía profundamente enraizada en su naturaleza humana; transfiguraba la autoridad del padre y las delicadas atenciones de la madre para producir esa obra maestra que se llama el corazón de Pablo.

§ III. Las epístolas paulinas.

BIBLIOGRAFÍA

- TH. NÄGELI, *Der Wortschatz des Apostels Paulus*, Basilea 1904.
 O. ROLLER, *Das Formular der paulinischen Briefe*, Stuttgart 1933.
 V. HEYLEN, *Les métaphores et les métonymies dans les épîtres pauliniennes**, Lovaina 1935.
 J. NÉLIS, *Les antithèses littéraires dans les épîtres de saint Paul*, NRT, 1948, p. 360-387.
 A. BRUNOT, *Le génie littéraire de saint Paul**, París 1955.

1. GÉNERO LITERARIO: ¿CARTAS O EPÍSTOLAS?

Siguiendo a Deissmann y utilizando la documentación reunida por él¹³, se ha querido determinar el carácter de las epístolas paulinas basándose principalmente en los paralelos helenistas. Habría, pues, que escoger entre dos formas literarias: la *epístola*, más solemne y más doctrinal; la *carta*, escrito más familiar. A la misma epístola a los Romanos daba Deissmann el nombre de carta, mientras que autores como Cornely y Prat preferían denominarla epístola. Otros, buscando una solución media, la consideraban como «una carta, pero que trataba el tema más importante para todo el mundo cristiano» (Lagrange)¹⁴.

De hecho, los usos del mundo helenístico pudieron muy bien influir en la actividad literaria de Pablo y es normal que, para ilustrar sus escritos, tratemos de saber cómo se escribían las cartas entre los antiguos¹⁵. Pero hay que mirar con preferencia del lado del judaísmo. Si allí no encontramos paralelos muy estrictos con las epístolas paulinas, encontramos, por el contrario, cartas religiosas, una correspondencia entre las

13. A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, Tubinga 1923. Cf. H. WINDISCH, *Das Neue Testament im Lichte der neugefundenen Inschriften, Papyri und Ostraka*, «Neue Jahrbucher des klassischen Altertums», 1910, p. 201.

14. *L'Épître aux Romains*, París 1931, p. xxxiv.

15. S. LYONNET, *De arte litteras exarandi apud antiquos*, VD, 1956, p. 3-11. J. A. ESCHLIMANN, *La rédaction des épîtres pauliniennes par comparaison avec les lettres profanes de son temps*, RB, 1946, p. 185-196.

comunidades judías y sus jefes (cf. 2Mac 1,1-2,19); remontando en el tiempo, se puede citar ya la carta de Jeremías (Jer 29,4-28). En el mismo Nuevo Testamento otras cartas hacen juego con las de san Pablo (Act 15; Ap 1-3). En definitiva, al escribir Pablo cartas a diversas comunidades de hermanos, antiguos paganos en su mayoría, ejercía su ministerio de apóstol inspirándose en el del didascalesco judío¹⁶; todas sus cartas tienen por móvil las diversas necesidades de su acción apostólica.

Por lo demás, hay que notar que en el interior mismo de las cartas de san Pablo se percibe el eco de diversos géneros literarios correspondientes a diversas necesidades: anuncio del mensaje de salud, instrucciones morales, exhortaciones, trozos de tenor litúrgico, etc. Es útil buscar, en el trasfondo de los textos escritos, esta presencia del Apóstol en persona en el ejercicio de sus funciones al servicio de la Iglesia. Las cartas hacen también revivir ante nuestros ojos la vida concreta de las comunidades en que vivió el Apóstol y a las que van dirigidas las cartas¹⁷.

Con todo, si bien las cartas están condicionadas por la organización de las comunidades y la instrucción de los hermanos, algunas de ellas desarrollan en forma privilegiada tal o cual aspecto central del mensaje cristiano que chocaba directamente contra la teología judía oficial o contra la mentalidad religiosa de los paganos convertidos. Tal es el caso de Gál y de Rom, donde la doctrina de la salud gratuita procedente de Dios por Cristo se opone a la concepción judía de la justificación por las obras. Asimismo 1Cor aborda problemas fundamentales surgidos del enfrentamiento del cristianismo con la cultura pagana. Col y sobre todo Ef tratan un problema de cristología, más propio de las iglesias de Asia Menor, pero ampliado por Pablo hasta las dimensiones de la Iglesia; Ef, en particular, adopta el carácter de una síntesis teológica centrada en el misterio de Cristo. En fin, al margen de las epístolas paulinas, Heb desarrolla difusamente una teología de Cristo mediador, sumo sacerdote del culto de la nueva alianza. Estas cartas merecen una presentación más prolija, pues gracias a ellas podemos iniciarnos en los grandes problemas afrontados por san Pablo, al mismo tiempo que en el pensamiento religioso del Apóstol enfocado en su desarrollo histórico.

2. CRÍTICA TEXTUAL.

El texto de las epístolas paulinas es en general más fácil de establecer con seguridad que el de los evangelios o de los Hechos¹⁸. No se observa en él el fenómeno de armonizaciones de textos ni el de las grandes variantes que se descubren en los evangelios y en los Hechos. Las variantes se limitan generalmente a adiciones u omisiones de artículos, de pronom-

16. Cf. W. D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism*, p. 111-146.

17. Sobre esta aplicación de la *Formgeschichte* a las epístolas, cf. el *excursus* de E. G. SELWYN, en: *The First Epistle of St. Peter*, Londres 1952, p. 365-466.

18. Sobre la bibliografía reciente, véase B. M. METZGER, *Annotated Bibliography of the Textual Criticism of the NT (1914-1939)*, Copenhagen 1955.

bres, a cambios de formas verbales, a sustituciones de palabras que tienen sentido o sonido afines. Sobre estas cuestiones se podrá consultar la obra de G. Zuntz¹⁹.

3. ORDEN DE LAS EPÍSTOLAS.

El orden del canon actual forma un compromiso entre el que sugiere la historia de la composición de las cartas y el que las coloca por orden de importancia: primero las cuatro grandes epístolas (Rom, 1Cor y 2Cor, Gál), luego las epístolas de la cautividad (Ef, Flp, Col), después las epístolas a los Tesalonicenses que clausuran la serie de las cartas a las iglesias; siguen luego las cartas dirigidas a personas privadas (1Tim y 2Tim, Tit, Flm). La epístola a los Hebreos, cuya pertenencia al canon y sobre todo la autenticidad paulina, fueron discutidas en la Iglesia antigua, está colocada fuera de serie.

Nosotros prescindiremos, en ciertos puntos, del orden del canon, ateniéndonos sobre todo a las fechas de composición de las epístolas. Así tendremos:

- 1) 1Tes y 2Tes, escritas durante el segundo viaje misional.
- 2) Gál, 1Cor y 2Cor, Rom, escritas durante el tercer viaje.
- 3) Flp, Col, Ef, Flm, grupo de epístolas de la cautividad, generalmente referidas a la primera cautividad romana.
- 4) Epístolas pastorales (a Timoteo y a Tito), posteriores a esta primera cautividad.

4. LOS COMENTARISTAS DE LAS EPÍSTOLAS.

Las epístolas paulinas han sido abundantemente comentadas. Para cada una de ellas citaremos los comentarios modernos en un repertorio bibliográfico especial. Pero no está de más señalar los comentarios antiguos más importantes²⁰.

Entre los padres griegos, cuyos comentarios de las epístolas paulinas fueron reunidos por K. Staab²¹, mencionaremos los del Crisóstomo (PG 60-62), de Teodoro de Mopsuesta (PG 66; diez pequeñas cartas en la edición de Swete²²; Rom, 1Cor y 2Cor, Heb, en la de Staab); y entre los epígonos: Ecumenio (PG 119; y en Staab), Juan Damasceno (PG 45), Teofilacto (PG 76); Teodoreto (PG 82).

Entre los sirios, el comentario de Efrén subsiste en versión armenia²³.

19. G. ZUNTZ, *The Text of the Epistles*, Londres 1953; *Réflexions sur l'histoire du Texte paulinien*, RB, 1952, p. 5-22. Dom DE BRUYNE, *Études sur les origines de notre texte latin de saint Paul*, RB, 1915.

20. G. BARDY, *Commentaires patristiques de la Bible*, SDB II, 73-103.

21. K. STAAB, *Pauluskomentare aus der griechischen Kirche und Katenenhandschriften, gesammelt und herausgegeben*, Münster 1933. Cf. CRAMER, *Catena graecorum Patrum in NT*, 1844.

22. H. B. SWETE, *Theod. Mopsuest.: In omnes S. Pauli epistolas commentarii*, Cambridge 1882.

23. *Commentarii in Epistolas Pauli, nunc primum ex Armenio in Latinum sermonem a patribus Mekhitaristis translati*, Venecia 1893.

Entre los latinos, cuyos más antiguos comentarios ha estudiado A. Souter²⁴, los más importantes son los del pseudo-Ambrosio (PL 17,43-508), de Pelagio²⁵ (PL 30,645-902; 68,413-686), de Jerónimo (PL 26: Plp, Gál, Ef, Tit), de Agustín (PL 35: Rom, Gál). En la edad media emergen los comentarios de santo Tomás²⁶, y en el siglo XVII los de Estius (11614)²⁷.

24. A. SOUTER, *The Earliest Latin commentaries on the Epistles of saint Paul*, Oxford 1927.

25. A. SOUTER, *Pelagius's Expositions on thirteen epistles of saint Paul*, Cambridge 1926.

26. S. THOMAE, *In omnes S. Pauli apostoli epistulas commentarii*, Turin 1917.

27. G. ESTIUS, *In omnes B. Pauli et aliorum apostolorum epistolas*, Paris 1623 (reed., Maguncia 1858-59, y Paris 1891).

CAPÍTULO SEGUNDO

LAS EPÍSTOLAS A LOS TESALONICENSES

por J. Cambier

BIBLIOGRAFÍA

Comentarios: J. WOHLBERG (KNT-ZAHN, 1903); L. VON DOBSCHÜTZ (MKNT, 1909); J. E. FRAME (ICC, 1912); J. KNABENBAUER (CCS *, 1913); A. STEINMANN-F. TILLMANN (HSNT *, 1918); M. DIBELIUS (HINT, 1937); D. BUZY (BPC *, 1938); F. AMIOT (VS *, 1946); E. OEPKE (NTD, 21949); K. STAAB-J. FREUDENDORFER (RNT *, 1950); L. M. DEWAILLY - B. RIGAU (BJ *, 1954); W. NEILL (MFF, 1950); B. RIGAU (EB *, 1956); C. MASSON (CNT, 1957).

F. S. GUTIAHR, *Die zweite Briefe an die Thessaloniker und die Brief an die Galater **, Graz-Viena 21912.

M. CARREZ, *Vocabulaire des deux épîtres de saint Paul aux Thessaloniens*, Paris 1953.

§ I. La comunidad cristiana en Tesalónica.

La ciudad de Tesalónica, fundada en 315 por los macedonios, había obtenido del emperador Augusto el privilegio de ser ciudad libre. Tenía así su senado (βουλή), su asamblea del pueblo (δῆμος: Act 17,5) y sus magistrados llamados politarcas (Act 17,8). Ciudad de negocios y puerto próspero, conocía la afluencia de población extranjera. Los judíos eran bastante numerosos para poseer una sinagoga (1Tes 2,14-16; Act 17,2). Las inscripciones descubiertas en los sitios mismos mencionan toda suerte de naciones; con frecuencia citan a los judíos.

En el transcurso del segundo viaje misional, san Pablo y Silas, que venían de Filipos, donde se les había rogado que se marcharan (1Tes 2,2; cf. Act 16,39s), se detuvieron en Tesalónica. Siguiendo la costumbre de las misiones paulinas, se dirigieron primero a los judíos (Act 17,1; cf. también 1Tes 2,14). El éxito del apóstol entre sus hermanos de raza debió de ser escaso (1Tes 2,14-16 y Act 17,5s). Los Hechos puntualizan que Pablo no pudo predicar en la sinagoga sino en ocasión de tres reuniones sabatinas (17,2); sin duda dejó la sinagoga para convocar a los fieles en casa de Jasón, donde debió de ejercer el apostolado durante cierto tiempo¹. Allí los judíos, a consecuencia de un motín que fomentaron,

1. Compárese la predicación en Éfeso: tres meses en la sinagoga, luego dos años en la escuela de Tirano (Act 19,8-10).

fueron a buscarle para hacerlo comparecer ante el δῆμος de la ciudad (Act 17,5).

Es difícil determinar la duración de la estancia de Pablo en la ciudad: debió de ser un tiempo relativamente corto, dos o tres meses a lo sumo², y la formación religiosa de la comunidad, que quedaba por terminar, ocasionó sin duda preocupaciones al Apóstol. De hecho, en Atenas, donde se le había unido Timoteo, «no pudo resistir más» (1Tes 3,1) y, resignándose a quedarse solo en la ciudad, envió a su compañero a Tesalónica. Las buenas noticias que de allí recibe le dan nueva vida (1Tes 3, 6-10). Pero se entera también de las calumnias que le levantan los judíos y de sus persecuciones contra los hermanos (1Tes 2,14s); teme que quede frustrado su trabajo apostólico (1Tes 3,5) e inmediatamente les escribe.

§ II. Las epístolas a los Tesalonicenses.

Como Timoteo le ha tranquilizado a propósito del fervor de los fieles de Tesalónica, Pablo les dice que son su alegría y su gloria (1Tes 2,19s). Pero sobre todo quiere ponerlos en guardia contra las mentiras de sus enemigos: no es verdad que no se interesa por ellos y siente no haber podido todavía ir a verlos de nuevo (2,17s); por lo menos, les ha enviado a su fiel Timoteo. Una vez que conoce su fidelidad a Cristo, debe, no obstante, corregir algunos errores. Poco después de esta primera carta, una segunda habrá de añadir algunas precisiones, sobre todo por lo que se refiere a la proximidad de la parusía.

La autenticidad paulina de estas epístolas está bastante bien apoyada por la crítica externa, si se tiene en cuenta la escasez relativa de informes sobre este particular durante los dos primeros siglos de la historia de la Iglesia. Las dos cartas son probablemente utilizadas por Ignacio de Antioquía (comienzos del siglo II); descubrimos sin duda la primera en el *Pastor de HERMAS* (mediados del siglo II) y más seguramente en Policarpo (comienzos del siglo II). En todo caso, las dos están inscritas por Marción (hacia mediados del siglo II) en su canon del Nuevo Testamento, y el canon de Muratori (hacia fines del siglo II) las menciona igualmente. En fin, Clemente de Alejandría († hacia 215) las reconoce como paulinas; además, desde Ireneo († hacia 202) fueron recibidas como tales por todas las iglesias³.

En el siglo XIX, la escuela de Tubinga, con su concepción particular de la persona y del ministerio de san Pablo, dio crédito durante algún tiempo a la tesis de la inautenticidad paulina de 1Tes y 2Tes. Las mismas posiciones fueron adoptadas nuevamente por Scott (1909), que pretendía descubrir en nuestras dos cartas la obra de Timoteo (1,1-3 y 2,3) y de Silas

2. Véase la discusión de las opiniones de los diversos comentaristas en RIGAU, p. 24-26.

3. Cf. E. MASSAUX, *Influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, Lovaina-Gembloux 1950, p. 713. Véase también RIGAU, p. 114-119.

(1,4-5 y 2,1-2). Frame y Rigaux⁴ muestran la debilidad de los argumentos no poco subjetivos de Chr. Baur († 1860) y de sus discípulos.

Hoy día, apenas si se discute ya la autenticidad paulina de 1Tes; actualmente es admitida por todos los críticos. En cuanto a 2Tes, algunos de ellos deducen todavía de ciertas observaciones literarias conclusiones que no se siguen necesariamente. Así, se exageran las diferencias de estilo entre 1Tes y 2Tes; además se subraya la dependencia de las ideas de la segunda respecto a la primera y se propone explicarla atribuyendo 2Tes a un autor posterior que habría remedado 1Tes. Para ello se alega 2Tes 3,17: el falsario habría tratado de robustecer la autoridad de su obra reproduciendo una fórmula paulina de saludo (1Cor 16,21), pero desarrollándola con una insistencia poco feliz. Sin embargo, la insistencia de 2Tes 3,17 puede explicarse no menos bien por 2Tes 2,2b.

El conjunto de estas observaciones es de poco peso ante los hechos siguientes: se ha calculado que cerca del 90 % de las palabras de 1Tes y de 2Tes se hallan en las grandes epístolas y en las de la cautividad; las expresiones que, más aún que el vocabulario, son el reflejo de una personalidad, revelan la mano de san Pablo. Finalmente, en las dos epístolas, sobre todo en la primera, se descubre el corazón y el alma de san Pablo: su ardiente afecto para los hermanos que ha ganado para Cristo, su delicada confianza en su fidelidad, pese a sus deficiencias y también la conciencia de sus derechos de apóstol. Las diferencias de estilo y de tono de 2Tes con relación a 1Tes no suprimen los numerosos rasgos de estilo paulino de 2Tes; se explican por el hecho de que la misma comunidad ha evolucionado: Pablo ha restablecido el contacto con ella y ahora es plenamente aceptado; además, urgía insistir en los errores de la comunidad⁵.

Las observaciones antes mencionadas, que quisieran fechar 2Tes a fines del siglo primero o a principios del segundo, no constituyen sino conjeturas; no tienen más valor que la hipótesis opuesta de Grotius, que proponía situar 2Tes en el año 38, durante el gobierno de Calígula, porque consideraba a éste como el Anticristo. Críticos modernos (J. Weiss, Hadorn y pasajeramente Michaelis) han vuelto a la hipótesis de Grotius en una forma mitigada: proponen la inversión cronológica de las dos cartas. Pero esta inversión no explica los hechos literarios que pretenden esclarecer, y sobre todo se desvanece la posibilidad ante la situación histórica descrita en la primera parte de 1Tes; ésta no se comprende sino en la hipótesis tradicional.

Así pues, a pesar de las dificultades suscitadas contra la autenticidad de 2Tes, podemos, sin contravenir las reglas de la crítica, seguir sosteniendo que las dos epístolas fueron dirigidas a la misma comunidad de los Tesalonicenses y hacia la misma época, 52 ó 53, en el orden en que las conocemos y por el mismo autor, que es san Pablo. Es el parecer de la mayoría de los autores.

4. FRAME, ICC, p. 39; RIGAU, EB, p. 120-124
5. Cf. FRAME, p. 28-37; RIGAU, p. 132-152.

§ III. Análisis de las dos cartas.

1. LA PRIMERA EPÍSTOLA A LOS TESALONICENSSES.

Después del encabezamiento y el saludo de rigor (1,1), se abre una larga acción de gracias por los frutos que la predicación evangélica de Pablo ha recogido en Tesalónica. El Apóstol inserta en ella una refutación contra las calumnias que los judíos han esparcido contra él entre los miembros de la comunidad (1,2-2,13).

La virtud del Espíritu ha operado en ellos una conversión que todo el mundo admira (1,2-10)⁶. Pero los mismos tesalonicenses lo saben todavía mejor, ellos que han visto actuar a Pablo: su predicación no ha sido un estímulo a la impureza ni un engaño. Pablo y sus compañeros no han tratado sino de agradar a Dios y de testimoniar a los fieles su afecto (2,1-13).

Precisamente por causa de los frutos de salud les han sobrevenido las persecuciones, de la misma manera que las iglesias de Palestina han sufrido del odio de los judíos; este odio se ceba en Pablo y en sus compañeros, y alcanza a todos los pueblos de la tierra, cuya evangelización tratan de impedir los judíos (2,13-16). Hasta ahora no ha podido Pablo, contrariamente a su voluntad, volverse a encontrar con los tesalonicenses (2,17-20); entre tanto, les envía a Timoteo que acaba de regresar con noticias consoladoras (3,1-13).

Algunas exhortaciones siguen a estas protestas de fidelidad del Apóstol respecto a la comunidad (4,1-5,22). Caminen los hermanos cada vez más perfectamente en el amor de Dios; contrariamente a los paganos, practiquen en especial la castidad, como conviene a los que poseen el Espíritu Santo (4,3-8); observen la caridad fraterna (9-10a) y que trabajen con sus manos (10b-12). A propósito de los hermanos difuntos, sobre cuya suerte se inquietan, recuerden una palabra del Señor: un día estaremos todos para siempre con el Señor (13-18)⁷. Sabiendo que este día viene ineludablemente, estén los fieles en vela y así permanecerán unidos a Cristo en la fe, en la esperanza y en la caridad; éste es el medio para recibir la salud que Jesús les ha granjeado con su muerte (5,1-11). El Apóstol da todavía algunos consejos para la vida de comunidad, en particular a propósito de las manifestaciones carismáticas (12-22).

La carta termina con los votos y saluciones habituales (5,23-28).

2. LA SEGUNDA EPÍSTOLA A LOS TESALONICENSSES.

El primer capítulo de 2Tes comprende una salutación (1,1-2), luego una acción de gracias por la vida que llevan los tesalonicenses en medio

6. Nótese la sección 1,9-10 que resume la predicación de Pablo en Tesalónica: es sin duda un ejemplo de predicación de Pablo a un auditorio pagano. Cf. L. CERFAUX, *Le Christ...* p. 17 s. Véase también 2, 1-6 sobre el carácter de la predicación de Pablo a los gentiles; cf. A. M. DENIS, *L'Apôtre Paul, prophète «messianique» des Gentils*, ETL, 1957, p. 245-318.

7. «Estar con Cristo» parece sin duda ser el sentido fundamental del pasaje: cf. RIGAU, p. 548ss.

de las persecuciones: sus sufrimientos los harán dignos del reino de Dios en el día del Señor (1,3-10); sigue una oración del Apóstol por la perseverancia de los hermanos (1,11-12).

El resto de la letra lo constituyen principalmente dos exhortaciones. La primera atañe al día de la parusía: éste no vendrá antes de que se haya producido la *apostasía* y de que se haya revelado el *impío*; ahora bien, éste está todavía mantenido en sujeción por una fuerza que lo «retiene». El impío aparecerá con todo el poder de mentira de Satán para engañar y perder a los que hayan preferido la iniquidad al verdadero amor (2,1-12). El hecho de que la parusía no esté todavía presente es el punto particular de la doctrina escatológica sobre el que más insiste Pablo; los fieles no lo habían comprendido bien y parece ser que este error favoreció principalmente los desórdenes de la comunidad.

La segunda exhortación comienza con una nueva acción de gracias por la vocación cristiana de los tesalonicenses, luego el Apóstol los invita a perseverar: el Señor, que es fiel, los ayudará. Que rueguen por el Apóstol y por el éxito de su ministerio (2,13-3,5). Bruscamente, en un estilo que se vuelve de repente severo (cf. la puesta en guardia de Rom 16,17-20, que interrumpe los saludos del final), Pablo dirige a los atareados y a los ociosos una exhortación que contiene el célebre veredicto: «Si alguno no quiere trabajar, que no coma» (v. 10). Una última recomendación recuerda a la vez la firmeza del organizador y la bondad del padre de la comunidad (3,13-15).

La epístola termina con un saludo trazado por la propia mano de Pablo (3,17) y el parabién habitual: «Que la gracia de nuestro Señor Jesucristo sea siempre con todos vosotros» (3,18).

§ IV. Perspectivas doctrinales.

1. EL APOSTOLADO DE PABLO EN UNA COMUNIDAD DE GENTILES.

Pablo tiene conciencia de ser el apóstol de Dios y sucesor de los profetas. Éstos eran los hombres de la palabra: Pablo también ha sido escogido y avalado por Dios para anunciar la buena nueva (1Tes 2,4 y 2Tes 1,10b), cosa que hace con una seguridad que le viene de Dios (1Tes 2,2). Realiza su ministerio con la sola mira de agradar a Dios (1Tes 2,4b) sin buscar su propia gloria cerca de los hombres (1Tes 2,6); incluso ha renunciado a las ventajas habituales de un apóstol de Cristo (1Tes 2,7; 2Tes 3,9; cf. 1Cor 9): todo esto muestra su desinterés y su fidelidad en transmitir el mensaje.

Predicando a los tesalonicenses (cf. supra: 1Tes 1,9b-10 y 2,1-6), Pablo no los abraza con burlas ante la multiplicidad y la nulidad de sus dioses

(cf., por ejemplo, Is 44; Sab 13-14); no los pone por debajo de los judíos, insiste, por el contrario, en el hecho de que Cristo ofrece la misma salud a todos, judíos o paganos. Estos últimos tienen que dar un paso preliminar: abandonar el culto a los ídolos para servir en adelante al Dios viviente y verdadero, cuya fidelidad los salvará, y no poner ya su confianza en sus falsos dioses, sino solamente en Jesucristo resucitado de entre los muertos, que por su muerte y su resurrección (1Tes 4,14) los ha preservado de la cólera futura (1Tes 1,10) y vendrá a buscarlos (1Tes 4,13-18).

La esperanza del reinado glorioso de Dios forma la base de la moral predicada a estos antiguos paganos, convertidos a Cristo: Dios los ha llamado a la santidad del Espíritu, para hacerlos partícipes de la gloria del Señor Jesús (2Tes 2,13ss). Ahora bien, la predicación de Pablo en Tesalónica ha sido fructuosa (1Tes 2,1): prueba de ello son el hecho de sufrir numerosas aflicciones con el gozo del Espíritu Santo, como también las otras manifestaciones de la fuerza del Espíritu (1Tes 1,5-6).

Pero Pablo no ha tenido tiempo de terminar la formación cristiana de los nuevos hermanos. Se verán, pues, tentados a dejarse arrastrar a costumbres paganas (cf. 1Tes 4,3-12 y 2Tes 3,6-12) y a una interpretación falsa de la predicación mesiánica. Todavía no tienen la solidez de vida cristiana que proviene de la adhesión a las tradiciones de las iglesias, esas tradiciones que Pablo les ha transmitido en nombre del Señor Jesús (1Tes 4,1.15; 2Tes 2,15; 3,6). Con todo su corazón de Apóstol, que en 1Tes se revela más que en las grandes epístolas, Pablo los ayudará a ser más fieles a Dios.

Así, la primera atestación escrita de la predicación de san Pablo expresa ya dos líneas fundamentales de su pensamiento religioso: 1) la salud de Dios ha sido traída por Cristo a los que creen en él (cf. 1Tes 2,13; 4,14; 2Tes 2,12): esta proclamación será ilustrada por *Rom*; 2) hay que recibir dócilmente la salud de Dios con sumisión a la autoridad del Apóstol y fidelidad a las tradiciones que se remontan al Señor Jesús: *1Cor* y *2Cor* desarrollarán esta característica de la doctrina cristiana para paganos nuevamente convertidos, mientras que *Ef* la expondrá en la línea del misterio (cf. *Ef* 3,1-13).

2. LA ESCATOLOGÍA EN LAS EPÍSTOLAS A LOS TESALONICENSES.

Sin embargo, el mensaje principal de nuestras dos epístolas es su doctrina escatológica. Recordemos que esta doctrina está con frecuencia presente en el espíritu de san Pablo en su predicación ulterior: algunas de sus exposiciones no se comprenden si no se sitúan en esta perspectiva (p. ej., 1Cor 7 sobre el celibato; Rom 13,11-14; las consideraciones sobre la salud de los judíos en Rom 9-11, y también 1Cor 15).

Véase una opinión un tanto diferente en CERFAUX, *Le Christ...*, p. 33-38. En todo caso, hay que guardarse de endurecer las imágenes apocalípticas del escenario parusiaco, como tienden a hacerlo K. STAAB y J. FREUNDORFER (RNT, p. 30). Véase también A. WIMMER, *Tröstworte des Apostels Paulus an Hinterbliebene in Thessalonisch (1 Thess., 3, 13-17)*, «Biblica», 1955, p. 273-286.

El día del Señor.

Cristo, resucitado por Dios, sustraerá a la cólera del mundo futuro a todos los que se hayan orientado hacia Él; Dios reunirá al cortejo parusíaco de Cristo glorioso a los hermanos que hayan vivido en la fe y hayan muerto en Cristo (1Tes 1,9s; 4,14-16). Tal es la buena nueva aportada por Pablo a los gentiles y que él anunció en Tesalónica.

Siguiendo la tradición profética, Pablo llama *Día del Señor* a este acto final de la historia de la salud. Hay que prepararse para él siendo hijos de la luz (1Tes 5,5): los hermanos deben renunciar a las tinieblas del pecado y vivir de la fe y de la caridad en la esperanza de la salud (5,8), deben mantenerse unidos a Cristo y edificarse mutuamente en el Señor (5,10ss), sufrir persecución como Cristo, los profetas y los apóstoles (2,14ss). Por lo demás, como Cristo y el mismo Pablo, han soportado ya grandes tribulaciones, con el gozo que da el Espíritu a sus fieles (1,6). Las persecuciones son suscitadas por los judíos (2,14-16) y por Satán (2,18b): la iniquidad trabaja ya en el misterio; los cristianos viven el *eón* presente, que durará mientras el *retenedor* impida a Satán ejercer su acción entre los hombres con todo su poder de seducción. Cuando se vaya el *retenedor*, entonces aparecerá el *adversario* de Dios, condenado a la perdición (2Tes 2,3ss), y obrará los prodigios falaces de Satán. Pero el Señor Jesús lo aniquilará «de un soplo» sólo con su venida. Éste será el final del primer acto de la parusía.

El retenedor, el adversario y la apostasía.

Antes de pasar a la descripción del segundo cuadro, queda todavía por precisar quiénes son el *retenedor*, el *adversario* y la *apostasía*. Son numerosas las tentativas hechas con miras a identificar las representaciones simbólicas del retenedor y del adversario. Los antiguos, seguidos por muchos modernos, han preferido de ordinario una interpretación histórica precisa: la más corriente ve en el adversario un anticristo individual que asolará a la Iglesia de Dios al final de los tiempos. Sin embargo, la interpretación colectiva, que entiende bajo el símbolo del adversario el conjunto de los enemigos de Dios en la tierra, era ya conocida en tiempos de san Agustín (PL 41,685). En cuanto al retenedor, la interpretación «historicista» típica es, entre los antiguos y buen número de exegetas modernos, la que ve en el misterioso personaje el imperio romano⁸.

Parece imposible determinar el significado histórico preciso, *para el porvenir*, del adversario y del retenedor: colocados al lado de la apostasía, forman parte como ella de los símbolos del lenguaje apocalíptico. Ahora

bien, éste no pretende ofrecer el escenario de lo que se desarrollará al final de los tiempos: trae a la memoria el designio de amor de Dios, que quiere salvar a los hombres, y la oposición que le hace la «antigua serpiente» (cf. Ap 12,9). Las imágenes que traducen este mensaje están tomadas de textos literarios que relatan acontecimientos sucedidos mucho tiempo atrás (plagas de Egipto, fuego de Sodoma y Gomorra, etc.). Sin duda, detrás de ellas debía de haber alusiones históricas, que eran inteligibles para los lectores contemporáneos, puesto que los escritos apocalípticos desempeñaban el papel de una predicación adaptada a las necesidades de los fieles perseguidos, y que los animaban a la fidelidad, a pesar de los «cuernos de la bestia» (=el poderío de los reyes helenistas perseguidores, en Daniel, que es también un apocalipsis), a pesar del dominio momentáneo de la bestia (= el imperio romano perseguidor, en Ap). Pero este valor preciso tenía carácter transitorio y secundario y viene a ser también un símbolo de la historia religiosa del pueblo de Dios. Otro tanto hay que decir del *retenedor* y del *adversario*, que tienen sus orígenes literarios en el Antiguo Testamento: generalmente se cita a Dan 11,36 por lo que se refiere al adversario; en cuanto al que retiene, se podría evocar Is 40,22 (LXX), situándolo en su contexto muy característico de 40,21-24. Para Pablo y los tesalonicenses, estos términos evocaban quizá un hecho histórico determinado (cf. 2Tes 2,6), pero la alusión, si es que existió, no nos es ya asequible. Carecería de valor para reconocer los acontecimientos del final de los tiempos: como las persecuciones de la época macabea o las del tiempo del Apocalipsis, añade sus imágenes al material literario apocalíptico ya existente, imágenes que vienen a ser una «cifra», un signo precursor de los últimos acontecimientos del reino mesiánico.

En 1Tes y 2Tes, con frecuencia se propone la elección entre una interpretación individualista determinada del retenedor y del adversario, y una interpretación colectiva precisa de los mismos símbolos. El problema debería enfocarse en forma más amplia. El retenedor no es ni san Miguel o el conjunto de los predicadores del reino, ni el imperio romano: estas identificaciones no tienen bastante en cuenta las leyes del género apocalíptico. La explicación que nosotros proponemos, sin mezclar las diferentes imágenes de cada autor apocalíptico del Nuevo Testamento, ni descuidar los matices propios de cada uno de ellos, supone solamente una doctrina escatológica común concerniente al «día del Señor», que está en conexión con el kerigma primitivo y con Jesús mismo.

Así, con el nombre de *apostasía* (2Tes 2,3), entenderemos a todos los que están condenados a la perdición por haber rehusado la fe (2Tes 2,12) y el amor verdadero que los habría salvado (2,10). El *adversario*, al que a menudo, adoptando una fórmula johánica (1Jn 2,18.22; 4,3; 2Jn 7), se llama anticristo, puede ser caracterizado en cuanto a su significado fundamental. La utilización que 2Tes 2 hace de las profecías de Ez 28 (cf. también 38) y de Dan 11, así como sus enlaces literarios con el apocalipsis sinóptico (Mt 24) y con Ap cap. 13, 17 y 19, ofrecen una línea general

8. Para la historia de la interpretación de estos valores apocalípticos, cf. D. G. WOHLBERG, KNT, 1909, p. 177-218. E. von Dobschütz resume claramente las opiniones propuestas anteriormente a él y destaca bien las características de orden moral y religioso del Adversario (MKNT, p. 291-296). Véase también la presentación de RIGAU, p. 247-280.

de interpretación: el adversario representa una fuerza de orden moral que se relaciona con Satán (cf. la equivalencia de los términos «adversario» y «Satán» en ciertos textos de los LXX) y que, juntamente con él, prosigue el combate comenzado por la antigua serpiente en el jardín de Edén, oponiéndose a Dios y a su reino entre los hombres. Por tanto, simboliza a todos los que, en la lucha escatológica en el transcurso del *eón* actual, están aliados con Satán contra Cristo. El *retenedor* es también una representación simbólica: la idea de estabilidad y solidez que entraña el significado fundamental de la palabra, como también el hecho de la oposición del retenedor a la acción de Satán, le sitúan entre las fuerzas del Mesías que combaten al diablo.

La esperanza de la parusía.

Juntamente con el cuadro de las fuerzas del mal, presenta san Pablo la bienaventuranza escatológica de todos los que hayan vivido en la fe, la caridad y la esperanza, en vistas del día del Señor (1Tes 5,8). Según una representación en imágenes, a la que se ha llamado «el escenario de la parusía», pinta (4,15-17) el destino glorioso de los elegidos de Dios. La venida de Cristo, cuya aparición ha provocado la derrota instantánea de los malos (2Tes 2,8), inaugura, para los buenos, el día de la glorificación (1,10). La voz del arcángel o de la trompeta de Dios, así como el cortejo sobre las nubes para ir al encuentro del Señor (1Tes 4,16), forman parte de la imaginería apocalíptica y no se los debe «historicizar». Estas representaciones tradicionales sirven para expresar un punto esencial del mensaje cristiano: Cristo resucitado vendrá⁹, glorioso, el día del Señor, de manera repentina, como un ladrón en la noche (1Tes 5,2; cf. Mt 24,43). Hay que aguardarlo en la paciencia (2Tes 3,5), expresión auténtica de la fe y de la caridad de los discípulos de Cristo (1Tes 1,3; 2Tes 1,4; la misma idea aparece en Ap y en Heb). Parece ser que los tesalonicenses se equivocaron acerca de la fecha de la parusía y que este error tuvo incluso consecuencias prácticas (cf. 4,10b-12): la exhortación de Pablo quiere poner las cosas en su punto. Algunos exegetas creen que Pablo mismo escribió sus cartas como si creyera en la proximidad de la parusía. Pablo no *enseñó* la proximidad de la parusía; como debe hacerlo todo cristiano, Pablo la *esperó* firmemente, viviendo de fe y de paciencia; su ardiente deseo de estar con Cristo, que conservó durante toda su vida (cf. Flp 1,23), se trasluce a través de la gozosa descripción de la venida de Jesús (4,13-18) y le hace desear ser pronto su testigo¹⁰.

Como todo pasaje escatológico, los cuadros apocalípticos de *1Tes* y *2Tes* son misteriosos e imprecisos en sus contornos: no han de ser referidos

9. Sobre la coloración probable tomada de las parusias de los soberanos helenísticos, cf. L. CERFAUX, *Le Christ...*, p. 29-32; RIGAUX, p. 231-234.

10. Cf. A. WIMMER, «Biblica», 1955, sobre todo p. 285. — A. FEUILLET, *Le mystère pascal et la résurrection des chrétiens d'après les Épîtres pauliniennes*, NRT, 1957, p. 337-354 (especialmente p. 347-349).

a hechos históricos o a personajes futuros bien determinados. Hay que dejarles un significado muy amplio que les permita repetir, a todo lo largo de la historia de la salud y a los cristianos de cada generación, la advertencia del Señor Jesús transmitida por su Apóstol: caminad dignamente delante de Dios para tener parte un día en la esperanza de su reino de gloria (cf. 1Tes 2,12) y estar con Cristo (4,17).

CAPÍTULO TERCERO

LAS GRANDES EPÍSTOLAS

§ I. La epístola a los Gálatas, por L. Cerfaux.

BIBLIOGRAFÍA

Comentarios: DE WITT BURTON (ICC, 1921); LIETZMANN (HNT, 1932); DUNCAN (MFF, 1934); OEPKE (THK, 1937); LAGRANGE (EB *, 1942); AMIOT (VS *, 1946); BUZY (BPC *, 1948); SCHLIER (MKNT, 1951); LYONNET (BJ *, 1953); BONNARD (CNT, 1953).

W. M. RAMSAY, *A Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*, Londres 1900.

A. LOISY, *L'Épître aux Galates*, Paris 1916.

J. B. LIGHTFOOT, *St. Paul's Epistle to the Galatians*, Londres 1921.

A. STEINMANN, *Die Abfassungszeit des Gal. **, Munster de Westfalia 1906.

P. AUVRAY, *Saint Jérôme et saint Augustin: la controverse au sujet de l'incident d'Antioche*, RSR, 1939, p. 594-610.

A. GRAIL, *Le baptême dans l'épître aux Galates*, RB, 1951, p. 503-520.

1. AUTENTICIDAD Y UNIDAD.

El carácter de la carta garantiza su autenticidad. Al leerla conocemos a un hombre que entró por la fuerza en el cristianismo, que vivió las experiencias espirituales de un momento privilegiado, que escudriñó atentamente los escritos del Antiguo Testamento para descubrir en ellos los orígenes de la fe que había venido a ser la suya. Este hombre fundó comunidades cristianas; lucha con su corazón, con su dialéctica, con toda su foga para mantener a sus fieles en la pureza de su fe y conservarles la libertad que tienen en Cristo, única que les permite desplegar en sí mismos los dones espirituales, y en particular la caridad. Este hombre firmaba: «Pablo, apóstol». Si no tuviéramos otra documentación sobre el cristianismo primitivo, habría que introducir en la historia la actividad de este apóstol Pablo. Algunos autores del siglo pasado pusieron en duda o negaron sencillamente la autenticidad de la epístola a los Gálatas (Br. Bauer, Loman, Pierson y Naber). La escuela de Tubinga, al contrario, establece como un dogma la autenticidad de las cuatro grandes epístolas y no hay que olvidar que el mismo Marción colocaba a Gál en cabeza del canon de las cartas paulinas.

El bloque de la epístola se resiste a dejarse desmenuzar. Sólo el mé-

todo del *Schallanalyse*¹, aplicado al Nuevo Testamento por E. Sievers y su instituto de historia comparada de las religiones, había logrado, gracias al sonido, al ritmo y a la melodía de las frases, a distinguir en la epístola por lo menos ocho voces diferentes. Pero la empresa no tuvo vida.

2. FECHA Y DESTINATARIOS: ¿GÁLATAS DEL NORTE O GÁLATAS DEL SUR?

Si se parte de una comparación con las otras epístolas del corpus paulino, nos vemos inducidos a relacionar la epístola a los Gálatas con la epístola a los Romanos, por lo que se refiere a la argumentación contra el legalismo judío, y con la segunda epístola a los Corintios, en cuanto al acento polémico contra los judaizantes². Debe de ser anterior a las dos y hasta quizá preceda también a la primera a los Corintios. Como las noticias de Galacia llegaban fácilmente a Éfeso, se la podría suponer escrita a principios de la estancia de Pablo en la metrópoli de Asia³. Sin embargo, una serie de autores prefieren una fecha más antigua. La alternativa — fecha antigua (antes o después del concilio de Jerusalén) o fecha tardía — está regida sobre todo por una opción en cuanto a la identificación de los destinatarios de Pablo, los gálatas. En efecto, hace cosa de cien años una teoría de la «Galacia del sur» adquirió derecho de ciudadanía en la crítica. Los gálatas a quienes se dirige Pablo serían los cristianos de las iglesias fundadas durante el primer viaje misional con Bernabé: Antioquía de Pisidia, Listra, Derbe, Iconio; en realidad, estas iglesias pertenecían a la provincia romana de Galacia.

La Galacia propiamente dicha es un territorio situado en la meseta central de Asia Menor, ocupada en el siglo III a.C. por bandas de migración procedentes de la Galia⁴. Galacia es, pues, como una fracción asiática de la Galia (los *Galli* de los romanos se identifican lingüísticamente con los Κέλτοι o los Γαλάται de los griegos). Estas bandas dieron su nombre al país que rodea las ciudades de Ancira, Pesinonte y Tavium. La región se helenizó después de Alejandro Magno. Ancira vino a ser la capital de todo el país y los gálatas conservaron largo tiempo su independencia. Amintas, su último rey († 25 a.C.), legó en testamento sus Estados a los romanos. Éstos los erigieron en provincia romana, añadiendo, en todo o en parte, Pisidia, Isauria, Licaonia y Frigia. Por el mismo hecho, el nombre de Galacia podía extenderse oficialmente a toda la provincia romana. Parece, sin embargo, que al hablar de la provincia, se añadía regularmente al nombre de Galacia el de las regiones anexionadas: Pisidia, etc. Esta breve ojeada de historia explica la controversia entre los partidarios de la «Galacia del norte», para quienes san Pablo se dirigía

1. Cf. G. KITTEL, *Die Schallanalyse und das NT*, en «Theol. Blätter», 1922, n. 1 y 2.

2. Cf. K. PRÜMM, *Gal. und 2 Kor.: ein lehrethaltlicher Vergleich*, BI, 1950, p. 27-72.

3. T. W. MANSON, *St. Paul in Ephesus. 2. The problem of the Epistle to the Galatians*, BJRL, 1940, p. 59-80 y 327-341.

4. Cf. t. I, p. 258s.

a los gálatas propiamente dichos, y los de la «Galacia del sur», que comprenden con el nombre de gálatas a todos los habitantes de la provincia.

La teoría de la Galacia del sur, propuesta tímidamente desde 1750, fue brillantemente defendida por G. Perrot en su tesis *De Galatia provincia romana* (París 1867) y casi se impuso después de las publicaciones de Ramsay y de Zahn, ganándose la adhesión de católicos como el padre Cornely, V. Weber, monseñor Le Camus, el padre Lemonnyer y E. Levesque. El padre Lagrange, por el contrario, optó por la teoría de la Galacia del norte; los últimos comentaristas alemanes (Oepke, Schlier) han vuelto a esta tesis, como también el padre Lyonnet. Pero E. Osty y F. Amiot se han mantenido fieles a la teoría de la Galacia del sur; consiguientemente, admiten para la epístola a los Gálatas una fecha antigua, situando su composición en Antioquía el año 49, inmediatamente antes del concilio de Jerusalén.

De la situación de las iglesias a que escribe Pablo, nos formamos una imagen que difícilmente se ajusta a la de las iglesias fundadas durante el primer viaje misional. Éstas parecen tan distantes y tan desemejantes entre sí, que no se ve cómo un mismo movimiento las habría arrastrado a todas. Además, desde el principio estuvieron en contacto con el judaísmo, siendo en su seno numerosos los judíos, y debieron de estar instruidas sobre el problema crucial que se planteaba al cristianismo frente a la ley judía; no se ve bien cómo pudieran tener esa infatuación súbita por el judaísmo que supone la epístola a los Gálatas. No sucede lo mismo si se piensa en Iglesias fundadas apresuradamente en el seno de la población pagana de la Galacia del norte. Por otra parte, es difícil probar que san Pablo utilizara la terminología romana oficial; hasta es dudoso, como ya lo hemos dicho, que ésta designara con el nombre de Galacia toda la provincia cuyo propretor residía en Ancira. La epístola hace alusión a una doble evangelización de Galacia (Gál 4,13). En la hipótesis de la Galacia del sur, sería en ocasión del viaje de fundación (Act 13,14-14,20) y del viaje de regreso (Act 14,21-25)⁵. En la hipótesis contraria, sería durante la segunda y tercera gira apostólicas (Act 16,6 y 18,23). Todo bien mirado, nos inclinamos a creer que Pablo escribió a los gálatas del norte durante su permanencia en Éteso y más bien hacia los comienzos de esta permanencia. Las cuestiones de fecha y de destinatarios no ofrecen gran interés para la inteligencia de la epístola.

3. ANÁLISIS DE LA EPÍSTOLA.

Encabezamiento y entrada en materia (1,1-10).

El encabezamiento, largo y solemne (1,1-5), está lleno de segundas intenciones: mención del título de apóstol (omitido en 1Tes y 2Tes), insistencia en la autoridad divina de la misión, simple designación de los

destinatarios, ausencia de acción de gracias. Luego comienza la carta en tono de reprimenda (θαυμάζω): los gálatas abandonan el evangelio y prestan oídos a las calumnias lanzadas contra Pablo. De pronto, sin más, aparece *la finalidad de la carta*: restituirlos al evangelio auténtico, probar la autoridad apostólica de Pablo y lo bien fundado de su doctrina.

Primera parte: apologética y demostrativa (1,11-4,11).

1) *Primera sección: la autoridad apostólica de Pablo* (1,11-2,21).

a) En su función apostólica, como en la doctrina que predica, Pablo *no debe nada a los hombres*: llamado por revelación divina (13-16a), se mantuvo al principio alejado de los apóstoles (16b-17) y no subió a Jerusalén sino al cabo de tres años, para verse brevemente con Pedro y Santiago (18-20); a partir de aquel momento no estuvo ya en contacto con las iglesias de Judea (21-24), pero ya desde entonces el éxito de su apostolado mostraba la realidad de su misión.

b) Efectivamente, *su evangelio fue aprobado en Jerusalén*, cuando se trasladó allí, «al cabo de catorce años» con Bernabé. A pesar de los «hermanos intrusos», las «columnas» (Santiago, Cefas y Juan) dieron su asentimiento al evangelio expuesto por Pablo y le confirmaron su misión cerca de los paganos. Pablo no había hecho ninguna concesión y ni siquiera obligaron a circuncidarse a su compañero Tito (2,1-10).

c) Este evangelio de libertad, el mismo Pablo lo defendió en una circunstancia memorable, en ocasión del *incidente de Antioquía* (2,11-21). No le costó el menor trabajo convencer a Cefas de su error recordándole su propia manera de vivir («tú vives como un pagano», 2,15, sin practicar escrupulosamente las observancias judías), y exponiéndole — sobre todo para el público — la teoría de la justificación por la fe (2,15-21). Pablo recuerda el tema general de este discurso programático, que es una lección indirecta para los gálatas y expresa la idea madre del evangelio.

2) *Segunda sección: solidez de la doctrina de Pablo* (3,1-4,11).

a) Pablo vuelve al tono de reprimenda para desarrollar una primera prueba de la justificación por la fe: las *manifestaciones carismáticas* que siguieron a la conversión de los gálatas (3,1-5).

b) De ahí pasa a una *argumentación escriturística* (3,6-14), fundada en textos que le son familiares. Los que están tomados de la vida de Abraham muestran que los paganos reciben por la fe la bendición prometida (6-9). Otros oponen, a una ley que atrae la maldición sobre los que la violan (Dt 27,26), la fe que promete la vida (Hab 2,4). Pero Cristo tomó sobre sí la maldición para que los paganos recibieran la bendición de Abraham y el Espíritu prometido.

c) La argumentación toma un sesgo *jurídico* (3,15-18): la bendición

5. Así: E. OSTY, *Les éptres de saint Paul**, París 1945, p. 147.

divina fue prometida por testamento a Abraham y a su descendencia (es decir: a Cristo). La ley, venida más tarde, no puede modificar este testamento.

d) Es el momento de definir el *papel de la ley* (3,19-29): institución provisional, imperfecta, acantonada en el pecado, no hacía sino preparar a los hombres para Cristo, cuya venida marca su fin.

e) En una palabra, existen *para la humanidad dos condiciones religiosas sucesivas*, que se pueden asimilar a las condiciones jurídicas de los menores y mayores de edad respectivamente: la primera sujetaba los hombres — judíos o paganos — a los «elementos del mundo»; la segunda, en Cristo, los liberaba de esta sujeción. Los gálatas liberados ¿quieren caer de nuevo en la sujeción? (4,1-11).

Segunda parte: parenética (4,12-6,10).

a) Terminada ya su demostración, Pablo puede *hablar al corazón de sus corresponsales*, recordar los lazos de afecto que se han estrechado entre ellos y él: ¿cómo han podido prestar oído a las calumnias? (4,12-20). A partir de este punto, el tema de la libertad cristiana va a dominar todo el fin de la exposición.

b) La *alegoría de las dos mujeres de Abraham* es una ilustración escrituraria del tema (4,21-31). Ahora bien, aceptar la circuncisión equivaldría a volver a la servidumbre y, con otras palabras, renunciar a Cristo, nuestro libertador: de ahí la violencia de Pablo contra los que inquietan a los gálatas (5,1-2).

c) Hay, sin embargo, otra servidumbre que debe evitarse: es la de la carne, de la que el cristiano es preservado por el Espíritu y la caridad. Así Pablo bosqueja un *cuadro paralelo de las obras de la carne y de los frutos del Espíritu* (5,13-24). Los consejos prácticos que siguen concretan la vida según el Espíritu, en la caridad (5,25-6,10).

Final (6,11-18).

Pablo, que hasta aquí dictaba la carta, escribe de su puño y letra las últimas líneas. Desenmascara las intenciones interesadas de los agitadores y revela su conciencia apostólica: no tiene otro interés fuera de Cristo; para él lo único que vale es la «nueva criatura» que viene a ser el hombre en Cristo; hacerle obstrucción es enfrentarse con Cristo, cuyos «signos» lleva (6,11-17). La salutación de rúbrica cierra la carta (6,18).

Este sencillo análisis muestra que la carta mezcla diversos géneros epistolares: carta de reprimenda, con las fórmulas de rigor, pero también autobiografía de carácter apologético; carta «apostólica», en el sentido más fuerte de la palabra, escrita con autoridad por un jefe y fundador de iglesia

a sus fieles; carta íntima, que evoca el afecto de sus corresponsales; sin olvidar las secciones exegéticas y parenéticas.

Esto no es un motivo para considerarla como una obra oriental o bárbara. Sencillamente, es humana. El que la escribe es un hombre que no se puede reducir al común denominador de la humanidad, pues es un apóstol de Dios y un jefe genial. En numerosos toques de idioma y de estilo y en ciertas formas de pensar se descubre en él a un griego; pero también se reconoce al judío, que piensa con la ayuda del Antiguo Testamento, y al hombre formado en los métodos rabinicos. La unidad de la carta es la del hombre y de su alma, unidad vital y dinámica. Desde luego, no se puede hacer su exégesis como se haría la de un diálogo de Platón o de un tratado de teología. Hay que comenzar por restablecer en la mente la situación concreta en que Pablo escribe y para la que escribe; que algunos puntos permanezcan oscuros no impide que podamos representárnosla en bloque. En cuanto al movimiento del escrito, resulta muy inteligible sólo con conceder al autor la libertad que es propia del género epistolar.

4. LOS PERTURBADORES DE GALACIA.

No nos comprometemos en absoluto si llamamos a estos perturbadores, judaizantes, que se mantenían favorables a la ley. Es evidente que la carta a los Gálatas nos sitúa ante una alternativa: ser cristiano hasta tener en nada la ley y la circuncisión, o bien seguir viendo en la ley un principio de justificación. Esto es lo que preconizan los adversarios de Pablo. No obstante, si se reflexiona, se experimenta la necesidad de precisar su doctrina. ¿Siguen considerando la ley como la institución querida por Dios para justificar a los hombres, como si Cristo no hubiese venido sino para profundizar más esta religión del judaísmo y hacerla accesible a los paganos (judaizantes virulentos)? O bien, admitiendo como cierto que la ley no es ya obligatoria «con necesidad de medio», como diría hoy la teología, ¿quieren que continúe siendo obligatoria para quienquiera que busque la perfección en la vida religiosa (judaizantes mitigados)?

1) Según el padre Cornely, los judaizantes de la epístola a los Gálatas pertenecen a esta segunda categoría: después del concilio de Jerusalén adoptaron una posición de repliegue que les permitía a la vez admitir a la salud a paganos incircuncisos y seguir atribuyendo a la ley un valor absoluto. Loisy ciñó aún más el tema pretendiendo, primero, que los judaizantes representaban el pensamiento de Santiago de Jerusalén (al que se referiría Pablo en Gál 5,10s), y, segundo, que Pablo no comprendió o no quiso comprender nada del *distinguo* de los judaizantes mitigados: para él no hay más que una manera de judaizantes, cuya tesis implica la necesidad de la ley para todos.

2) Lagrange ha criticado minuciosamente esta posición de Loisy para volver (pasando por encima de Cornely) a la tesis tradicional, que veía en los adversarios de Galacia judaizantes virulentos. Efectivamente, es

probable que los judaizantes no persiguieran otro intento que el de sujetar a los gentiles a la ley de Moisés y que no profundizaran con nuestras distinciones. En todo caso, san Pablo tenía razón al pensar que la menor concesión pondría en peligro el principio fundamental del cristianismo.

3) W. Lütgert propuso en otros tiempos una exégesis muy personal⁶. Pablo habría tenido que habérselas con dos clases de adversarios. Por una parte, los «espirituales» antinomistas, para quienes el cristianismo aportaba la libertad absoluta (comprendida a la manera gnóstica) y que identificaban la nueva religión con los cultos orgiásticos (cf. Gál 5,12); estos primeros adversarios reprochaban a Pablo haber vuelto al evangelio legalista (5,11). Por otra parte, judaizantes que querían procurar a los gálatas las ventajas de una *religio licita*, gracias a la circuncisión que los asimilaba a los judíos y los protegía contra la persecución que amenazaba. De hecho, esta teoría está abandonada; la reacción es paralela a la que se ha formado a propósito de la segunda epístola a los Corintios⁷.

4) Recientemente J. Munck ha lanzado una nueva hipótesis, esta vez en reacción contra la escuela de Tubinga. La Iglesia de Jerusalén y los judeocristianos no tendrían la menor responsabilidad en el movimiento legalista que se desarrolló en las Iglesias de Galacia. Los promotores habrían sido gálatas paganos. Habiendo reflexionado a base de las enseñanzas de Pablo y habiendo leído el Antiguo Testamento con celo de neófitos, habrían concluido que debían de formar parte del pueblo del Antiguo Testamento y observar los mandamientos revelados por Dios; así, se habrían puesto a practicar y a recomendar la circuncisión y la observancia de la ley mosaica. Una fórmula de la epístola es favorable a la hipótesis de Munck: Pablo designa a sus contradictores con el participio presente οἱ περιτεμνόμενοι (6,13), término que se traduciría normalmente por: «los que se están circuncidando» (cf. 5,3). Pero la prueba es tenue en comparación con el cúmulo de indicaciones que van en sentido contrario, y la hipótesis de Munck no se granjeará seguramente el sufragio de muchos exegetas. Es muy natural relacionar el movimiento judaizante de Galacia con el de Antioquía y de Jerusalén, tal como lo presenta el libro de los Hechos (Act 15,1-5) y como lo corrobora a su manera nuestra epístola, contando la disputa que surgió en Antioquía entre Pedro y Pablo. Da la sensación de que las palabras de Pablo refiriéndose a sus adversarios no se aplican a una fracción de la comunidad de los gálatas, sino a elementos de fuera que aportan un evangelio que sustituya el de Pablo (cf. 1,7-9); Pablo establece un paralelo entre ellos y él, como si estuvieran en plan de apóstoles (4,17-18).

Este fuego cruzado de opiniones muestra por otra parte que no podemos lisonjearnos de precisar exactamente ciertas circunstancias a las que Pablo no hace sino alusiones vagas. Esto se aplica en particular a las insi-

6. W. LÜTGERT, *Gesetz und Geist. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Gal.*, Gütersloh 1919.

7. Cf. infra, p. 407ss.

nuaciones que se propalan contra él: que busca el favor de los gentiles (1,10), que es enemigo de los gálatas (4,16), que sigue predicando la circuncisión (5,11); se aplica también a ciertas alusiones relativas a la situación de las iglesias de Galacia (en particular «el» perturbador, 5,10); pero el mejor método consiste en apoyarse en los hechos patentes más bien que en detalles secundarios oscuros. La misma incertidumbre reina en cuanto a la fundación de las iglesias de Galacia; como también parece vano tratar de precisar la naturaleza de la enfermedad a que hace alusión Pablo (4,13-15).

5. ALCANCE DE LA CARTA EN LA HISTORIA DEL CRISTIANISMO.

Pablo y los otros apóstoles.

La epístola a los Gálatas nos ofrece una página de autobiografía paulina, cuya importancia no es fácil encarecer. El apóstol de los gentiles explica su misión y su situación frente a los apóstoles, sus predecesores. Es la historia de los orígenes cristianos esbozada por uno de sus actores principales, el actor principal si se trata del establecimiento de la Iglesia en los territorios helenísticos y romanos. Este croquis revela las primeras reacciones judeocristianas frente a la forma como concebía Pablo la evangelización de los gentiles. Si se lee atentamente la epístola, no permite que se construya la historia a la manera de la escuela de Tubinga; en este punto es legítima la reacción de J. Munck, aun con lo que tiene de exagerada. Nosotros reconoceremos que, por lo menos en los diez o doce primeros años del cristianismo, la obra de Pablo — y sin duda la de los otros misioneros — no suscitaba la menor contradicción. Los apóstoles de Jerusalén lo dejaban tranquilo. Las primeras dificultades surgieron después de la entrada de los fariseos en la comunidad jerosolimitana (Act 15,3). Los notables de la Iglesia, Cefas, Santiago y Juan continuaron mostrándose benévolos. Hubo incluso un acuerdo solemne en Jerusalén. Al tratar del libro de los Hechos hemos tocado el problema de la identificación de este acuerdo, de que habla la epístola a los Gálatas, con el decreto del concilio apostólico⁸.

Vemos el papel importante representado por Pedro (o Cefas: los comentaristas actuales no parecen propensos a distinguir entre Pedro y Cefas) en estos primeros pasos de la Iglesia. Si en la lista de los notables de Jerusalén se coloca a Santiago, el «hermano del Señor», esto debe sin duda interpretarse según el dato tradicional que lo hace obispo de Jerusalén. Ir más lejos y deducir, como Cullmann, del relato de la disputa de Antioquía que Santiago era en aquel momento superior de Pedro y jefe de toda la Iglesia primitiva⁹, es rebasar los límites de interpretación permitida por los débiles indicios que nos proporciona la carta. Con todo, Cullmann

8. Cf. supra, p. 331ss.

9. O. CULLMANN, *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr*, Neuchâtel-Paris 1952, p. 35ss.

reconoce lo que debe a un escrito muy tardío, la novela pseudoclementina. J.B. Lightfoot, en su comentario, había ya criticado las construcciones tendenciosas de esta novela que, en ciertas ocasiones, se refiere a las fórmulas de la epístola a los Gálatas. ¿No valdría más fiarse del libro de los Hechos (según el cual la autoridad de Santiago se limita a la ciudad santa) y a la tradición evangélica que da la preferencia a Pedro? El incidente de Antioquía muestra también, a su manera, toda la influencia ejercida por Pedro. Pablo, con ocasión de su primer viaje a Jerusalén (1,18), da todavía testimonio de la autoridad del jefe del grupo apostólico.

La misma extensión de la autobiografía de *Gal*, la riqueza de los detalles suministrados y lo patético de la situación, la conciencia de su vocación que revela el Apóstol¹⁰, hacen de la carta una pieza de valor inapreciable para penetrar en la psicología de san Pablo. Su entrada en el cristianismo fue consecuencia de un llamamiento, que él interpretó en la línea profética y mesiánica. Una *apokalipsis* le reveló a la vez el puesto de Cristo en la obra de la salud, y su propia misión de apóstol de las gentes. Esta convicción de una vocación divina, impuesta luminosamente a su conciencia, y la fuerza que engendraba en él, guiarán en adelante su carrera. Debe trabajar, en conexión con los apóstoles, sus predecesores, en la fundación de la Iglesia cristiana. Proclama a la vez su independencia, fruto de su llamamiento, y su solidaridad con el conjunto del cuerpo apostólico. En el ejercicio de su misión así comprendida, y frente a los paganos, puede imponer «su evangelio».

El evangelio de Pablo.

Se ha discutido sobre el significado de la fórmula de san Pablo: «mi evangelio»; con esto mismo se ha planteado la cuestión de dos mensajes: uno paulino, para los paganos, sin observancias mosaicas, y otro, con las observancias, para los judeocristianos. Es cierto que san Pablo entiende por «su evangelio» la doctrina que enseña a los paganos y que incluye la libertad respecto a la ley de Moisés. Pero este evangelio es el evangelio común, en cuanto la teoría sobre la fe y sobre la naturaleza de la ley, de la cual es consecuencia la libertad de los paganos, es una doctrina que comparten los apóstoles de Jerusalén. Otra consecuencia de esta doctrina es que la pertenencia a Cristo exime a Pablo, a Pedro y a los apóstoles que están en contacto con los paganos, así como a los judeocristianos de las Iglesias mixtas, de la observancia de la ley. Pablo no pasó de esto; no desaprobó que los judeocristianos en Palestina permaneciesen fieles a Moisés. Sin embargo, puesto que en principio ha caducado la ley, habrá que concluir que su observancia es facultativa. Aquí podríamos aplicar con toda razón los principios que san Pablo desarrolla en otro lugar acerca de ciertas observancias relativas a los alimentos en el mundo pagano: los

10. A. M. DENIS, *L'investiture de la fonction apostolique par «apocalypse»: étude thématique de Gal.*, 1, 16, RB, 1957, p. 335-362 y 492-515.

que tienen la conciencia bien formada hacen bien al dispensarse de ellas; sin embargo, no tienen derecho de escandalizar a los débiles (1Cor 8-9; Rom 14). La verdadera doctrina del cristianismo entraña la libertad frente a la ley, en teoría y de hecho.

La Iglesia primitiva se halló en un momento dado en el cruce de dos caminos. Si, escuchando a los adversarios que le surgen a Pablo en Antioquía, en Galacia y en Corinto, y seguramente en otras partes, y cuyo foco inspirador parece hallarse en Jerusalén, la Iglesia hubiera impuesto la circuncisión y la ley de Moisés a los paganos, habría paralizado su reclutamiento y se habría condenado a no ser más que una secta del judaísmo que creía en el Mesías Jesús. Por la epístola a los Gálatas nos enteramos de que Pablo sabía que tenía el encargo de predicar otra solución: su evangelio. Los otros apóstoles, conformes con la tesis, aceptaron su posición práctica y la Iglesia se vio liberada de la ley, aunque poseyendo las palabras de Dios que el judaísmo había conservado para la hora de Cristo. La conciencia de Pablo, su obra, la historia de la Iglesia, forman una misma cosa.

¿Cuándo situar el asunto de Antioquía?

Son intercambiables las discusiones acerca de las concordancias entre el relato de los Hechos y las notaciones autobiográficas suministradas por nuestra epístola. No insistimos en los viajes de Pablo a Jerusalén, de que ya se trató a propósito del libro de los Hechos¹¹. El análisis de *Gal* es suficiente para mostrar cómo la polémica impone a san Pablo una selección entre los detalles que hace presentes a sus corresponsales.

No obstante, debemos detenernos en la disputa de Antioquía. Su puesto exacto en la sucesión de los acontecimientos tiene gran importancia para la comprensión de los hechos. A primera vista, la epístola nos invitaría a situar el episodio después del viaje «después de catorce años» (Gál 2,1-10). Pero si se identifica este viaje con el del cap. 15 de los Hechos (el concilio apostólico), parecerá chocante que una decisión tan solemne y unánime de la Iglesia de Jerusalén fuera seguida del retraimiento de Pedro, de Bernabé y de los judeocristianos de Antioquía en el problema esencial de las relaciones de los paganos convertidos con la ley. Es cierto que el incidente de Antioquía se puede interpretar diciendo que se trataba únicamente de la coexistencia y de las relaciones familiares entre judíos y gentiles (por ejemplo, en cuanto a la celebración de la cena en común); pero precisamente el decreto apostólico parece atender a esta situación y ofrecer una solución viable. Es, pues, infinitamente probable que el incidente de Antioquía se sitúe antes de la decisión del concilio, lo cual nos invita a interrogar más atentamente la epístola a los Gálatas.

A decir verdad, la epístola no permite afirmar que el debate de An-

11. Cf. S. GIET, *Les trois premiers voyages de saint Paul a Jérusalem*, RSR, 1953, p. 321-347; J. DUPONT, *Notes sur les Actes des Apôtres*, RB, 1955, p. 55-59. Cf. supra, p. 331s.

tioquía sea posterior al viaje «después de catorce años» (2,1-10). Pablo ha comenzado recordando la independencia apostólica de que había dado prueba cada vez que se había personado en Jerusalén y que finalmente había sido ratificada por los apóstoles. Sus visitas habían sido breves y muy espaciadas; nunca le habían impuesto nada; al contrario, sus jefes habían estado de acuerdo con él. La construcción literaria comienza en 1,15: ὅτε δὲ εὐδόκησεν, continúa en 1,18: ἔπειτα μετὰ τρία ἔτη, luego en 2,1: ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἔτων, y termina con una prueba tangible del acuerdo concluido: las limosnas pedidas por los apóstoles y llevadas por Pablo (2,10). Es el ápice de la demostración comenzada en 1,15.

En este punto aborda Pablo un asunto que tiene conexión con el primero: no sólo es *independiente* de los apóstoles en su misión (no se le impuso nada), sino que él mismo *impuso* a Pedro (Cefas) sus propios modos de ver cuando el incidente de Antioquía. No había mencionado la sucesión de sus viajes a Jerusalén sino por las exigencias de la demostración; en ningún momento había pensado en notar las etapas de su vida, que es lo que constituye el centro de interés de los modernos. Nada le impide invocar un incidente anterior al concilio de Jerusalén que acababa de contar. Los términos empleados en el v. 11 corresponden a esta hipótesis. Abandona la fórmula ἔπειτα, que jalonaba la sucesión de los viajes y vuelve al ὅτε δέ, como en 1,15. Según el contexto, la notación temporal sólo atañe a la relación entre la proposición subordinada y la principal: «me le opuse abiertamente»; no coordina temporalmente 2,1-10 y 2,11. Lo mismo sucedía en 1,15: ὅτε δέ tenía por apódoxis: «Lo que hice en seguida no fue consultar la carne y la sangre» (1,16), y marcaba la antítesis entre 1,13-14 (que hace alusión a la actitud de Pablo en el judaísmo) y la proposición principal: «Lo que hice no fue consultar...» De la misma manera, en el v. 11, la misma partícula opone al acuerdo de los apóstoles de Jerusalén (2,1-10) la actitud intransigente de Pablo frente a Pedro y los judeo-cristianos (2,11-21). La fecha de los acontecimientos tenía su importancia en la primera parte de la autobiografía, cuando Pablo sacaba un argumento de sus relaciones con Jerusalén; pero no modifica en absoluto la fuerza del segundo argumento apologético, y la atención se dirige sencillamente a la circunstancia principal: Cefas había venido (ἦλθεν) a Antioquía, al terreno mismo que Pablo había conquistado y que se sentía autorizado a defender¹². Este nuevo ejemplo (v. p. 333) prueba que visiones más sintéticas tienen mayor importancia que la armonización de los detalles.

12. Este episodio ha sido objeto de algunos estudios recientes: H. M. FÉRET, *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem: Le «conflit» des deux Apôtres*, Paris 1955; J. DUPONT, *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem*, RSR, 1957, p. 42-60 y 225-239. — Cf. L. MUNK, *Paulus und die Heilsgeschichte*, p. 79-126.

§ II. La primera epístola a los Corintios, por J. Cambier.

BIBLIOGRAFÍA

Comentarios: R. CORNELY (CSS *, 1890); P. BACHMANN (KNT de ZAHN, 1910); C. TOUSSAINT * (1910); A. PLUMMER (ICC, 1915); J. SICKENBERGER (HSNT *, 1921); H. WINDISCH (MKNT, 1924); E. B. ALLO (EB *, 1937); J. MOFFATT (MFF, 1943); J. HUBY (VS *, 1946); H. LIETZMANN-W. G. KÜMMEL (HNT, 1949); J. HÉRING (CNT, 1949), H. D. WENDLAND (NTD, 1954).

A. SCHLATTER, *Paulus, der Bote Jesu, Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther*, Stuttgart 1934.

1. LA COMUNIDAD CRISTIANA DE CORINTO.

La ciudad de Corinto, reconstruida por Julio César el año 44, era uno de los más importantes centros políticos y comerciales. Su población cosmopolita de 200 000 hombres libres y 400 000 esclavos, la constituía en la primera ciudad de Grecia. Roma había hecho de ella la capital de la provincia senatorial de Acaya. Pero no menos sólida era su reputación de corrupción moral: el verbo «corintizar» significaba entregarse al libertinaje.

Pablo llegó a Corinto probablemente en el invierno de 50-51 (Act 18, 1-18). Permaneció allí un año y medio (Act 18,11) o más (18,18), fundando una comunidad cuyos fieles se reclutaban principalmente — pero no exclusivamente (1Cor 1,16; 11,17-34) — en los estratos inferiores de la población (1,26-29). No obstante la hostilidad de los judíos, fue grande el éxito del Apóstol. Sabemos que después de su partida, Apolo, judío alejandrino convertido, muy elocuente y versado en las Escrituras, fue también a Corinto, donde «fue de grande ayuda a los creyentes» (Act 18,27s; 1Cor 1,12; 3,5ss); volvemos a hallarlo en Éfeso en la circunstancia en que Pablo escribe 1Cor (cf. 16,22). La comunidad de Corinto era fervorosa y rica en carismas, cuyo ejercicio suscitaba incluso dificultades (1Cor 12 y 14). Pero, por lo demás, la adaptación a las costumbres cristianas de estos antiguos paganos recientemente convertidos, iba acompañada de serias deficiencias.

2. LA PRIMERA CARTA A LOS CORINTIOS.

Ocasión.

Pablo, de estancia en Éfeso con ocasión de su tercer viaje misional (1Cor 16,8-19; cf. Act 19), había tenido ya oportunidad de escribir a Corinto una carta actualmente perdida (1Cor 5,9)¹³. Diversas circunstan-

13. Algunos exegetas buscan un vestigio de esta carta precanónica en 2 Cor., 6, 14-7, 1 (cf. infra, p. 411s. Sobre el conjunto de la correspondencia de Pablo con Corinto, véase p. 408.

cias lo inducen a proseguir esta correspondencia. La primera es una relación hecha por las «gentes de Cloe» (1,11): hay facciones en la comunidad (1,12ss), una parte de los hermanos dudan del amor sincero del apóstol fundador (cf. 9,1-3, y más tarde 2Cor 1,12-7,16); hay poca solidaridad entre los hermanos, que se dirigen a los tribunales paganos para zanjar sus diferencias (6,1ss); se notan incluso escándalos de costumbres (5,1; 6,12ss). En segundo lugar, los mismos corintios han escrito a Pablo (7,1); la carta fue llevada probablemente por una delegación compuesta por Estéfanos, Fortunato y Acaico (16,17), que pudieron dar informes de viva voz. La carta planteaba a Pablo cuestiones acerca de problemas difíciles: el valor respectivo de la virginidad y del celibato (cap. 7), el uso de carnes inmoladas a los ídolos (cap. 8-10: cf. 8, 1), el uso de los carismas (cap. 12-14: cf. 12,1). Seguramente Pablo debe a la relación oral de los mensajeros sus informaciones sobre diversos abusos que se han mezclado en las asambleas cultuales (11,1-16) y hasta en la celebración de la cena (11,17ss), sobre las dificultades suscitadas por la fe en la resurrección de los muertos (cap. 15).

Este conjunto de hechos muestra que los hermanos de Corinto no han adquirido todavía un profundo sentido cristiano: éste les haría comprender, según la sabiduría de Cristo, que deben estar revestidos de santidad delante de Dios (contra los desórdenes morales de todas clases), unidos en Cristo (contra las facciones), juzgando de todo a la luz de Cristo (contra la falsa sabiduría de este mundo), viviendo en la caridad que condiciona el uso de la libertad cristiana (por ejemplo, en la cuestión de los idolotitos) y de los carismas. En una palabra, en el doble terreno del pensamiento y de la moral, el evangelio acaba de topar con el helenismo y ambos están en conflicto práctico. Pablo ha de decidir. Va a hacerlo en forma delicada: en lugar de desechar todo lo que es griego, sabrá discernir los elementos aprovechables del helenismo, capaces de entrar en una síntesis armoniosa, preludiando así lo que nosotros llamamos el humanismo cristiano.

Los partidos en Corinto.

La cuestión de los partidos, sobre la que el mismo Pablo sólo da indicaciones sumarias, es una de las que más han discutido los críticos: ¿quiénes son esas gentes de Pablo, de Apolo, de Cefas o de Cristo (1,12)? Junto con los cristianos fieles al Apóstol se ha creído discernir una facción más intelectual, la que prefiere a Apolo como maestro de su pensamiento, y una facción sin duda judaizante, que se apoya en Cefas; en cuanto al partido de Cristo, algunos ven en él un partido judaizante todavía más radical, otros un grupo de iluminados que pretende depender directamente de Cristo, y otros todavía piensan en «libertinos» que quieren emanciparse de toda autoridad apostólica (lo cual nos parece verosímil, según lo que san Pablo nos revela de la psicología de los corintios); también se

han interpretado las palabras 'Εγὼ δὲ Χριστοῦ como un desplante de Pablo, y hasta como una añadidura de escriba¹⁴.

Lo esencial es, por de pronto, que las divisiones de la comunidad tienen como primer significado una fuerte oposición a Pablo. No se trata propiamente de herejías o de cismas: todos los hermanos acuden a las mismas reuniones litúrgicas y participan en la misma cena. Se trata de tendencias diversas que se apoyan en Pablo, en Pedro o en Apolo, de la misma manera que en la vida cultural los griegos tienen su filósofo preferido. Siempre será difícil precisar las características de las diversas facciones. Según Wikenhauser¹⁵, los partidarios de Apolo tendrían especial afición a la retórica y a la filosofía griega y contra ellos habría dirigido Pablo su exposición sobre la sabiduría cristiana (1,17ss); pero la base de Act 18,27 es insuficiente para deducir tal conclusión: la mentalidad a que se alude debió estar muy extendida en el medio corintio. Asimismo, los partidarios de Pedro no pueden ser los judaizantes: la epístola a los Gálatas que se refiere a éstos, tiene una resonancia muy distinta; si se admite que, viniendo de Palestina, tienen alguna dificultad en mirar a Pablo en el mismo plan que a los doce, se comprende quizá por qué Pablo defiende su calidad de apóstol (1Cor 9,1ss; 15,8; pero sobre todo 2Cor 9-13). Por la misma razón, los partidarios de Cristo no pueden ser tampoco los judaizantes (Osty)¹⁶. La línea general de 1Cor y una alusión de 2Cor 10,7 nos inclinan a ver en ellos no un partido determinado, sino a todos los que, basándose en su propia sabiduría, eran refractarios a toda autoridad o a toda tradición, particularmente a la de Pablo. Pero lo que aquí importa retener es la lección magistral dada por el Apóstol a propósito de las facciones de Corinto: para reducir a los hermanos a la verdadera religión de Cristo, les recuerda el valor de las tradiciones recibidas y la autoridad apostólica¹⁷.

Fecha de la carta.

Pablo escribe su carta en una fecha en que tiene intención de marchar pronto de Éfeso. Nos hallamos sin duda poco después de pascua (5,7-8), y Pablo piensa quedarse en Éfeso hasta pentecostés (16,8). Ahora bien, según Act 20,1, hubo de partir precipitadamente de Éfeso mucho antes de lo que pensaba. A menos que los proyectos enunciados en 16,3-8 fue-

14. Baur explicó en otros tiempos estas divisiones conforme a las tesis generales de la escuela de Tubinga, que en todas partes descubrían la oposición entre petrinus (judaizantes) y paulinos. Esta tesis está actualmente abandonada. J. Munck (*Paulus und die Hellsgeschichte*), que la combate, va al extremo opuesto negando la existencia de judaizantes en Corinto e incluso el hecho de las facciones. Resumiendo las tesis de Baur, de Lütgert (los contrarios son gnósticos «superpaulinos»), de Schlatter (los contrarios muestran la influencia palestina en Corinto), de Schniewind y Bultmann (se trata de gnósticos; cf. TWNT, t. I, 709-711), W. Schmithals (*Die Gnosis in Korinth*, Tubinga 1956, p. 38-45) ve en ellos gnósticos judeocristianos. Opinión análoga de J. DUPONT, que insiste sobre todo en la procedencia judía (*Gnosis*, p. 532-534). Cf. también J. WEISS, MKNT, p. xxx-xxxix.

15. A. WIKENHAUSER, *Introducción*, p. 284.

16. E. OSTY, BJ, p. 15.

17. Cf. H. D. WENDLAND, NTD, p. 9.

ran entre tanto modificados, debió, pues, mediar poco tiempo entre 1Cor y la partida de Pablo, y sólo algunos meses entre 1Cor y 2Cor: 1Cor daría de la primavera del 57. Se requiere una acumulación de conjeturas para situar 1Cor en la primavera del 55, uno o hasta dos años antes de 2Cor (Allo).

Autenticidad e integridad de la carta.

No se discute seriamente la autenticidad de 1Cor. La crítica externa la apoya abundantemente. Mencionada por la 1.^a de Clemente (fin del siglo I), es también citada por Ignacio de Antioquía, utilizada en la carta de Policarpo, en el *Pastor* de HERMAS (mand. 4,4), en el *Diálogo con Trifón* de JUSTINO, 35 (hacia el 165), en la *Resurrección de los muertos* del apologista ATENÁGORAS (hacia 177). Después de Ireneo, que la cita abundantemente, es aceptada luego en todas las Iglesias. La crítica interna confirma plenamente estas posiciones: veracidad del cuadro de costumbres de Corinto y de la personalidad del Apóstol, que aparece en cada cuestión tratada; relaciones del vocabulario con el de Gál y Rom, cartas sensiblemente contemporáneas.

La integridad y la unidad de la carta no dejan igualmente lugar a dudas. Algunos autores se han esforzado por discernir en ella varios billetes reunidos artificialmente, y de reconstituir la sucesión de su envío. Se invoca en este sentido la complejidad de las cuestiones tratadas; también, 4,17 y 16,10 formarían duplicado; se trata también de descubrir en 1Cor la carta mencionada en 5,9-10. Baur había lanzado la idea; después de él, J. Weiss y luego M. Goguel han creído hallar en ella tres cartas¹⁸; W. Schmithals¹⁹, afirmando que 11,18ss no puede formar parte de la misma carta que 1Cor 1-4, pensó en una carta A llevada por Estéfanos y en una carta B llevada por las gentes de Cloe. En realidad, la complejidad de la situación en Corinto, el carácter ocasional de la carta y el valor excepcional de su autor bastan para explicar la variedad de asuntos que en ella se hallan. Vale más atenerse a la tradición manuscrita unánime, apoyada por las versiones antiguas, que presenta en 1Cor una sola carta. Tampoco hay razón para reconocer la menor autoridad a la conjetura de J. Weiss, que ponía en tela de juicio la autenticidad de las diecisiete últimas palabras de 1,2. Toda la tradición manuscrita contiene las palabras en cuestión; la irradiación de Corinto, capital de Acaya, puede justificar este punto de vista universalista; la idea de «catolicidad», incriminada por J. Weiss, no está por lo demás ausente de la epístola (4,17; 7,17; 11,16; 14,33); en fin, Lietzmann y Wendland han hecho notar que en esto Pablo no hacía más que seguir un uso literario judío²⁰.

18. Cf. la exposición de las opiniones en ALLO, EBI, p. LXXXI.

19. *Die Gnosis in Korinth*, p. 12. Detalle de su tesis, infra, p. 409s.

20. A J. Weiss sigue Schmithals (*op. cit.*, p. 11, n. 4 y p. 208, n. 1). Cf. los com. de LIETZMANN, p. 5 y de WENDLAND, p. 11. — STRACK-BILLERBECK, III, p. 321.

El estilo de la carta.

El estilo de 1Cor es menos solemne que el de Rom, es más directo y más personal. Refleja el amor apasionado de Pablo a Cristo y a los que llama «sus hijos» (4,14). Con razón se ha repetido que los pasajes en que Pablo se burla más de la filosofía y de la retórica griegas, son a la vez los más profundos y los más elocuentes (particularmente 1,10-4,21). No son obra de un hábil retórico, sino de un hombre de bien que quiere ganar a sus corresponsales para Cristo, su maestro. La lengua es la de un judío culto de la diáspora, familiarizado con los LXX²¹. La densidad doctrinal de la carta y la documentación histórica que proporciona sobre una comunidad de la Iglesia primitiva, hacen de ella una de las más preciosas del corpus paulino.

3. ANÁLISIS DE LA EPÍSTOLA.

Lo que da unidad a la carta es la situación concreta de la comunidad de Corinto; la variedad del tono se explica por la de las cuestiones tratadas, por los momentos sucesivos de la composición y probablemente por las noticias sucesivas durante la redacción. El orden de las materias está determinado en primer lugar por la relación de las gentes de Cloe (1,11), luego por la carta recibida de los Corintios (7,1); los informes dados por los portadores de la carta podrían dominar los cap. 11-15. Resulta, pues, este plan general:

INTRODUCCIÓN (1,1-9).

I. PUNTUALIZACIONES RELATIVAS AL INFORME DE LAS GENTES DE CLOE (1,10-6,20).

1. La sabiduría cristiana y los partidos (1,10-4,21).
2. El incestuoso de Corinto (5).
3. El recurso de los cristianos a los tribunales paganos (6,1-11).
4. Una palabra sobre la fornicación (6,12-20).

II. RESPUESTAS A LAS CUESTIONES PLANTEADAS POR LOS CORINTIOS (7,1-11,1).

1. El matrimonio (7,1-16).
2. La condición cristiana (7,17-24).
3. Virgindad y celibato (7,25-40).
4. La manducación de los idolotitos (8,1-11,1).

III. INSTRUCCIONES CONCERNIENTES A LAS REUNIONES DE LA COMUNIDAD (11,2-14,20).

1. El velo de las mujeres (11,2-16).
2. La celebración de la Cena (11,17-34).
3. Los carismas (12-14).

IV. INSTRUCCIÓN SOBRE LA RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS (15).

FINAL: disposiciones prácticas y saludos (16).

21. Cf. ROBERTSON-PLUMMER, ICC, p. XLVIII; ALLO, EB, p. LXI-LXXX.

Introducción: encabezamiento y acción de gracias (1,1-9).

En el *encabezamiento* (1-3), Pablo hace intencionadamente hincapié en su título de apóstol y en la santificación de los corintios y de todos los que constituyen la Iglesia de Dios. La *acción de gracias* (4-9) anuncia el tema central de la epístola: los corintios son ricos en carismas; pero éstos son dones de Dios y hay que contar con la fidelidad de Dios para obtener la salud para el día de Cristo Jesús. En efecto, los corintios, olvidando el papel de Dios y de Cristo, en su suficiencia humana buscan su propia sabiduría, cada uno según sus propios gustos (1,10-4,21), se preocupan exageradamente de sus intereses (6,1-11), están faltos de caridad en su uso de la libertad cristiana (8-10), ceden al egoísmo hasta en la celebración de la cena (11,17-34). En una palabra, en cuanto a la mentalidad, son todavía paganos.

*Primera parte: las puntualizaciones (1,10-6,20).*1) *La sabiduría cristiana y los partidos de Corinto (1,10-4,21).*

a) *Exhortación a la unidad* (10), que responde a la circunstancia de las facciones rivales (11-12): ¿estará dividido Cristo, en cuyo nombre son bautizados todos los cristianos (13-16)?

Ⓢ b) *La sabiduría divina y la locura de la cruz* (1,17-2,5). Hay divisiones por motivos de sabiduría humana. Pero el evangelio de la salud es el anuncio de la cruz de Cristo, locura para los judíos que van a caza de milagros, como para los griegos, ansiosos de sabiduría, pero sabiduría divina que confunde la sabiduría de este mundo (1,17-25). Este plan divino se ha verificado en Corinto, donde Dios ha llamado a la salud los menos sabios y los menos poderosos (26-31); así Pablo no se ha servido en absoluto de la sabiduría humana, no queriendo conocer sino a Jesús crucificado (2,1-5).

c) *La sabiduría cristiana* (2,6-16). Hay una sabiduría cristiana que conocen los «perfectos» (es decir, los cristianos plenamente formados): revelada por el Espíritu, no es accesible sino a los hombres «espirituales» (2,6-16).

d) *Aplicación a la comunidad de Corinto* (3,1-23). Ahora bien, los neófitos de Corinto son todavía «carneles», como lo muestran sus actuales querellas (3,1-4). De hecho, los predicadores del evangelio, tanto Pablo como Apolo, con «cooperadores de Dios» en el cuidado de su campo y en la edificación de su edificio (10-15), es decir, de su templo (16-17): Dios juzgará su obra cuando llegue su día, sometiéndola a la prueba del fuego²², y dará a cada uno su salario (3,12-15).

22. En este fuego escatológico no hay que buscar una atestación escrituraria del purgatorio, interpretación corriente de los padres siguiendo a Orígenes (J. CRISÓSTOMO, *Hom. IX*, PG, 61, col. 79; cf. J. GNILKA, *1st 1 Kor.*, 3, 10-15 *ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer?*, Dusseldorf 1955).

e) *Conclusiones prácticas* (3,18-4,21). Hay, pues, que ver las cosas según la sabiduría de Dios y no gloriarse en los hombres, sino en Dios solo, al que corresponde toda gloria (3,18-23). Hay que mirar a los apóstoles como a los «administradores de los misterios de Dios» (4,1-5). El mundo esperaría verlos colmados de bienes, como reyes, pero Dios los quiere despojados de todo y humillados (6-13). Tal es la verdadera sabiduría cristiana, centrada en el misterio de la cruz²³. Timoteo, enviado de Pablo, ayudará a los corintios a comprenderlo, y así espera Pablo no tener que usar de rigor (14-21).

2) *El incestuoso de Corinto* (cap. 5).

El caso de incesto que se ha referido a Pablo debería inducir los hermanos a la humildad. Unido en espíritu a la comunidad, Pablo pronuncia contra él la excomunión, en la esperanza de que se salve (5,1-6). Esta invitación a purificar la comunidad de la «vieja levadura» del pecado introduce un tema homilético sobre la nueva pascua (7-8). Precizando las instrucciones de una carta anterior (5,9), Pablo prescribe que de la comunidad santa se despidan al perverso (9-13).

3) *El recurso a los tribunales paganos* (6,1-11).

Es menester también que los hermanos, llamados a juzgar a los mismos ángeles el día postrero, se abstengan de llevar sus litigios ante los tribunales paganos (6,1-8)²⁴. Esta indicación va seguida de un catálogo de los pecados que excluyen del reino de Dios (9-10); pero los corintios, gracias al bautismo que los ha lavado, santificado y justificado, no se cuentan ya en el número de los pecadores (11)²⁵.

4) *La fornicación* (6,12-20).

Finalmente, ciertos hermanos abusan de una fórmula paulina corriente: «Todo me está permitido.» Esto no significa que sea lícita la fornicación: el cuerpo, que es miembro de Cristo, no ha sido hecho para la fornicación, sino para la resurrección. Es el templo del Espíritu Santo, rescatado a gran precio; debe servir para la gloria de Dios.

*Segunda parte: respuesta a las cuestiones propuestas (7,1-11,1).*1) *El matrimonio* (7,1-16).

El celibato es excelente, pero es un don excepcional: por el peligro de la fornicación, vale más contraer matrimonio. Los casados deben

23. Cf. L. CERFAUX, *Le Christ...*, p. 119-124, 189-208. Sobre la unidad de la Iglesia en los primeros capítulos de 1 Cor.: H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche**, p. 292-299; P. BRATSOTIS, *Paulus und die Einheit der Kirche*, en *Studia Paulina in honorem De Zwaan*, p. 28-36; cf. ALLO, EB, p. 87-115.

24. Cf. L. VISCHER, *Die Auslegungsgeschichte von 1 Kor.*, 6, 1-11, Tübinga 1957.
25. Cf. K. FRÜMM, *Zur Phänomenologie des paulinischen Mysterior und dessen seelischen Aufnahme*, «Biblica», 1956, p. 135-161.

cumplir los deberes conyugales. El repudio está prohibido, excepto en el caso en que un cónyuge no cristiano no quiera cohabitar pacíficamente con el cónyuge cristiano. Pablo distingue aquí netamente sus propios dictámenes de las palabras del Señor (compárense 10 y 12).

2) *La condición cristiana* (7,17-23).

Por una asociación de ideas pasa Pablo a un principio general: permanecer en el estado en que se estaba en el momento del bautismo. Si se atiende a la condición cristiana, el estado de circunciso o incircunciso, de esclavo o de hombre libre, carece de importancia.

3) *Virginidad y celibato* (7,25-40).

Aquí tampoco tiene Pablo orden del Señor: da un consejo. El matrimonio no es pecado; pero en atención a la parusía que ha de venir, así como para servir más perfectamente al Señor, vale más no casarse para estar libre de los cuidados del mundo. Aplicaciones al padre que tiene una hija casadera y a la mujer que pierde a su marido²⁶.

4) *La manducación de los idolotitos* (8,1-11,1).

a) *Principio general* (cap. 8). Se entiende que el cristiano sabe a qué atenerse: los ídolos no son nada (1-6). Pero si esta «ciencia» puede escandalizar a hermanos de conciencia débil, vale más abstenerse de carnes inmoladas a los ídolos; de lo contrario, se pecaría contra Cristo (7-13).

b) *Pablo se presenta como ejemplo* (cap. 9). Obrar así es renunciar a los propios derechos; pero hay que saber hacerlo, como Pablo mismo: para no poner trabas a la predicación del Evangelio, prefiere anunciarlo gratuitamente (9,1-18)²⁷. Así se hace todo para todos para ganarlos a todos para Jesucristo, imponiéndose privaciones a la manera de los corredores del estadio (19-27).

c) *El ejemplo de los israelitas idólatras* (10,1-23). Otro principio aconseja también abstenerse de los idolotitos: la prudencia ante el peligro de idolatría. Nuestros padres, en el desierto, «bautizados en la nube y en el mar», alimentados de un alimento y de una bebida espirituales, cedieron, no obstante a la concupiscencia y a la idolatría, y fueron por ello casti-

26. Los «esponsales» del texto se han interpretado a veces como alusión a las *virgines sub-introductae* (J. WEISS, MKNT, p. 194 s.; H. LIETZMANN, HNT, p. 37). Otros piensan en un verdadero matrimonio sin cohabitación (KÜMMEL, HNT², p. 179; ROBERTSON-PLUMMER, ICC, p. 159; cf. H. KÜMMEL, *Verlobung und Heirat bei Paulus*, en *Neutest. Studien für R. BULTMANN*, 1954, p. 275-295). Hay también autores católicos que han pensado en el caso de una joven cristiana que hallaría protección para su virginidad cerca de un hermano no casado (J. ROHR, *Paulus und die Gemeinde von Korinth*, 1899, seguido por SCHÄFER; cf. L. RICHARD, *Sur I Cor.*, 7, 36; *cas de conscience d'un père chrétien ou mariage ascétique?*, en *Mémorial J. Chaine*, Lyon 1950, p. 309-320); pero esta hipótesis es muy dudosa.

27. Cf. G. DIDIER, *Désintéressement du Chrétien: la rétribution dans la morale de saint Paul*, Paris 1955; cf. RSR, 1955, p. 228-251 (sobre I Cor., 9, 14-17).

gados; es una lección de prudencia para nosotros²⁸. En efecto, el mismo peligro nos acecha, el peligro de tomar parte en la mesa de los demonios después de haber tomado parte en la mesa de Cristo (14-22).

d) *Conclusiones prácticas* (10,23-11,1). La ciencia y la caridad se unen en la verdadera libertad cristiana y permiten resolver los casos de conciencia planteados por la vida corriente. Hay que hacerlo todo para la gloria de Dios, sin dar escándalo a nadie, imitando a Pablo, como Pablo mismo imita a Jesucristo.

Tercera parte: instrucciones tocante a las reuniones de comunidad (11,2-14,40).

1) *El velo de las mujeres* (11,2-16)²⁹.

La mujer, cuando ora en las asambleas cultuales, debe llevar la cabeza cubierta con un velo: así denota la sumisión a su marido, a través del cual se enlaza con Dios³⁰. Por costumbre y por temperamento acumula Pablo los motivos religiosos de esta práctica, pero él mismo debe de sentir lo débil de su argumentación, pues, para cortar por lo sano, alega finalmente la tradición de las iglesias de Dios (v. 16): éstas se oponen a los usos de los *thiasoi* griegos, que influyen todavía en el modo de proceder de los corintios.

2) *La celebración de la cena* (11,17-34).

Incluso en la celebración de la cena manifiestan los corintios sus divisiones³¹ y su desprecio a los pobres. Pablo les recuerda la «tradición» que les ha transmitido (compárese 11,23-25 con Mt 26,26-29, Mc 14,22-25, Lc 22,15-20, y también JUSTINO, *Primera Ap.* 66). El que celebra indignamente la cena pronuncia su propia condenación; en Corinto, los enfermos y los duelos recientes son ya señal del castigo divino.

3) *Los carismas* (12-14).

La introducción del trozo es análoga a 7,1; 7,25; 8,1; parece, pues, que tenemos aquí la respuesta a la última cuestión planteada por los corintios.

a) *Problema y respuesta general* (cap. 12). Pablo comienza denun-

28. Cf. G. MARTELET, *Sacrements, figures et exhortations en I Cor.*, 10, 1-11, RSR, 1956, p. 323-359 y 515-559. L. CERFAUX, *L'Église...*, p. 69-73.

29. Sobre los cap. 11-14 particularmente 11, 17-34, cf. H. SCHLIER, *Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche*, en *Die Zeit der Kirche*, p. 244-264.

30. Sobre la interpretación de 11,10 y el sentido de la ἐξουσία, varían las opiniones. Algunos (J. WEISS, LIETZMANN, ROBERTSON-PLUMMER) piensan en un velo que habría protegido a la mujer contra la concupiscencia de los malos ángeles (cf. J. A. FITZMYER, *A Feature of Qumran Angelology and the Angels in I Cor.*, 11,10, NTS IV [1957-58] p. 48-59). Según otros, Pablo habla de la mujer casada, según las ideas judías que insisten en el «poder» marital, cuyo signo es el velo (cf. STRACK-BILLERBECK III, p. 435-440).

31. Estas divisiones pueden recurrir en parte aquellas de que se trataba en 1, 10-4, 21 (L. CERFAUX, *L'Église des Corinthiens*, p. 77).

ciendo el peligro fundamental a que está expuesto el uso de los carismas: el de perder el dominio de sí mismo, como los paganos en sus trances extáticos, hasta el punto de proferir blasfemias (1-3; cf. 14,23). En realidad, los carismas —entre los que sobresalen los dones de conocimiento— proceden todos de una fuente única: las tres personas divinas, y se conceden para provecho de la comunidad (4-11). Este punto está desarrollado por medio de la comparación helenística del cuerpo, prolongada con la doctrina del cuerpo de Cristo: los miembros de este cuerpo tienen funciones carismáticas jerarquizadas (12-30)³².

b) *Preeminencia de la caridad* (12,31-13,13). Si se ha de aspirar a los mejores dones (los carismas de conocimiento), la caridad todavía los supera a todos. Así como en el cap. 9 condicionaba el uso de la libertad cristiana, aquí es el signo auténtico y duradero de la vida cristiana, su criterio fundamental: sin ella, todos los carismas no son nada; la caridad comprende todas las virtudes y resume la vida cristiana; sobrepuja incluso a la fe y a la esperanza que, con ella, durarán siempre. Hay aquí, no una digresión (Robertson-Plummer) o un pasaje interpolado (J. Weiss, J. Héring), sino una cumbre doctrinal de la epístola³³.

c) *Conclusiones prácticas* (cap. 14). Después de este canto a la caridad, Pablo puede concluir³⁴: buscad la caridad y desead los carismas, pero la profecía con preferencia a la glosolalia³⁵; ésta, si no hay nadie para interpretarla, no es útil a la comunidad, mientras la profecía (=predicación) edifica e instruye a los fieles como a los infieles (1-25). Siguen algunas reglas sobre el buen orden en las asambleas (26-40).

Cuarta parte: instrucción sobre la resurrección de los muertos (cap. 15).

La primera parte de la epístola denunciaba la «sabiduría humana», introducida por los corintios en la inteligencia del dato revelado. La última exposición (cap. 15) refuta una creencia del espiritualismo griego y defiende la resurrección de los cuerpos relacionándola con la de Cristo. A la sabiduría griega y a sus especulaciones, Pablo opone, pues, siempre la predicación de Cristo crucificado y glorificado.

a) *El hecho fundamental: la resurrección de Jesús* (1-11). Pablo recuerda en primer lugar, en forma de recitado, una tradición esencial de la

32. Cf. H. GREEVEN, *Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus: zur Frage der Ämter in Urchristentum*, ZNW, 1952, p. 1-43.

33. Cf. A. FRIEDRICHSEN, *I Kor., 13: Eine christlich-stoische Diatribe*, en *Theol. Studien und Kritik*, 1922, p. 55-95. — A. NYGREN, *Eros et Agapé*, París 1944. — H. SCHLIER, *Über die Liebe*, en *Die Zeit der Kirche*, p. 186-193. — C. SPICQ, *L'Agápe de I Cor.*, XIII, ETL, 1955, p. 357-370.

34. No hay que desplazar el cap. 13 (J. WEISS, p. 310; J. HÉRING, p. 115; W. SCHMITHALS, p. 17, que traspone 13 y 14); el cap. 14 hace la aplicación del principio del cap. 13 (ROBERTSON-PLUMMER) y en los cap. 12-14 tenemos una ilustración del esquema de composición A B A'.

35. Sobre esta importancia del conocimiento religioso que muestra bien el carácter «intelectual» de la teología y de la pastoral paulina, cf. J. DUPONT, *Gnosis*, p. 537-543. El carisma de *gnosis* no es aquí de origen griego; J. Dupont, aun subrayando algunos contactos literarios con el helenismo, muestra bien que Pablo depende de las concepciones y del vocabulario judíos para expresar su ideal cristiano (ibid., p. 151-263). W. Schmithals (*Die Gnosis in Korinth*) piensa en un judaísmo gnóstico que se habría desarrollado en Siria: esto es desconocer la importancia de la escatología en 1Cor y 2Cor.

fe cristiana: el hecho de la resurrección de Jesús, certificado por sus apariciones, la última de las cuales es la visión en el camino de Damasco.

b) *La resurrección de Cristo implica la nuestra* (12-34). Existe tal lazo entre la resurrección de Cristo y la nuestra, que rechazar la una es negar la otra y, por consiguiente, aniquilar la fe y la esperanza cristianas (12-19). Pero la resurrección de Cristo es una realidad que causa la resurrección de los muertos, como el pecado y la muerte de Adán habían introducido acá abajo la muerte para todos los hombres; la victoria de Cristo sobre el pecado y sobre Satán se consumará con su victoria total sobre la muerte en el día postrero (20-28). Este razonamiento se completa con argumentos *ad hominem*: el bautismo para los muertos, los fatigosos trabajos de Pablo en su vida apostólica (29-34).

c) *El modo de nuestra resurrección* (35-58). La resurrección implica, sin embargo, una transformación profunda del cuerpo, sugerida por medio de comparaciones naturales (35-44). Se pasará del «cuerpo psíquico» nacido del primer Adán, al «cuerpo espiritual», recreado a imagen de Cristo, «Adán celestial» (44-49). Esta transformación final, probada con una exégesis carismática de Gén 1,26 y 2,27, es introducida en una escenificación de la parusía, paralela a la de 1Tes 4,15ss (50-53), y la explicación termina en un himno de acción de gracias por la victoria de Cristo sobre la muerte: Pablo, que no separa las preocupaciones pastorales de la exposición del misterio, saca como conclusión una fe inquebrantable en Cristo (54-58).

Final (cap. 16).

La carta ha terminado. Siguen algunas palabras familiares en que Pablo no olvida el sentido práctico y el humorismo. Pablo recomienda la colecta en favor de los «santos» de Jerusalén (1-4). Da cuenta de sus proyectos de viaje (5-9), recomienda a Timoteo (10-11, anuncia que Apolo no tiene intención de regresar a Corinto (12: si recordamos 1,12; 3,4-9 y 4,6, se percibe aquí un ribete de humorismo). Sigue una recomendación de Estéfanos y de sus compañeros, cuyo viaje a Éfeso ha regocijado a Pablo (15-18). Vienen al fin los saludos (19-20) y unas palabras añadidas de puño y letra de Pablo (21-24).

4. PERSPECTIVAS DOCTRINALES.

El análisis de 1Cor ha mostrado cómo, con ocasión de situaciones concretas y de problemas prácticos, san Pablo pone de relieve aspectos esenciales del pensamiento y de la vida cristiana. A convertidos recientes, todavía influidos por las costumbres paganas y la sabiduría carnal, recuerda de qué manera debe vivir un cristiano el don de Dios que ha recibido en el bautismo, en la docilidad al Espíritu, en la caridad para con los hermanos, en la sumisión a la autoridad de los apóstoles, en la fide-

lidad a las tradiciones de las iglesias. De estas lecciones emergen ciertos temas mayores.

Ética y libertad cristiana.

En oposición con la ética griega no menos que con el legalismo judío, Pablo afirma al mismo tiempo la libertad del cristiano y su sumisión a las exigencias rigurosas de una nueva ética. En el punto de partida de esta doble afirmación se halla esta certeza: Cristo muerto y resucitado, hecho por nosotros «justicia, santificación, redención» (1,30), justifica y santifica a sus fieles por el baño del bautismo (6,11), haciendo de ellos miembros de su cuerpo (6,15) y templos de su Espíritu (3,16; 6,19), confiéndoles un ser nuevo que los obliga a la santidad. Rescatados por Cristo — ¡y a qué precio! (6,20; 7,23) —, por el mismo caso han sido liberados del pecado y de toda servidumbre humana: ya no son esclavos de nadie (7,23); ya no están obligados por leyes positivas como la prohibición de los idólatros (cap. 8 y 10). Pero al mismo tiempo han pasado a depender de Cristo; ya no se pertenecen (6,19b), están ligados a la ley de Cristo (9,21)³⁶. El Espíritu recibido (2,12) debe manifestarse en la vida del «hombre espiritual» (2,10-16).

La nueva ética, que tiende a poner al hombre al servicio de Cristo, tiene como primera exigencia la práctica de la caridad (cap. 13), única que «edifica» a los hermanos en Cristo (8,1.10-12). Esta regla fundamental (cf. Rom 13,8-10) viene del evangelio (cf. Mc 12,28-34). Exige renunciaciones, en vista del bien espiritual de los hermanos: así Pablo mismo sabe renunciar a sus derechos y privilegios de apóstol para que Cristo sea mejor aceptado por todos (9,19-23). Ella también regula el uso de los carismas, cuyo fin es ayudar a los hermanos en el servicio de Cristo (14,3).

El fin supremo de esta ética de libertad y de servicio es la gloria de Dios (6,20; 8,6; 3,21-23). En la primera creación, todo estaba puesto bajo el dominio del hombre para que con ello glorificara a Dios (cf. Gén 1,28-2,3). Una vez que por la falta del hombre la tierra y la humanidad fueron sometidas a las potencias de este mundo y se hicieron esclavas del pecado (cf. 15,24-28), perdieron la libertad de alabar a Dios. La redención de Cristo se la ha devuelto. El esquema del primer relato del Génesis («todo es del hombre y el hombre es de Dios») fue restaurado en la segunda creación («todo es de los hombres, los hombres son de Cristo y Cristo es de Dios»: 3,21-23). Esto se realizará perfectamente al fin de los tiempos, cuando todas las cosas sean sometidas al señorío de Cristo y éste las entregue en manos del Padre (15,28).

³⁶ C. H. DODD, "Ἐννομὸς Χριστοῦ: 1 Cor., 9, 19-22, en: *Studia paulina in honorem DE ZWAAN*, p. 96-110.

La sabiduría.

Los corintios no se han elevado todavía hasta esta inteligencia profunda del misterio de Dios y de la regla de vida que de él se desprende. ¿Por qué? Pablo va derecho a la causa fundamental: es que, llenos de vanidad por los carismas de que han sido colmados (1,4-7), han interpretado las riquezas divinas en forma completamente humana, en función de la sabiduría de este mundo que es loca a los ojos de Dios. Manteniéndose en este punto de vista «carnal» (3,3), se han formado una concepción pagana de la vida cristiana, apreciando en los predicadores más la «sabiduría del lenguaje» que el único mensaje de salud (1,10-4,21), ape­gándose exageradamente a las ventajas temporales (6,7-8), conservando a veces costumbres depravadas (5; 6,12ss), cediendo a la suficiencia (8,1-2), exponiéndose al peligro de idolatría (10,14ss), entregándose a la indolencia (11,2-16) y al egoísmo (11,18-22) en las reuniones cultuales, dando importancia a los carismas más vistosos y no a los más útiles para la comunidad (cap. 12-14), fiándose de las reflexiones de la filosofía griega más que de las tradiciones de la Iglesia (cap. 15). A esta sabiduría del mundo opone Pablo un arte cristiano de vivir, que acepta el plan de Dios y acoge a los hermanos con amor y paciencia a causa de Cristo (1,19-4,21; 9; 13).

La exposición sobre la sabiduría divina, escrita en un lenguaje difícil, domina así todos los desarrollos de la epístola y al mismo tiempo los esclarece. La sabiduría de Dios se ha manifestado en la manera como ha realizado su designio de redención: ha salvado al mundo por la cruz de Cristo, que es locura a los ojos del mundo; por la locura del mensaje, con que se confunde a la sabiduría humana, le place salvar a los creyentes. Manifiesta su fuerza en la debilidad de las apariencias humanas, a fin de que nadie se gloríe ni se envanezca, sino que todos descansen en Dios solo. Así lo hizo en Corinto, cuando Pablo predicaba allí el evangelio. Pero los corintios no lo comprendieron, ellos que juzgando a los apóstoles y a sus predicadores creen haber llegado ya al reino (4,8), mientras que sus apóstoles son los últimos de los hombres, abrumados de malos tratamientos y tenidos por locos a causa de Cristo (4,9-13). Pero los apóstoles siguen los caminos del Señor Jesús, que Pablo debe enseñar en todas las iglesias (4,17).

Las tradiciones.

Para llevar a los corintios a una sana inteligencia de la vida cristiana, Pablo debe comenzar recordando el valor de la autoridad apostólica: los apóstoles no tienen por qué ser juzgados por los fieles; son los servidores de Cristo y los administradores de los misterios de Dios (4,1-5) y Dios es quien ha de juzgarlos en función de su fidelidad (3,10-15).

Pero precisamente esta fidelidad los inserta a ellos en una tradición. A propósito de la cena y de la resurrección, insiste Pablo en esta referen-

cia a la tradición con más fuerza que ningún otro texto del Nuevo Testamento. Utilizando términos técnicos tomados del lenguaje judío³⁷, caracteriza la tradición con la pareja de palabras *παραλαμβάνω, παραδίδωμι* (11,23 y 15,3), a las que se añade, como confirmación del mismo centro de interés, la expresión de 11,2: *καθὼς παρέδωκα ὑμῖν, τὰς παραδοσεῖς κατέχετε* (compárese: 1Tes 2,13 y 4,1; 2Tes 2,15; Gál 1,9; Flp 4,9)³⁸. Así, «guardar las tradiciones» es la primera obligación de los fieles. Con este espíritu deben recibir por autoridad las «vías de Cristo» (4,17), resumidas en la sabiduría del «discurso de la cruz» (1,17-18); aceptar por autoridad la santidad que conviene a todos los bautizados en Cristo (cap. 5-7); respetar las tradiciones culturales de la comunidad, tales como les han sido transmitidas (cap. 11); llenar el papel que corresponde a cada uno de ellos en la edificación del cuerpo de Cristo, en función del don particular recibido de Dios (cap. 12-14); aceptar la tradición que concierne a la resurrección corporal de los hermanos muertos en el Señor (cap. 15).

Los fieles, liberados por Cristo de todas las servidumbres, no son ya servidores sino de Cristo. Pero esta nueva condición les impone precisamente una regla fundamental de vida. Puesto que están fundados en Cristo (3,11) y ligados a él (9,21), que le pertenecen y no forman sino una cosa con él (1,13; 3,23; 6,15; 10,16b; 12,27), deben trabajar por la edificación de sus hermanos en Cristo (14,12 y 27a). Deben también comprender que Cristo está en juego cuando están en juego sus dones carismáticos, su sabiduría, las tradiciones y las «palabras» que él mismo legó a su Iglesia: su autoridad pasa por las tradiciones de las iglesias y por el ministerio de los apóstoles.

Pablo se enlaza, pues, con la tradición de la Iglesia primitiva en forma mucho más profunda, y también mucho más explícita, de lo que han pensado ciertos críticos³⁹. Organiza sus comunidades precisamente en función de lo que él mismo ha «recibido». Estas tradiciones remontan a los apóstoles, a la iglesia de Jerusalén y finalmente a Cristo mismo. Así, por ejemplo, cuando se trata de las costumbres seguidas en las iglesias de Dios, como el llevar velo las mujeres (11,2ss; cf. 11,16) o su silencio en las asambleas litúrgicas (14,34). Así también en cuanto a los ritos, como la celebración de la cena (11,23-34). Así en cuanto a las doctrinas fundamentales, que son transmitidas a los fieles en formularios hechos (15,3ss). Habría que insistir también sobre ciertos paralelismos de expresión entre 1Cor y los textos evangélicos, como *γρηγορεῖτε* (16,13), sobre las referencias a las «palabras del Señor» (7,10, cf. Mc 10,12; 9,14, cf. Lc 10,7) o las alusiones indirectas a su autoridad (7,25)⁴⁰. En todo esto, Pablo se comporta como maestro cristiano (cf. Act 13,1). Su mensaje está formu-

37. Cf. W. D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism*, p. 110-136.

38. Cf. L. CERFAUX, *La tradition suivant saint Paul*, *Recueil*, II, p. 253; *Les deux points de départ de la tradition chrétienne*, *ibid.*, p. 265-282; *Le Christ...*, p. 131-146; *Théologie de l'Église...*, p. 196-199.

39. Posiciones de la escuela de Tubinga en ROBERTSON-PLUMMER, ICC, p. xxxv.

40. Cf. A. RESCHI, *Der Paulinismus und die Logia Jesu*, *Texte und Untersuch.*, 1904. W. D. DAVIES, *op. cit.*, p. 136-146.

lado con toda fidelidad a la palabra divina que él mismo refiere en calidad de testigo (2,1; 1,6). Ahora bien, lo que se pide a un testigo, es que «se le halle fiel» (4,2); de otra suerte, no sería más que un testigo falso que depondría contra Dios (15,15).

La cena del Señor.

En 11,17-34 Pablo nos hace asistir a la «cena del Señor», tal como se celebraba entonces en las comunidades, asociando la eucaristía con un ágape de hermandad. El ágape precedía sin duda a la cena, según la interpretación de los padres latinos; la interpretación contraria de los padres griegos está probablemente influida por la disciplina del ayuno eucarístico. En este punto, la tradición conservada por Pablo tiene un tenor completamente primitivo. Su relato de la cena (23-25) se ha de relacionar con las formulaciones sinópticas, la más próxima de las cuales es la de Lucas. Las diferencias que se señalan en el texto paulino tienden a subrayar la autoridad de Cristo (repetición de: «Haced esto en memoria mía») y el sentido de la cena, que es la proclamación de un hecho histórico (26), contrariamente a los misterios griegos, pero en consonancia con las fiestas judías. Pablo subraya finalmente el significado central de la eucaristía, situada entre la cruz que recuerda y la parusía que anuncia. Esta situación confirma el realismo eucarístico que resulta de las palabras de Pablo (cf. también 10,16), como lo ha comprendido la ulterior tradición eclesiástica⁴¹. De ahí se desprende una consecuencia práctica: el misterio eucarístico debe ser vivido por los que toman parte en él. Jesucristo, en el memorial de su muerte — que fue el signo de su amor a nosotros — se da a todos los fieles para introducirlos en el mismo movimiento de amor; este pan único hace de ellos un cuerpo único. Como signo de esta unidad, no sólo deben permanecer unidos entre sí en la caridad de Cristo (cf. 11,12.33), sino también someterse a las tradiciones de la iglesia de Jerusalén, que regulan en todas partes la celebración litúrgica (11,23ss): allí se halla el motivo fundamental de toda la epístola.

El cuerpo de Cristo.

El tema del «cuerpo de Cristo», empleado para expresar la unión de los fieles con Cristo y entre sí, aparece en 6,15 y 17; 10,17; 12,12-13.27, con los cuales se puede relacionar Gál 3,28 y Rom 12,4-5, textos sensiblemente contemporáneos (con un margen de dos o tres años). En su sentido eucarístico, la fórmula «cuerpo de Cristo» remonta a la tradición primitiva (cf. 11,24 y paralelos sinópticos); desde este momento la idea de *κοινωνία* (comunión) está íntimamente ligada con él (cf. Act 2,42; *Didakhé* 9,4). En 10,14-22, la unidad de los cristianos está explícitamente ligada a la

41. Cf. los excursus de ALLO, EB, p. 285-316. En su exposición doctrinal (NTD, p. 88-91) H. D. WENDLAND admite cierto realismo eucarístico.

celebración de la eucaristía, y 11,17-34 hace de esta unidad entre hermanos una de las reglas de la celebración. A partir de ahí el tema del cuerpo de Cristo viene a resultar en san Pablo una fórmula de unidad. En este particular converge con la comparación helenística del cuerpo, factor de unidad y elemento de solidaridad entre miembros de una misma sociedad⁴²; y así sigue expresando la unidad cristiana aun fuera del contexto eucarístico.

El profundizamiento místico acaba por dar a la fórmula el sentido que tiene en nuestros textos: la unidad producida por la única vía de Jesucristo, que animaba a su cuerpo físico, anima también a todos los cristianos, que así vienen a ser sus miembros (6,15; 12,27). Desde cierto punto de vista hay identificación de los hermanos y de Cristo, incorporación de los hermanos a Cristo; ésta se realiza concretamente en el bautismo y en la participación común del cuerpo eucarístico (10,2-3.16-17). Éste es el sentido de la expresión en Rom 12,5; en 1Cor 12,4-27, Pablo insiste en el cuerpo más que en los miembros, poniendo de relieve la acción de Cristo que realiza su unidad (cf. 12,12). Igualmente, en Gál 3,28 el bautismo borra toda diferenciación: todos reciben la misma nueva naturaleza, y así el cuerpo de Cristo se hace visible en cada uno de ellos. La reducción a la unidad de naturaleza tiene lugar mediante la identificación mística de todos con el mismo Cristo.

La fórmula $\Sigma\tilde{\omega}\mu\alpha\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ no significa, pues, en san Pablo que «los cristianos forman un cuerpo místico»: esta idea no corresponde a los contextos en que aparece la palabra «cuerpo», y en su época no iba seguramente incluida en la palabra⁴³. Quiere decir que los cristianos tienen cierta identidad mística con el Cristo personal, y precisamente por estar así identificados con su cuerpo pueden ser «uno» entre sí.

En las epístolas de la cautividad, el tema experimentará cierta evolución: habrá siempre referencia explícita a la Iglesia universal; el «cuerpo de Cristo» será su cuerpo resucitado; a Cristo se le llamará la «cabeza» del cuerpo. Sin embargo, aun entonces, los textos permitirán conservar a la palabra «cuerpo» su significado normal (cuerpo físico real de Cristo): «Las epístolas de la cautividad se explican, como sucede con las grandes epístolas, sin que sea necesario dar a *soma* el sentido colectivo de un «cuerpo moral», constituido por el conjunto de los cristianos (*soma tôn khristianôn*), que sería el cuerpo «místico» de Cristo. En la metonimia «cuerpo» hay siempre referencia al cuerpo real (resucitado) de Jesucristo⁴⁴. Sólo admitiremos una mayor «reificación» de la fórmula «cuerpo de Cristo» en las epístolas de la cautividad. Razonando a partir de una realidad ya existente — la vida de Cristo en los cristianos, ya enlazada pre-

cedentemente con la idea de cuerpo de Cristo — san Pablo aplicará la expresión a la Iglesia, llamada también el cuerpo de Cristo (Col 1,24; Ef 1,23; 5,23), cuyos miembros son los fieles (Ef 4,23; 5,30)⁴⁵.

La instrucción sobre la resurrección.

Por influencia de la sabiduría griega, algunos hermanos de Corinto reinterpretan la doctrina cristiana de la salud eliminando de ella la idea de la resurrección corporal. Fuera de la secta de Epicuro, la generalidad de los griegos cultos profesaban entonces la creencia en el más allá; pero se lo representaban como continuación de la vida del alma, liberada por fin de los lazos del cuerpo en que había estado aprisionada. Esta noción de una salud puramente espiritual, que dimanaba de una concepción dualista del mundo y del hombre, se hallaba tanto en el pensamiento platónico como en la corriente órfica, el neopitagorismo, en las sectas gnósticas y en las religiones de misterios. Se comprende la tentación que tenían los griegos cultos de no aceptar la tradición cristiana respecto a la resurrección corporal (cf. Act 17,31-32).

Para orillar esta dificultad cortando por lo sano, Pablo remonta con sus corresponsales a los fundamentos de la fe: toda nuestra vida de redimidos depende de la resurrección de Cristo. De ahí su método de demostración: asentar el hecho de la resurrección de Jesús sobre la autoridad de la tradición que remonta a los testigos (15,1-11); luego, razonar sobre la unión de los cristianos con Cristo realizada en el bautismo: se benefician de su muerte redentora para unírsele en su resurrección, y esta nueva vida implica la resurrección de su cuerpo en la parusía (15,20-28).

En relación con la escatología judía de la época, esta enseñanza implica notables diferencias. Aparte del papel conferido a la resurrección de Cristo, «primicia de los que duermen» (15,20), elimina las representaciones materiales admitidas por ciertas corrientes judías. Allí se esperaba la venida de otro *aevum* terrestre, inaugurado por el Mesías vencedor, al que rodearían los judíos fieles, hechos señores del mundo en una Jerusalén renovada, donde vivirían una segunda vida terrestre; sería un desquite para los que habían observado la ley de Dios en la paciencia y hasta en la persecución. El Apóstol proclama, por el contrario, que en la parusía recibiremos una vida corporal enteramente diferente de la que conocemos acá abajo: al «cuerpo psíquico» sucederá un «cuerpo espiritual» (15,44), creado a imagen del nuevo Adán, del Adán celestial. Esta idea de una espiritualización de los cuerpos en la era escatológica no era absolutamente

45. Véase L. CERFAUX, *Théologie de l'Église...*, p. 247-259; *Le Christ...*, p. 212-215, 242-258, 264-266. — J. HAVET, *Christ collectif ou Christ individuel en 1 Cor.*, 12, 12^o, ETL, 1947, p. 400-520. — F. BÜCHSEL, «In Christus» bei Paulus, ZNW, 1949, p. 141-158. — W. GOOSSENS, *L'Église corps du Christ, d'après saint Paul*, Paris 1949. — En sentido contrario A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als Leib Christi*. — L. MALEVEZ, *L'Église, corps du Christ*, RSR, 1944, p. 27-94. Sobre la fórmula que debe atribuirse al pensamiento comunitario judío y no a influjo del misticismo griego, cf. W. D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism*, p. 86-110.

42. J. WEISS, MKNT, p. 302; A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als Leib Christi*, p. 130ss.

43. L. CERFAUX, *Théologie de l'Église...*, p. 209. La cita de Cicerón alegada por S. Lyonnet («Biblica», 1951, p. 284) y algunos raros textos en que *soma* significaría «comunidad», o bien son latinismos (*soma = corpus*), o bien deben interpretarse diferentemente (A. OEPKE, *Leib Christi oder Volk Gottes bei Paulus*, TLZ, 1954, col. 363-368).

44. L. CERFAUX, *Théologie de l'Église...*, p. 254.

desconocida para la apocalíptica judía; se halla en particular en las parábolas de Henoc (1Hen 45,4-5; 62,15-16), donde aparece el Hijo del hombre (cf. Dan 7), que pudo proporcionar rasgos a la idea del Adán celestial, cabeza de la nueva creación. Pero distaba mucho de ser una idea dominante.

En la instrucción con que termina 1Cor, Pablo subrayó, pues, por última vez que la salud cristiana no es una conquista «espiritualista», fruto de una sabiduría religiosa o de una iniciación ritual, como podían soñarla los griegos. Sólo Cristo es juntamente nuestra sabiduría, nuestra justicia, nuestra santidad y nuestra redención (1,30); es igualmente nuestra resurrección. Bautizados y justificados en su nombre (6,11), seremos resucitados por Dios con él y como él (6,14). Su resurrección es la causa de la nuestra (15,20.22). Tal será el cuadro final de la historia de la salud: al final de los tiempos, cuando todo poder hostil haya reconocido el señorío de Jesús, entregará todas las cosas a su Padre, que será todo en todos (15,28). Frente a esta doctrina no queda el menor lugar para jactancias humanas, para sabidurías de este mundo, sino únicamente para la confianza en la victoria de Cristo y para la glorificación de Dios.

§ III. La segunda epístola a los Corintios, por J. Cambier.

BIBLIOGRAFÍA

Comentarios: R. CORNELY (CSS *, 1892); J. WEISS (MKNT, 1910); A. PLUMMER (ICC, 1915-1951); J. SICKENBERGER (HSNT *, 1921); H. WINDISCH (MKNT, 1924); E. B. ALLO (EB *, 1937); O. KUSS (RNT *, 1940); R. H. STRACHAN (MFF, 1948); C. SPICQ (BPC *, 1948); H. LIETZMANN-W. G. KÜMMEL (HNT, 1949); H. D. WENDLAND (NTD, 1945); J. HÉRING (CNT, 1958). Véase también el comentario de *1 Cor* por SCHLATTER.

1. LA COMUNIDAD DE CORINTO DESPUÉS DE LA PRIMERA CARTA.

La primera carta había llevado a la comunidad de Corinto, al mismo tiempo que las respuestas a sus cuestiones (1Cor 7,1), reproches y puntualizaciones necesarias para salvaguardar los valores cristianos esenciales: la autoridad de las tradiciones de las iglesias de Dios y la docilidad al apóstol fundador. En 2Cor no se hallan ya huellas de los hechos concretos señalados en la carta precedente (ya que 2Cor 10,7 no es una alusión a 1Cor 1,12). En desquite, ha sobrevenido un hecho nuevo: misioneros judaizantes han trabajado por demoler el prestigio de Pablo. Éste, defendiendo su autoridad personal, salvaguardará el principio mismo de la autoridad apostólica en la Iglesia. Por esta razón, un vínculo profundo enlaza a estas dos cartas entre sí. Pero entre las dos hay que situar tres acontecimientos que conocemos por las alusiones de 2Cor.

La visita intermedia.

Contrariamente a sus planes (1Cor 16,5-9) debió Pablo abandonar Éfeso antes de pentecostés del año 57 (Act 19,21-20,1). Se trasladaría a Corinto ya en la primavera, queriendo sin duda resolver allí mismo las dificultades que entorpecían la buena marcha de la comunidad y usar de rigor, si era menester, contra los que no aceptaban sus directrices (cf. 1Cor 4,21)⁴⁶. Después de una breve estancia, en que parece haber intentado vanamente imponer su autoridad, se dirigió a Macedonia sin haber podido reunir a toda la comunidad en torno a su persona. En 2Cor recuerda discretamente esta «visita hecha en la tristeza» (2,1). El apóstol había debido usar de autoridad: así sus adversarios le acusaron de querer dirigir despóticamente la fe de los fieles (1,24). Sin embargo, tiene plena conciencia de no habérseles impuesto: sólo quería ayudarlos a vivir cristianamente en el gozo del Espíritu de Dios. En el pasado, dice, conservó siempre su independencia sin ser carga para nadie (1Cor 9,12; 2Cor 12,13); se había hecho el último de todos para ganarlos a todos para Cristo (1Cor 9,19-22). No es, pues, justo que se le tenga por sospechoso de espíritu de dominación; no es ésa su manera ni la de sus enviados (2Cor 16-18); cuando se dirija a Corinto por tercera vez (2Cor 13,1), manifestará el mismo desinterés (2Cor 12,14). Pero ante las dificultades sobrevenidas en la segunda visita, ha preferido no prolongar su estancia. En el momento en que escribe, está en Macedonia (7,5; cf. Act 20,1), y espera que en el porvenir le ahorren semejante tristeza (12,20-21; cf. 2,1).

El ofensor y el ofendido.

Durante esta segunda estancia intermedia es probablemente cuando fue ultrajada gravemente la autoridad del apóstol. En 2Cor 2,5 y 7,12 hace alusión a esta pena de Pablo. El ofensor (ἀδικήσας) de que allí se trata no puede ser el pecador público de 1Cor 5, como lo proponían generalmente los exegetas hasta el siglo pasado⁴⁷. Bleek⁴⁸ insistía ya en la necesidad de admitir entre las dos epístolas hechos intermedios, entre otros esta «ofensa» que afectó a Pablo.

Se puede pensar que se atacó personalmente a Pablo⁴⁹, aunque hay alguna dificultad para admitirlo, o bien que fue ultrajado indirectamente en alguno de sus representantes en Corinto⁵⁰.

Sin embargo, el ataque de Pablo contra los misioneros judaizantes

46. Cf. supra, p. 394s. Excelente rectificación de V. WILCKENS, *op. cit.*, p. 258-270.

47. Explicación corriente entre los antiguos, que interpretan 2Cor partiendo de 1Cor. Por ejemplo, san JUAN CRISÓSTOMO, *Hom.* 1, 4,15 sobre 2Cor.

48. F. BLEEK, *Erörterungen in Beziehungen auf die Briefe an die Kor.*, en *Theol. Studien und Kritike*, 1930, p. 614-632.

49. H. WINDISCH, *MKNT*, p. 238.

50. E. B. ALLO, *EB*, p. 54-63. Sin embargo, el P. Allo quiere reconstruir los hechos en una forma demasiado precisa (p. VIII-X); igualmente A. PLUMMER (*ICC*, p. XVII-XIX); C. SPICQ (*BPC*, p. 301); W. SCHMITHALS, *Die Gnosis in Corinth*, p. 22-31.

(2Cor 10-13), detractores de su persona y de su enseñanza, no es quizá ajeno al hecho que supone la expresión «el ofensor y el ofendido». ¿Haría que identificar al ofensor con alguno de aquellos «superapóstoles» que se habían introducido en Corinto? La hipótesis se refuerza si se piensa en lo celoso que era Pablo de su autoridad en las comunidades que había fundado⁵¹. En todo caso, el incidente había comprometido gravemente las relaciones entre el Apóstol y la Iglesia de Corinto.

La carta escrita en lágrimas.

Para vengar su autoridad olvidada, envió Pablo una carta severa, la «carta escrita en lágrimas»; al recordarla en 2Cor, se felicita Pablo del feliz resultado que había obtenido: los corintios habían aceptado mejor la autoridad de su Apóstol, como lo deseaba Pablo antes de regresar a Corinto (2Cor 2,3-9; 7,8-12). Sabemos así de la existencia de cuatro cartas enviadas por Pablo a Corinto: la carta A, o carta precanónica, a la que hace alusión en 1Cor 5,9; la carta B, primera carta canónica; la carta C, «carta escrita en lágrimas»; la carta D, segunda carta canónica⁵².

Fin de la segunda carta a los Corintios.

Todos los incidentes de Corinto tenían una misma causa: la hostilidad de un partido que Pablo hubo de combatir vigorosamente para poder triunfar (2Cor 2,5-9; 7,9.11). El conjunto de la comunidad parece que había sido ganado de nuevo para su causa con la «carta en lágrimas». Pero seguramente el resultado no era tan completo como Pablo lo deseaba. Por esto experimenta la necesidad de defender por extenso la legitimidad de su apostolado, sobre todo cerca de un grupo que se deja influir por los misioneros judaizantes. Con miras a estos últimos, como también a la comunidad que acepta con demasiada facilidad lo que dicen, está escrita sobre todo la última parte de la carta (cap. 10-13)⁵³. Sin embargo, en 10,7 parece aludirse particularmente a los cristianos indóciles: estas gentes que «se jactan de ser de Cristo» rechazan sin duda la autoridad de las tradiciones y del Apóstol; así éste les habla de la verdadera adhesión a Cristo (10,7-18), de su predicación apostólica, de sus trabajos y sufrimientos, de sus títulos de apóstol de Cristo (cap. 11)⁵⁴. Después de la carta severa, que había denunciado vigorosamente el mal en la comunidad para preparar la visita de Pablo (cf. 2Cor 3,3b), el apóstol quiere a la vez mostrar su ternura a sus hijos para volver a ganarles el corazón y reducir definitivamente a los misioneros judaizantes que ejercen su ministerio a expensas de su autoridad apostólica. De ahí un con-

51. W. G. KÜMMEL, HNT, p. 198.

52. La misma solución en H. WENDLAND, NTD, p. 1s. y en J. MUNK, *Paulus und die Heilsgeschichte*, p. 188.

53. Cf. J. MUNK, *op. cit.*, p. 169.

54. H. WINDISCH, MKNT, p. 25.

tenido polémico y un tono severo (sobre todo en cap. 10-13) que alternan con las efusiones del corazón (sobre todo en cap. 1-9, pero también en cap. 10-13; véase por ejemplo 11,2.11).

2. AUTENTICIDAD E INTEGRIDAD DE LA EPÍSTOLA.

Parentesco de las dos cartas a los Corintios.

A veces se ha opuesto 2Cor a 1Cor, tanto por el tono general como por los problemas tratados. En realidad, si bien 2Cor se presenta sobre todo como una apología, los cap. 2, 8 y 9 son las reglamentaciones de un pastor de Iglesia, como lo era 1Cor en su conjunto. Más aún: cuando Pablo se enfrenta con la falta de docilidad de los hermanos y hace la apología de su apostolado (cap. 1-9, como también 10-13), toca un tema desarrollado en 1Cor 1-4. Hoy día no se buscan ya en 1Cor las circunstancias concretas a que hace alusión 2Cor. No obstante, hay que reconocer una real analogía de materia entre las dos cartas. Por ambas partes debe Pablo defenderse contra críticas personales o contra manejos de concurrentes que tratan de mermar o de suplantar su autoridad (este último punto es cierto sobre todo de 2Cor). Por ambas partes, con el fin de probar su desinterés, recuerda sus trabajos y sus sufrimientos (1Cor 4,10-15; 2Cor 4,17-18; 6,4-10; 11,23-33). Si bien el tono de 2Cor 10-13 se destaca comparado con el de 1-7, hay, sin embargo, que reconocer que en este lugar es a veces más moderado que en 1Cor 1-4⁵⁵. Las dos epístolas abordan, pues, los problemas interiores de una misma comunidad en momentos diferentes, en circunstancias que en gran parte ignoramos y que es inútil tratar de reconstituir en forma demasiado conjetural. Estas observaciones garantizan la autenticidad paulina de 2Cor; el análisis del estilo la refuerza, como lo notaba ya san Juan Crisóstomo, que descubría en 1Cor y en 2Cor el corazón y el espíritu de Pablo⁵⁶.

En cambio, la unidad de 2Cor ha sido objeto de serias discusiones por parte de los críticos. Autores como W. Schmithals estiman imposible que Pablo compusiera la carta, como tampoco 1Cor, tal como aparece hoy día. Según él, se trata de una colección de cartas paulinas compuestas para las necesidades de la lectura litúrgica. Estimando que se ha conservado la totalidad de la correspondencia de Pablo con Corinto, Schmithals trata de explicar las alusiones de 1Cor 5,9 y 2Cor 2,3a y 9a reconociendo en el interior de las dos cartas canónicas una serie de seis cartas o billetes diferentes⁵⁷. Asimismo J. Weiss⁵⁸ ha considerado a 2Cor 8 como una carta

55. H. WINDISCH, MKNT, p. 6 y sobre todo 25.

56. Véanse los hechos literarios indicados en WINDISCH, p. 8s. ALLO, EB p. xxxii-xlviii. — A. PLUMMER, ICC, p. lxxviii-li.

57. W. SCHMITHALS, *Die Gnosis in Corinth*, p. 22, nota 2.

58. J. WEISS, *Das Urchristentum*, 1917, p. 268ss. Mencionemos a beneficio de inventario las ideas de la escuela liberal holandesa del siglo XIX (A. PIERSON, S. A. NABER, W. C. VON MANEN): 2 Cor sería una compilación de fragmentos de cartas pastorales procedentes de obispos de la primitiva Iglesia.

independiente, descubriendo además cuatro cartas en el resto de 1Cor y 2Cor. Vale la pena examinar varios puntos.

El problema del capítulo 9.

Algunos críticos consideran el capítulo 9 como un billete paulino dirigido a las iglesias de Acaya para recomendar la colecta; el trozo sería paralelo al cap. 8, parte integrante de 2Cor. A esta solución se atiene E. Osty. Windisch, sin pronunciarse firmemente en el mismo sentido, juzga difícil mantener la unidad de los cap. 8 y 9⁵⁹. Por el contrario, sostienen esta unidad Bachman, Wendland, Plummer, Lietzmann⁶⁰. Nos parece que estos autores penetran mejor en el género literario de la carta antigua. Teniendo en cuenta las locuciones y partículas gramaticales que introducen el cap. 9, parecen apreciar mejor los centros psicológicos de interés de san Pablo.

El problema de los capítulos 10-13.

Sobre todo los capítulos 10-13 se ha tratado de separarlos del resto de la epístola. Ya Weber en 1798 y luego Hausrath en 1870, propusieron ver en ellos la «carta escrita en lágrimas»⁶¹. Plummer, refiriendo esta opinión, le concede cierta probabilidad, pero prefiere mantener la integridad de la epístola⁶². En cambio, Drescher (1897) y Bruston (1917) situaron la «visita en lágrimas» entre los cap. 1-9 y 10-13. Windisch, por su parte, haciendo suya una hipótesis lanzada por Krenkel⁶³, ha sugerido que los cap. 10-13 era una añadidura hecha por Pablo a la carta ya redactada (cap. 1-9) a consecuencia de nuevos acontecimientos sobrevenidos en la comunidad. A esta opinión se adhiere E. Osty⁶⁴. Pero veamos otros puntos de vista. Bachmann⁶⁵, después de examinar las relaciones entre 1-9 y 10-13, deduce la unidad de la epístola: a sus ojos, las dos partes son complementarias desde el punto de vista doctrinal, psicológico e histórico. Lietzmann⁶⁶ rechaza igualmente toda solución quirúrgica; para explicar el brusco cambio de tono entre 9 y 10, busca una solución en la psicología del apóstol; Kümmel se expresa en el mismo sentido⁶⁷. Según Jülicher⁶⁸ habría que añadir a este motivo un elemento histórico completamente normal

59. E. OSTY, BJ, p. 78s., 103. Véase, sin embargo, WINDISCH, MKNT, p. 289.

60. PH. BACHMANN, KNT, p. 327. H.D. WENDLAND, NTD, p. 192. A. PLUMMER, ICC, p. 252s. H. LIETZMANN, HNT, p. 137.

61. A. HAUSRATH, *Die Vier Kapitelbrief des Paulus an die Korinther*, 1870.

62. A. PLUMMER, ICC, p. xxxvi, 252s. ... Véase la bibliografía de la cuestión en ALLO, EB, p. lxxiii. — R. BULTMANN ve la carta intermedia en 2, 14-7, 4 (exceptuando 6, 14-7, 1) y 10-13; cf. *Symb. Ups.*, 1947, p. 14, nota 16.

63. M. KRENKEL, *Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus*, 1890, p. 153-378.

64. E. OSTY, BJ, p. 79-81.

65. PH. BACHMANN, KNT, p. 421-426.

66. H. LIETZMANN, HNT, p. 139.

67. W. D. KUMMEL, HNT, 1949, p. 208.

68. A. JÜLICHER, *Einleitung...*, p. 99ss.

en la época: el dictado de una larga carta requería su tiempo; algunos días de intervalo después del dictado de 1-9 explicaría la brusca composición de los cuatro últimos capítulos; este hecho sería preferible a la hipótesis de una noche de insomnio, propuesta por Lietzmann. Käsemann y Munk mantienen igualmente la integridad⁶⁹.

Es exacto que el tono severo de los cap. 10-13 plantea un problema; pero no es un problema crítico. Como muy bien lo ha notado Lietzmann, es más bien un problema psicológico. Un espíritu como Pablo puede obrar en forma inesperada. Así, las saluciones finales de Rom son bruscamente interrumpidas por un pasaje en que Pablo pone severamente en guardia (Rom 16,17-20), cuya autenticidad nadie pone en tela de juicio. Pablo no es ante todo un teólogo que construye tratados bien equilibrados; es un jefe religioso muy práctico y un organizador. Una vez que ha mostrado su afecto (cap. 1-7), sabe también defender sus derechos (cap. 10-13). Entonces no atiende sólo a los intrusos judaizantes, sino a la generalidad de los fieles que se dejan arrastrar por esos «superapóstoles» y están tentados a desconocer la autoridad de su apóstol y padre. Así les habla directamente interpelándolos, mientras que de los misioneros judaizantes habla en tercera persona (10,11-12; 11,13-15.20.22s). Observemos también que Pablo habla de sus proyectos en 12,19-13,10 (al final de la supuesta añadidura) como lo hace al final de todas sus cartas; este detalle suelda más estrechamente 10-13 con 1-7. En una palabra, los escrúpulos de los críticos modernos pueden hacernos más sensibles a ciertas características de la composición que no habían pasado totalmente inadvertidas a los antiguos: independencia relativa de las diferentes partes y ausencia de transiciones. Pero hay que mantenerse reservados ante las reconstrucciones que se fundan en dos postulados: Pablo no *debía* adoptar una manera tan libre y tan desacostumbrada de componer; no *podía* desentenderse de las reglas elementales de la composición literaria.

El problema de 6,14-7,1.

Esta pericopa ha sido a veces considerada como una adición. Es un hecho que interrumpe el desarrollo de la exhortación que, partiendo de 6,13, continuaría muy bien en 7,2. Además, el vocabulario de estos versículos parece menos paulino (sentido de «justicia» en 6,14; lema de 6,16.17; giro «purifiquémonos de toda mancha del cuerpo y del espíritu» en 7,1). Este trozo ¿es verdaderamente auténtico?

En cuanto a la expresión «carne y espíritu», se puede referir, como en 1Cor 7,34, a la dicotomía popular; en cuanto al conjunto de la pericopa, pudo estar influida por alguna composición escrita que tuviera Pablo a la vista: un centón escriturario y su introducción. Pero estos hechos no

69. E. KÄSEMANN, *Die Legitimität des Apostels*, ZNW, 1942, p. 40, 45. J. MUNK, *Paulus und die Heilsgeschichte*, p. 169, 187s.

lo explican todo. Hay que reconocer con Plummer⁷⁰ que nos hallamos ante un texto en el que nuestra ignorancia de los datos concretos de la vida en la comunidad corintia nos impide resolver con certeza los problemas planteados. La observación se puede aplicar también a las otras cuestiones examinadas precedentemente. Ante la deficiencia de nuestra documentación histórica, es imprudente imaginar una escenificación destinada a justificar la tesis tradicional. Pero no menos imprudente es postular hechos históricos o literarios que, aun explicando algunos detalles, no dejan de ser hipótesis parciales y frágiles. Tomemos el texto como lo encontramos.

3. ANÁLISIS DE LA EPÍSTOLA.

Los exegetas que despedazan 2Cor, reduciéndola a una compilación de fragmentos, yerran a nuestro parecer. No obstante, se fundan en un hecho literario: la materia de la epístola es muy compleja y «cuesta gran trabajo descubrir en ella un plan seguido» (Allo). Las tres grandes partes se distinguen de forma precisa; pero el uso de subtítulos en el interior no indica un plan muy riguroso.

Introducción (1,1-11).

La salutación no es ya universalista (1Cor), pero engloba todavía a «los santos de toda Acaya». La ausencia de acción de gracias, como en Gál, se explica por el contenido que sigue: una carta de reproches. Pero, a diferencia de Gál, una bendición evoca los sufrimientos de Pablo en favor de sus hermanos; es ya el anuncio del tema: apología del ministerio apostólico.

Primera parte: Pablo justifica su conducta con los corintios (1,12-7,16).

1) *La cuestión del viaje de Pablo a Corinto* (1,12-2,13).

Pablo ha modificado su proyecto de viaje a Corinto y se le ha acusado de versatilidad. Se defiende y se explica: ha querido ahorrar a los corintios, y a sí mismo, una nueva pena, análoga a la de la visita intermedia. Habiendo subido a Macedonia, ha enviado una carta severa. Ahora ya, una vez que el ofensor ha sido castigado por la mayoría de la Iglesia, estima que hay que perdonarle. En todo caso, Pablo se preocupa por los corintios: ha abandonado Tróade para ir a Macedonia con el fin de encontrarse con Tito que le traía noticias.

2) *Primera apología del ministerio apostólico* (2,14-7,4).

a) *Fidelidad del apóstol* (2,14-3,6). El apóstol cristiano es (Pablo dice: «nosotros somos») buen olor de Cristo entre los hombres. Se puede, pues, tener confianza en su palabra. No tiene necesidad de cartas de recomendación: los cristianos mismos son una carta viva que muestra en él al ministro de la nueva alianza (se hace alusión a Jer 31,33 y a Ez 11,19), bajo la guía del Espíritu de Dios.

b) *Superioridad del apóstol en la nueva economía* (3,7-4,6). En la nueva economía el apóstol ejerce el ministerio de la justicia de la vida, del Espíritu, muy superior en gloria al ministerio de Moisés en la economía antigua: ministerio de la condenación, de la muerte, de la letra. De ahí proviene la seguridad que tiene el apóstol: reflejando en sí la gloria del Señor, que es Espíritu⁷¹, puede manifestar sin velos el evangelio de Dios. Toda la amplificación está construida como un *midrás* de Éx 34,29-35.

c) *Flaquezas y sufrimientos del apóstol* (4,7-5,10). Los débiles medios por los que pasa la acción apostólica muestran el poder de Dios; por sus sufrimientos, el apóstol lleva en sí mismo la muerte de Jesús, a fin de que por medio de él se manifieste la vida de Jesús en los otros hombres (4,7-12). El apóstol mismo espera participar en la resurrección de Jesús (13-15); por eso no cede, esperando una gloria inmensa y eterna (16-18). Espera reunirse con el Señor, sea sufriendo la muerte, sea sin pasar por ella, sabiendo que todos los hombres comparecerán ante el tribunal de Cristo (5,1-10)⁷².

d) *El apóstol, embajador y ministro de Dios* (5,11-6,10). Penetrado del temor del Señor y apremiado por el amor de Cristo, el apóstol anuncia, pues, a Cristo muerto y resucitado, que confiere a los hombres un nuevo ser después de haberlos reconciliado con Dios (el pasaje de 5,14-19 esboza aquí más de un tema de Rom). Sigue un tema de exhortación fundado en Is 49,8. Luego vuelve Pablo al cuadro del ministro de Dios, que es él mismo, lleno de fortaleza de alma en las pruebas y en las situaciones más diversas (6,3-10; compárese 11,23-33).

e) *Doble conclusión de la primera apología* (6,11-7,4). «Os abrimos nuestro corazón; ¡abrid también de par en par el vuestro!» En medio del pasaje se inserta una exhortación, bastante inesperada, a no asociarse con los infieles, que hacen causa común con Belial (6,14-7,1).

71. Difícil, este versículo 3,17a. Consúltese: B. SCHNEIDER, *Dominus autem spiritus est*, Roma 1951; misma tesis en K. PRUMM, *Israels Kehr zum Geist*, ZKT, 1950, p. 385-552 (cf. «Biblica», 1949, p. 188-196 y 377-388: exposición de la opinión de san Juan Crisóstomo). Interpretación preferible en L. CERFAUX, *Le Christ...*, p. 220-222; S. LYONNET, «Biblica», 1951, p. 25-31 (exposición de la opinión de san Cirilo de Alejandría). Sobre la imagen del espejo: J. DUPONT, *Le chrétien miroir de la gloire divine d'après II Cor.*, 3, 18, RB, 1949, p. 392-411; N. HUGÉDÉ, *La métaphore du miroir dans les épîtres de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel-Paris 1957.

72. Sobre 5, 1-10, cf. A. FEUILLET, *La demeure céleste et la destinée des Chrétiens*, RSR, 1956, p. 161-192, 360-402.

70. A. PLUMMER, ICC, p. 205.

3) *Vuelve a la cuestión del viaje* (7,5-16).

La larga digresión sobre el ministerio apostólico termina volviendo a las cuestiones personales. Pablo reanuda el hilo de 2,12: en Macedonia, Tito le ha dado buenas noticias. Los problemas de Corinto están arreglados. Pablo se alegra de poder contar de nuevo con los fieles.

Segunda parte: la colecta para los santos de Jerusalén (cap. 8-9).

1) *Recomendación de la colecta y de los delegados* (cap. 8).

Macedonia ha sido generosa. Tito organiza la colecta en Corinto: imiten, pues, la liberalidad de los macedonios, a ejemplo de Cristo que se hizo pobre para enriquecernos: lo superfluo de los unos compensará la pobreza de los otros (8,1-15). Los tres hermanos enviados por Pablo son recomendados calurosamente a los Corintios (8,16-24).

2) *Segunda recomendación* (cap. 9).

Hay que organizar prontamente la colecta para probar a los macedonios que Pablo tiene razón de ensalzar el celo de los hermanos de Acaya. El que dé en abundancia recibirá de Dios en abundancia. El «servicio» presente redundará en gloria del evangelio y granjeará a los cristianos el amor agradecido de sus hermanos de origen judío.

Tercera parte: apología polémica (10,1-13,10).

1) *Pablo se defiende contra acusaciones personales* (cap. 10).

En esta tercera parte de la carta Pablo se referirá más directamente a sus adversarios judaizantes⁷³. Responde primero a acusaciones personales. Acusación de debilidad: Pablo está decidido a proceder con rigor (10,6). A los que se escudan en Cristo para sustraerse a su autoridad, les recuerda su predicación evangélica: con ella, el mismo Señor ha recomendado a su Apóstol.

2) *Elogio de Pablo* (11,1-12,18).

a) *Precauciones previas* (11,1-21). Pablo comienza excusándose de tener que hacer su propio elogio para reducir a los corintios al evangelio. No es en nada inferior a los «superapóstoles» que han sido preferidos a él. Es más desinteresado que esos «falsos apóstoles». Perdónesele, pues, por un instante el desatino de hacer su propio elogio.

73. Käsemann ha tratado de ver en estos adversarios a los grandes apóstoles: *Die Legitimität des Apostels*, ZNW, 1942, p. 33-71 (cf. p. 48). Bultmann ha propuesto ver en ellos a gnósticos: «Symbolae biblicae Upsalienses», n.º 9, p. 25, 30.

b) *Autobiografía de Pablo* (11,21-12,18). Pablo enumera sus títulos, sus trabajos, sus sufrimientos, los dones extraordinarios que Dios le ha otorgado, y hasta las flaquezas que Dios le ha dejado, pues a causa de ellas reposa en él la fuerza de Cristo⁷⁴. Para terminar, insiste con ironía en la circunstancia de que ni él ni sus colaboradores han sido nunca una carga para los corintios.

3) *Últimas advertencias* (12,19-13,10).

El apóstol teme tener que usar de rigor en su tercera visita. Si es necesario, lo hará en nombre de Cristo, y esta vez sin tardar. Hagan, pues, penitencia los pecadores: Pablo será dichoso de no tener que hacer ostentación de fuerza, pues lo que quiere es edificar, no destruir.

Conclusión (13,11-13). Última recomendación: vida cristiana en la alegría y en la unión. Parabién final con formulación trinitaria⁷⁵.

4. PERSPECTIVAS DOCTRINALES.

Datos generales.

Instrucción de un apóstol a antiguos paganos de civilización griega: como tal, la carta hace resaltar constantemente la característica fundamental de la nueva religión: exige no sólo docilidad a Dios, sino también la aceptación de las tradiciones de las iglesias y la sumisión a la autoridad de los apóstoles de Cristo. Incidentalmente, utiliza Pablo datos teológicos fundamentales sobre Dios (fórmula trinitaria en 13,13), sobre Cristo Jesús que nos ha merecido la reconciliación y nos hace vivir en el Espíritu (cf. 5,14-21).

La sección escatológica de 5,1-10 está muy en su lugar después de la evocación de las tribulaciones del apóstol; en este contraste aparece el pensamiento por antítesis, tan frecuente en san Pablo.

Sin embargo, la carta es ante todo un documento excepcional para el estudio concreto de los orígenes cristianos. Mostrando la progresión de la fe en el mundo por el poder del Espíritu, los Hechos ofrecen a veces un cuadro muy estilizado. En 2Cor, al igual que en Gál, se ven las dificultades con que tuvieron que luchar los hombres: Pablo, a pesar de su energía, tuvo trabajo por mantener a sus cristianos en la docilidad a sus ideas sobre Dios y en el espíritu de Cristo. Así, el tema central de la epístola — la grandeza del ministerio apostólico — no es presentado en abstracto: haciendo la apología de su persona y de su ministerio muestra Pablo la con-

74. Sobre el «agujiñón en la carne» (12,7), véanse las opiniones en ALLO, EB, p. 313-323. Monseñor L. Cerfaux, más que a las tentaciones de la carne (san Gregorio Magno) o a las enfermedades, recurre a una interpretación religiosa próxima a la de san JUAN CRISÓSTOMO (*Homilia 26 sobre 2Cor*): en *L'antinomie paulinienne de la vie Apostolique*, *Recueil L. Cerfaux* II, p. 455-467. Cf. también A. CLAVIER, *La santé de l'apôtre Paul*, *Studia Paulina*, p. 66-82; PH. H. MENOUD, *L'écharde et l'ange satanique*, *ibid.*, p. 163-171.

75. Sobre la doctrina del parabién final, véase H. WINDISCH, MKNT, p. 429-431.

cepción que se forma de éste. Algunos pasajes de 1Cor completan en este particular el testimonio de 2Cor.

La misión apostólica.

Reivindicando el origen divino de su misión apostólica, como lo hace al comienzo de casi todas sus cartas, se ve Pablo inducido a compararlo con la vocación de los profetas del Antiguo Testamento y particularmente con la de Moisés. En el marco de este paralelo se manifiesta mejor, por contraste, la grandeza del apostolado (cf. 3,1-18). Aquellos eran ministros de una alianza pasajera; la nueva alianza es estable, definitiva y mucho más gloriosa (3,9-11): es la alianza inaugurada por el Espíritu, el cual transforma los corazones de los fieles (3,3). En el interior mismo del apostolado cristiano, Pablo es depositario de una misión superior a la de los otros misioneros que habían trabajado en Corinto. A él no hay que clasificarlo entre los «apóstoles (=enviados) de las iglesias» (8,23); él ha recibido su misión directamente de Cristo, lo que le da una autoridad excepcional⁷⁶. Por lo demás, los «signos del apostolado» han acompañado su acción en Corinto, autenticando el origen divino de su misión (12,12; cf. Mc 6,7; Mt 7,15ss; 12,38). Es necesario recordar tales cosas frente a adversarios que se prevalen de una ventaja particular: la de haber visto a Cristo y de estar ligados con las comunidades de Palestina, testigos del ministerio terrenal de Jesús (5,12; 11,22ss; cf. también 1Cor 9,1; 15,5-7).

La mejor ilustración de esta noción del apostolado se halla en la vida de Pablo mismo⁷⁷. Él tiene conciencia de ser el «servidor» y el «apóstol (=enviado) de Jesucristo». Es el «reflejo de su gloria» entre los hermanos (3,18ss); «presentando continuamente en su persona la muerte de Cristo» (4,10), lleva por todas partes el «buen olor del conocimiento de Cristo» (2,14); testigo fiel, no se predica a sí mismo (4,5a): predica a Cristo, a Cristo crucificado (cf. 1Cor 1,23)⁷⁸. Así cumple el ministerio de la reconciliación (5,18), como embajador de Dios encargado de hacer aceptar la misión salvífica de Cristo (5,20).

El ejercicio del ministerio.

Sin embargo, la gloria de los ministros de Cristo no se revela en este mundo. Como Cristo, el Apóstol proclama el mensaje en la debilidad, en la humillación, en el desprecio de las gentes de este mundo; desde el punto de vista de su sabiduría, es el último de todos, la barradura y el desecho de los hombres (1Cor 4,9-13). El Señor no le libra ni de las debilidades notorias ni de las persecuciones. Los débiles medios de su acción (4,7-15; 11,23-28) frente a los resultados obtenidos muestran que obra en él la

fuerza divina (5,18), que todo es gracia obtenida por Cristo (12,8). Así se gloria de esta debilidad (11,30), y asume en la fe su condición actual, asegurado por el Espíritu, que habita en él, de que el Señor la transformará el día de la parusía (5,1-10).

Su función de embajador de Dios ejercida en favor de Cristo (5,20) le da su autoridad y su seguridad (11,5ss; cf. 1Cor 4,19). Él, tan débil — sobre todo cuando está en medio de los hermanos, se dice (10,1-10) —, es fortalecido por la fuerza de Dios (1,15-22). Como lo explicará más extensamente en Rom, toda su seguridad y su jactancia está en Dios (10,12-18); por eso osa defender tan vigorosamente su autoridad menospreciada (sobre todo cap. 10-13). En efecto, su fuerza no viene de la carne, sino de Dios, y es capaz de derribar las fortalezas (10,1-6). Tal fuerza le es dada para la edificación de los fieles (10,8), para consolidarlos en la verdad, pues no tiene poder sino por Dios y en nombre de la verdad (13,8).

Esto muestra la vaciedad de un reproche que se le ha hecho (1,24): se dice que quiere dominar la fe de los fieles. Esto sería conducirse conforme a miras humanas; mas él se comporta con toda sinceridad, refiriéndose a los dones que Dios le ha otorgado (1,23). Su desinterés es la prueba de esta sinceridad; nadie en Corinto le puede acusar de haber buscado su provecho cuando estaba allí (11,7-10; 12,13-15; cf. 1Cor 9,12). No ha querido sino ganar a los hombres para Cristo y para Dios. Si se le reprocha su severidad, puede responder que sólo amenaza a los que desprecian los derechos de Dios, no a los que desprecian los suyos; en cuanto a los que se arrepienten, es para ellos toda caridad y misericordia (2,5-11).

Todo entregado a Dios y posesionado por el amor de Cristo (5,13s), está enteramente al servicio de los hermanos a causa de Cristo, penetrado de celo divino por la comunidad de Corinto, que querría fuese semejante a una virgen pura desposada con un único esposo (11,2)⁷⁹. Se ha hecho esclavo de todos para merecerles la libertad en Cristo, se ha hecho todo para todos a fin de salvarlos a todos (1Cor 9,19-23). Usa el lenguaje de un padre con sus hijos de Corinto, protestándoles su amor total y desinteresado (6,11-13; 7,2-4), y este amor paterno se extiende a todas las iglesias de Dios (11,28). Y así, por el evangelio, ha engendrado a sus hijos en Cristo Jesús (1Cor 4,15). Ahora continúa organizando la vida cristiana en las comunidades: cuando puede pasar por ellas, predica; prosigue su tarea con las cartas que recuerdan su predicación anterior, preparan sus visitas, precisan puntos de doctrina, corrigen los abusos, animan a los fieles a vivir santamente delante de Dios en espera de la venida del Señor Jesús.

En este trabajo apostólico, el humilde Pablo tiene conciencia de la grandeza del ministerio que desempeña; no acepta ser juzgado por sus hermanos: el Señor juzgará a su apóstol (1Cor 4,1-5). Ha consagrado al servicio de Dios todos los recursos de su rica personalidad: habilidad y simplicidad, ironía y ternura, severidad y suavidad, audacia y humildad

76. Cf. H. WINDISCH, MKNT, p. 267; R. BULTMANN, TWNT I, p. 244.

77. J. CAMBIER, *Paul, apôtre du Christ et prédicateur de l'Évangile*, NRT, 1958, p. 1009-1028.

78. J. MUNK, *Paulus und die Heilsgeschichte*, p. 179.

79. L. CERFAUX, *Théologie de l'Église...*, p. 271s.

son para él alternativamente medios para ganar a todos los hombres para Cristo. El amor de Cristo que le apremia es el secreto de su apostolado.

§ IV. La epístola a los Romanos, por J. Cambier.

BIBLIOGRAFÍA

Comentarios: W. SANDAY-A. C. HEADLAM (ICC, 1902); H. LIETZMANN (HNT, 1906); LAGRANGÉ (EB*, 1931); J. SICKENBERGER (HSNT*, 1932); C. H. DODD (MFF, 1932); P. ALTHAUS (NTD, 1935); O. MICHEL (MKNT, 1955); S. LYONNET (BJ*, 1953); O. KUSS (RNT*, 1940); A. VIARD (BPC*, 1948); J. HUBY-S. LYONNET (VS*, 1957); F. LEENHARDT (CNT, 1957).

T. ZAHN, *Der Brief des Paulus an die Römer*, Leipzig 1910.

K. BARTH, *Der Römerbrief*, Munich 1929.

L. CERFAUX, *Une lecture de l'épître aux Romains**, Tournai 1947.

A. NYGREN, *Der Römerbrief*, Gotinga 1954.

C. K. BARRETT, *The Epistle to the Romans*, Londres 1957.

S. LYONNET, *Quaestiones in Epistulam ad Romanos**, I-II, Roma 1955-56.

R. H. SCHEKLE, *Paulus, Lehrer der Väter, Die altkirchliche Auslegung von Römer I-II*, Düsseldorf 1958.

P. BONNARD, *Où en est l'interprétation de l'épître aux Romains*, RTP, 1951, p. 225-243.

O. KUSS, *Der Römerbrief übersetzt und erklärt*, Ratisbona 1957ss.

1. LA COMUNIDAD CRISTIANA EN ROMA.

Roma, capital de un prestigio extraordinario, era por el hecho mismo un centro que veía afluir las riquezas de todos los puntos del imperio. Pero en cuanto a la atmósfera moral, el catálogo de todos los vicios se le aplicaba no menos que a Corinto (cf. Rom 1,24-32). En 57-58, fecha de la epístola a los Romanos, nos hallamos en la dichosa época en que Nerón, todavía aconsejado por Séneca, procura al imperio una sabia administración. La población que se aglomera en Roma es estimada por los historiadores en un millón aproximadamente de habitantes — en su mayoría plebeyos y libertos, que viven de las distribuciones habituales, y sobre todo una masa de esclavos. «Séneca pintó en términos incisivos la población cosmopolita de Roma: la ciudad estaba excesivamente poblada; una afluencia de aventureros que llegan de todas las partes del imperio guiados por la ambición de los cargos públicos, la sed de placeres, el deseo de hacer fortuna. No sé en qué categoría habría clasificado a los cristianos; lo cierto es que éstos se reclutaban en los barrios bajos de los extranjeros, y aflúan de todas las provincias»⁸⁰. Los judíos formaban en la ciudad un grupo particularmente homogéneo y poderoso; las excavaciones han sacado a

80. L. CERFAUX, *Une lecture de l'Ép. aux Romains*, p. 11 (que utiliza a SÉNECA, *De consolatione ad Helviam*, 6).

la luz diversas sinagogas y diversos cementerios que existían el siglo I de Jesucristo⁸¹.

En el marco de este judaísmo helenístico se había comenzado a formar la comunidad cristiana; la 1.^a de Clemente orienta el espíritu en esta dirección. Pero ¿qué decir de los años 57-58? En este particular los modernos comentaristas de la epístola a los Romanos están divididos. Después de Sanday-Headlam y Lagrange, los comentaristas recientes (Michel, Lyonnet, Barrett) adoptan una opinión diferente; pero Leenhardt piensa todavía en un regreso masivo de judeocristianos expulsados diez años antes por el decreto de Claudio⁸². En realidad, este decreto de destierro (49), ocasionado quizá por la hostilidad de los judíos contra la cristiandad naciente, había sin duda tenido una aplicación mitigada aun antes de la muerte de Claudio (54); en lo sucesivo, los judeocristianos habían podido recuperar alguna influencia en Roma. Pero la persistencia de una comunidad local después del destierro de los judíos se explica mejor si, ya en la fecha del decreto, se contaban allí, en buen número, los cristianos venidos del paganismo, y no parece que los judeocristianos repatriados hubieran recuperado la preponderancia cuando san Pablo les escribía su carta.

En efecto, si se siente en deuda con ellos, es en cuanto apóstol de los gentiles, y así espera recoger frutos apostólicos entre ellos como entre los otros gentiles (1,5-6.11-15). Más todavía: las exhortaciones de la epístola, tan luego toman un sesgo concreto se dirigen visiblemente a antiguos paganos: como quizá se vieran tentados a despreciar a los judeocristianos, les recuerda el papel de la nación judía en el plan salvífico de Dios (cap. 9-11, principalmente 11,16-32); quizá hay también entre ellos «pneumáticos», que no estiman bastante el valor real de la antigua ley (3,31; 8,14; 13,8-10), se burlan de los débiles que todavía se sienten ligados a ella (14,1-15,13) y se escudan indebidamente con la autoridad de Pablo para justificar su moral laxista (3,1ss; 6,1-15; 7,17). Pablo parece más de una vez referirse, en forma indirecta, a los manejos de esta facción antijudía. Esto, no obstante, no le impide al final de su carta poner también en guardia a sus corresponsales contra los doctores judaizantes (16,17-20). Así, a nuestro modo de ver, la iglesia de Roma es todavía en su mayoría paganocristiana.

Hay un hecho que parece sorprendente: en la larga lista de cristianos dada en el capítulo 16 — lista que comprende nombres judíos, griegos y romanos — no se cita el nombre de Pedro; ni siquiera hace Pablo la menor alusión a él. Por otra parte, puesto que la estancia de Pedro en Roma es un hecho sólidamente establecido⁸³, hay que inferir sencillamente que no estaba en Roma el año 58 y que hasta quizá no hubiese todavía llegado por aquella fecha.

81. SANDAY, p. XIII-XXV; LYONNET, *Quaestiones...*, I, p. 13-22. Cf. J. B. FREY, *Les communautés juives à Rome aux premiers temps de l'Église*, RSR, 1930, p. 275ss.

82. Cf. SANDAY, p. XXXIV; LAGRANGE, p. XXI-XXIV; LYONNET, *Quaestiones* I, p. 45-50; MICHEL, p. 8; BARRETT, p. 7; LEENHARDT, p. 8ss. Véase el texto de Suetonio, que reproduce el decreto de Claudio (*Vida de Claudio*, 25, 3), en W. DEN BOER, *Scriptorum paganorum I-IV saec. de christianis testimonia*, Leiden 1948 (p. 8).

83. S. LYONNET, *Quaestiones...*, I, p. 25-43; cf. A. WIKENHAUSER, *Einleitung...*, p. 285s.

2. LA CARTA ENVIADA A LOS ROMANOS.

Autenticidad y unidad de la epístola.

Exiguo número de críticos puso en duda, en el siglo pasado, la autenticidad de Rom: no vale la pena detenerse en esta opinión, que tuvo escasa vida. Otros han visto en la epístola el fruto del trabajo sucesivo de varios interpoladores, que se reconocerían por sus diferentes cristologías; pero, como ya lo hacían notar Sanday y Headlam, se trata de sistemáticas subjetivas y arbitrarias que no merecen tomarse en serio. Las únicas dificultades reales conciernen a: 1) la fórmula ἐν ῥώμῃ, en 1,7 y 1,15; 2) la doxología de 16,25-27; 3) el origen del capítulo 16. En cuanto a 16,24, repetición de 16,20b, la generalidad de los críticos lo considera unánimemente como una inserción.

La ausencia de la fórmula ἐν ῥώμῃ en 1,7.15 se observa sobre todo en G, manuscrito que omite también los cap. 15 y 16; esta ausencia parece intencionada, formaría parte de las variantes introducidas por G y F (Sanday-Headlam, Lagrange)⁸⁴, si bien algunos se sirven de ello como de argumento para recusar la autenticidad de la localización en Roma (Zahn, cuya opinión parece halagar también a Michel)⁸⁵.

La doxología (16,25-27)⁸⁶ está transcrita al final del cap. 14 en L y en muchos minúsculos, a la vez después del cap. 14 y después del 16 en varios manuscritos, particularmente A y P, después del 15 en P⁴⁶ (el más antiguo testimonio del texto), al final del 16 en la mayoría de los grandes testigos; finalmente, el ms. greco-latino G no posee en absoluto la doxología, pero deja un blanco después del 14 (lo que confirma a la vez la existencia de esta fórmula litúrgica y la vacilación sobre el puesto que se le debe asignar). Estas variaciones exigen una explicación. Se ha sugerido que la transcripción de la doxología después del cap. 14 podía provenir de la omisión del cap. 15-16 en ciertas ediciones antiguas (aquí se cita a Marción), y que su inserción después del 15 sería debida a necesidades de la lectura litúrgica, que habría inducido a prescindir de las noticias personales del 16.

Conjeturas plausibles. Otros, en cambio, prefieren poner en duda la autenticidad paulina de 16,25-27: sería una cláusula litúrgica introducida secundariamente a continuación del texto (Michel, que sigue a otros). En realidad, no se puede presentar en este sentido ningún argumento convincente: ni el estilo demasiado recargado de una frase enrevesada, que no sorprende tanto en san Pablo y se encontrará sobre todo en las epístolas de la cautividad; ni el uso de la palabra «misterio», que tiene fiadores no sólo en Ef 3,10, Col 2,2-3, sino ya en 1Cor 2,7 (sin hablar del uso de

Qumrán)⁸⁷. Así, se puede mantener la autenticidad paulina y el puesto del pasaje al final de la epístola. Pero ahora se plantea un problema más importante: ¿dónde habría terminado originariamente la carta? ¿Después del cap. 16, como ahora, o bien más arriba? Esta cuestión está relacionada con la de la autenticidad del cap. 16 y la de sus destinatarios.

Los destinatarios.

Una larga tradición literaria, confirmada por Rom 1,7 y 15, hace de Rom 1-16 una sola carta dirigida a la comunidad cristiana de Roma. Pero fundándose en el tenor general de la epístola, en el carácter particular de Rom 16 comparado con los otros capítulos, y ciertos hechos de crítica textual, diversos exegetas buscan otra explicación. La más propagada ha sido presentada de nuevo recientemente por Manson y aprobada por Munk⁸⁸. En Rom 1-15 se daría la exposición, bastante general, de una cuestión que había preocupado siempre a san Pablo: la justificación por la fe. Pablo habría deseado darle gran publicidad. Así, aun comunicando oralmente su contenido a diversas iglesias, lo habría dado a conocer por escrito a algunas otras comunidades, en primer lugar a la de Roma, pero también a la de Éfeso. A Roma habría enviado Pablo sólo los cap. 1-15; a Éfeso, donde conocía a mucha gente debido a su estancia de tres años, la habría enviado añadiendo a los 15 primeros capítulos una serie de saludos para numerosos fieles de la comunidad, de la que se había separado hacía poco tiempo (16,3-16), poniendo además en guardia contra los judaizantes, cosa que se comprende perfectamente en esta hipótesis (16,17-20). Tal sería el origen de Rom 16. El texto actual de la epístola correspondería, pues, a su edición efesina; la variante de P⁴⁶ sería todavía un testimonio de la edición romana. La mención de Áquila y Prisca (16,3-5), conocidos por los corintios, entre quienes Pablo escribe su carta (Act 18,2), supondría la presencia de aquéllos todavía en Éfeso (cf. Act 18,26; 1Cor 16,19). La mención del primer convertido de la provincia de Asia (16,5) sería sumamente natural, y varias alusiones se referirían a la cautividad efesina del apóstol (16,4,7). En fin, en Éfeso se explica mejor que en Roma que Pablo conozca allí a tanta gente.

Pese a este cúmulo de argumentos, todavía no puede darse por demostrada la teoría. La cautividad de Pablo en Éfeso es una cuestión discutida. Por otra parte, Áquila y Prisca pudieron regresar a Roma una vez que se hubo calmado la persecución contra los judíos de Italia hacia el 54 (fecha de la muerte de Claudio). Esas dos docenas de nombres del cap. 16 pueden designar a personas encontradas por Pablo eventualmente en sus correrías apostólicas: muy acertadamente se ha hecho notar que se había predicado

84. SANDAY, p. LXXXIX; LAGRANGE, p. LXIX.

85. ZAHN, p. 51; MICHEL, p. 35.

86. J. DUPONT, *Pour l'histoire de la doxologie finale de l'épître aux Romains*, «Revue Bén.», 1948, p. 1-12. — Excursus de LAGRANGE, p. 380-386. Cf. LYONNET, BJ, p. 131.

87. En cuanto al uso de «misterio», Michel (p. 353) remite al Peşer de Habacuc (I, 5 y II, 8, 10); cf. K. ELLIGER, *Studien zum Habakuk - Kommentar von toten Meer*, Tübinga 1953. — Véase también F. NÖTSCHER, *Zur theologische Terminologie der Qumrán - Texte**, p. 71ss.

88. T. W. MANSON, *St. Paul's Letter to the Romans and the others*, BJRL, 1948, p. 224-240; J. MUNK, *Paulus und die Heilsgeschichte*, p. 190-203.

el evangelio a una clase social de carácter un tanto nómada. Además, todos estos nombres se encuentran en las inscripciones romanas, mientras sólo algunos se encuentran en las inscripciones descubiertas hasta ahora en Éfeso. Finalmente, no se puede excluir que Pablo hubiera tenido ya algún conocimiento de la importante comunidad romana, renombrada por su fe (1,8), como también, sin duda, por su situación en la capital del imperio. Algunos rasgos concretos de Rom se explican mejor como alusiones fundadas en una información precisa, que Pablo podía haber recibido de Áquila y de Prisca o de otros cristianos relacionados con los grandes centros del imperio. Añadamos que la hipótesis de una carta dedicada a un problema general, sin relación directa con las necesidades del ministerio⁸⁹, responde muy poco a la manera habitual de Pablo: si toma la pluma, es siempre debido a las necesidades de su apostolado⁹⁰.

Ocasión y finalidad de la epístola.

Ya dejamos dicho que Pablo tenía la intención de ir pronto a España pasando por Roma (15,28s; 1,9-15): ésta es la ocasión inmediata de la carta. Pero, antes, quiere ir a Jerusalén a llevar el fruto de la colecta hecha en Macedonia y en Acaya (15,25-27). Habiendo anunciado el evangelio desde Jerusalén hasta Iliria (15,19), considera terminado su quehacer en Oriente (15,23). Así pues, lo continuará entre los gentiles de Occidente; los hermanos de Roma, a los que visitará de paso, le ayudarán a ir a predicar a Hispania (15,24). En sí, este proyecto español era muy natural: es sabido que desde el primer siglo de nuestra era había judíos establecidos en la península. De hecho, el arresto de Pablo en Jerusalén desbaratará estos proyectos: llegará a Roma como cautivo, víctima de los manejos de los judíos incrédulos que él adivina ya anticipadamente (15,31).

La preparación de este viaje a Occidente proporciona a Pablo el medio de disponer los espíritus de una comunidad lejana, ya relativamente antigua, para acoger su evangelio. De paso, le veremos disipar las prevenções que judeocristianos de mala voluntad pudieron despertar contra él: ¿habría dejado Pablo de reconocer ya la vocación religiosa del pueblo escogido (3,1ss; 9,1ss)? ¿No incitará a pecar para hacer abundar la gracia (3,8; 6,1.15)?

Pablo va sobre todo a exponer su evangelio, su manera de presentar la buena nueva de Cristo. Desde su conversión se había percatado claramente del papel único de Cristo en la salud de los hombres. Llamado por vocación personal al apostolado entre los paganos, ha hallado en esta intuición primera la regla de su actitud frente a la Escritura y a las prácticas de la ley judía. Combatido por los judíos, contrariado en su ministerio incluso por los judeocristianos, ha visto aguijoneada su reflexión

89. H. WINDISCH, *Das Neue Testament im Licht der neugefundenen Inschriften, Papyri und Ostraka*, 1910, p. 201-222.

90. J. MUNK, o.c., p. 58-60, 294, 300... F. LEENHARDT, CNT, p. 10.

más bien hacia el problema central de la salud por la fe en Jesucristo. La epístola a los Gálatas le había dado ya ocasión de exponer claramente la tesis, pero en una atmósfera de polémica. Ahora vuelve a ella, pero en forma más serena y madura. Estudiando la epístola a los Romanos en este aspecto, es como descubrimos su estrecha relación con el ministerio apostólico de Pablo. Sus destinatarios condicionan muy poco su fondo o su forma. No es tampoco una síntesis completa de teología, elaborada por Pablo al cabo de veinte años de apostolado: hay demasiadas omisiones que impiden considerarla como tal, y en este particular los reformadores del siglo XVI exageraron ciertamente su carácter⁹¹. Mas Pablo cree hallar una buena ocasión para exponer ampliamente un tema que ha meditado prolijamente: la salud de Dios, aportada por la predicación del evangelio, primero a los judíos, después a los gentiles; la salud, fuerza divina, necesaria a todos y gratuita para todos (1,1-2.16-17).

Lengua, estilo y forma literaria.

Nada tiene de extraño que la carta, enviada a Roma, fuera escrita en griego: amplios estratos de la población hablaban esta lengua. El lenguaje de Pablo es aquí el de un espíritu formado por los buenos usos, aunque sin pretensiones literarias; toda la epístola está escrita en un tono digno y evita las expresiones familiares. El estilo se puede caracterizar así: energía y vivacidad, dominio y fuego de elocuencia, lenguaje rápido e incisivo. Da la impresión de hallarnos ante un luchador que tiene los ojos fijos constantemente en sus adversarios. Numerosos casos de anacoluto recuerdan a veces Pablo dictaba; más a menudo son una manifestación del temperamento de Pablo, cuyo pensamiento rápido está siempre en movimiento. La diatriba, método de exposición doctrinal en forma de discusión, popularizado sobre todo por los estoicos, es empleada a menudo en Rom; en los pasajes en cuestión hay que reconocer un procedimiento literario familiar a Pablo, más bien que alusiones a su vida concreta. Este hecho plantea el problema de la dependencia de Pablo frente a conceptos y tradiciones del mundo helenístico, iranio y semita. Pero siempre resultará difícil señalar componentes precisos, pues generalmente nos hallamos ante hechos de cultura que habían venido a ser patrimonio común en todo el próximo Oriente. En todo caso, el estilo de Rom es sin duda alguna el de Pablo. Tercio, su secretario (16,22), no debió influir en el lenguaje ni en la composición, contrariamente a las conjeturas de Roller⁹².

A lo largo de la exposición presenta Rom gran variedad de formas literarias: trozos de estilo litúrgico (1,1-7; 16,25-27), discusión en estilo de diatriba (2,1-25), demostración rabínica fundada en textos escriturísticos (3,1-20; 4,1-25; 9,1-11,10), pasajes himnicos (8,31-39; 16,25-27).

91. Cf. los com. de LEENHARDT, p. 13; de MICHEL, p. 5; de LAGRANGE, p. XXXII.

92. O. ROLLER, *Das Formular der paulinischen Briefen*, Stuttgart 1933, p. 470.

Lo que domina en general es la exposición teológica del predicador, entremezclada de parénesis y de exhortación (cf. 6,1-14; 12,1ss; 13,11-14). Se siente el estilo oral semítico, equilibrado y rítmico, a través de las frases griegas de Pablo⁹³.

3. EL PLAN DE LA EPÍSTOLA A LOS ROMANOS.

El plan de Rom aparece con bastante nitidez desde la primera lectura, si nos atenemos sólo a las líneas principales. Pero cuando se desciende a los detalles, se vacila sobre la importancia de ciertas pericopas y sobre las articulaciones internas de toda la demostración. Diversos estudios se han dedicado estos últimos años a este problema particular, sin contar las posiciones tomadas por los comentaristas recientes⁹⁴. Prescindiendo de numerosas divergencias, a veces importantes, los planes propuestos se pueden reducir a estos tres esquemas generales, que implican variantes secundarias:

Esquema I 1,1-15	Esquema II 1,1-15	Esquema III 1,1-15
1,16-5,21	1,16-4,25	1,16-4,25
1,16-5,11	5,1-8,39	5,1-11,36
5,12-8,39	5,1-6,23	
6,1-8,39	7,1-8,39	
9,1-11,36	9,1-11,36	
12,1-15,33	12,1-15,33	12,1-15,33
16,1-24	16,1-24	16,1-24
16,25-27	16,25-27	16,25-27

Esta sinopsis pone de relieve diversos hechos. Si se deja aparte el capítulo 16, billete personal seguido de una doxología, y la parte parenética, cap. 12-15, la diversidad de las estructuras propuestas afecta a la disposición de los materiales en el interior de 1,16-11,36. Todos están de acuerdo para poner fuertemente de relieve 1,16-17, versículos que anuncian el objeto de la epístola. Pero luego dos puntos principales son objeto de discusión: por una parte, la importancia del cap. 5 y su carácter en el conjunto del texto (¿hay que cortar después, en medio o antes del capítulo?); por otra parte, la relación de los cap. 9-11 con los capítulos precedentes (¿parte nueva?, ¿simple apéndice?, ¿continuación del argumento?). Para llegar a estas soluciones los críticos recurren a indicios de orden diverso.

93. Cf. E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, II, p. 492ss. Sobre la lengua, véase el análisis detallado de LAGRANGE, p. XLII-LX.

94. K. FRUMM, *Zur Struktur des Römerbriefes*, ZKT, 1950, p. 339-349. A. FEUILLET, *Le plan salvifique de Dieu d'après l'épître aux Romains*, RB, 1950, p. 336-387. S. LYONNET, *Note sur le plan de l'épître aux Romains*, RSR, 1951, p. 301-316. J. KÜRZINGER, *Die Grundgedanken des Römerbriefes*, Bib. und Kirche, 1953, p. 3-11. E. ORTIGUES, *La composition de l'épître aux Romains (I-VIII)*, VC, 1954, p. 52-81. J. DUPONT, *Le problème de la structure littéraire de l'épître aux Romains*, RB, 1955, p. 363-397. SUITBERTUS A STO JOHANNES A CRUCE, *De structura idearum in Epist. ad Romanos*, VD, 1956, p. 68-87.

Las divergencias de sus modos de ver vienen, a lo que parece, en primer lugar de la diferente manera de apreciar el contenido y el valor relativo de tal o cual capítulo (cap. 5 ó 9-11), así como de la importancia que conceden a la estructura y a las formas literarias capaces de sugerir las orientaciones del pensamiento de Pablo.

Las estrechas relaciones entre Rom 5 y Rom 8 nos invitan a no introducir un corte importante después del cap. 5, que completa la primera exposición (1,16-4,25) sobre la justicia salvífica de Dios. Por otra parte, si Pablo da tal amplitud a los cap. 9-11, es que el asunto tiene un puesto importante en las preocupaciones de los judeocristianos de Roma (como de todas partes): es una objeción al plan salvífico de Dios, revelado primero a los judíos y rechazado por ellos; es, pues, muy estrecho el lazo con los cap. 1-8. Más bien que seccionar la epístola en: 1-4/5-8 (ó 1-5/6-8); luego 9-11; 12-15, nos parece necesario marcar más fuertemente la unidad de los once primeros capítulos, desarrollo del tema anunciado en 1,16-17. Las subdivisiones internas de la segunda parte (12-15) y del billete familiar (16), apenas si dan lugar a discusión. Llegamos así al esquema siguiente:

<i>Introducción: encabezamiento y acción de gracias</i>	1,1-15
I. <i>Exposición sobre la justicia de Dios</i>	1,16-11,36
Proposición del tema	1,16-17
1. <i>Incapacidad de todos los hombres, judíos y paganos, para adquirir la justicia de Dios</i>	1,18-3,20
2. <i>Manifestación de la justicia de Dios por Cristo</i>	
a) exposición del plan de Dios	3,21-26
b) primera justificación histórica de este plan	3,27-4,25
3. La justicia de Dios nos salva gratuitamente por Cristo	5,1-21
4. La justicia de Dios aporta una liberación del pecado, de la muerte y de la ley	6,1-7,25
5. La justicia dada por Cristo es vida en el Espíritu, prenda de esperanza escatológica	8,1-29
6. Problema histórico: el plan de Dios frente al pueblo judío, que ha rechazado a Cristo	9,1-11,36
II. <i>Exigencias morales de la justicia de Dios</i>	12,1-15,13
Introducción: ser enteramente de Dios	12,1-2
1. Práctica de la justicia: consejos diversos	12,3-13,14
2. Un caso particular: los «débiles» y los «fuertes»	14,1-15,13
<i>Billete familiar</i>	15,14-16,24
1. Noticias y proyectos	15,14-33
2. Recomendación de Febe y saludos	16,1-16
3. Pone en guardia contra los falsos doctores	16,17-20
4. Saludo de los compañeros de Pablo	16,21-24
<i>Doxología final</i>	16,25-27

4. ANÁLISIS DE LA EPÍSTOLA.

Introducción: encabezamiento y acción de gracias (1,1-15).

Contrariamente a la sequedad y al carácter polémico que reviste el saludo en Gál, el de Rom (1,1-7), formulado en tono solemne, enuncia el propósito de san Pablo y subraya el rico contenido teológico de la epístola: el evangelio preanunciado por los profetas, se ha realizado en Cristo, descendiente de David, pero constituido por su resurrección en estado de Señor, con poder para santificarnos según el Espíritu (1,4; compárese con 4,25; 6,1-14; 7,4; 8,10-11)⁹⁵. Pablo ha sido elegido para anunciar este evangelio a los gentiles, de los que forman parte los romanos. Por eso, formulando una acción de gracias por su fe, Pablo les comunica con delicadeza su proyecto de ir a verlos, ya que se debe a todos, griegos y bárbaros, sabios e ignorantes (1,8-15).

Primera parte: exposición sobre la justicia de Dios.

Proposición del tema (1,16-17).

Hay que notar en estos versículos la acumulación de las palabras clave de la epístola: evangelio; fuerza de Dios; salud; creyente; fe; «judíos primero, luego griegos»; justicia de Dios; revelación de la justicia en el evangelio (lo que hace de ella un acontecimiento escatológico); «como está escrito». Con estas palabras clave rozamos los temas fundamentales de la teología paulina. Ahora bien, la sección 1,18-11,36 va a ligarse orgánicamente con esta proposición del tema. En el centro: la revelación de la justicia de Dios (3,21-4,25), que nos salva (cap. 5), nos libera del pecado, de la muerte y de la ley (cap. 6-7), nos da la vida del Espíritu, la mejor prenda de la salud final (cap. 8). Esta revelación (1,17) es la pieza maestra del plan divino, en el que la sucesión «judíos-gentiles» ocupa un puesto importante, sea en relación con la «cólera» de la que el evangelio libera a los unos y a los otros (1,18-3,20), sea en relación con la salud o la incredulidad de los judíos, que después de haber provocado la justicia en favor de los gentiles (3,21-8), se transformará a su vez en fe que recibirá la salud (9-11).

1) *Incapacidad de todos, judíos y paganos, para obtener la justicia (1,18-3,20).*

Todos los hombres son objeto de la cólera divina, incapaces como son de adquirir la justicia: tal es el primer punto. Pablo lo demuestra en dos etapas: primero, para los paganos; luego, para los judíos.

95. Sobre Rom, 1, 4: M.E. BOISMARD, *Constitue fils de Dieu*, RB, 1953, p. 5-17.

a) *Los paganos (1,18-32)*⁹⁶. Han desconocido a Dios, que se les manifestaba en la creación⁹⁷, y han vuelto los ojos a los ídolos (19-23). Pablo usa aquí el vocabulario sapiencial para estigmatizar la locura humana, que se desvía del conocimiento de Dios, y para expresar una de sus grandes ideas religiosas: hay que escoger entre Dios, que es sabiduría y salud, y, por otra parte, la sabiduría humana, que es vanidad y locura (1,21s; cf. 1Cor 1-4). En consecuencia de su locura, los paganos han sido entregados por Dios a la impureza degradante y a todos los demás vicios (1,24-32). El catálogo de pecados trazado aquí, constituye un motivo literario familiar en la diatriba estoica; pero Pablo utiliza su material de manera muy suya, inspirándose quizá en la literatura judeohelenística (compárese Sab 13-14)⁹⁸.

b) *Los judíos (2,1-3,8)*. Delante del juicio de Dios, los judíos se hallan en el mismo pie que los paganos: todos serán castigados por sus faltas, primero los judíos, luego los paganos (2,11). En un ataque más directo refuta Pablo las pretensiones judías en este punto: ni la ley, ni el nombre de judío, ni la circuncisión pueden salvar del juicio. El judío tiene su ley, pero los paganos tienen su conciencia (12-16). El judío se jacta de su superioridad religiosa, pero sus pecados hacen que se blasfeme de Dios entre los paganos (17-24). El judío está circuncidado, pero la verdadera circuncisión es la del corazón (25-29). Todos los subterfugios son inútiles para esquivar la conclusión: los judíos son condenables (3,1-8).

c) *Vuelta al leitmotiv (3,9-20)*. Nadie, pues, judío o pagano, está justificado delante de Dios; Pablo cita a este propósito una retahíla de textos de la Escritura que apoyan sus afirmaciones. Este remate prepara la exposición que sigue: la justicia divina se revelará por contraste con la injusticia humana.

2) *La manifestación de la justicia de Dios por Cristo (3,21-4,25).*

a) *Exposición del plan de Dios*. La justicia de Dios, acontecimiento escatológico predicho por la ley y los profetas, se ha manifestado en la época mesiánica en la muerte sangrienta de Jesús, propiciación por los pecados de los que tenían fe en Él. Dios ha mostrado así su designio de justificar a los que creen en Jesús (3,21-26). Esta exposición densa del evangelio paulino recuerda sus tesis fundamentales, expresadas en un lenguaje técnico tomado de la Escritura (justicia, gracia, redención, propiciación⁹⁹); pero reproduce también temas de la tradición cristiana pri-

96. L. CERFAUX, *Le monde païen vu par saint Paul*, *Recueil L. Cerfaux*, II, p. 415-423. — Sobre la composición de Rom, 1, 18-32, v. también: S. LYONNET, en «Biblica», 1957, p. 35-40, H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche*, p. 29-37.

97. A. FEUILLET, *La connaissance naturelle de Dieu parmi les hommes, d'après Rom.*, 1, 18-23, en «Lumière et Vie», XIV (1954), p. 207-224.

98. M. J. LAGRANGE, *Le catalogue des vices dans l'Épître aux Romains*, RB, 1911, p. 534-549; M. M. POHLLENZ, *Paulus und die Stoa*, ZNW, 1949, p. 69-104. Cf. com. de MICHEL, p. 61, n. 1.

99. L. MORRIS, *The Meaning of ἁγιασμός in Rom.*, 3, 25, NTS II (1955-56), p. 33-43. — Cf. S. LYONNET en «Biblica», 1957, p. 40-61 (bibliografía, p. 40, n. 2).

mitiva, ampliados mediante la reflexión religiosa del apóstol y adaptados a un nuevo horizonte. La palabra «fe» se repite como un estribillo.

b) *Justificación por la Escritura: el ejemplo de Abraham*. Reanudando la discusión con el adversario judío, Pablo describe el fracaso de la justicia de la obra en favor de la justicia de la fe (27-31: la palabra «fe» ocurre cinco veces en estos versículos). En apoyo de su tesis argumenta con el ejemplo de Abraham (cf. Gál 3,6). Abraham fue justificado en atención a su fe, gratuitamente (Gén 15,6), como cuando Dios perdona a un pecador (Sal 32,1-2; Rom 4,1-8). Antes de su circuncisión es, pues, padre de los creyentes incircuncisos, no menos que de los circuncisos (4,9-12)¹⁰⁰. La herencia prometida por Dios le viene de la justicia obtenida por la fe, independientemente de la ley, que no produce sino la cólera (13-17). Tal fue la fe de Abraham, modelo de la nuestra, que se le tuvo en cuenta para justicia (18-22). También a nosotros nos justificará igualmente nuestra fe en Cristo (23-25). Habiendo así presentado la nueva justicia, Pablo va ahora a describir sus riquezas.

○ 3) *La justicia de Dios nos salva gratuitamente por Cristo (5,1-21)*.

a) *La justicia de Dios, prenda de salud (5,1-11)*. La justificación nos fue concedida por Dios cuando todavía éramos pecadores, como consecuencia de nuestra fe en la muerte redentora de Cristo, que es nuestra reconciliación¹⁰¹; es el amor divino derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo y nos proporciona una gozosa seguridad de la salud final.

b) *Una perspectiva de historia sagrada (5,12-21)*. La desobediencia del primer Adán, «por causa del cual»¹⁰² todos pecaron, introdujo la cólera de Dios y la muerte en el mundo. Pero la obediencia de Cristo triunfó del pecado de uno solo, mereciendo para nosotros, y muy abundantemente, el don de la vida.

4) *La justicia de Dios aporta una liberación del pecado, de la muerte y de la ley (6,1-7,25)*.

La antítesis «pecado, gracia»¹⁰³ de 5,20s, reproducida en 6,1s, constituye el lazo verbal entre los dos capítulos y una transición a una nueva ampliación de Pablo sobre la justicia.

a) *La justicia, liberación del pecado (6,1-23)*.

Muerte, pecado, y muerte, vida (6,1-14): la muerte, «salario del pe-

cado» (23), por el bautismo en la muerte de Cristo¹⁰⁴, viene a ser una muerte al pecado y una vida nueva para Dios: los bautizados, liberados del pecado, han pasado al régimen de la gracia y ya no pueden aceptar en su vida concreta el reinado del pecado.

El servicio de la justicia (6,15-23): los bautizados, anteriormente esclavos del pecado, que acarrea la muerte, lo son actualmente de la justicia, que da la santidad y la vida eterna.

b) *La justicia, liberación de la ley (7,1-25)*.

Liberación de la ley por la fe en Cristo: los cristianos, vinculados a la muerte de Cristo por el bautismo, son por ello mismo liberados de la ley que los incitaba al pecado (Pablo piensa especialmente en los cristianos venidos del judaísmo); la vida nueva en el Espíritu sucede al antiguo régimen de la letra.

Discusión: la ley ¿tendría por efecto el pecado? (7-25). Esta perícopa no presenta ni el análisis psicológico de la situación del hombre después del pecado del primer Adán (cf. 5,12), ni la historia religiosa de san Pablo antes de la conversión; todavía explica menos la situación de los cristianos, pero describe la del judío bajo la ley antigua¹⁰⁵. Ésta, santa y buena en sí misma (12), espiritual (14), se aliaba, sin embargo, con el pecado que está en el hombre y aumentaba su concupiscencia (8); así ha hecho ver mejor toda la malicia del pecado. Contra la ley de la inteligencia (νοῦς), que aceptaría de buena gana la ley de Dios (=la voluntad de Dios), se ligaban victoriosamente la ley de la carne, el pecado y la ley; sólo el Señor Jesucristo aporta la liberación. Todo el desarrollo está construido sobre la antítesis: ley, pecado, muerte; gracia, justicia, vida en el Espíritu.

5) *La justicia dada por Cristo es una vida en el Espíritu, prenda de esperanza escatológica (cap. 8)*¹⁰⁶.

● a) *La inhabitación del Espíritu (8,1-13)*. El tema de la vida nueva estaba ya insinuado en 5,18.21; 6,4.11; 7,6. Ahora lo explica Pablo más profundamente refiriéndolo a la acción del Espíritu en los bautizados. La redención, decidida por el Padre y realizada por el Hijo hecho hombre en favor de sus fieles, hace que habite en ellos el Espíritu (v. 4.11); éste les da la posibilidad de observar la ley (4), de orientar su vida hacia el Espíritu (5-10), y garantiza su resurrección (11). Hay, pues, que vivir según el Espíritu (parénesis de tenor pastoral: 9-13).

100. L. CERFAUX, *Abraham, père en circoncision, Recueil*, II, p. 333-338; *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, p. 160-169.
101. J. DUPONT, *La réconciliation dans la théologie de saint Paul*, Paris-Brujas 1953.
102. Sobre esta interpretación de ἐπ' αὐτό: L. CERFAUX, *Le Christ...*, p. 177-180. — S. LYONNET, en «Biblica», 1955, p. 436-456; *Le péché originel et l'exégèse de Rom 5, 12ss*, RSR, 1956, p. 53-84. — A. M. DUBARLE, *Le péché originel dans l'Écriture**, Paris 1958, p. 121ss.

103. J. NÉLIS, *L'antithèse littéraire dans les épîtres pauliniennes*, ETL, 1943, p. 18-53.

104. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus**, Munich 1950; *Taufe und Tod (Rom., 1-11)*, en *Vom christlichen Mysterium*, Düsseldorf 1951, p. 9-21. Crítica por V. WARNACH, *Taufe und Christusgeschehen nach Röm. 6*, *Ars Lit.*, 1954, p. 284-366 (Warnach resume ideas de Dom Casel). Vuelta al asunto por R. SCHNACKENBURG, *Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus*, «Munch. Theol. Zeitschrift», 1955, p. 32-53. Cfr. H. SCHLIER, *Die Taufe nach dem 6. Kapitel des Römerbriefes*, en *Die Zeit der Kirche**, p. 47-56.

105. Cf. LAGRANGE, p. 166; MICHEL, p. 145s. — E. STAUFFER, TWNT, II, p. 355-358. En el rabinismo: STRACK-BILLERBECK, III, p. 240. Nygren vuelve a la interpretación de los primeros reformadores. Respuesta de P. ALTHAUS, en TLZ, 1952, p. 475-480.

106. J. HUBY, *La vie dans l'Esprit d'après saint Paul (Rom 8)*, RSR, 1940, p. 5-39. S. LYONNET, *Liberté du chrétien et loi de l'Esprit selon saint Paul*, en *Christus*, 1954, p. 6-27.

b) *Los hijos adoptivos y el Espíritu* (8,14-17). El Espíritu, recibido en el bautismo (cf. los aoristos del griego), nos hace comprender nuestra condición de hijos y nos asegura la herencia de los hijos de Dios.

c) *La posesión del Espíritu, esperanza de la gloria* (8,18-30). El tema de la herencia futura introduce por antítesis el de los sufrimientos en este mundo: toda la creación, asociada al hombre, espera su liberación. Pero, sobre todo, aquellos en quienes habita el Espíritu y por quienes intercede, verán realizarse el plan de salud divina: Dios que los ha conocido, predestinado, llamado, justificado, los glorificará ciertamente.

d) *Himno de la esperanza cristiana* (31-39)¹⁰⁷. El hecho de la redención y de la justificación realizadas por Dios da a los fieles la certeza del triunfo en medio de las tribulaciones de la vida presente: nada los separará del amor de Dios manifestado en el Señor Jesús.

X

6) *Problema histórico: el plan de Dios frente al pueblo judío que ha rechazado a Cristo* (9-11)¹⁰⁸.

El nexo de esta sección con lo que precede se realiza por medio de una antítesis: frente a la esperanza cristiana ¿cuál es la situación de los israelitas, el pueblo de la elección y de las promesas, en el que Cristo tomó carne? De hecho, la incredulidad de los judíos parece contradecir la exposición paulina sobre el plan salvífico de Dios. A este problema angustioso para un judío, como sigue siéndolo san Pablo, éste, convertido en teólogo cristiano, da una respuesta recordando las grandes etapas de la historia de la salud.

a) *La libre elección de Dios en el plan de la salud* (9,6-33). Dios no aseguró nunca la salud sino a los hijos de la promesa, objeto de su libre elección (6-13). Nadie puede pedirle cuentas si quiere manifestar su cólera en los unos y su misericordia en los otros (14-24). Finalmente, las Escrituras atestaban que los gentiles vendrían a ser el pueblo de Dios, mientras que de los judíos sólo subsistiría un resto (15-33). Esto es precisamente lo que sucedió cuando Israel tropezó con la piedra de escándalo que es Cristo.

b) *El misterio de la incredulidad judía* (cap. 10). La incredulidad judía proviene de una falta de docilidad al plan salvífico de Dios: Israel busca la salud en la justicia de la ley, mientras que Cristo aporta la justicia de la fe, a todos, judíos o paganos (1-13). Esta justicia fue anunciada por los predicadores del evangelio; pero pocos creyeron entre los judíos, mientras que a Dios le hallaban los que no le buscaban (14-21). Toda esta sección está construida todavía sobre textos de la Escritura.

107. Sobre la estructura del trozo: LAGRANGE, p. 217ss y MICHEL, p. 184ss, que utilizan: J. WEISS, *Beiträge zur paulinischen Rhetorik*, 1897.

108. Sobre Rom 9-11: LYONNET, *Quaestiones...*, II. — J. MUNCK, *Christus und Israel Eine Auslegung von Röm. 9-11*, Copenhague 1956. — E. DINKLER, *The Historical and Eschatological Israel im Rom. 9-11*, «Journ. of Rel.», 1956, p. 109-127. — L. CERFAUX, *Le privilège d'Israël selon saint Paul*, *Recueil*, II, p. 339-364; *Théologie de l'Église...*, p. 3-57, sobre todo 31-43.

c) *La salud de Israel* (cap. 11). La etapa final del plan de Dios se desarrolla, pues, de la forma siguiente: Dios no ha abandonado a su pueblo, pero actualmente el pueblo está representado sólo por un resto; los otros se han endurecido (11,1-10). ¿Se han de envanecer por eso los paganos convertidos? No, no queda lugar para el envanecimiento humano ante la bondad gratuita de Dios: la salud de los paganos sólo la quiso Dios para provocar los celos de los israelitas infieles; y si los paganos, siendo brotes silvestres, han podido ser injertados en el tronco del olivo de Israel, ¡cuánto más fácil será volver a injertar a los judíos finalmente convertidos (11-24)! Efectivamente, hay un misterio final: el de la salud de todo Israel, cuando la masa de los paganos haya entrado en el pueblo de Dios. Porque la elección de Dios es sin arrepentimiento (29); y todos los hombres tienen que reconocerse pecadores para hallar la misericordia de Dios (25-32).

d) *Himno final* (11,33-36). Un himno de tono sapiencial termina la exposición del misterio de Israel: no se puede comprender el plan de Dios; pero Dios es el Señor absoluto, digno de toda alabanza.

Segunda parte: exigencias morales de la justicia de Dios.

Introducción: el sacrificio espiritual (12,1-2)¹⁰⁹.

El género parenético de la segunda parte permite a san Pablo darle una composición menos rigurosa. Aquí se ve cuáles son las consecuencias prácticas de la justicia cristiana. En una palabra se resumen así: el fiel, aceptando la nueva justicia, se ofrece a Dios en un culto espiritual, como en un sacrificio vivo y santo.

1) *Práctica de la justicia* (12,3-13,14).

a) *Uso de los carismas* para el bien común del cuerpo, cuyos miembros son los cristianos (12,3-8; cf. 1Cor 12).

b) *Consejos de vida cristiana*, centrados en la práctica de la caridad (13,9-21).

c) *Deberes con las autoridades civiles* (13,1-7).

d) *Vuelta al mandamiento de la caridad*, que encierra toda la ley (13,8-10).

e) *Tema de exhortación centrado en la parusía*: como el cristiano es hijo de la luz, debe revestirse de las armas de la luz (13,11-14; compárese Ef 5,8-16 y 6,11).

2) *Un caso de conciencia: los «débiles» y los «fuertes»* (14,1-15,13).

La larga exposición 14,1-15,13 se refiere a un problema concreto de la comunidad romana, análogo al caso de conciencia planteado por la man-

109. P. SEIDENSTICKER, *Lebendiges Opfer* (Röm., 12, 1)*, Munster 1954.

ducación de los idolotitos (1Cor 8,10), pero no idéntico. Los «fuertes» son los que juzgan de todas las cosas con la libertad que da la fe; los «débiles» se creen obligados a ciertas observancias, las relativas a los alimentos y otras. Se trata visiblemente de los judeocristianos, todavía no liberados de las prácticas de la ley¹¹⁰. La regla de conducta propuesta reproduce la de 1Cor 8-10: las exigencias de la caridad y de la edificación mutua deben pasar por delante incluso de la libertad que se apoya en la fe (14,1-15,2). A esto conduce el ejemplo de Cristo (15,3-6). Así, judíos y gentiles alabarán a Dios con un solo corazón (15,7-13).

Tercera parte: billete familiar (15,14-16,24).

1) *Noticias y proyectos (15,14-33).*

La exposición esencial ha terminado. Pablo vuelve a su punto de partida: los proyectos de viaje que han de llevarle hasta Occidente. Justifica la audacia de que ha dado prueba escribiendo a los romanos que no le conocen: ha querido proseguir la tarea que le incumbe cerca de los paganos (15,14-21). Una vez terminado el servicio de la colecta, piensa, pues, ir a Hispania pasando por Roma (22-29). Pero tiene necesidad de oraciones para librarse de las asechanzas de los judíos (30-32). Los votos con que termina el capítulo (15,33) podrían dar la sensación de que ha terminado la carta.

2) *Recomendación de Febe y saludos (16,1-16).*

Febe es una diaconisa de Corinto que se ha granjeado méritos. Pablo invita a recibirla bien. ¿Sería ella la portadora de la carta? Vienen luego los saludos, cuyo mismo número plantea un problema del que ya hemos hablado¹¹¹.

3) *Pablo pone en guardia contra los judaizantes (16,17-20).*

A pesar de la vaguedad de las alusiones, se puede reconocer a los judaizantes en los adversarios contra quienes pone en guardia Pablo¹¹².

4) *Saludos de los compañeros de Pablo (16,21-23), particularmente de Tercio, secretario que ha escrito la carta.*

110. Cf. LAGRANGE, p. 335-340; MICHEL, p. 297; ALTHAUS, p. 123; BARRETT, p. 256. L. CERFAUX, *Une lecture...*, p. 121. STÄLIN (TWNT, I, p. 490) relaciona 1Cor 8-10 y Rom 14 y da una interpretación que recuerda la de san AGUSTÍN (PL 35, col. 2085). San Juan Crisóstomo, por el contrario, piensa en los judeocristianos (PG, 60, col. 627).

111. Cf. supra, p. 420s.

112. Interpretación de BEHM, TWNT, III, p. 788; LAGRANGE, p. 373; MICHEL, p. 346; CERFAUX, *Une lecture...*, p. 132.

5) *Doxología final (16,24-27).*

Este trozo de tenor litúrgico vuelve a los grandes temas del evangelio paulino y termina con una doxología a Dios, único que es sabio.

5. PERSPECTIVAS DOCTRINALES.

El mensaje esencial de la epístola y su influencia.

San Pablo escribió dos veces sobre el asunto fundamental de la salud otorgada gratuitamente a los que creen. La primera exposición — la de la epístola a los Gálatas — estaba mezclada con la polémica y se resentía de ello. Pablo debía insistir sobre la inutilidad de la ley para la salud. La cosa menos dura que decía de ella, es que había desempeñado el papel de pedagogo (Gál 3,24), imagen peyorativa como lo muestra el contexto (cf. 3,23): en el régimen de la ley no había libertad para los hombres. En la epístola a los Romanos, la polémica pasa a segundo término. Desde luego, Pablo proclama todavía que Cristo nos ha liberado de la ley; pero puede detenerse más en describir el renuevo y la transformación que la virtud de Dios opera en el creyente, tema que Gál no hacía más que insinuar.

Además, puede poner de relieve los privilegios de los judíos (3,2; 9,4ss), tratar del problema de su vocación religiosa, afirmar la salud del pueblo elegido de Dios (11,29). Por esta razón, sus tesis son menos unilaterales, mejor equilibradas, y más de un versículo de Gál, si se ha de comprender correctamente, tiene necesidad de ser esclarecido mediante las correspondientes exposiciones de Rom (citemos, siguiendo a Michel: Gál 2,16ss; 3,6ss; 4,7; 5,14; 5,16ss; 5,22; 6,2).

La epístola, que no constituye una exposición completa de la teología cristiana, presenta, sin embargo, ciertos puntos capitales del evangelio de Pablo. La experiencia de veinte años de apostolado le ha permitido ejercitar su reflexión religiosa, con profundidad única en el Nuevo Testamento, sobre algunos temas presentes desde los principios en su predicación a los gentiles: trascendencia de Dios, de quien todo viene a los hombres como un don; gratuidad absoluta de la salud, basada en la omnipotencia de Dios, en su misericordia y en sus promesas; lugar que ocupa en la experiencia cristiana la gracia de Dios y el pecado de los hombres, la fe y el bautismo en Jesucristo; importancia capital de la muerte y de la resurrección de Jesús en nuestra santificación; naturaleza de la vida en el Espíritu, a la que son llamados todos los bautizados; valor de la historia sagrada y misión de la antigua ley en la obra de la salud.

No tiene, pues, nada de extraño que la meditación y la predicación de la doctrina de Rom hayan acompañado con frecuencia los esfuerzos de renovación cristiana. Ciertamente, en la Iglesia de los dos primeros siglos, su influencia (como, por lo demás, la de toda la teología paulina) no

parece haber sido de primera importancia¹¹³. Sin embargo, se descubren huellas de la justificación paulina en JUSTINO (*Diálogo con Trifón* 23,3; 42,3; 119,6). En lo sucesivo, las tradiciones patrísticas oriental y occidental deben mucho a la exégesis de Orígenes (conocida por la traducción un poco libre de Rufino), y a las de san Juan Crisóstomo, del pseudo-Ambrosio y de san Agustín: gracias a sus comentarios, las ideas maestras de la epístola penetran en la teología corriente. En la edad media, todos los grandes escolásticos comentan Rom. En el siglo de la reforma, el uso unilateral que hacen de ella Lutero, Calvino o Melancton — perjudicial por comprometer el equilibrio de la dogmática¹¹⁴ — les permite, sin embargo, adherirse a valores cristianos fundamentales: su inteligencia de la fe está en gran parte determinada por su modo de entender la epístola¹¹⁵. Recientemente, el movimiento teológico provocado por K. Barth¹¹⁶ en el seno del protestantismo, arranca de un comentario a la epístola a los Romanos, que trata de repensar la doctrina en función de las necesidades espirituales de nuestros contemporáneos. Paralelamente a esta influencia marcada sobre el protestantismo, la epístola no ha perdido nunca su puesto en la teología y en la espiritualidad católicas. En efecto, ¡qué no se puede esperar de un texto, por el que el hombre es restituido en forma tan luminosa a la verdad de su ser y de su condición frente a Dios!

La justicia de Dios.

La noción paulina de la justicia de Dios enlaza ante todo con la teología profética: esta *justicia* triunfante, que realiza una obra de *salud*, constituye un *leitmotiv* del mensaje de consolación (Is 51,5.6.8). Pero el modo como Pablo habla de ella presenta afinidades con el lenguaje de los apocalipsis: en el evangelio, la justicia de Dios «se revela» para los que creen, al mismo tiempo que para los impíos «se revela» su cólera (Rom 1,17-18). El momento histórico de esta revelación de la justicia es la muerte de Cristo en cruz, propiciación por nuestros pecados (3,23-25; 8,3), y su resurrección gloriosa. Cristo, por su muerte, operó la salud y la liberación de los hombres, arrancándolos del pecado y de la condenación, y reconciliándolos con Dios; por su resurrección les obtuvo la justificación y la vida en el Espíritu.

La justicia de Dios es, pues, una justicia *justificante*: hace al hombre justo. Aquí el lenguaje religioso de san Pablo adopta otra noción familiar

113. Cf. E. MASSAUX, *L'influence de l'évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée**, Lovaina-Gembloux 1950, p. 652.

114. Cf. com. de LAGRANGE, p. IV, X; ALTHAUS, p. 3, 5.

115. Los reformadores, al profundizar Rom, redescubrieron valores cristianos fundamentales, lo que podía hacerles creer que estaban iniciando una reforma necesaria en la Iglesia. Si hubiesen insistido en la misma medida en las epístolas a los Corintios, hubieran quizá evitado una interpretación del dato revelado fuera de la Iglesia, de sus tradiciones y de su autoridad apostólica. Fe en Dios solo y a la vez docilidad a la Iglesia: los dos valores deben conservarse si se quiere guardar la fidelidad al Espíritu y a Cristo que se continúa en la Iglesia: estos valores se desprenden de la exégesis serena del NT (cf. H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche**, p. 309).

116. ALTHAUS, p. 3 y 5. LYONNET, *Quaestiones...*, I, p. 6-7.

a la teología judía, pero enfocándola en un ángulo completamente nuevo. El judío piadoso iba en busca de justicia; buscaba su propia justicia sirviéndose para ello de la ley (9,31; 10,3). Ahora bien, esta justicia no la podía alcanzar, dado que por sus propias fuerzas no puede el hombre observar la ley. Así pues, la ley no podía justificarle (Gál 3,21; Rom 7,7 ss). *Sólo la justicia de Dios justifica al hombre*, de forma completamente gratuita, sin intervención de las «obras» de la ley; le confiere una justicia muy distinta de ésta de que podría enorgullecerse, una justicia que es gracia de Dios, que da una participación en su vida, que es vida «para Dios en Cristo Jesús» (6,11), habitación del Espíritu de Dios en los cristianos (8,9), como primicias de la gloria que les está reservada (8,23). Así los bienes del «siglo que ha de venir» han penetrado ya en el mundo presente; en el corazón del hombre, el Espíritu fructifica en paz y en santidad (6,22-23; 8,6; cf. Gál 5,22) y se manifiesta con toda suerte de carismas.

La fe¹¹⁷.

La fe es el valor religioso con más frecuencia mencionado a todo lo largo de la epístola. Es, en efecto, la condición única para obtener la nueva justicia; así, la primera exposición de ésta (3,21-4,25, sobre todo el cap. 4) es esencialmente una exposición sobre la fe, partiendo de la fe de Abraham, padre de todos los creyentes (4,11-12). Así el problema judío gira en torno de ella: el plan salvífico de Dios (cap. 9) fue rechazado por la incredulidad judía (cap. 10); pero Dios aguarda ahora que Israel dé su fe a Cristo (cap. 11). En fin, la justa inteligencia de la vida cristiana, que se resuelve en la caridad, es igualmente fruto de la fe y su mejor criterio de autenticidad (12,1-15,13).

Esta afirmación del valor único de la fe necesita ser comprendida correctamente. La exégesis luterana ha visto en ella esencialmente una fe confianza: el hombre, con saber que en sí mismo sigue siendo pecador, cuenta con los méritos de Cristo para esperar de él una justicia imputativa. Con esto se restringe demasiado la noción paulina de la fe, como se la restringiría también si sólo se retuviera su aspecto intelectual (aceptación del dato revelado). La fe es una actitud vital en que el hombre se entrega todo entero: acepta la revelación de la justicia divina en Jesucristo; obedece al llamamiento de Dios y se fía de sus promesas; profesa que sólo Dios lo es todo y que él mismo lo recibe todo gratuitamente, de modo que la gloria se debe sólo a Dios.

Semejante fe es exigente. Sin duda la coloración polémica de Rom induce a Pablo a cargar el acento sobre la inutilidad de las obras para merecer la salud: no son las obras del hombre las que lo justifican. Mas, por otra parte, es claro que, en el hombre justificado, las obras son necesarias como frutos de la justicia divina (6,15-23; 8,9-13; 12,1-15,13). Las

117. Sobre la fe: P. ANTOINE, SDB, III, col. 296-302. R. BULTMANN, TWNT, VI, p. 203-224. L. CERFAUX, *Théologie de l'Église...*, p. 121-127.

«obras de justicia» realizadas por el cristiano manifiestan la realidad de su pertenencia a Cristo como consecuencia de su bautismo. En el régimen de la ley, los antiguos judíos tenían cierta excusa de no poder seguir la ley (cf. 7,7-25); en el régimen de la gracia y del Espíritu, los fieles reciben de Dios el poder de cumplir sus mandamientos (cf. 6,14-15; 8,4): los frutos del Espíritu son, pues, en ellos el sello de la fe auténtica¹¹⁸.

Régimen de la ley y régimen del Espíritu.

Dos regímenes se suceden así en el designio de salud. El primero, el de la ley, no pudo conducir a los hombres a la vida. No es que la ley en sí misma no fuese santa, justa, buena, espiritual (7,12-14). Pero aportando el conocimiento del pecado sin dar poder para sustraerse a él, permitió que se multiplicase el pecado (5,13.20), hasta tal punto que condujo a sus fieles a la muerte (7,10). En su régimen, estábamos prisioneros — del pecado, de la muerte, de la ley — y fue necesario el acontecimiento escatológico de Cristo en cruz para liberarnos de esta triple esclavitud introduciéndonos en un régimen nuevo: el régimen del Espíritu (6,4b; 8,2).

En el lenguaje de la revelación profética, el Espíritu designa una realidad escatológica (Ez 36,26-27; Jl 3,1). El régimen del Espíritu inaugurado por Cristo no es, pues, otra cosa sino el objeto mismo de las promesas hechas por Dios en los tiempos de la antigua ley. Desde aquellos tiempos existía además una especie de anticipación del régimen futuro. El verdadero judío era ya un creyente en el sentido fuerte del término; no era ciertamente uno que se contentaba con las señales exteriores de su religión, como la circuncisión (2,28), sino uno que aceptaba su realidad misteriosa, interior, espiritual, que los hombres no pueden jactarse de merecer, puesto que viene de Dios solo (2,29). Sobre todo Abraham es referido al nuevo régimen, el de la gracia, Abraham, que no conoció la ley, sino sólo las promesas divinas, en las cuales creyó (4,1ss).

La historia religiosa.

La realización de la salud humana gracias a la iniciativa de Dios, ocupa así un puesto en una perspectiva de historia sagrada, que en san Pablo abarca la totalidad del tiempo. Su elemento decisivo es la *elección* por la que Dios escoge a los que se han de salvar. En Rom presenta dos casos que, anticipadamente, ilustran la elección de los cristianos. Primero el caso de Abraham, el primero que fue invitado a creer para que su fe le fuese computada como justicia (cap. 4). Luego, el caso del pueblo de Israel, libremente escogido para ser el pueblo de Dios, no obstante el

118. Cf. L. CERFAUX, *Théologie de l'Église...*, p. 170. E. TOBAC, *Le problème de la justification dans saint Paul*, Gembloux 1909. 1941. L. CERFAUX, SDB, IV, col. 1471-1496 y 1508. Punto de vista protestante: G. SCHRENK, TWNT, II, p. 192ss, 204-214; 219-223; 226; 228ss. MICHEL, com. p. 97. P. BONNARD, RTP, 1951, p. 232.

derecho de primogenitura (10,6-13). Esta elección de Israel por Dios queda asegurada, aun cuando el pueblo rebelde se disocie ahora de la salud, puesto que Dios no se arrepentirá nunca de las gracias y la vocación dadas (11,28; cf. también 11,2 y 29). Esta elección es un elemento fundamental y definitivo de la historia sagrada. Por mucho que Pablo haya experimentado el encarnizamiento de los judíos contra el evangelio, sabe por la fe que, si los gentiles son llamados a la salud, es para que sean injertados en el tronco de Israel en lugar de las ramas desgajadas (11,17ss). La misma visión de fe le induce, pues, a enfocar con optimismo el retorno final de Israel (11,25ss), señal de gracia aún mayor que su descartamiento actual, que, con todo, procuró la reconciliación del mundo (11,15). La elección divina, de que son objeto Israel y las naciones paganas, rige así todo el desarrollo del plan salvífico de Dios en este mundo.

El doble Adán forma los dos polos de este plan. El pecado del primero originó la entrada de la muerte en este mundo, sumiendo a la naturaleza entera en la esclavitud, la corrupción y el sufrimiento (8,19-22), privando a todos los hombres de la esperanza y de la gloria de Dios (3,23); misterio envuelto en silencio durante largos siglos y que no se reveló sino en Jesucristo (16,25). En efecto, en Cristo adquiere el primer Adán su verdadero sentido: era la figura (*typos*) de este «Adán que había de venir» (5,14). Su misión en la historia sagrada anunciaba simbólicamente y por contraste el carácter que debía representar Jesús en la realización de la salud (5,15-21), cuando en el tiempo determinado por el Padre respaldara el don sobrenatural de Dios que justifica al hombre para la vida eterna. Toda esta teología de la historia se inserta, sin la menor duda, en las perspectivas abiertas por la escatología judía¹¹⁹. Mas, para esbozarlo, parte Pablo del acontecimiento escatológico realizado en Cristo. Solamente en Cristo se descubre el significado de los acontecimientos y de los personajes que le precedieron aquí en la tierra. El sentido de Adán, su importancia en la historia sagrada, no se comprenden sino a la luz de la cruz; el liberador esclarece al prevaricador, cuyo antitipo es (cf. también 1Cor 15,21s.45-49). Es esto una historia sagrada o santa en el sentido profundo de la palabra «santo»; delante del hombre que reconoce su condición de pecador y su incapacidad de salvarse, es la historia escrita en los acontecimientos por aquel «de quien todo viene, por el que todo ha sido hecho, para quien existen todas las cosas» (11,36), a quien solamente corresponde una gloria eterna (16,25-27).

119. Sobre Adán en la literatura judía, cf. STRACK-BILLERBECK, III, p. 477. FILÓN, *Legum allegoriae*, I, 12 (COHN-WENDLAND, I, p. 69); *De opifice mundi*, 46 (COHN-WENDLAND, I, p. 46).

CAPÍTULO CUARTO

LAS EPÍSTOLAS DE LA CAUTIVIDAD

por L. Cerfaux

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Comentarios generales de las cuatro epístolas: E. HAUPT (MKNT 71902), J. KNABENBAUER (CSS * 1912), M. MEINERTZ - F. TILLMANN (HSNT * 1931), J. HUBY (VS * 1935), A. MÉDEBIELLE (BPC * 1938), P. BENOIT (BJ * 1949) K. STAAB (RNT * 1950).

J. M. GONZÁLEZ RUIZ*, *Cartas de la cautividad*, Roma 1956.
H. COPPIETERS, *Saint Paul fut-il captif à Ephèse pendant son troisième voyage apostolique?*, RB, 1919, p. 404-418.
W. MICHAELIS, *Die Gefangenschaft des Paulus in Ephesus*, Gütersloh 1925.
G. S. DUNCAN, *St. Paul's Ephesian ministry*, Londres 1929. — *Chronological Table to illustrate Paul's Ministry in Asia*, NTS, v (1958-59), p. 43-45.
J. SCHMID, *Zeit und Ort der paul. Gefangenschaftsbriege**, Friburgo de Brisgovia 1931.

Cada vez se tiende a distinguir más netamente en este grupo, por una parte la epístola a los Filipenses, por otra las cartas dirigidas a los cristianos de Asia (epístolas a los Efesios y a los Colosenses, carta a Filemón). Estas tres últimas forman un todo, bien caracterizado por las múltiples relaciones que las unen entre sí; un mismo mensajero, Tíquico, se encargó de llevarlas (Ef 6,21; Col 4,7). La epístola a los Filipenses, por el contrario, se mantiene generalmente en el tono de las grandes epístolas y se interesa ante todo por las relaciones personales entre Pablo y la Iglesia. Las epístolas a los Colosenses y a los Efesios revelan una teología paulina más avanzada que la de las grandes epístolas. El billete a Filemón está en estrecha relación con la epístola a los Colosenses. Otra epístola de Pablo, escrita durante una cautividad (2Tim), se clasifica tradicionalmente en el grupo de las epístolas pastorales; aquí prescindimos de ella, como también de la cautividad que la misma supone.

Para situar la cautividad, o las cautividades, a que Pablo hace alusión en estas epístolas (Flp 1,7,12s; Ef 3,1-41; 6,12; Col 1,24; 4,3,18; Flm 1,9) se ha pensado naturalmente en la primera cautividad de san Pablo en Roma (años 61-63). Era la opinión unánime de los antiguos; sigue siendo corriente entre los modernos, por lo menos en cuanto a Col, Ef y

Filemón. Se ha pensado también en la cautividad de Cesarea (Reuss, O. Holtzmann, Spitta, Goguel, Lohmeyer). Esta hipótesis tenía la ventaja de facilitar las relaciones de Pablo cautivo con las iglesias a que se dirigen sus cartas; era útil sobre todo para explicar el caso de Onésimo, esclavo fugitivo de Filemón. Pero, por el contrario, tenía el inconveniente de disminuir el intervalo que separa la composición de Ef y Col de la de las grandes epístolas. En realidad, no se da ya gran importancia a esta hipótesis. Más recientemente se ha lanzado otra hipótesis, la de la cautividad de san Pablo en Éfeso, durante su larga estancia de dos años y tres meses en esta ciudad (Deissmann, Lisco); ha obtenido no pocos sufragios, pero hoy día su aplicación se limita casi únicamente a la epístola a los Filipenses. Hablaremos, pues, de ella en la introducción a esta epístola.

La negación masiva de la autenticidad de las epístolas de la cautividad por la escuela de Tubinga, que las consideraba como escritos del siglo II con tendencia armonizadora, está abandonada hoy día, salvo raras supervivencias (Loisy). La crítica ha comenzado por separar la causa de las diversas epístolas. La autenticidad de la epístola a los Filipenses es admitida por la generalidad de los críticos; lo mismo se puede decir, con pocas diferencias, de la epístola a los Colosenses. Se podía creer que, visto el gran parentesco de Efesios con Colosenses, el juicio favorable pronunciado sobre Col repercutiría en la posición adoptada en un principio frente a Efesios. Comienza a notarse este movimiento, pero sin arrastrar todavía a la masa de los exegetas no católicos. Nuestro estudio tendrá en cuenta esta situación de hecho.

Trataremos en primer lugar de la epístola a los Filipenses; luego examinaremos las tres epístolas a las iglesias de Asia: Col, Ef y Filemón.

§ I. La epístola a los Filipenses.

BIBLIOGRAFÍA

Comentarios: Obras citadas supra p. 438; E. MEYER (MKNT 21902), M. R. VINCENT (ICC 31922), W. MICHAELIS (THK 31935), M. DIBELIUS (HNT 31937), J. H. MICHAEL (MFF 51948), E. LOHMEYER (MKNT 31953). J. B. LIGHTFOOT, *St. Paul's Epistle to the Philippians*, 121896.

W. LÜTGERT, *Die Volkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich*, Gütersloh 1909.
K. BARTH, *Erklärung des Philipperbriefes*, Munich 1933.
E. PETERSON, *Apostel und Zeuge Christi**, Friburgo de Brisgovia 1941.

1. FILIPOS Y SU IGLESIA.

La ciudad de Filipos fue fundada por Filipo de Macedonia, padre de Alejandro Magno, en el emplazamiento de la antigua Krenides (la

ciudad de las fuentes)¹. Se convirtió en colonia romana en 42 a.C. y recibió de Augusto el título de *Colonia Iulia Augusta Philippensis*, que gozaba del *ius italicum*. Cuando la visitó Pablo, su población estaba todavía compuesta en su mayoría de veteranos romanos; era administrada a la romana (cf. Act 16,21). Pablo fundó la Iglesia de Filipos el año 50 ó 51, cuando puso el pie en Europa, acompañado de Silas, Timoteo y Lucas. Los Hechos nos dan detalles de esta fundación; verosíblemente la Iglesia se reunía en casa de Lidia, la comerciante de púrpura de Tiatira (Act 16,12-40). Pablo volvió a pasar dos veces por Filipos en su tercer viaje misional (Act 20, 1-2; 20,3-6). A esta Iglesia cupo el honor de sostener pecuniariamente las misiones del Apóstol (Flp 4,16; 2Cor 11,9); este privilegio, que realmente lo era, lo debió a la sinceridad de su fe y a su confianza absoluta en Pablo.

2. ANÁLISIS DE LA EPÍSTOLA.

Encabezamiento (1,1-2).

El encabezamiento está expresado con gran sencillez. Pablo se asocia a su compañero Timoteo, como asocia a los filipenses sus obispos y diáconos.

Oración de acción de gracias (1,3-11).

Objeto: el fervor con que los filipenses aceptaron el evangelio desde los comienzos; confianza en que Dios rematará en ellos esta obra para el día del Señor; protesta de amor a los filipenses, por causa de su participación en las cadenas y en la defensa de Pablo, que implora para ellos ciencia cristiana y santidad.

Noticias (1,12-26).

Tema: la cautividad de Pablo. Ésta redundará en provecho del Evangelio. Ahora se conoce ya el nombre de Cristo en todo el pretorio y en otras partes; entre los cristianos, unos con pura intención, otros con segundas intenciones, se aventuran a predicar a Cristo (1,12-18). Es incierto el resultado del proceso, pero, ya termine con la muerte² o con la liberación, siempre será una ganancia para Pablo y para Cristo (19-24). Sin embargo, Pablo espera seguir viviendo para sus cristianos de Filipos (25-26).

Exhortaciones (1,27-2,18).

Los filipenses han de mantenerse bien unidos en el Espíritu, fieles a su fe, sin temor a los perseguidores, pues la persecución es necesaria

1. El material geográfico y arqueológico en HEUZEY y DAUMET, *Mission archéologique de Macédoine*, 1876, p. 1-116. Véanse también las introducciones y léxicos (DBV v, col. 272-277); P. LEMERLE, *Philippes et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine*, Paris 1945 (cf. RB, 1947, p. 132s).

2. Pablo afirma claramente que la muerte le reuniría inmediatamente con Cristo. Cf. 2Cor 5, 8.

participación en los sufrimientos de Cristo (1,27-30). La exhortación a la unidad se amplía y pasa a una exhortación a la humildad, conforme al ejemplo de Cristo. Este ejemplo se desarrolla en un himno del que deberemos volver a ocuparnos (2,1-11). La exhortación se hace más general: procuren los filipenses su salud con una vida cristiana sincera, para alegría de Pablo el día de la parusía de Cristo, pensando que su Apóstol es como una libación derramada sobre el sacrificio de su fe (2,12-18).

Proyectos (2,19-30).

Tan pronto vea el cariz que toma su proceso, enviará Pablo a Timoteo a Filipos (elogio de Timoteo). Él mismo espera no tardar en seguirle (19-24). Envía otra vez a Epafrodito, que habiendo ido a llevarle los socorros de los filipenses, ha caído gravemente enfermo (25-30).

Exhortación final.

La exhortación final hubiera sido breve (3,1; 4,4-9) y hubiera tratado del gozo de la humildad cristiana, de la vida de oración, de la paz, de la dignidad de la profesión cristiana. Pero esta primera redacción está cortada por dos paréntesis.

La primera es una advertencia contra los malos obreros, con los desarrollos pertinentes (3,2-4,1). La advertencia comienza *ex abrupto*, en 3,2-3, y se reanuda en 3,18-19. Desarrollos en conexión con la advertencia: también Pablo podría jactarse de sus privilegios de raza (3,4-7), pero lo ha sacrificado todo para ser cristiano y recibir la justicia que viene de Dios (8-11). Tiene la mira puesta en el premio futuro que Dios le tiene reservado; pide a los filipenses que le imiten (12-17). Después la reanudación de la advertencia (18-19), antítesis que describe la esperanza cristiana (3,20-4,1).

El segundo paréntesis está formado por recomendaciones para ciertos miembros de la comunidad (4,2-3) y recomendaciones generales (4,4-9).

Gracias por los dones recibidos (4,10-20).

Toda la delicadeza de Pablo se manifiesta aquí, así como en el billete a Filemón.

Saludos finales (4,21-23).

Lohmeyer, partiendo de observaciones parciales muy justas, construye su análisis de la epístola sobre la idea del martirio. Presentamos aquí su plan para que sirva de punto de comparación.

A. Encabezamiento (1,1-2).

B. Prefacio (1,3-11).

- C. Parte principal (1,12-4,9).
 I. El martirio de Pablo (1,12-26).
 II. El martirio de la comunidad (1,27-2,16).
 III. La ayuda en el martirio (2,17-30).
 IV. Los peligros en el martirio (3,1-21).
 V. Últimas exhortaciones en el martirio (4,1-9).
 D. Epílogo: la ayuda pecuniaria (4,10-20).
 E. Saludos (4,21-23).

Pablo atribuye ciertamente gran valor religioso a sus sufrimientos y especialmente a su encarcelamiento por la causa de Cristo. Pero el análisis debe respetar la marcha del pensamiento y su complejidad. No se puede decir esto del esquema de Lohmeyer.

Pablo está en pleno acuerdo de sentimientos con los filipenses, les puede hablar con toda franqueza y hacerles confidencias generales sobre la suerte que le toca y sobre su estado de ánimo. El estilo no tiene nada de las redundancias de Col y de Efesios. Esto puede deberse a la circunstancia de que Pablo se ciñe aquí a noticias y a exhortaciones. La acción de gracias tiene un objeto preciso, dictado por su cariño a la iglesia de los filipenses. De las epístolas importantes de san Pablo, ésta es la que ofrece más el carácter de una verdadera carta; es una opinión de Lohmeyer haber leído en ella un tratado teológico sobre el martirio.

Dos fragmentos destacan netamente y contrastan con el resto de la epístola, tanto por las ideas como por el estilo: el himno a Cristo y la advertencia contra los malos obreros. Vamos a tratar de ellos separadamente.

3. EL HIMNO A CRISTO (2,6-11).

Importancia del trozo.

Este pasaje ha sido objeto de numerosos estudios³. El padre Henry le ha dedicado un artículo copioso y profundizado. «La importancia del gran texto llamado *kenótico* de san Pablo, 2,6-11, escribe, es doble: juntamente con Rom 1,1-4 es la expresión más vigorosa y concentrada de su cristología; es también, por lo menos en cuanto al nombre (*ἐκένωσεν*), el fundamento de una célebre explicación teológica de la encarnación: el *kenotismo*. Aun desde el punto de vista exegético, no es superfluo el estudio de esta noción: si el texto ha tenido muy poca influencia en la elaboración de los sistemas teológicos, éstos, por el contrario, los de los gnósticos y de los arrianos, han dejado fuertes huellas en su exégesis hasta nuestros días...»⁴.

3. Abundante bibliografía en P. HENRY, *Kénose*, SDB, v, col. 158-161. Añádase el artículo Παις θεού, de W. ZIMMERLI y J. JEREMIAS, en TWNT, v (1954), p. 653-713; bibliografía, p. 653-655; cf. especialmente 678 s.

4. SDB, v, col. 7.

El autor reanuda a fondo el examen de la tradición eclesiástica, precisando en no pocos puntos la obra precedente de Schumacher⁵ y esforzándose por situar los testimonios en su contexto y en su medio doctrinal. Sus conclusiones se enuncian así: 1) «no hay unanimidad absoluta sobre ningún detalle exegético»; 2) «la gran corriente ortodoxa ha estimado que el texto contenía (independientemente de las diferencias de exégesis) una prueba — prueba de Sagrada Escritura — de la divinidad de Jesucristo, de su humanidad real y completa y de la unidad de su persona»; 3) «entre los antiguos más que entre los modernos, pero también entre estos últimos, se observa la tendencia de la exégesis a prolongarse en teología y a aliarse con una filosofía»⁶.

El padre Henry condensa así, en otro lugar, los resultados teológicos de la exégesis: «El texto comienza describiendo a Cristo en su preexistencia, en un estado esencial que conserva en su encarnación. Se puede hablar aquí de su «condición» divina, pero solamente si *no se opone* condición a ser o esencia. A este estado, descrito una segunda vez por εἶναί ἴσα θεῷ, no se aferró Jesucristo; sin perder la «forma de Dios», tomó la «forma de esclavo», es decir, la humanidad... El contraste entre Señor y esclavo es ciertamente intencionado. Al final de su historia personal, plenamente conforme con la voluntad del Padre, pero escogida libremente, Cristo recobra en todo su ser, por tanto también en su humanidad, la plenitud de la gloria divina, a la que había, por decirlo así, renunciado en su *kenosis*. Quiso llegar a la gloria, no por la gloria, sino por la humillación. En este sentido se nos propone como ejemplo»⁷.

El autor, con la mayoría de los modernos, reconoce en nuestro pasaje un himno cristológico, que propone dividir en seis estrofas, que corresponden a los seis versículos actuales del texto⁸. Hace notar todas las disonancias entre el vocabulario del texto y el ordinario vocabulario paulino, y admite, aunque sin pronunciarse muy netamente, que Pablo reproduce un texto compuesto por él mismo en otras circunstancias o redactado por algún otro cristiano⁹.

Los paralelos literarios.

El mismo artículo reúne todos los paralelos propuestos para descubrir el origen del himno o explicar su medio literario. El *corpus* paulino suministra varios paralelos: 2Cor 8,9; Heb 5,8 y 12,1-2. Se puede concluir

5. H. SCHUMACHER, *Präexistenz und Kenose nach Philip.*, II, 5-8*, t. I, Roma 1914.

6. SDB, v, col. 128, 132, 133.

7. *Ibid.*, col. 37s.

8. Esta estrófica, sugerida por la hipótesis de que el texto habría tenido origen en un himno judeocristiano de factura semítica, ha sido propuesta por Lohmeyer. Es admitida por los comentaristas recientes (Dibelius con reticencias, P. Bonnard, P. Benoit). Podemos permitirnos cierto escepticismo. El gran período literario paulino que corresponde al himno (Flp 2,6-11) no está construido según el ritmo ternario, sino según el binario. A una prótasis (6-8) responde la apódosis (9-11); cada una de las dos fases del período se desarrolla apoyándose casi exclusivamente en elementos formados por dos miembros paralelos y cada una de ellas, ideológicamente, se divide naturalmente en dos pequeñas estrofas, 6-7a y 7b-8; 9 y 10-11.

9. *Ibid.*, col. 11s.

que Flp 2,6-11 «se nos muestra como la expresión acabada de un tema paulino fundamental»¹⁰.

Paralelos remotos se encuentran en el helenismo: se puede pensar en EURÍPIDES, *Bacch.* 53s (se podría añadir la inscripción de Antíoco de Comagene, OGIS 383). Se han comparado con el himno cristiano temas de la vida de Alejandro (PLUTARCO, *De Alex. Fort.*, 1,8), de la leyenda de Heracles, de la historia romana (Nerón y Calígula). Vienen en apoyo el iranismo y el gnosticismo con el mito del *anthropos* y sus diversas calamidades. Lohmeyer ha insistido sobre todo en este último paralelo. Algunos puntos de contacto son posibles, sea con rasgos de la figura de Satán o Lucifer (Is 14,12), sea sobre todo con la de Adán, cuya caída podría evocar el orgullo de un ser creado que quiere hacerse igual a Dios. Esta última fórmula, combinada con el mito del *anthropos* (J. Héring), sería quizá el paralelo más verosímil que se pudiera presentar. Nada prueba que Pablo pensara expresamente en el mito oriental, pero especulaciones sincretistas sobre Adán propagadas en el medio judío, podrían hallarse en el trasfondo de su pensamiento.

Todo bien considerado, los paralelos más llamativos son los que se observan con el canto del siervo de Yahveh en Is 52-53. El padre Henry vuelve a considerar todos los puntos de contacto que nosotros habíamos reunido¹¹; se inclinaría a inferir de la acumulación de las semejanzas verbales una verdadera dependencia literaria: «Si realmente se puede asignar una fuente a este himno a Cristo, la más probable es el ciclo de los cantos del siervo, de Isaías, en particular el de Is 52,13-53,12. La importancia de este tema es la enseñanza de Cristo, en la catequesis y en la liturgia primitiva, es demasiado conocido para que haya necesidad de mencionar aquí los numerosos testimonios. Nada, pues, de extraño que Pablo se encuadrara en esta tradición y se inspirase también en este tema»¹².

El padre Henry ha reforzado la hipótesis recorriendo los comentarios antiguos sobre Is 49-53 para verificar que lo relacionan con Flp 2,6. Eusebio de Cesarea — al que nosotros escogemos porque con frecuencia representa una larga tradición exegética — parafrasea a Is 49,3: «Tú eres mi siervo, Israel», con estas palabras: «Con razón eres llamado siervo, pues has tomado la forma de siervo — reservando la apelación de Hijo para su venida y para la gracia revelada por él a todos los hombres —. Luego, lo que no ha sido nunca propio de un siervo — dice —, eso sucederá por ti: en ti seré glorificado»¹³.

Conclusión.

La investigación se resume en estas tres proposiciones: 1) «La tradición parece unánime y firme... Casi todos los que han citado estos primeros capítulos del segundo Isaías, afirman que se refieren a Cristo». 2) «Casi todos los comentarios seguidos de Isaías explican *δοῦλος* por *μορφή δούλου*. Es impresionante el acuerdo entre exegetas pertenecientes a tendencias tan diferentes como Orígenes, Eusebio, Efrén, Jerónimo, Cirilo, Agustín». 3) «Por razones tomadas de la comparación de los textos, el crítico moderno puede convencerse de que Pablo, al describir a Cristo en Flp 2, tenía presentes en el pensamiento los cantos del siervo, pero no hallará nada en la tradición patristica que le imponga formalmente este punto de vista. Tiene, pues, plena libertad»¹⁴.

Los antiguos no se plantean netamente estas cuestiones de dependencia literaria en que se detiene la crítica moderna, lo cual indica sencillamente que hay diferencia de métodos y diversidad de intereses. ¿Sospechaban los antiguos la correspondencia literaria? Nada nos permite negarlo en absoluto, por lo menos acerca de ciertos exegetas del temple de un Jerónimo. Cuando éste relaciona a Is 45,33 con Flp 2,10¹⁵, podemos preguntarnos si realmente no observó la equivalencia de las fórmulas y, detrás de ellas, cierta dependencia literaria (que por lo demás se confundiría más o menos con las relaciones proféticas entre el Antiguo Testamento y el Nuevo). En todo caso, la encuesta más formal de los modernos no pretende en modo alguno oponerse a la exégesis de los padres, sino que responde a problemas que hoy día tenemos el deber de plantearnos y que el desarrollo de los métodos de crítica y de historia nos permite abordar. Con el mismo espíritu habrá que explicar que los antiguos, a propósito de los cantos del siervo, pensaran en la encarnación más bien que en la pasión o en la glorificación de Cristo¹⁶. Su exégesis se fijaba en la equivalencia marcada explícitamente por *δοῦλος* y *μορφή δούλου*, porque contrasta violentamente con la divinidad de Cristo.

El autor del himno.

Nos parece poder decir, para terminar, que no son convincentes las razones para negar a Pablo la paternidad de este himno. El Apóstol, otras veces, se inspira en los cantos del siervo. Las epístolas a los Colosenses y a los Efesios nos hablan de los himnos espirituales que solían recitar los carismáticos (Col 3,16; Ef 5,18-20). Sabemos que Pablo no cedía a nadie en punto a carismas; además compuso el himno a la caridad de 1Corintios. ¿Por qué, pues, buscar otro autor para el himno de Flp, una vez que en cierto modo lo había ya preluado en 2Cor 8,9? Únicamente el voca-

10. *Ibid.*, col. 38.

11. L. CERFAUX, *L'hymne au Christ serviteur de Dieu*, en *Miscell. A. DE MEYER*, 1946, I, p. 117-130; *Recueil L. CERFAUX*, II, p. 423-437. Cf. A. FEUILLET, *L'Homme-Dieu considéré dans sa condition terrestre de serviteur et de rédempteur*, en *Vivre et Penser*, II, 1942, p. 58-79.

12. *Ibid.*, col. 45.

13. PG, 29, 422. Cf. *art. cit.*, col. 49.

14. *Ibid.*, col. 54.

15. Comparar *ibid.*, col. 51, 1.º párrafo y col. 54.

16. *Ibid.*, col. 55.

bulario del himno, tan diferente del resto de la epístola, plantea un problema serio. Pero con frecuencia se da el caso en nuestras epístolas de que un cambio de vocabulario corresponda al uso de una «forma» literaria determinada. Para un himno escogía Pablo un vocabulario apropiado. Por otra parte, fácilmente reedita hermosos párrafos de repertorio, tales como los que poseen los oradores de profesión.

4. LOS ADVERSARIOS DE PABLO (3,2-3.18-19).

Se suelen tratar como dos problemas separados los pasajes 3,2-3 y 3,18-19. En cuanto al primero, en el que Pablo se enfrenta con los circuncisos, se suele ver en éstos a judíos o judaizantes (Wikenhauser y Benoit no se pronuncian; Dibelius piensa en agitadores judíos, cf. 1Tes 2,15). En cuanto al segundo, mientras la mayoría de los comentaristas ven todavía aquí a los judíos o judaizantes del primer pasaje, otros imaginan cristianos relajados «libertinistas» (Dibelius, Michaelis).

No se comprende bien por qué Pablo atacaría a los judíos de esta manera, casi con palabras veladas, si la comunidad estaba amenazada de una persecución por parte de los judíos. La expresión «malos obreros» nos induce más bien a pensar en predicadores cristianos, que se apoyan en la carne (la circuncisión) y no en la cruz de Cristo. Las palabras muy vivas que emplea Pablo con ellos recuerdan curiosamente Gál 6,12-16 y 2Cor 11,13-15; sin contar que en estas dos epístolas desarrolla Pablo los mismos temas que en Flp: su cualidad de judío (2Cor 11,18-23) y su confianza en la cruz de Cristo (Gál 6,13-16). Si la epístola a los Filipenses perteneciera al período literario de las grandes epístolas, no habría que vacilar en reconocer tres ofensivas — las de Gál, de 2Cor y de Flp — concebidas en el mismo sentido y mirando a los mismos adversarios. Para recomendar esta solución se podría recurrir a la hipótesis de una cautividad en Éfeso o bien considerar Flp 3,2 como un billete separado, quizá anterior al resto de la epístola. Pero los peligros que se habían presentado en Corinto y en Galacia pueden estar todavía en el horizonte cuando san Pablo escribe a los filipenses.

5. LUGAR Y TIEMPO DE COMPOSICIÓN¹⁷.

La carta fue escrita desde una prisión. Los antiguos pensaban unánimemente en la cautividad romana, en cuanto que Flp hace mención de «pretorio» (1,13) y de la «casa del César» (4,22). Se comprende que Pablo, hablando a los romanos de Filipos, ponga por delante sus relaciones con el mundo oficial romano; éstas tendrán todavía más efecto si se trata de

las personas allegadas al emperador. Sin embargo, sabemos que en las grandes ciudades del imperio, especialmente en Éfeso, había una guarnición de pretorianos. No hay nada en la epístola que sugiera la cautividad de Cesarea, pero a partir de Lisco (1900), muchos se han dejado seducir por la hipótesis de una cautividad efesina, pese al silencio de los Hechos sobre esta cautividad.

Se alega la alusión misteriosa de Pablo a un combate contra las bestias de Éfeso (1Cor 15,32) o también a la «tribulación» de que habla 2Cor 1,8. Se aducen todas las ventajas de una cautividad efesina para la inteligencia de la epístola. 1) Así se explicarían las numerosas idas y venidas (Timoteo, Epafrodito) entre Filipos y el lugar donde Pablo está prisionero (sólo ocho días de viaje separan a Filipos de Éfeso, mientras hay que contar un mes para un viaje hasta Roma). 2) Pablo supone que los filipenses sólo le han ayudado en total dos veces: primero, a comienzos de su actividad en Macedonia, luego cuando Epafrodito le llevó sus socorros (4,10 y 16); esto se comprendería con bastante dificultad si Pablo escribiera después de haber pasado dos veces por Filipos (durante el tercer viaje) después de la fundación de la Iglesia. 3) La intención evidente de Pablo de seguir pronto a su mensajero Timoteo, no corresponde tampoco a los planes de evangelización que deja entrever la epístola a los Romanos. No obstante, estas argumentaciones son de un manejo muy delicado, sabiendo que un epistológrafo como Pablo no mesura siempre sus palabras para informar a los exegetas.

También la teología proporcionaría un argumento serio en favor de la hipótesis de la cautividad efesina, puesto que las fórmulas de Flp se acercan mucho a las de las primeras epístolas: explanación sobre la justicia y sobre la participación en la muerte de Cristo; designación del mensaje cristiano con la palabra «evangelio» y ausencia del término «misterio», frecuente recurso al «día del Señor». Pero, por otra parte, la manera como habla Pablo del «conocimiento» de Cristo recuerda a Col y Ef (compárese Flp 3,8 con Ef 3,19, y Flp 3,10 con Ef 1,19s); además, el voto expresado por Pablo en la acción de gracias, a saber, que sus correspondientes «abunden en conocimiento profundo» (ἐπίγνωσις), es totalmente característico de las tres epístolas Ef, Flp, Col (Ef 1,17; Col 1,9; Flp 1,9). Es una razón seria para admitir que la epístola a los Filipenses pertenece al período en que Pablo reflexiona muy especialmente sobre el misterio de Cristo. El análisis del himno cristológico de Flp 2,6-11 sugiere análogas reflexiones.

Si nos mantenemos fieles a la hipótesis de la cautividad romana, nos inclinaremos a situar el envío de la carta en el momento en que el proceso de Pablo se halla en su fase más crítica, sin duda hacia el final de la cautividad (62 ó 63). Los partidarios de la cautividad efesina le asignan una fecha entre 54 y 57 (estancia en Éfeso), probablemente hacia 56-57.

17. M. GOGUEL, *Le lieu et la date de composition de l'épître aux Philippiens*, RHR, 1912, p. 330-342; P. FEINE, *Die Abfassung des Philippbriefes in Ephesus*, Gütersloh 1916; W. MICHAELIS, *Die Datierung des Phil.*, Gütersloh 1933; T. W. MANSON, *The date of Phil.*, BJRL, 1939, p. 182-200. Cf. los trabajos de COPPIETERS, MICHAELIS, DUNCAN, SCHMID, citados supra p. 438.

§ II. Las cartas a las iglesias de Asia: generalidades.

BIBLIOGRAFÍA

Comentarios: P. EWALD (MKNT 1910); T. K. ABBOTT, *Eph. and Col.* (ICC 41922), M. DIBELIUS (HNT 21927), M. DIBELIUS - H. GREEVEN (HNT 31953), E. LOHMEYER (MKNT 81930), E. F. SCOTT (MFF 1930), C. F. D. MOULE, *Col. and Philem.* (CGTC 1957).

J. B. LIGHTFOOT, *St Paul's Epistles to the Col. and to Philemon*, Londres 1904.
E. PERCY, *Die Problem d. Kolosser- und Epheserbriefe*, Lund 1946.
P. BENOIT, *Corps, tête et plérôme dans les épîtres de la captivité*, RB, 1956, p. 5-44.

1. EL ASIA PROCONSULAR¹⁸.

Tres cartas (Col, Ef, Flm) nos sitúan en la provincia del Asia proconsular. Era una de las más ricas posesiones coloniales del imperio romano; comprendía Misia, Lidia, Caria y gran parte de Frigia, como también las islas de la costa. Una vez que Átalo III de Pérgamo cedió a Roma sus Estados en el año 133¹⁹, se formó con ellos la provincia de Asia (129). En este momento la provincia romana dependía del senado, que la confiaba a un procónsul, cuyo cargo se renovaba de año en año. Pérgamo había sido al principio la capital del Asia proconsular, pero después la había suplantado Éfeso²⁰. Para formarse una idea de la riqueza y de la vida de la provincia, habrá que añadir a estas dos grandes ciudades, centros religiosos y comerciales, Esmirna, Mileto y gran número de ciudades secundarias. Ninguna provincia, escribe Aristides de Esmirna en el siglo II, tiene tantas ciudades ni tan grandes. Se estima en 200 000 habitantes la población de Éfeso.

San Pablo se había sentido ya atraído por Asia en el transcurso de su segundo viaje (Act 19,6). Sin embargo, no le consagró su actividad sino después de haber fundado las iglesias de Macedonia y Acaya. El libro de los Hechos hace alusión al éxito de esta evangelización (Act 19,40). Pablo había fijado la sede de su apostolado en Éfeso, donde residió dos años y tres meses. De allí irradió el cristianismo; alcanzó en particular el centro de las poblaciones del valle del Lico, en Frigia: Laodicea, Colosas, Hierápolis, donde eran numerosos los judíos (un detalle dado por Cicerón, *Pro Flacco* 28, permitiría evaluar en millares la población judía de Laodicea).

El Apocalipsis de san Juan nos permite dar una ojeada a la situación del cristianismo en Asia, unos veinte años después de la evangelización paulina²¹. Además de las iglesias de Éfeso y de Laodicea (con Colosas y

Hierápolis, que conocemos por la epístola a los Colosenses, 4,13), había cristiandades en Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes y Filadelfia. Asia era en el siglo II uno de los centros vitales del cristianismo. En este grupo de ciudades del Lico, Laodicea, centro comercial (lanas) y de transacciones bancarias, era particularmente floreciente; muy castigada por el temblor de tierra de 60-61 de J.C., se sentía bastante próspera para rehusar la ayuda imperial (*tremore terrae prolapsa, nullo a nobis remedio, propriis viribus revaluit*, dice TÁCITO, *Ann.* XIV, 29). Una colonia de laodiceenses estaba establecida en Colosas (Col 4,15).

2. LAS TRES CARTAS A LAS IGLESIAS DE ASIA.

La epístola a los Colosenses habla de una epístola a los Laodiceenses. Es muy probable que esta última se haya perdido: en realidad no creemos descubrirla en la epístola a los Efesios, y la carta apócrifa que se leía antiguamente y que nos ha sido transmitida en una traducción latina, no es sino un mosaico de expresiones paulinas sin vida y sin nervio²². La epístola a los Colosenses, como ya lo hemos dicho, es una carta auténtica de Pablo a la Iglesia de Colosas. Su autenticidad lleva consigo la del billete a Filemón.

La epístola a los Efesios se presenta en forma más enigmática. Hoy día pocos autores se atreven a fiarse de su título y a tomarla por una carta escrita especialmente para la metrópoli de Asia. Se la tiene por la carta de Pablo a los Laodiceenses (o bien a las iglesias del valle del Lico: Schlier) o por una carta circular dirigida a las iglesias de Asia, entre ellas Éfeso. Hay críticos que la consideran como escrita por un discípulo de Pablo, con su consentimiento, o bien durante el período subapostólico, quizá cuando se estaba formando el canon de las epístolas. Impresiona sobre todo el enigma que plantean las relaciones entre Col y Ef. En todo caso, una y otra se hallan en estrecho contacto. En la hipótesis de la autenticidad de las dos epístolas, Pablo escribe Ef según la pauta de Colosenses. En la hipótesis de la no autenticidad de Ef, su autor imita a Colosenses. Según otra hipótesis más complicada, Filemón y un breve billete contenido en Col serían auténticos; la epístola a los Efesios habría sido compuesta a fines del siglo I por un discípulo de Pablo, que la habría puesto en circulación en Éfeso; a fin de dar más peso a su texto habría al mismo tiempo añadido a la epístola a los Colosenses pasajes que imitaban su propia composición de Efesios. Esta hipótesis fue imaginada por Hitzig (1870), reasumida por H.J. Holtzmann (1872) y recientemente por Masson. M. Goguel ha propuesto una hipótesis todavía más complicada²³.

A pesar de la estrecha conexión que hay entre Flm y Col, examinaremos primero Col y luego Ef, con el fin de facilitar la comparación entre

18. V. CHAPOT, *La province proconsulaire d'Asie*, Paris 1904.

19. Cf. t. I, p. 264s y 269.

20. Cf. R. TONNEAU, *Ephèse au temps de Saint Paul*, RB, 1929, p. 5-34 y 321-363.

21. Consultense las introducciones al Apocalipsis, por ejemplo: H.B. SWETE, *The Apocalypse of St. John*, Londres 1909.

22. Cf. infra, p. 456s.

23. Cf. infra, p. 463s.

estas dos epístolas. En cuanto a Ef, el problema de la autenticidad exigirá un examen más circunstanciado.

§ III. La epístola a los Colosenses.

BIBLIOGRAFÍA

Comentarios: véanse las obras citadas supra, p. 438 y 448. CH. MASSON (CNT 1950).

A. KLÖPPER, *Der Brief an d. Kolosser*, Berlín 1882.

G. BORNKAMM, *Die Häresie des Kol.*, TLZ, 1948, col. 11-20.

E. KÄSEMANN, *Eine urchristliche Liturgie, Kol.*, I, 13-20, en *Festschrift R. Bultmann*, 1949, p. 133-148.

W. BILDER, *Die Kolossische Irrlehre und die Kirche von heute*, «Theol. Stud.» 33, 1952.

1. PABLO Y COLOSAS; CIRCUNSTANCIAS DEL ENVÍO DE LA EPÍSTOLA.

Pablo no visitó las ciudades del valle del Lico (Col 2,1). La iglesia de Colosas fue fundada por Epafras, natural de esta ciudad, convertido durante la larga estancia de Pablo en Éfeso. Son estrechas las relaciones entre Pablo y Epafras; forzando un poco el significado de los términos, diríamos que Epafras actuó como delegado de Pablo; infundió a estos jóvenes cristianos gran devoción hacia el Apóstol (1,7-8) y Pablo no se queda corto en corresponder a su afecto (1,9.24; 4,8.18). Toda su carta es un hermoso testimonio del interés que tiene por ellos.

En el momento en que escribe, tiene Pablo cerca de sí a Aristarco (cf. Act 19,29; 20,4; 22,2), a Marcos, primo de Bernabé, y a Jesús Justo, los tres pertenecientes al mundo judeocristiano. Se siente un poco abandonado por una fracción (¿judeocristiana?) de la comunidad; los judeocristianos necesitan no poco valor para mantenerse fieles cuando está en peligro. Los paganos en su derredor son sin duda más numerosos y más entusiastas; Pablo cita a Lucas, su amado médico, a Demas, a su fiel Timoteo, a Tíquico, Epafras y Onésimo; estos tres últimos son de Colosas. Tíquico le ayuda mucho en la evangelización. Pablo se dispone a enviarlo con la carta a Colosas, a la vez que con noticias suyas (4,7-9). Sería normal que Epafras hubiese venido de allá para llevarle noticias respecto a la fermentación de ideas de que habremos de hablar. Onésimo es un esclavo fugitivo, del que Pablo se ha constituido en protector.

2. ANÁLISIS DE LA EPÍSTOLA.

1) *Encabezamiento* (1,1-2).

Pablo se presenta como «apóstol de Jesucristo», por voluntad de Dios. Timoteo se le une para escribir a los colosenses, santos y fieles en Cristo.

2) *Acción de gracias, oraciones e himno cristológico, aplicación del himno a los cristianos* (1,3-23).

Pablo da gracias por la fe, la caridad, la esperanza de los fieles. Siguiendo un orden corriente en las epístolas (1Tes 1,4ss; 1Cor 1,4ss; Gál 3,1ss; Rom 15,18-19), recuerda la fundación de la Iglesia; el evangelio fue predicado en Colosas por Epafras (1,4-8). Pide para sus cristianos el conocimiento profundo y espiritual a fin de que progresen en la vida cristiana; la paciencia y la magnanimidad, para que tengan parte con los santos en la luz a que son llamados (9-14). La acción de gracias y la oración rematan en un himno a Cristo, que nos rescató, que presidió la creación, que lo reduce todo a la unidad por su resurrección (15-20). Los cristianos de Colosas son arrastrados tras las huellas de Cristo por el evangelio, al que deben mantenerse fieles, y cuyo ministro es Pablo (21-23).

3) *Lugar de Pablo en la obra de Cristo* (1,24-2,5).

Actualmente, Pablo sufre por los colosenses; completa en su carne las tribulaciones de Cristo, por la Iglesia, el cuerpo de Cristo, cuyo ministro es, encargado de llevar a término la palabra de Dios, el «misterio» que ha sido revelado actualmente a los santos y que culmina en el llamamiento de los gentiles en Cristo (1,24-29). La prueba por que pasa actualmente debe animar en la vida cristiana — definida como conocimiento profundo y vivido de Cristo, misterio de Dios — a los cristianos de Colosas, a los de Laodicea y a todos los que no le conocen personalmente (2,1-3).

4) *Exhortaciones* (2,4-4,6).

a) *En relación con las falsas doctrinas* (2,4-3,4).

Descripciones de las doctrinas, reprensiones, afirmaciones de la verdadera doctrina cristiana se entrecruzan continuamente. Falsas doctrinas se infiltran en la Iglesia de Colosas. Pablo las define: razonamientos falaces, una especie de filosofía religiosa en que intervienen los «elementos del mundo», con prescripciones relativas a los alimentos, fiestas a imitación de las de los judíos, el culto de los ángeles, revelaciones. Esto hace pensar en un sincretismo de tinte místico, en el que las doctrinas judías estarían curiosamente amalgamadas con una mística astral oriental. Pablo pone en guardia a los colosenses y les pide orden y firmeza en la fe. Aunque ausente, está con ellos en espíritu. Manténganse fieles a la regla de fe que han recibido. Hay oposición radical entre esas falsas doctrinas y la religión de Cristo. Sólo en Cristo se ha revelado Dios; Cristo es la cabeza de todos los espíritus angélicos; los cristianos, unidos a su muerte y a su resurrección, son liberados del culto de estos espíritus (ángeles o poderes

astrales). No escuchen, pues, a los nuevos doctores, sino únense a la cabeza, a Cristo. No se preocupen de prácticas inferiores, sino vivan de las cosas puramente espirituales, puesto que han resucitado con Cristo.

b) *Exhortaciones morales* (3,5-4,6).

Huyan los colosenses de los vicios del paganismo, sobre los que cae la cólera de Dios y que han abandonado ya por su profesión cristiana. Cada uno debe convertirse totalmente en el hombre nuevo, practicando las virtudes de Cristo, sobre todo la caridad; debe reinar la paz; deben dar continuamente gracias con oraciones inspiradas (3,5-17).

Vienen luego recomendaciones particulares: para la vida de familia, referentes a mujeres, maridos, hijos, padres, esclavos, señores (3,18-4,1); respecto a la asiduidad en la oración de acción de gracias y de petición, en particular a fin de que Pablo pueda predicar el evangelio, el misterio de Cristo, como conviene (4,2-4); tocante a la conducta que debe observarse en las relaciones con los paganos (4,5-6).

5) *Noticias, saludos, recomendaciones* (4,7-17).

Pablo envía a Tíquico y Onésimo para que lleven las noticias (4,7-9). Transmite después una serie de saludos: de parte de Aristarco, de Marcos que piensa ir por allá, de Jesús Justo, de Epafras que ora mucho por el progreso espiritual de los cristianos de Colosas, de Laodicea y de Hierápolis. Saluden los colosenses a los cristianos de Laodicea, y especialmente a Ninfa y a los cristianos que se reúnen en su casa. Comuniquen la carta de Pablo a los cristianos de Laodicea, los cuales harán lo mismo con su carta. Mensaje para Arquipo.

6) *Saludo final* (4,18).

Pablo escribe de su mano el saludo: que se acuerden de sus cadenas y que la gracia de Dios sea con ellos.

3. AUTENTICIDAD.

Si nos ocupamos de la cuestión de la autenticidad, que por ahora podría parecer pasada de moda, no lo hacemos por mero interés de documentación retrospectiva. La crítica suele dar virajes rápidos. Contra la autenticidad se habían declarado P. Wendland, R. Reitzenstein, R. Bultmann, H. Schlier, E. Käsemann; sin embargo, no se había repetido en detalle el análisis muy circunstanciado de Holtzmann. Éste es ahora sustituido por el estudio de J. Schmid y la investigación muy minuciosa de E. Percy, quien, al igual que E. Haupt en su comentario, se pronuncia en favor de la autenticidad de Col y de Efesios. J. Weiss, W. Bousset, J. Mof-

fat, M. Dibelius han admitido la autenticidad de Colosenses. Por otra parte, Masson ha reproducido por su parte la vieja hipótesis de Hitzig. H. Greeven, a quien debemos la tercera edición del comentario de Dibelius, parece mucho más indeciso que el mismo Dibelius: Ef pertenecería a un mundo de ideas «gnósticas», que no puede ser el de Pablo; Col se acercaría ya a esta ideología; sólo se podría salvar la autenticidad de Col mostrando hasta qué punto su teología difiere de la de Efesios²⁴. Los argumentos en pro o en contra de la autenticidad estriban sobre todo en el examen del vocabulario, del estilo y de la teología de la epístola.

El vocabulario y el estilo.

Hallamos alrededor de 86 términos que no se encuentran en las epístolas seguramente auténticas. El argumento es muy delicado de manejar, pues se obtiene un número poco más o menos igual para Filipenses. La selección de estas palabras puede depender del asunto tratado, por ejemplo, del vocabulario de los errores combatidos por san Pablo o del desarrollo de su propia teología; además no se puede impedir a un escritor como él que remoce su lenguaje.

El argumento tomado del estilo sería más convincente; en efecto, las frases de Col están a menudo estiradas y sobrecargadas de incisos, y hay que reconocer que el estilo de esta epístola, como el de Ef, difiere considerablemente del de las grandes epístolas. Sin embargo, incluso en éstas, se observan esporádicamente fenómenos análogos. Hay una explicación muy plausible. San Pablo posee gran flexibilidad de estilo; aun siendo muy personal, puede adoptar formas de expresión muy variadas. Con frecuencia está bajo el influjo de frases forjadas en sus discursos; algunas de ellas son muy trabajadas. Así, por ejemplo, sería un error definir su estilo por el carácter periódico de ciertos pasajes de las grandes epístolas 1Cor 1,26-31; Gál 4,4-5; 8-10; Rom 11,33-36.

En Col y en Ef se reconoce la influencia de un estilo hierático y litúrgico, que por lo demás no se ha llegado todavía a definir con toda la precisión que sería de desear. Supongamos que Pablo, durante su estancia en Asia, hubiese adoptado la costumbre de pronunciar acciones de gracias en un estilo particular, sufriendo el influjo de himnos y de oraciones en prosa rítmica: entonces no tendría nada de extraño que escribiendo a los cristianos de Asia utilizara la manera de ellos, que era también la suya propia cuando entre ellos estaba, como tampoco que las pruebas sufridas en su cautividad de Cesarea y de Roma le hubiesen dado ocasión para oraciones más largas de este género. Percy, después de haber estudiado minuciosamente todas las características del estilo de Col y de haberlas comparado con las epístolas auténticas, llega a la conclusión de que la

24. Cf. *Excursus* añadido por GREEVEN, p. 53.

diferencia es cuantitativa más bien que cualitativa y que las semejanzas son más elocuentes que las diferencias.

La teología de la epístola.

Otra dificultad nacería de la teología de Col (habría, naturalmente, que unirle Ef), más desarrollada en buen número de puntos que la de las grandes epístolas. Se señalaría en particular la doctrina de la Iglesia, cuya unidad está acentuada por el uso más solemne de la palabra *ἐκκλησία*, la comparación de la Iglesia universal con el cuerpo de Cristo, y sobre todo la teoría de Cristo cabeza del cuerpo. Pablo concibió una magnífica síntesis cristológica que va de la creación en Cristo a la recapitulación de todas las cosas en él por la redención (compárese Col 1,16 con 1Cor 15,24-28). El evangelio ha venido a ser el «misterio» de la sabiduría de Dios, que se revela en el llamamiento de los gentiles (compárese Col 1,26-27 con 1Cor 2,6-10). Todas estas teorías descuellan sobre las fórmulas más antiguas que se han conservado acá y allá en la epístola (por ejemplo, 3,1-4). El papel de las potencias parece también desarrollado, subordinado explícitamente a Cristo (Col 1,20; 2,15; compárese con 1Cor 15,24-28).

Estos desarrollos suponen una ampliación y como una superación del pensamiento paulino tal como se manifiesta en las epístolas a los Tesalonicenses y en las grandes epístolas. Forman parte de una esfera nueva, en que el «conocimiento» profundizado de la «sabiduría» de Dios está a la orden del día. Pero aquí habría que repetir, guardadas las debidas proporciones, lo que hemos dicho acerca del vocabulario y del estilo: no es prudente determinar *a priori* de qué es capaz un pensamiento tan original y tan poderoso como el de Pablo, que se modifica muy rápidamente y se eleva a nuevas síntesis. Es muy lógico que la reacción contra el sincretismo de Colosas fuera un poderoso estimulante para tal género de trabajo. La epístola a los Gálatas ofrecía ya un rudimento de reflexión teológica en el mismo sentido (a propósito de los «elementos del mundo», Gál 4,3.9). Pablo concibe la teología cristiana en antítesis con el sincretismo cósmico. Cristo está a la cabeza de las potencias astrales, los «elementos del mundo». Él creó el mundo; Él reducirá el mundo a la unidad al fin de los tiempos, sometiendo todo lo que ponga obstáculos a esta unidad. No es imposible que se hubiese hablado en Colosas de un *pleroma* constituido por los «elementos»; Pablo afirma que Cristo es el *pleroma* de la divinidad.

Por lo demás, esta nueva síntesis teológica emplea los materiales antiguos combinándolos en una manera nueva. Es difícil imaginarse un discípulo tan fiel a Pablo por una parte y, por otra, dotado de una especie de genio teológico, que hubiera sido capaz de situar la teología paulina al nivel que alcanza en nuestras epístolas. Percy concluye su análisis detallado de la teología de Col con una observación análoga: esta teología es tan paulina que es inverosímil que tenga otro autor que Pablo, y

hasta es imposible imaginarlo cuando uno se sitúa ante un pasaje característico como Col 1,24.

Las primeras indecisiones sobre la autenticidad de las epístolas de la cautividad (escuela de Tubinga) habían brotado de un examen demasiado superficial del error combatido por Col (e indirectamente por Ef) y del medio teológico que suponen estas epístolas. Se pensaba que el error de Col y la teología de las epístolas provenían de un movimiento gnóstico, que no podía situarse antes del siglo II (el gnosticismo cristiano). Esta argumentación se ha abandonado en principio, por lo menos tocante a la epístola a los Colosenses, pues se comprende que la fermentación del siglo I pudiera engendrar un movimiento religioso análogo al que nos revela la epístola a los Colosenses.

4. EL ERROR DE COLOSAS.

Pablo habla del error de Colosas en una forma bastante oscura, como sucede a los que se refieren a una situación concreta conocida por sus corresponsales. Sus alusiones, con el vocabulario empleado, como también cierto conocimiento del medio de Asia en que se estableció el cristianismo, nos permiten, sin embargo, algunas precisiones. Habría lugar para distinguir tres niveles en este error de los colosenses: el nivel pagano, el nivel judío y el nivel cristiano.

En el *nivel pagano* se entrevé una corriente sincretista que evolucionó a partir del paganismo vulgar, por notable influjo de las religiones iraníes; esta corriente sustituyó a los dioses por los «elementos», es decir, las potencias cósmicas que gobiernan los astros, y así están quizá en relación con los elementos (tierra, aire, fuego, etc.). Especulaciones abstractas del estilo de las que encontramos en el hermetismo y en otras partes, sustituyeron a las genealogías de los dioses. A estos «elementos del mundo» convertidos en dioses se tributa un culto que consiste en ceremonias de «misterios», en purificaciones y abstinencias variadas y en celebración de fiestas. En otro tiempo se relacionaba esta corriente sincretista con los cultos orientales de Men, Atis, Sabazio, Mitra, la *Magna Mater* (Dibelius); hoy día se propende más a hablar de gnosis, insistiendo en su aspecto de filosofía (Greeven). A nuestro parecer, sería más prudente reservar el nombre de gnosis al gnosticismo caracterizado del siglo II (Percy) y hablar aquí de un movimiento pregnóstico.

En el *nivel judío* se hizo sin dificultad una adaptación con el vocabulario y las prácticas judías: las fiestas solares y lunares convergen con el sábado y las fiestas judías, se funden las abstinencias alimentarias de las dos tradiciones, los «elementos» se identifican con los ángeles. En las juderías, numerosas en Frigia²⁵, se hallaron fácilmente gentes que entraron en este movimiento, lo adoptaron y le dieron un tinte más judío. Pode-

25. Cf. E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, III, p. 12.

mos recordar el Apocalipsis, que polemiza contra el culto a los ángeles, y la epístola a los Gálatas, donde Pablo mismo, inspirándose quizá en experiencias vividas, relaciona de intento el judaísmo — con sus ángeles y sus fiestas — con las creencias y las prácticas del politeísmo, caso en que los «elementos del mundo» forman precisamente la transición.

En el nivel cristiano, los fieles de Colosas habían sido afectados por la enseñanza de este sincretismo y san Pablo interviene con clarividencia. Esto no significa en modo alguno que los doctores colosenses hubieran fundado una herejía gnóstica y hubieran ya amalgamado las ideas sincretistas con la teología cristiana. La originalidad de Pablo en la elaboración de su teología permanece intacta (Benoit). Por lo que concierne al vocabulario empleado por Pablo y a su origen (estoicismo vulgar, judaísmo, teología habitual de san Pablo), se puede consultar a Percy, Dupont, la buena puntualización de S. Lyonnet²⁶; mucho se ganará en familiarizarse con las ideas de H. Schlier en su reciente comentario de la epístola a los Efesios (1957).

§ IV. La epístola a los Efesios.

BIBLIOGRAFÍA

Comentarios: véanse las obras antes citadas, p. 438 y 448. J. KNABENBAUER (CSS* 1912), C. MASSON (CNT 1952).

- J. A. ROBINSON, *St. Paul's Epistle to the Ephesians*, Londres 1904.
 J. E. BELSER, *Der Eph. des Apostels Paulus**, Friburgo de Brisgovia 1908.
 H. SCHLIER, *Christus und die Kirche im Eph.*, Tubinga 1923.
 J. M. VOSTÉ, *Commentarius in Epistolam ad Ephesios**, París 1932.
 H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser**, Düsseldorf 1957.

1. LOS DESTINATARIOS.

El título de la carta («a los Efesios»), que no se debe confundir con el «encabezamiento» que hace cuerpo con ella, fue sin duda añadido a comienzos del siglo II, cuando se constituyó el corpus paulino. Se halla en todos los manuscritos y corrobora, si no lo explica ya en gran parte, el acuerdo de la tradición sobre los destinatarios (canon de Muratori, Ireneo, Tertuliano, Clemente de Alejandría, Orígenes). Por otra parte, la tradición sabe también que las palabras ἐν Ἐφέσῳ del encabezamiento estaban ausentes de los antiguos manuscritos (Basilio, Orígenes, indicaciones en los comentaristas latinos). De hecho, los mss B, S, P⁴⁶ (del siglo III), a los que se añade 1739 (del monte Atos, siglo X), representan todavía este estado primitivo del texto. Como los testimonios tradicionales en favor de Éfeso pueden estar influidos por la importancia de esta Iglesia,

26. S. LYONNET, *L'étude du milieu littéraire et l'exégèse du NT (4. Les adversaires de Paul à Colosses)*, Bi, 1956, p. 27-32.

será prudente fiarse más bien de la más antigua tradición manuscrita. Es, pues, verosímil que el texto primitivo rezara sencillamente: «a los que están (τοῖς οὖσιν)... y fieles en Cristo Jesús». Los verdaderos destinatarios son, pues, objeto de litigio. Varias soluciones se presentan.

No es, pues, prudente fiarse de Marción que, según Tertuliano, partiendo quizá de una insinuación nacida de Col 4,7s (cf. Ef 6,21), había impuesto como título a la epístola: «a los Laodicenses». Harnack supuso que la tradición había suprimido el nombre de Laodicea en el encabezamiento para realizar la amenaza de Ap 3,16, y esta hipótesis se ha ido abriendo camino (O. Roller, J. Huby, y anteriormente J. Knabenbauer, Meinertz). La solución más común hoy día, incluso entre los católicos (Prat, Lagrange, J. Schmid, Wikenhauser) considera la carta a los Efesios como una carta encíclica dirigida a iglesias de la provincia de Asia, Laodicea, Hierápolis, comprendiendo a Éfeso (Haupt, Zahn, Feine-Behm, Percy), o bien sin pensar expresamente en esta iglesia, demasiado familiar a Pablo para que le dirigiera una misiva de carácter tan neutro (Hort, Robinson, Schmid, Wikenhauser, Schlier).

De diversas maneras se trata de explicar las vicisitudes del encabezamiento. Según algunos (Milligan, etc.), sería completa y satisfactoria tal como la poseemos; habría que traducir: «a los que son santos y fieles». Según otros muchos, la fórmula supondría después de τοῖς οὖσιν un blanco destinado a inscribir los nombres de los destinatarios (J. Schmid, H. Schlier). Según Wikenhauser, Tíquico se habría encargado, juntamente con la carta a los Colosenses y el billete a Filemón, de cierto número de ejemplares de una carta encíclica, cada uno de los cuales llevaba el nombre de la Iglesia a que iba destinada; el canon habría conservado el ejemplar de la iglesia de Éfeso. Es una variante de la hipótesis de Abbott, según el cual la carta, en un solo ejemplar, comenzaba a dar la vuelta por Éfeso. Esta hipótesis ingeniosa quiere responder a la objeción formulada particularmente por O. Roller²⁷: el encabezamiento de la carta no es tal como se esperaría de una carta circular. En efecto, se dice, si Pablo había formado el proyecto de escribir a las iglesias de Asia, no le hubiera costado nada dirigir la carta «a los santos de Asia», o bien «a las iglesias de Asia» (como hace con los Gálatas: «a las iglesias de Galacia»); el comienzo del Apocalipsis de Juan, que constituye en realidad una carta circular para las siete iglesias de Asia, emplea la fórmula: «a las siete iglesias que hay en Asia», e incluye, en esta carta única, mensajes destinados a las iglesias particulares. La ausencia de saludos es también sorprendente en una carta escrita en varios ejemplares.

Verdaderamente, ninguna de las soluciones se impone. Nosotros creemos deber admitir que la carta no llevaba primitivamente en el encabezamiento el nombre de Éfeso. Lo mejor sería conservar τοῖς οὖσιν seguido de un blanco. Una solución más sencilla, pero atrevida, consiste en supri-

27. O. ROLLER, *Das Formular der Paulinischen Briefe*, Stuttgart 1939.

mir también τοῖς οὖσιν (Goguel, Schmid, etc.). Podría parecer tentadora la solución de aceptar la lectura del testigo más antiguo, P⁴⁶: τοῖς ἁγίοις οὖσιν καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, y considerar la carta como dirigida indistintamente a los cristianos de Asia. La construcción insólita de la frase ([τοῖς] οὖσιν colocado entre ἁγίοις y πιστοῖς) se explicaría por influjo de las fórmulas de Col 1,2. Hay que notar que otra carta de Pablo, también de carácter más o menos encíclico, la epístola a los Romanos, presenta igualmente esta particularidad de que el nombre de la iglesia falta en varios testigos.

2. ANÁLISIS DE LA EPÍSTOLA.

Propondremos un doble análisis de la epístola. En el primero no se tendrá en cuenta a Col y, en cuanto al curso de las ideas, nos situaremos concretamente en la hipótesis de un autor independiente de Col; nos dejaremos, pues, guiar sencillamente por las fórmulas epistolarias y literarias:

Encabezamiento (1,1-2).

Primera parte: el misterio del llamamiento de los paganos a la vida cristiana expuesto en una especie de liturgia (1,3-3,21).

1) Cántico de alabanza a Dios por el beneficio cristiano (1,3-14).

La introducción (1,3) va seguida de cinco estrofas:

- a) *La elección (4-6a, con influencia de Rom 8,29).*
- b) *La redención (6b-7, con influencia de Rom 3,24).*
- c) *El don de conocimiento del misterio (8-10a).*
- d) *La elección de los apóstoles, y de Pablo en particular (10b-12).*
- e) *El llamamiento de los paganos, con el sello del bautismo (13-14).*

2) Acción de gracias (1,15-2,22).

Se desarrolla en tres tiempos:

a) *Acción de gracias propiamente dicha, con oración (1,15-28);* tiene por tema el conocimiento de nuestra herencia celestial y la exaltación de Cristo.

b) *Primera contemplación, sobre la suerte de los paganos convertidos (2,1-10):* han pasado de la condición de hijos de ira a la participación en la exaltación de Cristo (con alusiones a la doctrina de la salud por la fe).

c) *Segunda contemplación, sobre un tema paralelo (2,11-22):* los paganos estaban privados de los privilegios del pueblo escogido; ahora son conciudadanos de los santos. La contemplación se desenvuelve en forma de exégesis de Is 57,19: los que estaban «alejados», ahora ya están «próximos».

3) Oración solemne de Pablo, prisionero de Cristo (3,1-21).

El desarrollo tiene lugar en tres etapas:

a) *Fórmula de introducción (3,1)* que anuncia la oración.

b) *Largo paréntesis (3,2-13)* que explica la posición privilegiada de Pablo en cuanto a la revelación del misterio de la salud de los paganos.

c) *Oración propiamente dicha (3,14-19):* su tema es la expansión del conocimiento del misterio en las iglesias.

Doxología (3,20-21).

Segunda parte: aplicaciones a la condición cristiana (4,1-6,20).

a) Exhortación a la *unidad* de la Iglesia, basada en la exégesis de Sal 68,19, pasando luego (como en 1Cor) al tema de la unidad de los carismas establecida por la doctrina del cuerpo de Cristo (4,1-16).

b) Oposición entre la *conducta moral* de los paganos y la de los discípulos de Cristo (4,17-24).

c) Sobre diversos aspectos de la *caridad* (4,25-5,2).

d) Oposición entre las obras impuras del paganismo y la *luz* cristiana (5,3-14).

e) La embriaguez grosera y la *plenitud inebriante del Espíritu* (5,15-20).

f) Consejos para la *vida de familia* (5,21-6,9).

g) Las armas del *combate espiritual* (6,10-20).

Noticias (6,21-22).

Saludo final (6,23-24).

Se puede intentar otro análisis teniendo en cuenta el paralelismo con Colosenses. Entonces se parte del postulado de que Ef sería como un plagio de Col, que adopta su esquema general, pero enriqueciéndolo con una nueva teología. Para facilitar la comparación de los dos textos, volvemos a las mismas divisiones que en Colosenses. Se indican con una cifra seguida de asterisco las partes de Ef sin correspondencia en Colosenses.

1) *Encabezamiento (1,1-2):* como Col, salvo que no se hace mención de Timoteo y que no se designa ninguna Iglesia nominalmente.

1*) *Bendición (1,3-14).* La acción de gracias comienza con una fórmula de bendición semejante al comienzo de 2Cor. La bendición se extiende en fórmulas himnológicas que no se refieren a ninguna situación particular; desarrolla los temas de la predestinación de los cristianos en Cristo, de la redención, de la revelación del misterio de Dios, de la «recapitulación» en Cristo. La fórmula «para la alabanza de su gloria» se repite como un estribillo. El versículo 13 es paralelo a Col 1,5 (contacto literario), que menciona el llamamiento cristiano para la predicación del evangelio, pero aquí sin precisión.

2) *Acción de gracias, oración, himno a Dios, aplicación a los cristianos (1,15-2,10).* El desarrollo es paralelo al de Col: comienza literalmente de la manera siguiente: «Por eso, también yo, conocedor de vuestra fe en el Señor Jesús y de vuestra caridad para con todos los santos.» El himno a

Cristo está reemplazado por la alabanza a Dios, pero el tema es parcialmente el mismo: la resurrección de Cristo, su elevación por encima de las potencias. En Ef, Pablo cita Sal 110 y Sal 8. La aplicación a los cristianos se hace con la misma entrada en materia: *καὶ ὑμεῖς ὄντας* (2,1; Col 1,21); esta parte está más desarrollada en Ef; falta la alusión personal a Pablo, ministro del evangelio.

2*) *Repetición de la aplicación a los cristianos procedentes del paganismo* (2,11-22). Esta sección es propia de Ef; comienza por: «por eso, acordaos». Pablo opone la situación en que se hallaban sus correspondientes, cuando eran paganos, a su situación actual. Construye su exposición sobre el texto de Is 57,19: «evangelizó la paz a los que están cerca y a los que están lejos». Cristo acercó en sí a los paganos y a los judíos, los paganos se han convertido en compatriotas de los «santos», «edificados sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, siendo Cristo la piedra angular».

3) *Lugar de Pablo en la obra de Cristo: oración por los paganos; doxología* (3,1-21). La sección paralela a Col (el lugar de Pablo en la obra de Cristo) está implicada, como largo paréntesis, en una fórmula de oración por los paganos, preludiada primero en 3,1 («por eso») y expresada finalmente en 3,14 («por eso doblo las rodillas»). La exposición de Col ha adquirido, pues, una amplitud solemne. Ha desaparecido toda alusión especial a iglesias determinadas. Pablo no menciona sus sufrimientos (sus tribulaciones) sino en un inciso. Mas es «el prisionero de Cristo por los paganos». Esta posición corresponde a la gracia de su elección para anunciar a los paganos el evangelio, la economía del misterio de Cristo, y para manifestar a las potencias celestes, mediante la fundación de la Iglesia, el plan de la sabiduría de Dios. Su posición le confiere el derecho de orar al Padre, de quien deriva toda «paternidad», de fortalecer a los paganos. La oración termina con una doxología (3,20-21).

4) *Exhortaciones* (4,1-6,20).

a) *En relación con las falsas doctrinas.*

La epístola a los Efesios no contiene recomendaciones paralelas a Col 2,4-3,4. Sólo se hallará una alusión en 5,6.

b) *Exhortaciones morales*, todavía paralelas, pero menos estrechamente, con las amplificaciones de la epístola a los Colosenses.

El primer punto tratado especialmente (4,1-16) es el de la *unidad*; hace juego con Col 3,14-17, pero está mucho más desarrollado. El pasaje de Ef se parece bastante a los de 1Cor 12 y Rom 12,3-8; la unidad de los cristianos se impone, a causa del origen único de los dones espirituales que reciben, y por la finalidad de estos carismas, que es la edificación del cuerpo de Cristo. La manera de presentar aquí la doctrina del cuerpo de Cristo difiere, no obstante, notablemente del tema correspondiente de 1Cor y de Rom. En 4,8, Pablo apela a un texto de la Escritura (Sal 68,19), análogo a los empleados en Rom 10, con la misma antítesis: «subir, bajar».

El segundo punto (4,17-24) se refiere a la *oposición entre la conducta cristiana y la del paganismo* (cf. Col 3,5ss). Pero en lugar de los desarrollos concretos de Col con los catálogos de vicios y de virtudes, el desarrollo de Ef se parece más bien a Rom 1,21, mencionando la ignorancia de Dios, fuente de la malicia del mundo pagano.

La epístola aborda luego una serie de *exhortaciones más concretas* (4,25-5,21): sobre la verdad (con cita de la Escritura); recomendando evitar la ira (con cita), no robar, trabajar con las manos, no contristar al Espíritu, imitar a Dios y a Cristo (con citas), evitar la impureza. Encontramos (5,6-14) por primera vez una alusión, pero muy vaga, a las falsas doctrinas que están en el primer plano en la carta a los Colosenses (Col 2,8, etc.); el desarrollo es más bien apocalíptico: Pablo opone la luz cristiana (cita de un himno bautismal) a las tinieblas del error. Hay que «rescatar el tiempo presente» (como Col 4,5), no hay que embriagarse de vino, sino abandonarse al Espíritu Santo y orar en el Espíritu (como Col 3,16).

Las recomendaciones para la *vida de familia*, paralelas a Col 3,18s, están desarrolladas más ampliamente (5,21-6,9), con citas de la Escritura. Las exhortaciones a los esposos están fundadas en la analogía del matrimonio con la unión de Cristo y de su Iglesia. El matrimonio es un «misterio», no como se entiende en la religión pagana, sino en la perspectiva de la unión de Cristo y de la Iglesia.

Nueva exhortación, propia de Ef (6,10-20): el cristiano debe armarse para el *combate escatológico*. Sus enemigos son el diablo, las potencias; sus armas son la verdad, la justicia, la paz, la fe, la palabra de Dios (citas de la Escritura). El combate consiste actualmente en la vida de oración; Pablo vuelve aquí al tema desarrollado en Col 4,2-4 después de los consejos para la vida de familia: pide que oren los cristianos por el éxito de su predicación (alusión a la vida de prisionero), donde es flagrante el contacto literario con la epístola a los Colosenses.

5) *Noticias* (6,21-22). Tíquico llevará noticias de Pablo (como Col, pero abreviado). Los *saludos*, muy desarrollados en Col 4,10-17, faltan en la epístola a los Efesios.

6) *Saludo final* (6,23-24). Es el saludo cristiano (paz, caridad, gracia en una vida incorruptible), sin ninguna nota personal.

3. RELACIONES ENTRE EFESIOS Y COLOSENSES.

Nuestro segundo análisis ha hecho ver las estrechas conexiones de la construcción entre Ef y Col; las divisiones y las explicaciones se corresponden (con adiciones y supresiones). Además, muchas de las fórmulas de Col están reproducidas en Efesios. Estas relaciones se pueden explicar en dos hipótesis que examinaremos brevemente: la de la autenticidad y la de la no autenticidad.

Si se admite la autenticidad, se puede creer o bien que Pablo escribe

la epístola como carta circular a las iglesias de Asia, o bien que la dirige a los laodicenses²⁸. La segunda hipótesis es particularmente difícil de sostener. Se comprende que Pablo suprima todo lo que es peculiar de la carta a los Colosenses; pero ¿no tiene nada que decir a Laodicea, Iglesia verosímilmente más importante, siendo así que señala que hay laodicenses en Colosas (Col 4,15)? ¿No habría entre los laodicenses errores semejantes a los de Colosas? En favor de la hipótesis se hace valer que Col 4,16 habla de una carta a los laodicenses; pero se podría presumir que se trata de una carta perdida, o de la carta circular que se copiaría en Laodicea.

En ninguno de estos casos se explica el cuidado con que está escrita Ef: la nueva carta supera en no pocos puntos, en solemnidad, por las explanaciones más esmeradas y sobre todo por el uso de la Escritura, a la carta a los Colosenses. Habría, pues, por lo menos, que dar más cuerpo a la hipótesis de la carta circular: Ef sería, sin dejar de ser una carta circular, una carta programa, dirigida de hecho a toda la gentilidad; precisamente por eso revestiría el carácter más didáctico de la epístola a los Romanos, en el nuevo plan del «misterio» revelado por Dios (el llamamiento de los paganos confiado a Pablo). Un paralelo de las relaciones entre Ef y Col lo ofrece la comparación de Rom con Gál: la carta a los Gálatas trata de las dificultades particulares de la Iglesia; Rom se fija, sobre todo, en los temas opuestos a los judaizantes. En esta nueva hipótesis se concibe que Pablo utilice ciertas partes de Col, cortando, añadiendo, solemnizando las fórmulas. Tíquico tendría el encargo de comunicar esta carta a las Iglesias de Asia.

En la hipótesis de la no autenticidad, se atribuirá, bien a un discípulo de Pablo, bien a un simple falsario, la misma solicitud de construir sobre la carta a los Colosenses. El autor habría trabajado sensiblemente de la misma manera que lo hubiera hecho Pablo, pero más artificialmente, calculando la carta a los Colosenses con arreglo a su finalidad, transponiendo la teología en términos de gnosis (Greeven), o con la preocupación por la unidad de la Iglesia (W. Ochel).

Holtzmann, complicando todavía el problema, imagina que la epístola a los Efesios, no auténtica, calcaba una carta auténtica a los Colosenses, actualmente perdida, y que nuestra epístola actual a los Colosenses habría, a su vez, utilizado Efesios. Las teorías documentarias aportan todavía otras complicaciones: pronto hablaremos de la hipótesis de Goguel.

4. AUTOR Y TIEMPO DE COMPOSICIÓN.

Hipótesis de la no autenticidad.

A partir de Edward Evanson (fines del siglo XVIII) nos encontramos con negaciones decididas de la autenticidad de Efesios²⁹. Se cita a Usteri,

28. Cf. supra, p. 456.

29. En Percy, p. 1-18, se hallará un buen estudio sobre los azares de la crítica. Ya Erasmo presentía las dificultades que se han ido afirmando poco a poco.

de Wette y Schrader, luego a F.Ch. Baur y la escuela de Tubinga. Más cerca de nosotros se pueden mencionar numerosas autoridades: H.J. Holtzmann (v. supra), J. Moffat, M. Dibelius, E.J. Goodspeed, W.L. Knox, C.L. Mitton. El veredicto de W.L. Knox es incisivo, pero poco convincente, si se piensa en las posibles mutaciones del estilo de Pablo y en el vigor de su pensamiento teológico. He aquí sus considerandos:

1) El estilo de Ef desentona en medio de las epístolas paulinas: largas frases enrevesadas y oscuridades. Si por una parte las palabras son claras, por otra no aparecen el fin y la ocasión de tal epístola. Se repiten sin razón aparente fórmulas tomadas de las otras epístolas.

2) El judaísmo y el judeocristianismo han cesado de representar un peligro para las iglesias. La gran controversia que llena las otras epístolas es mencionada sólo breve e incidentalmente (2,5 y 2,8). Todavía es más difícil de explicar el constante temor de recaída en la idolatría: ésta no constituía un peligro en las otras epístolas, dirigidas a iglesias que con frecuencia comprendían una mayoría de judíos y de prosélitos. En Rom 1,18ss, que parece constituir una excepción, el argumento convencional contra la idolatría se vuelve en realidad contra los judíos.

3) La palabra «misterio» en Ef 5,32 recibe un sentido nuevo (explicación por la filosofía, de los ritos groseros que la religión tiende a espiritualizar).

En la hipótesis de la no autenticidad se tiene tendencia a retrasar la composición de la epístola hasta fines del siglo I o hasta comienzos del II (escuela de Tubinga).

Autenticidad parcial y autenticidad en sentido lato.

Paralelamente se desarrollan teorías que no admiten sino una autenticidad parcial de la epístola. Goguel³⁰ descubre en Ef dos estratos, uno más antiguo, paulino en sentido propio, otro más reciente, formado de interpolaciones añadidas por un discípulo de Pablo que escribía diez o veinte años más tarde.

La crítica reciente opta con frecuencia por una autenticidad paulina en sentido lato: la epístola sería obra de un discípulo de Pablo. Si este discípulo escribe cerca de Pablo, durante una cautividad, puede representar el pensamiento de su maestro, incluso revestido de su autoridad, y la teoría se acerca a la autenticidad real.

Más grave es la opción que se nos presenta si la carta fue compuesta por un discípulo de Pablo, pero unos veinte años después de Colosenses. Es la hipótesis que ha expuesto Goodspeed de manera muy concreta y que ejerce cierta seducción³¹. Es, sin embargo, una hipótesis muy «construida»; Percy la condena resueltamente³². El autor se sitúa

30. M. GOGUEL, *Esquisse d'une solution nouvelle du problème de l'épître aux Éphésiens*, RHR, 1935, p. 254-284; 1936, p. 73-99.

31. E. J. GOODSPEED, *The meaning of Ephes.*, Chicago 1933.

32. O.c., p. 445s.

en el momento en que acaban de publicarse los Hechos de los Apóstoles. La estrella de Pablo iba palideciendo; Lucas reanimó el interés de las iglesias por el Apóstol de las naciones. Un discípulo que se había mantenido fiel a Pablo — podría ser Onésimo, el esclavo fugitivo de Colosas, pero también se propone a Tíquico (Knox, Mitton) — y que ha meditado tanto la epístola a los Colosenses, que se la sabe de memoria, aguijoneado y guiado por el libro de los Hechos, tiene la idea de descubrir toda la correspondencia del Apóstol. Halla las cartas a Tesalónica, a Roma, a Galacia y publica un *corpus* precedido de una larga introducción que expone la teología paulina; tal introducción sería nuestra epístola a los Efesios.

Autenticidad paulina.

La libertad con que la epístola a los Efesios reasume a la vez los temas y las palabras de las otras epístolas, sin tomarse siquiera la molestia de respetar la trabazón de las palabras con los temas, se explica todavía mucho mejor en la hipótesis de la autenticidad que en la de un plagio. Incluso la hipótesis a que se inclina el padre Benoit³³, a saber, que un discípulo habría trabajado bajo la dirección del Apóstol sirviéndose de Col, recientemente escrita, supone por parte de este discípulo, en la medida en que fuera autor y no meramente «secretario», una penetración increíble del pensamiento de Pablo y un dominio extraordinario de su vocabulario. Con más razón hay que preguntarse cómo un autor tardío llegaría a asimilarse hasta tal punto la teología paulina, que pudiera ejecutar sobre ella variaciones hasta el infinito y desarrollarla conforme a sus posibilidades intrínsecas sin discordancias flagrantes. ¿Cómo es que no se descubre nunca con frases desmañadas, con palabrería o insinuaciones que respondan a sus propios intereses? Los falsarios o plagiarios de la antigüedad no nos tienen acostumbrados a tales prodigios de habilidad: basta leer la presunta carta a los Laodicenses.

La autenticidad de Col corrobora en realidad la de Efesios. La reacción de Pablo contra los errores conocidos por Col, así como las reflexiones que debió construir sobre los resultados de su gran colecta, que confirmaba la unidad de la Iglesia, pueden explicar la dirección que tomó su pensamiento elaborando el misterio de Cristo.

Para no disimular ninguna dificultad, recordemos, sin embargo, los puntos principales de las argumentaciones que se proponen contra la autenticidad de Ef y evitemos el riesgo — así piensan tales autores — de debilitar notablemente la posición de Colosenses. Se hacen notar fórmulas características que no se hallan más que en Ef: ἐν τοῖς ἐπουρανίοις se encuentra cinco veces (Ef 1,3,20; 2,6; 3,10; 6,12; el adjetivo ἐπουράνιος sólo, en 1Cor y Flp); δῆλος (4,27; 6,11) que reemplaza a Σατανᾶς; el título de Cristo ὁ ἠγαπημένος (1,6; pero cf. Col 1,13).

33. P. BENOIT, *L'horizon paulinien de l'épître aux Éphésiens*, RB, 1937, p. 342-361 y 506-525.

H. Greeven se ha esforzado en particular en manejar el argumento del estilo dejando intacta la autenticidad de Colosenses. Sólo retiene como convincentes algunas pruebas tomadas de los contactos entre Col y Ef, distinguiendo: 1) los contactos en las partes esquemáticas de las cartas; 2) los contactos en la terminología, cuando el pensamiento es el mismo, en un contexto análogo; 3) los contactos de terminología, no obstante la diferencia de pensamiento. Llama, sobre todo, la atención sobre la comparación entre Col 2,19 y Ef 4,16, donde «el cuerpo» sería el cosmos en Col y las iglesias en Ef; pero esta observación reposa en una exégesis de Col 2,19 que no se impone. El autor halla también una diferencia en el significado de μυστήριον en pasajes paralelos. Por su parte, el padre Benoit sintetiza las dificultades contra Ef: en ella se reproducen las fórmulas de Col, combinadas o desdobladas, adaptadas o a veces desviadas, con una aplicación un tanto servil que es difícil atribuir a Pablo en persona.

Todavía ignoramos mucho en cuanto a la manera de trabajar de Pablo y sobre el juego de su imaginación cuando compone. Sobre todo no debemos olvidar que los antiguos no fijan como nosotros las relaciones entre las palabras y los conceptos; entre ellos las palabras y las fórmulas tienen tanta consistencia como las ideas. ¿Sería tan difícil representarse a Pablo teniendo todavía en la memoria y en el oído las fórmulas que había dictado para su carta a los Colosenses, reasumiendo en Ef temas análogos a los que acababa de desarrollar y cargándolos con las palabras empleadas en la carta a los Colosenses, que acosan todavía su memoria, pero no están firmemente ligados con las nociones que representaban en dicha carta?

Conclusión.

Nosotros seguiremos, pues, admitiendo la autenticidad de la epístola: es la hipótesis más tradicional y más sencilla a la vez, y al mismo tiempo es la que mejor explica la factura del escrito. Ni se puede tampoco despreciar el testimonio de un obispo tan próximo a los tiempos apostólicos y tan bien informado como Ignacio de ANTIOQUÍA (*Ep. ad Ephesios* 12,2).

A las investigaciones tan escrupulosas de J. Schmid y de Percy, que daban por resultado la autenticidad paulina, se añade ahora el comentario católico de H. Schlier. Es quizá la demostración más convincente de la tesis de la autenticidad. Según este comentario, la teología paulina, desde las grandes epístolas hasta las de la cautividad, se desarrolla en una forma orgánica, teniendo en cuenta las nuevas circunstancias en que está empeñada.

Schlier da gran importancia en la evolución del pensamiento paulino a la obligación de combatir una gnosis judeocristiana de matiz cósmico y sincretista. Según él, Pablo habría tomado ciertos términos de

esta gnosis y habría erigido su teología frente a la construcción sincretista de los cristianos disidentes. Ef habría sido escrita durante la cautividad romana.

5. LA SÍNTESIS TEOLÓGICA DE LA EPÍSTOLA A LOS EFESIOS.

La hipótesis de Goodspeed coincide con la teoría de la carta encíclica por considerar Ef como una especie de síntesis de la teología paulina. Se relacionarían más todavía las dos posiciones si se admite que, aunque escrita para las iglesias de Asia, la carta se dirige en realidad por su intérprete a toda la cristiandad paulina y representa el pensamiento del Apóstol en un momento decisivo de su carrera. Advertiremos mejor el carácter de la síntesis de Ef, si la comparamos con la de Rom. Esta comparación nos proporcionará, al mismo tiempo, una prueba suplementaria de la autenticidad.

La revelación del misterio y la gnosis.

En la síntesis de Rom, el evangelio, el *mensaje* de Dios hallaba, por parte del hombre, la *fe* con la recepción del bautismo. La nueva síntesis enfoca una *revelación del misterio* cristiano, que es el contenido del evangelio, aunque presentada bajo nueva luz; a la revelación del misterio corresponde, por parte del hombre, la *gnosis* desarrollada por la *fe* que sella el Espíritu Santo (Ef 1,13).

Las dos síntesis se sueldan y se completan. En la primera no faltan apremiantes llamamientos a la «gnosis»: en la epístola a los Romanos, el himno que termina la gran exposición de los ocho primeros capítulos, luego la doxología final que une consciente y voluntariamente el punto de vista del «evangelio» y del «mensaje» con el de la revelación del misterio; se puede añadir, en 1Cor 1,17ss, el pasaje sobre la sabiduría cristiana; son ya más que meros atisbos de la segunda síntesis. Por otra parte, ésta se refiere con frecuencia a la antigua para profundizarla.

Las formas literarias en que se vierten las nuevas exposiciones son las que convienen a un misterio religioso, a su revelación y a su gnosis: himnos de acción de gracias, una liturgia que expone el misterio, una oración para obtener su comunicación. ¿Por qué no habría podido Pablo orientar en esta dirección su sentimiento religioso?

La síntesis se inaugura con un cántico (εὐλογητὸς ὁ θεός, 1,3). En él se esboza la obra de Dios, la predestinación de los cristianos a ser hijos de Dios (1,3-6), en fórmulas que recuerdan particularmente a Rom 8; luego la redención (ἀπολύτρωσις, ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων, 1,7) con un nuevo contacto con Rom 3,25. Después de esto se alza el vuelo, con la mención de la revelación (γνωρίσας, 1,9) del misterio y la definición de este misterio, la recapitulación (ἀνακεφαλαιώσασθαι, 1,10) de todas las cosas en Cristo, las cosas del cielo y las de la tierra. El gran beneficio de

Dios, esta revelación del misterio, se produjo en dos tiempos: la vocación de los primeros elegidos, que recibieron la revelación (los «santos apóstoles y profetas»), y la comunicación de la palabra de verdad.

Ésta es toda la «economía» del «cumplimiento de los tiempos», presentada así desde el principio: predestinación, redención, recapitulación de todas las cosas en Cristo (esta recapitulación que se está realizando ahora), y, por otra parte, revelación del misterio. El misterio y su revelación son como dos aspectos de una misma realidad. El misterio es objeto de conocimiento, como es obra objetiva de Dios, y la obra se hace en el conocimiento y por el conocimiento.

La revelación del misterio y la función apostólica.

En la economía del misterio, como en la de su revelación, hay dos períodos bien distintos, con dos clases de personajes: los primeros llamados y los que serán alcanzados por el mensaje. Esto no es nuevo en el pensamiento paulino; sin embargo, se realza el papel apostólico. Los apóstoles están más próximos al misterio de Dios. Reciben la revelación (ἀποκάλυψις, 3,3) por un contacto inmediato con Cristo, al que Dios comunica en cuanto objeto del misterio, y son poseedores de un tesoro que se ha de comunicar. La prioridad temporal entraña una primacía de conocimiento. Cuando los cristianos conocen, participan en el conocimiento apostólico (1,17).

En esta síntesis, a diferencia de la de Rom, el *conocimiento* del misterio tiene importancia esencial. La diferencia no afecta al *objeto* del misterio. Nada ha cambiado en este sentido desde la síntesis de Rom: todo se conocía ya desde entonces. Pero Pablo reflexiona sobre la luz que ilumina ahora ya a los hombres (Ef 1,18), que hace penetrar en los arcanos de la sabiduría de Dios y que da una visión de grado superior, una participación nueva en la manera como Dios se conoce a sí mismo, es decir, en la sabiduría de Dios.

Por esto ahora ya van de la mano contemplación y oración, dando la oración gracias a Dios por el conocimiento recibido e implorando su aumento. La oración de Pablo, por lo que a él mismo se refiere, es sólo acción de gracias; posee la plenitud del don (χάρις) de la revelación y de la inteligencia del misterio. Los cristianos tienen que crecer en el conocimiento y Pablo, en virtud de su cargo apostólico, ruega por este progreso. Tal es la economía literaria de toda la segunda sección de la epístola a los Efesios (1,15-3,21), una oración que se prolonga en contemplación y que proporciona a los lectores los temas de una meditación sobre el misterio y termina con una doxología apropiada (3,20-21).

La oración de Pablo ha sido iniciada al principio (1,17-18), cuando pedía para sus fieles el Espíritu de sabiduría y la revelación del misterio. Se reanuda en 3,1; 3,14-19, en forma más solemne. El prisionero de Cristo, suplicante litúrgico, en virtud de esta consagración por el sufrimiento soportado por los gentiles, dobla las rodillas delante del Padre para im-

plorar la gnosis que tiene sus raíces en una vida de comunión con Cristo.

Pablo mismo es revelador, es el que comunica la gnosis. Su llamamiento se ha identificado con una revelación del misterio (ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον, 3,3), cuya plenitud ha recibido. Su conocimiento lo ha situado en el rango «de los santos apóstoles y profetas en el Espíritu», es decir, en el grupo de los primeros apóstoles³⁴, de aquellos a quienes fue revelada la admisión de los gentiles a participar en los bienes del cielo (cf. Act 11,15-17 y 15,7-11).

Pablo da así testimonio de la unidad de la revelación apostólica. Sin embargo, en el seno mismo de esta revelación, ocupa un puesto privilegiado. Él es quien ha sido encargado de anunciar a los gentiles la buena nueva (3,8) y de aportarles la luz sobre la economía del misterio. Esto lleva consigo un acrecentamiento de penetración (σύνεσις, 3,4), según la regla constante de que el conocimiento está en proporción con la obra apostólica que debe realizarse.

La vida en el misterio y la salud cristiana.

El misterio mismo está descrito de diversas maneras. Pero se trata siempre de la unidad de la Iglesia, fundada en la admisión de los gentiles y en la supresión de la ley, y en la revelación que se ha hecho de ello a las potencias. Numerosas fórmulas definen el resultado de la vocación de los gentiles y de su admisión en la Iglesia (2,11-12). Culminan en la visión del templo celestial formado por los cristianos (2,19-22).

En 2,1-10 desarrolla Pablo la comparación entre el estado de los gentiles en el paganismo y su situación presente. Se acuerda de lo que escribió a este propósito en Rom, como lo indica la alusión que hace a su doctrina de la justificación (2,8-10). Sin embargo, los materiales de Rom son utilizados sólo en parte; son incorporados a una construcción totalmente nueva en que aparecen las potencias, con fórmulas que describen a los cristianos resucitados y entronizados por encima de ellas. En el paganismo, los cristianos estaban «muertos en sus transgresiones y en sus pecados», siguiendo una conducta moral que los colocaba bajo el influjo del *eón* de este mundo, el jefe de la autoridad del aire, el espíritu que actúa ahora en los hijos de la infidelidad. Por lo demás, este estado se extendía a todos, incluso a los judíos, quienes, a causa de sus pecados, eran «hijos de ira» como los demás. Pero Dios nos ha convertido en vivientes con Cristo, nos ha resucitado, nos ha entronizado en el cielo, en Cristo Jesús, a fin de mostrar la riqueza de su gloria a los siglos venideros. Se trata sin duda de nuestra condición presente, don de Dios, y Pablo describe este don con arreglo a su teoría de la justificación por la fe, pronunciando sus términos clásicos, excepto la palabra «justificación», reemplazada aquí por *σεσωσμένοι* (2,5).

34. Cf. supra, p. 384-386.

La síntesis de Ef en la teología paulina.

Se puede, pues, decir que la síntesis de la epístola a los Efesios incorpora conscientemente la de Rom, pero modificándola y aplicándola a una situación nueva. Esto nos introduce de nuevo en lo vivo de la cuestión de la autenticidad de la epístola. Pablo se ve obligado a tener en cuenta las «potencias», esas entidades espirituales que la gnosis, más tarde, colocará como piezas esenciales en sus sistemas, pero que intervienen igualmente en la apocalíptica judía. La problemática de un sincretismo religioso ha sucedido a la controversia judía y judeocristiana concerniente a la justicia.

No obstante, el fondo del pensamiento de Pablo no ha sufrido alteración. El cristianismo nos aporta una seguridad de la salud, con esa posibilidad real de santificarnos, que estaba inhibida en el paganismo y en el judaísmo. En adelante nosotros, cristianos, anticipamos nuestra resurrección; por el don de Dios somos nuevas criaturas (*ποίημα*, 2,10), fundados en Cristo Jesús sobre las buenas obras para cuya realización nos ha predestinado Dios (2,10). El vocabulario que ahora emplea Pablo corresponde a esta nueva situación. Es casi idéntico en Ef y en Colosenses. Se han exagerado a voluntad las divergencias entre estas dos epístolas. A. Feuillet ha hecho la prueba en cuanto a *πλήρωμα*³⁵, pero divergencias sobre un fondo común, por numerosas que sean, podrían interpretarse como procedentes de un mismo y único autor, que maneja sus palabras con la autenticidad del maestro.

Si las dos síntesis se corresponden, desarrollando la segunda las líneas insinuadas ya por la primera, ¿no es esto un indicio de que nos hallamos ante un mismo pensamiento y ante un mismo personaje? El hecho de que este pensamiento sea tan poderoso y tan original acaba de quitar toda verosimilitud a la hipótesis de una falsificación. Ef es el canto del cisne de Pablo teólogo.

§ V. La carta a Filemón.

BIBLIOGRAFÍA

Comentarios: véanse las obras antes citadas, p. 438 y 448.

M. R. VINCENT, *Phil. and Philem.* (ICC 31922).

E. EISENTRAUT, *Der hl. Apostels Brief an Philemon**, Wurzburg 1928.

M. ROBERTI, *La lettera di S. Paolo a Filemone et la condizione giuridica dello schiavo fugitivo**, Milán 1933.

TH. PREISS, *Vie en Christ et éthique sociale dans l'épître à Philémon*, en *Aux sources de la tradition chrétienne* (Mélanges Goguel), Neuchatel-Paris 1950, p. 171-179.

35. A. FEUILLET, *L'Église plérôme du Christ d'après Eph.*, 1, 23, NRT 1956, p. 446-472 y 593-610.

Al mismo tiempo que la carta a los Colosenses, llevaba Tíquico a Filemón, convertido de Pablo residente en Colosas, un breve billete destinado a anunciar y a preparar el retorno de un esclavo fugitivo: Onésimo. Éste había logrado, no sabemos cómo, encontrarse con Pablo en Roma.

El análisis de la carta ha de ser muy breve para no desflorar esta «verdadera pequeña obra maestra del arte epistolar» (Renan).

Encabezamiento. Timoteo es asociado a Pablo, como en Colosenses. La carta va dirigida a Filemón, a Apia, seguramente su mujer, a Arquipo, que es de la familia, y a la pequeña comunidad de los cristianos que se reúnen en casa de este cristiano acomodado y generoso.

Acción de gracias por la caridad y la fe de Filemón.

Cuerpo de la carta: Pablo, «hombre viejo» y prisionero de Cristo, quiere solicitar una gracia de su convertido.

Final, de mano del Apóstol. Incidentalmente nos enteramos de que espera ser puesto en libertad. Piensa pasar pronto por Colosas (cf. Col 2,5) y se hospedarán en casa de Filemón.

Las pocas dudas que algún tiempo se manifestaron acerca de la autenticidad, se basaban en la insignificancia de esta carta, indigna, según se decía, de entrar en el canon de las Escrituras (Canon de Muratori; cf. Jerónimo). Por el contrario, algunos modernos han creído que un falsario habría querido hacer pasar por la autoridad de Pablo un pequeño tratado sobre la esclavitud. Los autores más recientes tienen el buen gusto de no discutir ya la autenticidad de este pequeño escrito inimitable; nos servirá para comprender las simpatías que Pablo encontraba en su camino y la fascinación que ejercía.

CAPÍTULO QUINTO

LAS EPÍSTOLAS PASTORALES

por L. Cerfaux

BIBLIOGRAFÍA

Comentarios: W. LOCK (ICC 1924), M. MEINERTZ (HSNT * 41931), M. DIBELIUS (HNT 21931), G. BARDY (BPC * 1938), C. SPICQ (EB * 1947), J. JEREMIAS (NTD 1949), E. F. SCOTT (MBC 21949), A. BOUDOU (VS * 1950), P. DORNIER (BJ * 1951), K. STAUB - J. FREUENDORFER (RNT * 1950), M. DIBELIUS - H. CONZELMANN (HNT 31955).

J. BELSER, *Die Briefe des Apostels Paulus an Timotheus und Titus**, Friburgo de Brisgovia 1907.

A. SCHLATTER, *Die Kirche der Griechen, im Urteil des Paulus*, Stuttgart 1936.

R. FALCONER, *The Pastoral Epistles*, Oxford 1937.

B. E. EASTON, *The Pastoral Epistles*, Nueva York 1947.

F. PRAT, *Saint Paul et les épîtres pastorales, Études*, CXXXIX, p. 5-23.

F. MAIER, *Die Hauptprobleme der Past.*, *Bibl. Zeitfr.*, 3. Folge, 12, 1910.

W. MICHAELIS, *Pastoral und Gefangenschaftsbriefe*, Gütersloh 1936.

P. N. HARRISSON, *The Problem of the Pastoral Epistles*, Oxford 1951.

P. N. HARRISSON, *The Pastoral Epistles and Duncan's Ephesian Theorie*, NTS, 2 (1955-56), p. 250-261.

§ I. Generalidades.

1. DESTINATARIOS.

El nombre que actualmente damos a estas epístolas data del siglo XVIII, pero representa el juicio ordinario de la tradición; el canon de Muratori (siglo II) decía ya de ellas: *in ordinem ecclesiasticae disciplinae sanctificatae sunt*. De los dos destinatarios, Timoteo y Tito, el primero es bien conocido por el libro de los Hechos. Era hijo de una judía y de un griego, y fue circuncidado por iniciativa de Pablo (Act 16,3). Las epístolas paulinas lo asocian con frecuencia a Pablo en los encabezamientos (1Tes y 2Tes, 2Cor, Col, Flm, Flp) y mencionan diversos incidentes de su vida, enteramente consagrada al servicio del evangelio en colaboración con el Apóstol (1Tes 3,2ss; 1Cor 4,17; 16,10). Era el discípulo preferido de Pablo, habiéndose desde muy joven unido a él y habiendo fundido su personalidad con la de su maestro.

En cuanto a Tito, ausente del libro de los Hechos, sabemos lo esencial de él gracias a Gál 2,1-5; era griego, incircunciso; por eso lo había llevado

Pablo consigo en el viaje a Jerusalén, donde deseaba obtener la aprobación de la Iglesia apostólica para la libertad de los gentiles frente a la ley judía¹. La segunda epístola a los Corintios habla de él repetidas veces. Fue enviado a Corinto para restituir la comunidad al camino de la obediencia (2Cor 2,13; 7,6); su misión tuvo éxito (7,13). Más tarde ha de organizar la colecta en esta comunidad (8,6-17). Tito tiene mucha más personalidad que Timoteo (cf. 2Cor 8,17).

§ II. Análisis de las epístolas.

1. PRIMERA A TIMOTEO.

Encabezamiento.

Pablo se presenta como «el apóstol de Jesucristo, según el decreto de Dios, nuestro salvador...» Escribe a Timoteo, su «propio hijo» en la fe (1,1-2).

Recomendaciones respecto a los falsos doctores (1,3-20).

Pablo ha rogado a Timoteo que se establezca en Éfeso, a fin de contrarrestar las doctrinas heterodoxas de los pretendidos doctores de la ley, que se apoyan en fábulas y genealogías con detrimento de la fe. Velará por la caridad, por la pureza de las conciencias, por la conservación de la verdadera fe (3-7). La ley judía es buena, útil para catalogar los pecados, pero ahora está ya al servicio de la santa doctrina, que ha sido confiada a Pablo (8-11). Esto da al Apóstol ocasión para hablar de sí mismo, afirmando implícitamente su autoridad. De perseguidor que era, se ha convertido en servidor del evangelio, habiendo recibido misericordia porque obraba en la ignorancia, el primero de los pecadores salvados por Cristo y tipo de todos los que se han de salvar. Doxología a Dios, rey de los siglos (12-17). Pablo da sus recomendaciones a Timoteo, que ha recibido dones espirituales especiales, que debe combatir el buen combate, pues muchos han sufrido naufragio en la fe, tales como Himeneo y Alejandro; el Apóstol los entrega a Satán (18-20).

Recomendaciones para el gobierno de la comunidad (2,1-3,16).

a) *La oración.* Hay que orar por los reyes y por todos los que ejercen la autoridad, a fin de que los cristianos puedan llevar su vida de piedad y que todos los hombres lleguen al conocimiento de la verdad (2,1-4). Confesión de la fe cristiana: Dios, Cristo mediador, el testimonio cuyo heraldo y apóstol es Pablo, doctor de las naciones (5-7). Los hombres orarán

en todo lugar y llevarán una vida pacífica; las mujeres no enseñarán, sino que serán modestas y estarán sumisas a sus maridos (8-15).

b) *Obispos y diáconos.* El cargo del episcopado es una obra honorable, para el que se requieren grandes cualidades humanas y cristianas. Asimismo el cargo de los diáconos; su vida de familia ha de ser digna (3,1-13). Pablo espera llegar pronto, pero entre tanto, y si tarda, Timoteo gobernará la iglesia, que guarda el misterio de Cristo. Himno que expone el misterio (14-16).

Misión de Timoteo ante las dificultades del fin de los tiempos (4,1-16).

El Espíritu Santo anuncia para los últimos tiempos una apostasía de la verdadera fe: a instigación de los demonios, se profesarán doctrinas que denigren el uso de los bienes de este mundo (matrimonio, alimento). La verdadera fe: toda criatura de Dios es buena, su uso es santificado por la oración (4,1-5). Tal será la enseñanza de Timoteo, el discípulo fiel. Se guardará de las vanas fábulas (6-10). Dará buen ejemplo de virtudes cristianas (11). Mientras aguarda a Pablo leerá los libros sagrados, exhortará, enseñará: ha sido habilitado para este cargo por los carismas que ha recibido gracias a las oraciones litúrgicas y a la imposición de las manos de los presbíteros (12-16).

Consejos para la conducta de Timoteo (5,1-6,2).

Pablo puntualiza la conducta prudente que debe observarse ante los ancianos y la juventud de ambos sexos. Consejos particularmente circunstanciados concernientes a las viudas (5,3-16). Recomendaciones concernientes a los presbíteros (17-22). De paso, un consejo práctico para Timoteo: debe moderar su ascesis (5,23). Consejos a los esclavos y a los señores (6,1-2).

Conclusión de la carta (6,3-19).

Descripción de la verdadera piedad. Hay que atenerse a la doctrina del evangelio, evitar las discusiones inútiles, contentarse con poco (contrariamente a los deseos inmoderados de riquezas). Exhortación final a Timoteo: que practique las virtudes cristianas, combata el combate de la fe, tome posesión de la vida eterna, a la que ha sido llamado con el bautismo (con la profesión de fe), que aguarde la parusía que Dios manifestará a su tiempo. Doxología: exhorte a los ricos de este mundo a no enorgullecerse y a no confiar en las riquezas del mundo presente.

Resumen de la carta, última recomendación (6,20-21).

Guarde Timoteo el depósito de la fe y evite la falsa gnosis.

1. Cf. supra, p. 324s.

2. EPÍSTOLA A TITO.

Encabezamiento (1,1-4).

Pablo insiste en su cualidad de apóstol de Jesucristo, enviado para la fe de los elegidos y el conocimiento de la verdad; ésta se define con referencia a la vida eterna prometida antes de los siglos, manifestada luego en el evangelio, cuyo encargo se ha confiado a Pablo.

Circunstancias de la epístola (1,5-16).

Pablo ha dejado a Tito en Creta a fin de que acabe de organizar la Iglesia estableciendo presbíteros en cada ciudad. Definición del cargo de estos últimos: su función como obispos exige cualidades especiales. Están especialmente consagrados a la enseñanza: ésta debe ser segura, opuesta a las falsas doctrinas. Esto proporciona una ocasión para una diatriba contra los doctores que vienen de la circuncisión, tienen gran afán de lucro, enseñan fábulas, observan una conducta impura.

Exhortaciones (2,1-3,11).

La exhortación se dirige primero a Tito, que debe enseñar la sana doctrina; ésta, ante todo, traza una línea de conducta que se aplica sucesivamente a los ancianos, a las mujeres de edad, a los jóvenes de ambos sexos, a los esclavos (2,1-10).

Modelo de exhortación: la pureza de vida es el fruto de la enseñanza de nuestro Señor, que nos ha alejado del mundo y nos ha hecho esperar la manifestación futura de su gloria, y se ha entregado por nuestros pecados (11-15).

La exhortación siguiente se dirige a todos los cristianos: sumisión a las autoridades, fuga de los vicios, práctica de la virtud (3,1-3).

Modelo de exhortación: la aparición de Dios nuestro Salvador, que nos ha salvado, no por nuestras obras, sino por el don del bautismo y la renovación en el Espíritu Santo (4-7).

Consejos para Tito: debe enseñar a practicar las buenas obras, evitar las discusiones inútiles, como lo son las controversias sobre la ley (8-11).

Mensajes diversos (3,12-14).

A la llegada de Artémate o de Tíquico, Tito deberá unirse con Pablo en Nicópolis. En seguida reclama Pablo a Zenas, doctor de la ley, y a Apolo.

Saludos (3,15).

3. SEGUNDA EPÍSTOLA A TIMOTEO.

Encabezamiento (1,1-2): muy semejante al de la primera epístola.

Acción de gracias (1,3-18).

La acción de gracias se mezcla con recuerdos. Pablo se acuerda de la fe de la abuela y de la madre de Timoteo y del don que él mismo le ha comunicado mediante la imposición de sus manos, para anunciar el evangelio y participar en los sufrimientos que lleva consigo el apostolado (3-8). Viene luego una definición del evangelio: Dios nos ha llamado no por razón de nuestras obras, sino por su don, manifestado en la aparición («epifanía») de nuestro salvador Jesucristo, que ha destruido la muerte revelando la vida y la inmortalidad (9-10). Pablo habla de sí mismo, prisionero por Cristo. Ha sido constituido heraldo, apóstol y «maestro» de la doctrina, ha recibido un depósito que permanecerá intacto hasta el último día: Timoteo conservará este depósito con la ayuda del Espíritu Santo (11-14). Noticias (15-16). Defecciones; fidelidad de Onesíforo.

Exhortaciones a Timoteo (2,1-26).

Primero, exhortaciones generales: Timoteo debe confiar el depósito de la fe a hombres fieles que instruirán a otros en ella; debe ser un buen soldado; comprender el Evangelio de Pablo, por el que éste soporta sus sufrimientos actuales (1-13).

Exhortaciones especiales en presencia de falsas doctrinas: Timoteo debe oponerse a los falsos doctores como Himeneo y Filetes, que dicen que la resurrección ha tenido ya lugar; debe mantenerse fiel, por consiguiente, a las verdaderas doctrinas y a las actitudes cristianas (14-26).

Nueva exhortación frente a los tiempos difíciles de los últimos días (3,1-17).

Descripción de estos tiempos difíciles, de los pecados (la apostasía) y de los falsos doctores (los falsos profetas). Por oposición, conducta de Timoteo: ha sido el fiel discípulo de Pablo al principio, en Antioquía, en Iconio, en Listra; debe aceptar la persecución, conservar fielmente lo que ha aprendido; ser asiduo en la lectura de las sagradas letras.

Adjuración final (4,1-15).

Continuar proclamando el evangelio del retorno de nuestro Señor, a pesar de la maldad de los hombres.

Testamento espiritual de Pablo (4,6-8).

Últimas recomendaciones (4,9-15).

Pablo llama a su lado sus colaboradores Timoteo y Marcos, pues se siente solo; unos le han abandonado, a otros ha confiado misiones particulares. Reclama sus libros, maldice a Alejandro el herrero.

Noticias del proceso de Pablo (4,16-18).

Saludos, otras noticias, deseo reiterado de ver a Timoteo antes del invierno (4,19-23).

§ III. Características de las epístolas pastorales.

La homogeneidad del grupo es mucho más marcada que en las otras epístolas; todos los autores están concordes en considerarlas en bloque. Están dirigidas a jefes de iglesias; atienden menos a precisar el mensaje cristiano, que es ya cosa hecha, que a la organización de las iglesias; sus centros de interés se desvían con frecuencia de los de las otras epístolas; su estilo y vocabulario son apropiados.

1. LA JERARQUÍA ECLESIASTICA.

Las epístolas pastorales instituyen una jerarquía². El Apóstol da a sus discípulos de la primera hora el encargo de administrar las iglesias fundadas por él y de instituir obispos, diáconos y presbíteros. La misión de los jefes es ante todo misión de enseñanza: hay que enseñar una sana doctrina, de interés práctico, que rija las actitudes principales de la vida cristiana (oración, buenas obras, relaciones normales de la vida de familia). Esta doctrina se edifica sobre los fundamentos del Antiguo Testamento, de Cristo y de los apóstoles; es como un depósito recibido. Se ve cómo se manifiesta la preocupación por conservar las tradiciones por el canal de las autoridades establecidas: Timoteo ha recibido el depósito del Apóstol y lo confiará a su vez a hombres adictos. Dígase lo que se quiera, pero el hecho es que se ve ya la solicitud por la sucesión de autoridades: Cristo, Pablo (quizá con el cuerpo apostólico; 2Tim 2,2), sus discípulos Timoteo y Tito, que reciben plenos poderes, finalmente los que sean establecidos por ellos al frente de las iglesias.

La verdadera doctrina se reconoce por su origen, que es apostólico, y por la piedad que la acompaña. Se opone a las discusiones referentes

a la ley y a las especulaciones aventuradas de los doctores sin mandato; no parece esperarse gran cosa de la inspiración particular (carismas).

2. ORIENTACIONES TEOLÓGICAS.

El cristianismo que responde a estos centros de interés es un cristianismo *instalado en el seno del tiempo presente* y que pide al mundo las condiciones necesarias para la expansión de su vida propia, caracterizada ante todo por la huida del pecado. Se mantienen las fórmulas de espera escatológica, pero el espíritu no es ya el mismo que en las otras epístolas paulinas, la tensión hacia la parusia de Cristo no es ya tan aguda.

En el horizonte aparecen *doctrinas heréticas*³. Hay cristianos que no respetan la sana doctrina tradicional. Se trata de la enseñanza de doctores particulares, más bien que de un movimiento de ideas como en Gál, o de tendencias sincretistas como en las epístolas de la cautividad; por eso, difícilmente podemos representarnos con exactitud lo que sería la herejía a que se oponen las epístolas pastorales. Quizá no haya que intentar reconstituir, con los informes dispersos que poseemos, una única doctrina herética precisa. En general, los nuevos doctores hacen causa común con el judaísmo. La carta a Tito habla de mitos judíos (1,14), de controversias a propósito de la ley (3,9). Al judaísmo se suelen referir también los «mitos» y «genealogías» (1Tim 1,4), en los cuales se ven alusiones a los comienzos del Génesis. Otras indicaciones nos orientan más bien en el sentido de un dualismo de tendencia gnóstica (abstinencias; repulsa del matrimonio: 1Tim 4,3; anticipación de la resurrección: 2Tim 2,18). Generalmente se ha renunciado a querer ver en las «antítesis» de la falsa gnosis una alusión al marcionismo.

En la teología de las epístolas pastorales⁴ subsisten las *tesis principales de la enseñanza paulina*: salud por el don de Dios y no por las obras, eficacia de la muerte y de la resurrección de Cristo, parusia. En estas epístolas se puede reconocer sin dificultad una cantidad de temas muy paulinos, sobre todo por lo que concierne a la persona y a la obra de Pablo. Citemos en particular las fórmulas que se refieren al apostolado en los encabezamientos de las epístolas, sobre todo en el encabezamiento de Tit, que combina Rom 1,2; 16,25s y Gál 2,7. La descripción de la vocación de Pablo y de su cargo (1Tim 1,11-14) está formada de reminiscencias de otras epístolas (igualmente 1Tim 2,7). El pasaje sobre los sufrimientos de Pablo (2Tim 2,9-12) es de buen cuño paulino. La cristología de 2Tim 2,8-9 recuerda en particular a Rom 1,3. La definición de la Iglesia (1Tim 3,15), con ser muy nueva, en su conjunto no desentona de la teología paulina; el himno sobre el misterio (1Tim 3,16) desarrolla, por lo demás en una manera muy independiente, ideas paulinas. Fórmulas sintéticas,

2. H. SCHLIER, *Die Ordnung der Kirchen nach der Past.*, en *Festschrift F. Gogarten*, 1948; U. HOLZMEISTER, «*Si quis episcopatum desiderat, bonum opus desiderat*», Bi, 1931, p. 41-69; C. SPICQ, *Saint Paul et la loi des dépôts*, RB, 1931, p. 481-502; *Si quis episcopatum desiderat*, RSPT, 1940, p. 316-325.

3. W. LÜTGERT, *Die Irrlehrer der Pastoralbriefe*, «Beitr. z. Förd. Christl. Theol.», 13 (1909), p. 195-281; A. HILGENFELD, *Die Irrlehrer der Hirtenbriefe des Pauls*, «Zeitschr. wiss. Theol.», 1880, p. 448ss.

4. H. WINDISCH, *Zur Christologie der Pastoralbriefe*, ZNTW, 1935, p. 213-238.

que caracterizan la revelación cristiana, son muy dignas de Pablo: Tit 2,11-14; 3,3-7. Sin embargo, hay que reconocer que los intereses más prácticos que miran a la organización, al orden de las comunidades, a la moral cristiana, predominan frente a las exposiciones propiamente teológicas.

3. ESTILO Y VOCABULARIO.

Las fórmulas precisas, cual cortadas a molde, a que nos tienen acostumbrados las grandes epístolas, son ahora ya extremadamente raras. La lengua es menos original; las fórmulas de cuño propiamente cristiano son reemplazadas por sus equivalentes de la *koiné* literaria; así aparecen muchas palabras, nuevas para nuestra literatura cristiana, como εὐσέβεια, ἀντάρχεια, ὑγιαίνω, etc. Las estadísticas presentan 306 palabras (de las 848 de las epístolas) que están ausentes en las otras diez epístolas paulinas.

§ IV. Origen de las epístolas pastorales.

Ante esta situación se comprende que en un tiempo en que se otorgaba plena confianza a los análisis internos, la crítica se inclinara a negar reueltamente la autenticidad de las epístolas pastorales, pero que, por el contrario, los conservadores creyeran tener derecho a mantenerse fieles a la tradición.

Tres tesis se enfrentan:

1. TESIS DE LA NO AUTENTICIDAD.

La escuela de F.Chr. Baur, siguiendo a Eichorn (1812), rechazó la autenticidad de las tres epístolas. Más cercanos a nosotros, como conductores de línea, se podría mencionar a Holtzmann (1890), M. Dibelius (en su comentario del *Handbuch* de LIETZMANN, 1931), H. von Campenhausen, etc. Los argumentos siguientes han sido elaborados sucesivamente.

1) F.Chr. Baur identificaba las *falsas doctrinas* denunciadas por las epístolas pastorales con el gnosticismo del siglo II, y más en particular con el marcionismo (las «antítesis», 1Tim 6,20). La tesis fue reasumida por W. Bauer y H. von Campenhausen (para quien el autor de las epístolas pastorales sería Policarpo). Hoy día es más corriente admitir que la herejía aludida sería una *pregnosis judaizante*, un tanto emparentada con la herejía de los Colosenses.

2) H.J. Holtzmann ha desarrollado, sobre todo, el argumento tomado del *lenguaje*. En esta materia las estadísticas materiales dan difícilmente en el blanco y así la crítica moderna les da ya menos importancia. En efecto, el vocabulario puede sufrir influencias que lo modifican profundamente. Los medios en que vivió sucesivamente san Pablo y las experiencias di-

versas por que pasó, como también los asuntos tratados (por ejemplo, las falsas doctrinas combatidas) explican variaciones de vocabulario. Sin embargo, ciertos fenómenos son impresionantes, como la sustitución de palabras típicamente paulinas por palabras de un lenguaje religioso menos original: así la intrusión de términos como σωτήρ y εὐσέβεια; la desaparición de expresiones caras a Pablo, como «Dios Padre» (excepto en los encabezamientos, que en la hipótesis de la inautenticidad habrían sido calcados materialmente de los encabezamientos auténticos), etc. Así también las observaciones que hemos hecho sobre el carácter del griego de las epístolas pastorales comparado con la lengua paulina normal. En el comentario de Dibelius - Conzelmann se hallará una puesta en su punto precisa de estos fenómenos.

3) H. von Campenhausen insiste muy especialmente en el carácter no paulino de la *organización de las comunidades cristianas*. Por ejemplo, en ellas se conocería ya el episcopado monárquico con el presbiterio que rodea al obispo. Sin embargo, la crítica protestante moderna se muestra reticente frente a esta argumentación. En efecto, si bien se observa, fuerza es reconocer el carácter muy arcaico de la jerarquía de las epístolas pastorales, donde la distinción entre obispos, diáconos y presbíteros no es todavía perfectamente consciente. En otras direcciones se hace notar que, en estas epístolas, prácticamente no se conoce a los carismáticos y que, en correlación con este retroceso de los carismas de la comunidad, se ponen de relieve los dones del Espíritu Santo otorgados a los jerarcas en virtud de la imposición de las manos (una «ordenación»). Habría que notar también el progreso que señalan las epístolas pastorales hacia un reconocimiento de la tradición y de la sucesión en los cargos comunitarios.

Pero como para la ciencia protestante es cosa hecha que la idea de sucesión apostólica nació por influencia del gnosticismo en el siglo II y que no se quiere retrasar hasta tal punto la fecha de composición de estas epístolas, se prefiere no insistir demasiado en ello. En una palabra, la crítica se halla en una situación embarazosa. Reconocer el carácter ya «católico» de nuestras epístolas (episcopado monárquico, ordenaciones, nociones de tradición y de sucesión), es obligarse, según las tesis habituales, a retrasar su composición por lo menos hasta mediados del siglo II. Ahora bien, se siente que esta posición es insostenible: el *corpus* paulino que comprendía verosímelmente ya las cartas pastorales, quedó fijado ya a principios del siglo II. Por el contrario, acentuar los caracteres arcaicos de las epístolas, que no son menos reales, es perder los mejores apoyos para la tesis de la inautenticidad.

4) Se hace notar, sin embargo, que la tradición que sitúa las epístolas pastorales en el *canon de las Escrituras* no es totalmente unánime. Es discutible su presencia en P⁴⁶ (Codex Chester-Beatty, de comienzos del siglo III). Marción las desterraba de su canon. Es difícil probar apodicticamente que los padres apostólicos (Ignacio, Policarpo) las hubieran

citado⁵. El que estén citadas en un comentario (?) de la Escritura de principios del siglo III⁶, no es un argumento bastante sólido.

5) Se argumenta también con la *teología* de nuestras epístolas (crisología, doctrina sobre la Iglesia, sobre Dios), la cual, como hemos dicho anteriormente, se diferencia de la teología paulina tal como se presenta en las otras epístolas.

6) Las epístolas pastorales dan la sensación de *conocer los Hechos de los Apóstoles* y de inspirarse en ellos para situar la composición de las epístolas en medio de las circunstancias de las misiones paulinas (v. gr.: 2Tim 3,11 y Act 13,44-14,22). Ahora bien, es imposible insertar en la trama de la vida de Pablo, antes de su cautividad romana de 61-63, cantidad de detalles suministrados por las epístolas pastorales. La tesis de la autenticidad desemboca, pues, así en un callejón sin salida.

7) La argumentación más eficaz, insinuada acá y allá (cf. Dibelius-Conzelmann), consistiría en señalar los *indicios de composición secundaria*: imitación, trabajo teológico dependiente de las epístolas paulinas, notas falsas en la presentación de la psicología de Pablo, de su teología o de las circunstancias reales de su actividad. Pero semejante argumentación exige un conocimiento profundo y un olfato literario que están reservados a pocos; nunca logrará imponer la convicción.

2. TESIS DE LA AUTENTICIDAD.

La tradición antigua.

El punto de apoyo más sólido de la autenticidad de las epístolas pastorales lo proporciona la tradición cristiana que desde un principio las anexa al *corpus* paulino. Las dudas suscitadas por los partidarios de la inautenticidad (cf. supra 4) no contrapesan las numerosas atestaciones positivas que se enumeran: cita de 1Tim 1,16 por 2Pe 3,15; paralelos en Clemente de Roma, Ignacio de Antioquía, Policarpo, Pastor de Hermas; canon de Muratori (el argumento ha sido bien desarrollado por C. Spicq).

Respuesta a las objeciones.

Se responde a las dudas suscitadas por la crítica interna. Es inútil detenerse a atacar posiciones abandonadas (en particular la comparación con el *gnosticismo del siglo II*). Nos aplicaremos, pues, sobre todo a dar explicaciones positivas de los fenómenos observados en los terrenos de la organización eclesiástica, de la teología, del estilo y del vocabulario, de las circunstancias en que podría situarse la composición de las epístolas.

1) Por lo que se refiere al *marco histórico*, se hace notar que el libro de los Hechos, la tradición que pone en 67 el martirio de Pablo, y la alu-

5. H. VON CAMPENHAUSEN, *Polykarp von Smyrna und die Past.*, Heidelberg 1951.

6. H. I. BELL - T. C. SKEAT, *Fragments of an Unknown Gospel and other Early Christian Papyri*, Londres 1935.

sión de la *primera de Clemente* a un viaje de Pablo a España, nos autorizan a suponer que el Apóstol sobrevivió a la primera cautividad romana. Si ello es así, hay espacio entre 63 y 67 para las diversas peripecias de las misiones paulinas, dentro de las cuales se situaría la composición de 1Tim y de Tito. La cautividad a que se refiere 2Tim sería el encarcelamiento que terminó con el martirio (fecha tradicional suministrada por Eusebio, 67).

2) Es cierto que es impresionante la *diferencia de tenor y de tono entre las grandes epístolas y las pastorales*. Pero no se puede fallar sin un examen atento de todas las piezas del proceso. Por lo que concierne a la organización eclesiástica, hay que representarse la fase de evolución a que se ha llegado. La distinción entre obispos y diáconos por un lado y presbíteros por otro, está solamente insinuada; sólo se presente la evolución posterior. Por otra parte, las epístolas anteriores preparan el vocabulario de las cartas pastorales (en cuanto a «obispos» y «diáconos»: Flp 1,1); lo mismo se diga de los Hechos de los Apóstoles. Si Pablo sobrevivió a una primera cautividad romana, fue testigo de cambios rápidos que, por la fuerza de las cosas, hacían pasar al cristianismo del estadio creador al régimen de organización. Se interesaba lo bastante por la estabilidad de las iglesias (no sería difícil aportar las pruebas) para tomar las medidas que se imponían y que son precisamente las que preconizan las epístolas pastorales: en particular, era lo más indicado confiar el gobierno de las iglesias a discípulos de la primera hora, las «primicias». ¿No había sentado Pablo los principios de esta política en el período de las grandes epístolas (Rom 16,5; 1Cor 16,15)? En este punto, el protestantismo propende constantemente a obedecer a los postulados de sus propios orígenes. ¿Era acaso difícil pensar en dar a las iglesias autoridades («*episkopoi*, diáconos, presbíteros» serían normalmente sus títulos); poner en relación las tradiciones, cuya existencia se impone también desde los principios, con las autoridades enseñantes de las iglesias; preocuparse por el porvenir, una vez que se retrasa la parusía, y hacer intervenir el principio de sucesión? Lo que nos parece natural en nuestra perspectiva católica, tiene muchas probabilidades de haber parecido natural también a san Pablo⁷.

3) Las epístolas de la cautividad presentan un *eslabón entre las grandes epístolas y las pastorales*. En ellas se modifican ya las grandes concepciones fundamentales del cristianismo. En efecto, presentar el evangelio como un *misterio*, es subrayar el carácter intelectual de la fe y, a la vez, la necesidad de la autoridad apostólica que, habiéndola anunciado, la salvaguarda. La fe de las epístolas pastorales, ligada a una tradición apostólica, no será sino una fórmula paralela. La herejía de Colosas ha puesto en guardia contra desviaciones en la conducta moral; las epístolas de la cautividad nos proporcionan ejemplos de la aplicación de los principios cristianos a la vida de familia. Esta transición a la actitud práctica, que

7. Cf. supra, p. 399ss, 434.

nos revelan las cartas pastorales, no es algo tan incomprensible. El retroceso de los carismas más extáticos ante las necesidades del gobierno se deja sentir ya en Rom 12,6-8; no menos marcado es en las epístolas de la cautividad. ¿Qué límites pueden ponerse a las posibilidades de adaptación y a los dones de previsión de un genio como el de Pablo? El enigma ante el que nos sitúan las epístolas pastorales, existe sin duda, pero se entrevén soluciones posibles. El contacto prolongado de Pablo con la comunidad romana (y el espíritu que reinaba en la capital del imperio), pudo desarrollarse en reflexiones, cuyo fruto serían las reglas de las cartas pastorales.

4) Desde el punto de vista de la *teología*, hay que reconocer que el período creador de una vida tiene también su fin. Viene la época de la madurez, en que el espíritu se pone en guardia contra construcciones atrevidas y fácilmente propende a fórmulas fijas. Para san Pablo será la ocasión de recordar rápidamente los grandes temas de su bella época y de insistir en fórmulas más asequibles a cristianos medios. Tal es la situación que observamos en las epístolas pastorales.

5) El *lenguaje* mismo puede evolucionar. Pablo conoce bien la lengua griega, giros y vocabularios, pero él no deja de ser semita. Es muy sensible a los diversos medios por los que pasa o a los que se dirige. Ciertamente, hay gran distancia entre la lengua de las grandes epístolas y la de las epístolas pastorales; pero las bellas amplificaciones literarias de Pablo ¿no se hallan principalmente en las epístolas a los Corintios? Es imprudente fijar los límites de la evolución que pudo operarse en él para modificar su lenguaje. Sobre este último punto se puede leer con provecho a C. Spicq⁸. Entre las influencias, no habrá que excluir la de un secretario que habría ayudado a Pablo (O. Roller, C. Spicq); se ha pensado en san Lucas (C. Spicq). Sin embargo, esto es una escapatoria que no deja de ofrecer inconvenientes, puesto que otras epístolas paulinas escritas por un secretario son muy paulinas en la lengua y en el estilo.

3. LA HIPÓTESIS DE LOS FRAGMENTOS.

Según esta hipótesis, en las epístolas pastorales se hallarían fragmentos de cartas auténticas, como 2Tim 4,6-8, sea que algún falsario los incorporase a las cartas para granjearse crédito, sea que hayan sido ampliados con refundiciones y adiciones. La teoría se ha propuesto en diversas formas, repetidas veces desde 1856 (Hitzig; Renan la admitía, luego Harnack); más recientemente ha sido defendida por Harrisson y Falconer. Desde luego, es un homenaje tributado al carácter paulino de ciertos pasajes de las epístolas pastorales; pero carece de pruebas para imponerse.

4. CONCLUSIÓN.

La crítica ha aprendido más bien a ser circunspecta y, ante la incertidumbre de los argumentos de orden interno, a conceder cada vez mayor importancia a las atestaciones tradicionales. La reciente edición del comentario al *Handbuch* de LIETZMANN (Dibelius - Conzelmann) no afirma ya tan categóricamente la inautenticidad. Entre los protestantes, W. Michaelis, J. Behm, J. Jeremias defienden la autenticidad. Los católicos se han mantenido fieles a la tesis tradicional; el decreto de la Comisión Bíblica, de 12 de junio de 1913, trazó una línea, que se ha seguido hasta aquí⁹. No vemos la menor razón de abandonarla. Cabe, sin embargo, en los trabajos de pura erudición, utilizar las epístolas pastorales con cierta prudencia, ya se trate de definir la teología del Apóstol o de reconstruir la historia del cristianismo primitivo¹⁰.

§ V. Tiempo, ocasión y lugar de composición.

Deben retenerse los indicios en favor de la existencia de las epístolas pastorales ya a principios del siglo II.

La crítica interna recomienda una fecha de composición más antigua que la *primera de Clemente*; se tiene la sensación de que, en cuanto a la organización eclesiástica, nuestras epístolas y la *primera de Clemente* se enfrentan con necesidades análogas: se trata de establecer una jerarquía que represente cierta estabilidad, sea frente a las competencias por el episcopado (*primera de Clemente*), sea frente a doctores que enseñan, sin mandato, doctrinas aventuradas. De un lado y de otro, las «primicias» apostólicas constituyen la juntura entre los apóstoles misioneros y fundadores de iglesias y las autoridades locales que gobiernan las comunidades. Cuando la epístola de Clemente afirma que los apóstoles establecieron sus «primicias» como «obispos y diáconos de los futuros fieles» (42,4), es difícil pensar en otras «primicias» que no sean las mencionadas por las epístolas paulinas, conocidas por Clemente; y las epístolas pastorales confían precisamente a los primeros discípulos de Pablo, Timoteo y Tito, el cargo de organizar las iglesias locales. Por una parte y por otra, las «primicias» tienen como misión la de «establecer presbíteros» (u «obispos» y «diáconos») en las comunidades, pero la *primera de Clemente* va más lejos que las cartas pastorales en la línea de la organización, hablando explícitamente de una medida prevista por los apóstoles con el fin de que los cargos sean transmitidos a «sucesores» (44,2). De esta comparación inferimos que las epístolas pastorales serían más antiguas que la *primera de Clemente*.

8. C. SPICQ, EB, p. CXII-CXIX.

9. Resp. XII, 12 Junii 1913: *De auctore, de integritate et de compositionis tempore epistolarum pastoralium Pauli Apostoli, Enchiridion Biblicum* 407-410 (EB³ 412-415); Dz 3587-3590; † 2172-2175; DBi 452-455.

10. Cf. J. COPPENS, *L'état présent des études pauliniennes*, ETL, 1956, p. 364ss.

La hipótesis de la autenticidad de las cartas induce a situar su composición entre las fechas 63 y 67. Luego se procura representar la actividad de Pablo durante los pocos años que se habría prolongado su vida apostólica. Las epístolas pastorales hacen suponer muchos viajes y fundaciones nuevas; es extremadamente difícil precisar un itinerario, pues en este caso no poseemos ese hilo conductor que eran los Hechos de los Apóstoles para las misiones anteriores a la primera cautividad romana. Muy hipotéticamente nos inclinaríamos a creer que el Apóstol, después de su liberación, se trasladó al Asia menor, como lo anunciaba ya en la epístola a Filemón (19). Habría pasado por Creta en ese viaje a España que deseaba desde hacía tiempo. ¿Se hallaba todavía en España cuando comenzó la persecución de Nerón (fin del 64)? Más tarde volvemos a encontrarlo en Éfeso (1Tim 1,3), luego en Macedonia (1,3). Allí escribió la primera carta a Timoteo y sin duda la carta a Tito, en 65 ó 66. Según Tit 3,12, tenía intención de pasar el invierno en Nicópolis (en Epiro). No poseemos ningún informe sobre un arresto por las autoridades romanas, pero lo hallamos prisionero en Roma, de donde antes de morir escribió 2Timoteo. El *consensus* de los autores, si es que lo hay, fijaría la composición de 1Tim y de Tito en el año 65 y la de 2Tim en el 66.

CAPÍTULO SEXTO

LA EPÍSTOLA A LOS HEBREOS

por J. Cambier

BIBLIOGRAFÍA

Comentarios: J. MOFFATT (ICC 1924), H. WINDISCH (HNT 1931), A. MÉDEBIELLE (BPC * 1938), J. BONSIRVEN (VS * 1943), P. KETTER (*Herders BK* * 1950), O. MICHEL (MKNT 21949-31953 con 12 p. de suplemento, H. STRATHMANN (NTD 1953), C. SPICQ (EB *, 2 vol., 1952-1953), O. KUSS (RNT * 1953), J. HÉRING (CNT 1954). En la obra de C. Spicq se hallará la indicación de los comentarios más antiguos. Se puede retener el de F. BLEEK (3 vol., Berlín 1828, 1836, 1840).

Las circunstancias de la composición de la epístola a los Hebreos y, en particular, la cuestión muy discutida de su autenticidad paulina, por una parte, y, por otra, los hábitos literarios y la mentalidad de su autor, han asignado a esta epístola un puesto aparte en el *corpus* paulino. El haber desconocido la mentalidad particular de su autor ha perjudicado con frecuencia la presentación de la obra y la inteligencia de su mensaje.

§ I. La composición de la epístola.

La escasez de informes de la crítica externa sobre las circunstancias de composición de Heb y el carácter poco pronunciado en determinado sentido de las exposiciones dogmáticas, así como de las exhortaciones que en ella se encuentran, no permiten dar indicaciones ciertas sobre el autor de la epístola, sus destinatarios, la fecha y el lugar de su composición. La falta de precisiones en estos diferentes puntos ha dado lugar a gran cantidad de hipótesis que en poco han ayudado a la lectura de Hebreos. Por lo demás, la ignorancia de estos datos habituales no es tan perjudicial en su caso. Sin embargo, esta última observación no se aplica a unos cuantos pasajes que hacen alusión a la práctica cristiana de la comunidad y a las persecuciones que sufrió (2,3-4; 3,12; 10,24-25; 10,32-36; 12,3-4; 13,7; 13,17-19); pero estas indicaciones concretas, muy preciosas para la historia de las primeras comunidades cristianas, son vagas y no nos sirven mucho para comprender el mensaje religioso de la epístola.

1. EL AUTOR.

Hasta fines del siglo IV, las iglesias occidentales no admitían la autenticidad paulina de Heb; por el contrario, ya a fines del siglo II, las iglesias

orientales la defendían sin grandes vacilaciones. Las posiciones actuales sobre la cuestión pueden reducirse a tres soluciones.

1) La epístola fue escrita por san Pablo¹.

2) Fue escrita por un redactor que seguía las indicaciones y quizá una minuta de san Pablo, y esto en mayor o menor medida, tanto que este intermediario puede pasar de la función de simple secretario hasta la de coautor. Los principales nombres citados por los antiguos y por los modernos como de posibles autores o redactores de Heb, son Clemente de Roma, Lucas (ya en Orígenes), Bernabé, Judas y Apolo de Alejandría.

3) El parecer de Orígenes es muy matizado y goza de mucha autoridad. No reconoce en Heb la sencillez de estilo de Pablo, sino la epístola le parece más griega que las epístolas paulinas; según él, contiene la doctrina del Apóstol, pero sólo Dios sabe quién la redactaría². Para apreciar la reserva de Orígenes, hay que recordar que en los primeros siglos de la Iglesia la autoridad apostólica de un escrito constituía prácticamente el criterio de su inspiración³. Las observaciones formuladas a este propósito en un cúmulo de notas y de artículos, nos parecen ofrecer como particular interés el haber examinado más minuciosamente ciertas particularidades de la lengua y del espíritu de la epístola, que son, en sí, útiles para su inteligencia. Del conjunto de los estudios se desprenden dos conclusiones. En primer lugar, la manera de reconsiderar teológicamente los datos fundamentales del Nuevo Testamento no es la misma en Heb que en las otras cartas del *corpus* paulino. Luego, se debe admitir un parentesco doctrinal entre Heb y las epístolas paulinas; así, muchos críticos, aun entre los independientes, ven en el autor de Heb a un discípulo de Pablo. Es sabido que la Comisión Bíblica, en su decreto de 24 de junio de 1914, pedía que se aceptara por lo menos la autoridad paulina indirecta de Hebreos⁴.

Se puede, pues, sostener que el autor de Heb hizo, dependientemente de san Pablo, un trabajo personal, con todo lo que esto entraña en cuanto a precisión en la exposición y en la disposición de las ideas. Sin embargo, como consecuencia de los estudios literarios y doctrinales sobre Heb publicados desde hace cuarenta años, cada vez aparece más vigorosamente la personalidad original de este autor. A partir de 1914 hay un abundante suplemento de informaciones, hasta tal punto que un crítico católico, haciendo el balance de los trabajos publicados por «los mejores y más recientes» exegetas católicos sobre la autenticidad de Heb, podía escribir recientemente: «La epístola a los Hebreos, prácticamente no se incluye ya entre los escritos paulinos»⁵.

1. Cf. A. M. VITTI, «Biblica», 1936, p. 137-166; 1940, p. 413-425. W. LÉONARD, *Authorship of the Epistle to the Hebrews*, Roma 1939.

2. Orígenes, citado por EUSEBIO DE CESAREA, HE VI, 25, 11-14.

3. H. J. CADBURY, *The Beginnings of Christianity*, t. I, vol. 2, p. 251-254. Cf. *Introduction à la Bible*, t. I, p. 51-52.

4. *Enchiridion Biblicum* 411-413 (EB³ 416-418); Dz 3591-3593; † 2176-2178; DBi 456-458.

5. J. COPPENS, *L'état présent des études pauliniennes*, ETL, 1936, p. 363-372; véase p. 366. Cf. ya, en el mismo sentido: J. BONSRIVEN, *Théologie du Nouveau Testament**, París 1951, p. 217; O. KUSS, en RNT, 1953, p. 18; O. MICHEL, en MKNT, 1949, p. 16.

2. FECHA DE LA COMPOSICIÓN.

La determinación de la fecha de composición de la epístola depende en gran parte de la solución que se dé al problema de su autor. Los que, directa o indirectamente, refieren Heb a san Pablo, sostienen que fue escrita poco antes de 67, año probable de la muerte del Apóstol. Otros la sitúan más tarde, pero no después del año 90, puesto que 1Clem, escrita los últimos años del siglo I, utiliza ciertamente Heb (particularmente en 1Clem 36,2-5)⁶. Hebreos 2,3 (véase también 13,7), que sitúa al autor en la segunda generación cristiana, no permite precisar nada sobre este punto. En todo caso, el hecho de que Heb no mencione la ruina de Jerusalén, no puede ser una razón para situar su composición antes del 70. En efecto, el autor, cuando habla del culto del Antiguo Testamento, no se refiere a la historia contemporánea; su mentalidad particular le lleva a interesarse por las descripciones del culto antiguo que se hallan en el Antiguo Testamento, a fin de compararlo con el culto nuevo inaugurado por el Hijo de Dios; su exposición es una exégesis carismática del texto de los LXX, sin referencia a la actualidad histórica.

3. DESTINATARIOS.

Algunos críticos, basándose en indicios demasiado débiles, han afirmado que los destinatarios debían ser antiguos paganos convertidos al cristianismo. Tal es la opinión del padre Dubarle⁷, que propone como destinatarios de Heb una comunidad cristiana de Galacia. Moffat⁸, reasumiendo la opinión de von Soden (1884), negaba ya que el autor de Heb o sus destinatarios fuesen hebreos. La utilización constante del AT por Heb no está en contradicción con la hipótesis; sin embargo, la insistencia de toda la carta en la superioridad de la nueva economía religiosa con relación a la antigua se explica mejor si se supone que se dirige a judeo-cristianos.

Se ha tratado de descubrir a los destinatarios de Heb entre los judeo-cristianos de Roma⁹, de Palestina¹⁰, o de alguna otra ciudad donde importantes juderías permitieran situar una comunidad judeocristiana, como Alejandría, Tesalónica o Éfeso. El título «a los Hebreos» que aparece en Oriente en el siglo II y en Occidente en el III, puede considerarse como el resultado de la crítica interna y como una confirmación dada por los antiguos a la opinión más común, según la cual los destinatarios son judeo-cristianos. La importancia concedida al culto podría comprenderse por el hecho de que, para la economía religiosa antigua, había en él una supe-

6. Cf. E. MASSAUX, *L'influence de l'Évangile de saint Matthieu...*, p. 60-63.

7. A. M. DUBARLE, *Rédacteur et destinataires de l'Épître aux Hébreux*, RB, 1939, p. 506-529.

8. J. MOFFAT, ICC, 1924, p. IX.

9. TH. ZAHN, ZKNT, p. 147s.; H. STRATHMANN, NTD⁶, p. 69.

10. CH. HUYGHE, *Commentarius in ep. ad Hebraeos*, Gand 1901, p. 31s.; A. MÉDEBIELLE, BPC p. 284.

rioridad aparente. Las observaciones que se han recogido para probar que los destinatarios debían de ser «una vasta comunidad de sacerdotes judíos convertidos por san Esteban»¹¹, no nos parecen suficientemente fundadas.

4. LUGAR DE COMPOSICIÓN.

También el lugar de composición de la carta sigue siendo una incógnita; las más de las veces los autores citan Italia. El *Alexandrinus* (siglo v) menciona que la carta fue escrita desde Roma, y el minúsculo 1911 sitúa la redacción en Atenas; estas indicaciones son suministradas por la crítica interna y no aportan informaciones sólidas sobre el detalle que nos interesa.

5. EL TEXTO DE LA EPÍSTOLA.

Poseemos el texto primitivo de Heb, comprendido el del primer capítulo, del que no se ha perdido una pretendida introducción, y sobre todo el del último capítulo, que es el que con más frecuencia ha dado lugar a dudas¹². El texto, bien conservado, no se debe modificar para ceder a conjeturas de los críticos, como las que se han hecho a propósito de los versículos 2,9; 4,2; 5,7; 10,14; 12,1, y sobre todo 10,20.

§ II. Características de la epístola.

1. LA MENTALIDAD DEL AUTOR.

Cada vez van siendo más raros los exegetas que se niegan a reconocer una mentalidad alejandrina en el pensamiento y en las fórmulas literarias de Hebreos¹³. En este *consensus*, que tiende a hacerse general, hay críticos, como Käsemann, que descubren en la epístola temas gnósticos¹⁴; el padre Spicq ve incluso en el autor un alejandrino, discípulo de Filón¹⁵. Vamos a señalar en Heb algunos términos muy empleados en la literatura y en la filosofía helenísticas que, salvo indicaciones contrarias, deben considerarse como expresión de una mentalidad alejandrina en el sentido amplio de la palabra.

Hay que notar sobre todo ὑπόδειγμα (imagen) y σκιά (sombra), opuestos a τὰ ἐπουράνια (las realidades celestiales); éstas son un τύπος (ejem-

plar) conforme al cual fueron modelados los objetos del culto terrestre fabricados por Moisés (Heb 8,5); así, en la filosofía helenística, las «sombras» no son sino un reflejo de las «verdaderas realidades», únicas que tienen consistencia. El legislador de Israel, prefigurando a Cristo y anunciando su obra, no hizo, pues, desde el punto de vista religioso, sino dar los «antipos de las verdaderas realidades» o — dicho con otras palabras — reproducciones terrenas copiadas de las verdaderas realidades, únicas que merecen ser llamadas «celestiales», porque no han sido «fabricadas por manos de hombres» (9,23-24). Es ésa una manera de indicar el valor relativo y provisional de la institución religiosa establecida por Moisés; ésta, como temporal y caduca que es, atesta el valor absoluto y permanente de la institución religiosa nuevamente establecida por Cristo. Si en tal argumentación se reconoce la presentación de una mentalidad alejandrina, no es en primer lugar por el préstamo de algunas palabras: las mismas palabras, en otro contexto, podrían interpretarse diversamente; pero el alcance que adquieren aquí les viene del contexto general en que están insertas.

Lo mismo se puede decir de vocablos como μένειν (permanecer) o ἵσταναι (estar de pie)¹⁶. Desde luego, la palabra μένειν está tomada del Sal 110, puesto que todas las afirmaciones importantes de Heb están tomadas del Antiguo Testamento o son referidas a él mediante una exégesis particular. Así también se toman de la apocalíptica judía materiales como la «ciudad con sólidos fundamentos» (11,10), la «ciudad futura» (13,14), los «bienes futuros» (9,11; 10,1), como también la palabra «celestial». Sin embargo, estos materiales están incorporados a otro mundo de ideas, en el que adquieren nuevo significado; un estudio sobre la palabra ἐπουράνιος (celestial) en la Biblia, en san Pablo y en Heb mostraría la originalidad literaria de Heb en este particular. La epístola subraya la oposición entre las cosas celestiales y las cosas terrenas (cf. sobre todo 13,8-14); la palabra «celestial», con su coloración alejandrina, era, pues, la más indicada para servir al autor como medio para expresar el valor de la revelación cristiana. Naturalmente, debía llevarle a insistir en la morada *celestial* de Jesús (Heb 1) y a presentar su entrada en el *cielo* como el acontecimiento central de la salud; en cuanto a la salud aportada por Cristo y de la que gozamos por la iluminación del bautismo (6,4-6), en ella se trata ya de una realidad *celestial* y, por ello mismo, muy superior a la antigua economía religiosa, que no era sino una adaraja y una pálida copia de la misma (véase, por ejemplo, Heb 1,4; 7,19.22; 8,6; 9,14.23; 10,34; 11,16; 12,25).

La primera predicación cristiana proyectaba el dato revelado en una concepción lineal del tiempo, tomada del pensamiento judío; el mundo *presente* va seguido de un mundo *futuro*. En la mentalidad helenística

11. C. SPICQ, EB, 1952, t. 1, p. 252.
12. Cf. C. SPICQ, *L'authenticité du chapitre XIII de l'Épître aux Hébreux*, en *Conjectanea neotestamentica*, Uppsala 1947, p. 226-236. También EBI, t. 1, 412-432.
13. Cf. A. VITTI, en «Miscellanea Biblica», 1934, p. 245-276; «Biblica», 1936, p. 137-166; 1941, p. 412-432; V. BURCH, *The Epistle to the Hebrews, Its Sources and Message*, 1936, p. ej., p. 3, 18. O. MICHEL en la segunda edición de su comentario, en 1949, reconoce este influjo más fuertemente que antes, en 1936.
14. E. KÄSEMANN, *Das wandernde Gottesvolk*, 1939 (tesis general del libro).
15. C. SPICQ, EB, t. 1, p. 47, 49, 70, 89.

16. Cf. J. CAMBIER, *Eschatologie ou hellénisme dans l'Épître aux Hébreux*, en *Anal. Lov. Bibl. et Orient.*, Lovaina 1949. También C. K. BARRET, *The Eschatology of the Epistle to the Hebrews, en The Background of the N. T. and its eschatology in honour of Ch. H. DODD*, 1956, p. 363-393.

de Heb se descubre una noción cualitativa del tiempo y de las cosas. En ella se divide el universo en dos regiones; por una parte, la esfera de las cosas visibles y que no permanecen, a la que pertenece la religión del AT; por otra parte, el reino celestial con las realidades cristianas, que son estables y definitivas. Sin embargo, nuestro autor no es un filósofo alejandrino en el sentido estricto del término; es un cristiano cuya fidelidad a la persona y al mensaje de Jesús es de lo más riguroso. Hace alusiones concretas a la vida de Jesús: Jesús pertenece a la tribu de Judá (7,14); durante su pasión lanzó grandes clamores y derramó lágrimas (5,7); murió fuera de los muros de la ciudad (13,12); resucitó por el poder del Padre (13,20) y subió al cielo, donde intercede por nosotros (1,3; 8,1; 9,11ss.24; 10,12; 12,2.22ss; 13,13ss). En otros lugares, por el contrario — a pesar de lo que han dicho algunos exegetas —, el autor no debe tener en la mente una referencia a la realidad histórica: tal es el caso cuando describe el tabernáculo antiguo; entonces, el texto del AT es el que le suministra la base del paralelo entre el culto antiguo y el nuevo. Pero si el culto judío le aparece superado y vaciado de su valor religioso, es a partir del sacrificio único y perfecto de Cristo y a causa de él. Es, pues, claro que no se interesa por las realidades celestiales en el sentido de la filosofía griega; este punto de vista metafísico no entra en sus preocupaciones religiosas. Todo su empeño consiste en dar todo su valor al dato cristiano. Se ve, por ejemplo, en ciertos incisos como el de 10,20c (nuestra salud se ha realizado por la muerte de Cristo), cuya supresión propone a veces una conjetura poco hábil; en realidad, se trata de un empalme con el dato cristiano, en el que se descubre el verdadero intento del autor y que cuadra totalmente con su manera.

Las realidades cristianas, calificadas de «celestiales»¹⁷, se asocian a las palabras divinas y proféticas del AT (generalmente los LXX), reconsideradas también con arreglo a un esquema ampliamente difundido en los medios cultos de la diáspora. Así, el realismo sobrenatural cristiano, con palabras y valores del AT o del judaísmo, se expresa en una mentalidad helenística, amplia, pero sin sacrificar nada del mensaje de Cristo; al contrario, el autor logra traducir más adecuadamente que los otros escritores del NT la idea cristiana original de que los fieles de Cristo pueden poseer ya en esta vida las «realidades celestiales», el don de Cristo que nos convierte en sus hermanos e hijos de Dios¹⁸.

2. LENGUA Y ESTILO.

Al autor de Heb se le puede considerar como un discípulo de san Pablo, por lo menos en el sentido amplio del término. Esperamos, pues, hallar

17. Sobre el interés de la pareja conceptual «terrestre-celestial» utilizada por Heb para expresar los valores religiosos cristianos, véase también F. J. SCHIERSE, *Verheissung und Heilsvollendung**, Munich 1955 (particularmente p. 9s).

18. Véase, en el mismo sentido, F. J. SCHIERSE, o.c., p. 10s.

en su exposición, al mismo tiempo que puntos importantes de teología paulina, la influencia del vocabulario paulino. Sin embargo, en conjunto hay que repetir siguiendo a numerosos exegetas, católicos como también independientes, que desde el punto de vista del vocabulario, del estilo y del modo de pensar, las divergencias entre san Pablo y Heb son más considerables que las semejanzas¹⁹. Sin detenernos en las estadísticas de palabras, que, con todo, son ya una indicación, recordemos que en general la lengua de Heb es más depurada que la de los otros documentos del Nuevo Testamento. El autor conoce las principales figuras de estilo, sobre todo las que son comunes a los retóricos de su tiempo. En cuanto a su frase, Norden ha subrayado suficientemente su mérito excepcional; la perfección de los períodos es tal que podrían suscribirlos los mejores retóricos griegos. ¿Se le puede incluir en alguna escuela? En el transcurso de las últimas décadas, se ha hecho resaltar en gran manera la afinidad que tienen con Filón el vocabulario de nuestro autor y todavía más sus esquemas de pensamiento; algunos llegan hasta a ver en él un discípulo del filósofo alejandrino²⁰. No poseemos pruebas para ir hasta este extremo. Ya hemos hecho notar que el autor se relaciona con un helenismo ampliamente difundido en la diáspora, que se descubre también en la Sabiduría (por ejemplo, 9,8ss) y en el cuarto libro de los Macabeos.

La epístola está admirablemente compuesta. Cuanto más se lee, más se reconoce la habilidad con que están trazados su plan y su estructura; y más se comprueba también que sus diversas partes están orgánicamente enlazadas entre sí. ¿Se trata de una epístola o de una homilía? A veces se ha dado demasiada importancia a este problema, cuya solución tiene poca importancia para una justa inteligencia de la obra. Ésta parece ser una exposición teológica y pastoral, en que la enseñanza se mezcla con la exhortación, que debe reforzar, y en que el tono oratorio puede a veces evocar el de la homilía. Siendo la epístola un género literario utilizado para lograr el fin religioso que se propone el autor de Heb, éste escogería la forma de la carta; conociendo las epístolas de san Pablo, adoptaría muy libremente esta manera de dirigirse a una comunidad.

A veces se expresa cierta extrañeza por la brusca entrada en materia de Heb 1; ¿cómo explicarla de manera satisfactoria? Quizá, en la hipótesis de una carta, quería el autor con esta introducción solemne y directa hacer impresión en los espíritus de los destinatarios, aquellos antiguos judíos acostumbrados a oír religiosamente el mensaje divino de la Escritura; Dios mismo — les recuerda — ha querido que este mensaje rematara en Cristo y que no lograra su perfección sino por Cristo. En todo caso, la presentación solemne del Hijo de Dios en los cielos, sentado a la diestra del Padre (1,1-4), y la descripción de su persona por medio de un centón escriturario (1,5-13), son una introducción bien adaptada a una epístola que hablará de Jesús, Hijo de Dios, sumo sacerdote y apóstol de Dios, que

19. Cf. sobre todo C. SPICQ, EBI, 1952, t. I, p. 351-378; J. MOFFATT, ICC (1924), p. LVI-LXIV.

20. Cf. la rica documentación de C. SPICQ, EBI, t. I, p. 39-91.

proclama el mensaje celestial explicado por el autor recurriendo continuamente al Antiguo Testamento.

3. LA EXÉGESIS DE LA EPÍSTOLA A LOS HEBREOS.

Las citas de la Escritura.

Precisando el texto del AT que lee nuestro autor y la manera como lo comprende, lograremos captar mejor su pensamiento. Generalmente se dice que Heb sigue el texto que, para simplificar, seguimos denominando los LXX. No obstante, hay que precisar que el AT griego citado en la epístola implica a veces variantes bastante interesantes respecto a las lecciones habitualmente recibidas como de los LXX; por otra parte, estas variantes no muestran en el texto de Heb afinidad con el de la masora. Tal sucede con Sal 40,7 en Heb 10,6, con Sal 22,23 en Heb 2,12, o con Dt 31,6 en Heb 13,5b. Es curioso observar que el último versículo (Dt 31,6) se halla idénticamente en el *De Confusione linguarum* 166, de FILÓN. Se han explicado estas divergencias por el estado todavía no fijado del griego de los LXX. Se puede también invocar, como lo hace Burch, la influencia del leccionario de la sinagoga, que debió constituir, para los judíos y para los cristianos venidos del judaísmo, una fuente bíblica familiar²¹.

Una característica teológica de Heb es que, citando el AT griego, sea en el texto habitual, sea con las variantes señaladas, le atribuye siempre un valor de palabra de Dios, como nosotros lo hacemos con el texto original inspirado. Además, parece que en la Escritura se oye directamente la palabra divina; las citas no se introducen, como en san Pablo, con las fórmulas habituales: «en las santas Escrituras», «la Escritura dice», «está escrito», «como está escrito» — fórmulas todas que se podrían llamar «jurídicas» si se comparan con los *lemmata* de Heb, que nos inclinaríamos a llamar «teológicos». En efecto, todas las citas explícitas son presentadas como palabras del Espíritu Santo (3,7; 9,8; 10,15), de Cristo (2,12; 5,5.6; 10,5), de Dios mismo (1,5, etc., todo el cap. 1; 4,3; 7,21; 8,5.8; 10,30, dos veces; 10,37.38; 11,18; 12,15; 13,5.6; e implícitamente: 2,6 y 7,17). En esto Heb se aproxima a la mentalidad teológica del judaísmo alejandrino: también Filón cita la Escritura de esta manera.

El método exegético.

¿Cómo comprende Heb el Antiguo Testamento?²² Desde luego, encontramos a veces un texto citado según su sentido literal, como se puede suponer en el caso de Sal 2,7, citado en 1,5 y 5,5; el autor del NT conserva entonces todo su valor al texto del Antiguo Testamento. Pero más a me-

nudo Heb lee el AT a la manera de los judíos cultos de su medio y a la manera de los rabinos, sacando del texto deducciones imprevistas para nosotros. A esta exégesis, que se podría llamar rabínica, se reducen, por ejemplo, las citas escriturarias del capítulo 1, que demuestran la superioridad de Cristo sobre los ángeles por medio de palabras pronunciadas por Dios en las Escrituras. El autor quiere, de un golpe, afirmar la excelencia de la nueva economía religiosa con respecto a la antigua. Lo mismo se diga de Sal 8,6 LXX, utilizado en Heb 2,7 para refutar una objeción contra la dominación de Cristo sobre los ángeles. Según la misma inteligencia de los textos y la misma mentalidad, la bendición dada por Melquisedec a Abraham manifiesta la superioridad del rey de Salem sobre el padre de los creyentes, y la superioridad de Jesús, relacionado con Melquisedec, sobre Leví y el sacerdocio levítico, relacionados con Abraham. Se puede dar también el ejemplo de Jesús y de Moisés; éste es inferior a aquél como el servidor es inferior al hijo de la familia (Heb 3,2-6).

La presentación de Sal 95 es un comentario alegórico, como se pueden leer en Filón: las palabras de la Escritura están transpuestas y aplicadas a un nuevo contexto histórico. En Heb, Cristo mismo las pronuncia dirigiéndolas a la comunidad cristiana para exhortarla a la perseverancia. Otro tanto se puede decir del nombre de Melquisedec: citando este nombre célebre tomado de Gén 14,17-20 y de Sal 110,4, Heb piensa en Cristo Jesús. Sin embargo, hay que guardarse de asimilar la exégesis de Heb a la del filósofo alejandrino. Su alegorismo no es el mismo. En particular, en el caso de Melquisedec, el trato que se da al célebre sacerdote de Elyón en la historia de Abraham, no es idéntico por ambas partes²³. También san Pablo da prueba de una lectura análoga de los textos, por ejemplo, en 1Cor 10,1-12.

¿Qué valor tiene una exégesis basada en procedimientos que no puede suscribir la crítica? Vale, no en el plano crítico, sino en cuanto afirmación de un autor inspirado. El autor de Heb es un carismático. Leyendo el AT a la luz de la nueva economía, ve en la *sombra* que es la antigua ley (10,1) la luz aportada por Cristo; en la *parábola* que es el AT descifra las indicaciones claras que tienen vigencia para el tiempo presente (9,9). Debemos creerle cuando escribe que Moisés, habiendo preferido el oprobio del pueblo de Dios a los tesoros de los egipcios, optó de hecho por el oprobio de Cristo; así como cuando nos asegura que Cristo mismo habla a los cristianos en el Sal 95, reproducido en Heb 3,7-11.

La epístola a los Hebreos, restituida así a su marco cultural y religioso, aparece como uno de los representantes de la sinagoga helenística, a la manera de la Sabiduría (exhortación dirigida a judíos tentados por la cultura griega), de 4Mac (cuya naturaleza de tratado o de sermón se ha discutido, como en el caso de Heb) y de Filón. Por su mentalidad helenís-

21. Cf. también O. MICHEL, en MKNT, 1949, a propósito de Hb., 2, 12, p. 81-84.

22. J. VAN DER PLOEG, *L'exégèse de l'Ancien Testament dans l'épître aux Hébreux*, RB, 1947, p. 187-228.

23. Cf. V. BURCH, *The Epistle to the Hebrews. Its Sources and Messages*, Londres 1936, p. 84. Véanse los dos capítulos dedicados al tema de Melquisedec en Filón (p. 14-17) y en *Hébr.* (p. 3-13) por G. WUTKE, *Melkisedek, der Priesterkönig von Salem*, Berlín 1927.

tica, sus procedimientos de composición, sus especulaciones rabínicas y, sobre todo, su lectura de los LXX, Heb pertenece, pues, al judaísmo alejandrino y presenta no pocas afinidades con la persona de Filón. Pero, aparte de que este último paralelo no se debe extremar, hay que observar que análogos materiales culturales se utilizan aquí de una manera muy original y estrictamente condicionada por la expresión fiel del mensaje cristiano.

§ III. Análisis de la epístola.

1. EL PROBLEMA.

En la rica y matizada exposición de Heb no están concordes los autores acerca de lo que haya de constituir el dato religioso central de la epístola, la clave que da consistencia al conjunto.

Los comentaristas antiguos afirman corrientemente que el mensaje central de Heb es el sacerdocio eterno de Cristo, o bien la nueva alianza opuesta a la antigua, o también el tema de la fe (sobre este último punto, cf. Lutero y sobre todo Calvino). En 1939, Käsemann escribe que todas las representaciones de Heb culminan en las del sacerdocio de Cristo; y precisa: su unidad proviene del hecho de estar referidas al tema literario del pueblo de Dios en marcha²⁴. El padre Schierse, al final de su estudio sobre Heb, concluye: para Heb, lo esencial es indicar el valor de la salud aportada por Cristo y las exhortaciones a serle fieles²⁵.

Nos parece que el tema central de Heb es la fidelidad que hay que guardar a Cristo, sumo sacerdote celestial, hecho perfecto por su obediencia en el sufrimiento, último portavoz de Dios entre los hombres: Cristo nos invita, no obstante las persecuciones, a mantenernos fieles a la nueva alianza «celestial», es decir, definitiva, merecida por su sacrificio sacerdotal perfecto. La cultura religiosa del autor le lleva a comparar la antigua y la nueva economía por medio de textos escriturarios; esta confrontación, que comienza desde el primer versículo, es uno de los medios principales utilizados para subrayar la importancia de la persona de Cristo y el valor de su exhortación dirigida a sus hermanos.

La presentación tradicional de Heb divide la epístola en parte dogmática (1,1-10,18) y moral (10,19-13,25) y centra la exposición en torno al sumo sacerdote de la nueva alianza. Recientes estudios han propuesto nuevas divisiones. La de Wikenhauser, al igual que la de O. Michel, presenta tres partes: 1,1-4,13; 4,14-10,18; 10,19-13,25²⁶. Otros comentaristas se alejan más de la manera tradicional. L. Vaganay, recurriendo al procedimiento de la palabra nexo — aplicado demasiado sistemáticamente — afirma que Heb agrupa su exposición en torno a cinco temas, los cuales

se subdividen también en diversas secciones; los temas así descubiertos serían, además de una introducción, 1,1-4 y una conclusión, 13,22-25, las cinco partes siguientes: 1,5-2,18; 3,1-5,10; 5,11-10,39; 11,1-12,13; 12,14-13,21²⁷. C. Spicq, en su reciente comentario, inspirándose en los puntos de vista de Vaganay, agrupa la materia de la epístola en torno a cuatro temas: 1,5-2,18; 3,1-5,10; 5,11-10,18; 10,19-12,29; sigue un apéndice: 13,1-19. J.H. Schierse, en fin, rechaza enérgicamente las divisiones que se hacen tradicionalmente de Heb, en la que él descubre tres partes: 1,1-4,13; 4,14-10,31; 10,32-13,25; con un empeño, proseguido sistemáticamente, descubre, en las tres divisiones, las mismas constantes cristológicas, eclesiales y escatológicas, en las que no es seguro que hubiera pensado el autor de la epístola.

En esta difícil tarea hay que tener en cuenta las transiciones literarias y las palabras nexo, muy numerosas en nuestro texto y que dependen de la estrófica semítica así como de la composición griega. En cuanto a la disposición general, se puede admitir cierta imitación de la división corriente de las epístolas paulinas. Pero, más todavía que en las otras epístolas del NT, hay que descubrir en Heb una orientación progresiva del pensamiento, más bien que un recortamiento preciso. Aun ateniéndonos a la gran división tradicional en dos partes (1,1-10,18 y 10,19-13,25), vale más no caracterizarlas como parte dogmática y moral respectivamente. Por lo demás, en la primera parte se observan parénesis bastante largas (2,1-4; 3,7-4,16; 6,4-20), así como importantes resúmenes teológicos en la segunda (12,18-29 y, sobre todo, 13,8-14).

2. ANÁLISIS DEL TEXTO.

Las divisiones generales que proponemos tratan de poner de relieve la figura central de Cristo exhortando al pueblo cristiano a perseverar fielmente en la paciencia. La primera parte de la epístola (1,1-5,10) presenta al portavoz divino que nos dirige el nuevo mensaje; sigue una exhortación (5,11-6,20) que prepara para oír el «discurso de justicia» (7,1-10,18). La segunda parte propone ejemplos, consejos y consideraciones aptas para reforzar la fe y la paciencia de los destinatarios, un tanto desalentados por dificultades y pruebas momentáneas.

Parte primera: Cristo, sumo sacerdote de Dios, nos aporta una alianza nueva, que se ha de aceptar con fe y fidelidad (1,1-10,18).

1) *El nuevo y último portavoz de Dios (1,1-5,10).*

El hijo de Dios, hecho al final de los tiempos uno de los nuestros y nuestro sumo sacerdote, nos transmite un mensaje de salud que debemos seguir fielmente (1,1-5,10).

27. L. VAGANAY, *Le plan de l'Épître aux Hébreux*, en *Mémorial Lagrange**, 1940, p. 269-277.

24. *Das wandernde Gottesvolk*, p. 156.

25. *Verheissung und Heilsvollendung*, entre otras, p. 9ss, 196.

26. O. MICHEL, MKNT, p. 34, 119, 228; A. WIKENHAUSER, *Introducción*, 1960, p. 329-331.

a) *Superioridad de Cristo sobre los ángeles.*

Afirmación escrituraria (1,1-14). Esta superioridad, cifrada en la eternidad gloriosa y en la estabilidad definitiva del Hijo de Dios, se afirma en siete pasajes de la Sagrada Escritura (seis de los cuales se hallan en los salmos); los ángeles están al servicio de los elegidos.

Exhortación a la fidelidad a Cristo (2,1-4). Hay que prestar atención al mensaje de salud de Cristo, cuya solidez confirmó Dios aun con milagros.

Una objeción (2,5-18). Es cierto que todo ha sido sometido al Hijo; pero Dios ha querido que el Hijo de Dios, antes de su dominación definitiva sobre todas las cosas, fuese colocado momentáneamente un poco por debajo de los ángeles; tomó, pues, naturaleza humana, viniendo a ser un hermano en todo semejante a nosotros para ser nuestro sumo sacerdote, y aceptó la muerte para liberarnos del dominio de la muerte, a la que Satán hacía reinar sobre nosotros.

b) *Superioridad de nuestro sumo sacerdote sobre Moisés.*

Jesús y Moisés (3,1-6). Embajador de Dios cerca de nosotros y nuestro sumo sacerdote cerca de Dios, Jesús es fiel en la casa de Dios, como Moisés; pero Cristo es superior a Moisés, como el hijo está por encima del servidor en su propia casa, y nosotros somos esta casa en tanto conservamos la fe.

Exhortación a mantenerse fieles al mensaje de Cristo (3,7-19). Todos los hermanos, teniendo participación en Cristo por la fe, deben ser fieles al llamamiento de Cristo que resonó ya en el Antiguo Testamento (Sal 95,7-11); como fue el caso de los israelitas en el desierto, también a ellos la incredulidad les impediría entrar en el reposo de Dios.

c) *A nosotros dirige Cristo su mensaje.*

El llamamiento de Cristo tiene vigor para nosotros (4,1-11). El gozoso anuncio del reposo nos ha sido hecho al igual que a los antiguos; puesto que éstos no entraron en él, conserva su valor para el pueblo de Dios, que somos nosotros: procuremos, pues, no imitar el ejemplo de incredulidad de los antiguos.

Es la palabra viva y eficiente de Dios (4,12-13). Penetra toda nuestra persona, como una espada tajante; juzga todos los pensamientos de nuestro corazón.

Conclusión (4,14-15). Permanezcamos fieles a nuestra fe en Jesús, Hijo de Dios, gracias al cual podemos acercarnos con confianza al trono misericordioso de Dios.

d) *Anuncio del discurso de justicia: Cristo, nuestro sumo sacerdote, nuestro salvador.*

Como el sumo sacerdote de la antigua alianza, Cristo ha recibido este cargo de Dios, que lo proclama sacerdote por toda la eternidad, según el orden de Melquisedec. Él, Hijo de Dios, tomó verdaderamente

nuestra humanidad, sufrió para obedecer a Dios, mereciendo así la salud eterna a los que le fueran fieles (5,1-10).

2) *Exhortación preparatoria al discurso de justicia (5,11-6,20).*a) *Un reproche.*

En lugar de ser, como debierais, perfectos y maestros de doctrina, parecéis más bien niños pequeños que tenéis necesidad de leche, necesidad de los primeros elementos de doctrina y no de una exposición reservada a los «perfectos» (5,11-6,3).

b) *Una advertencia.*

Ya no hay salud para el apóstata: es como una tierra que, en lugar de producir los frutos que se esperaban, sólo produce abrojos (6,4-8).

c) *Un estímulo.*

Vuestra caridad pasada, testimonio de vuestra fe y de vuestra esperanza, es una prenda de salud (6,9-12).

d) *Un motivo de esperanza.*

La firme y sólida esperanza de nuestra salud viene de la promesa hecha bajo juramento por Dios mismo a Abraham y a nosotros, herederos de la promesa; la salud nos la ha merecido Jesús, nuestro sumo sacerdote, entrado en el cielo como nuestro precursor (6,13-20).

3) *El discurso de justicia: Comparación entre la antigua y la nueva institución religiosa (7,1-10,18).*a) *Jesús, sumo sacerdote eterno.*

Superioridad de su sacerdocio sobre el sacerdocio levítico (7,1-10). Melquisedec, rey de justicia y rey de paz, sacerdote inmutable y para siempre, recibió de Abraham los diezmos y lo bendijo; es, pues, superior a Abraham y superior al sacerdocio de Leví, todavía en la persona de Abraham.

La sustitución de la antigua ley y del antiguo sacerdocio (7,11-28). Un nuevo sacerdocio, necesario para procurar la salud, exige también el relevo de la antigua ley; el nuevo sumo sacerdote según la manera de Melquisedec no se apoya en una ley carnal, viene con el poder de una vida eterna. El antiguo sacerdocio, con múltiples sacrificios, era débil, inútil para la salud, estaba establecido sin juramento divino y era ejercido por sacerdotes mortales; es sustituido por Jesús, mediador de una alianza mejor, sumo sacerdote perfecto, santo y celestial, que, por su sacrificio único, puede salvar a los que por él se acercan a Dios.

b) *Superioridad del culto celestial, del santuario celestial y del sacrificio perfecto de la nueva alianza.*

El tabernáculo celestial (8,1-13). En el verdadero tabernáculo celes-

tial, cuya réplica y sombra era el tabernáculo terrestre, nuestro sumo sacerdote ejerce un culto en tanto superior a la antigua liturgia en cuanto que él es el mediador de una alianza nueva, superior a la antigua, abrogada por ella.

El santuario terrenal (9,1-10). Descripción de los objetos del culto y de la liturgia sacerdotal en el antiguo santuario; ineficacia de estos sacrificios «carnales».

El sacrificio de Cristo en el tabernáculo celeste (9,11-14). Su muerte sangrienta, sacrificio único, le introdujo en el cielo; ella purifica nuestras conciencias de los pecados.

La nueva alianza, establecida por la sangre de Cristo (9-15-22). La sangre de Cristo, nuestro mediador cerca de Dios, sella entre Dios y nosotros una alianza nueva, así como por la sangre inauguró Moisés la primera alianza, bajo la primera ley.

Superioridad del culto nuevo (9,23-28). Un culto mejor se celebra en el santuario celeste; Cristo mismo penetra en el santuario, delante de la faz de Dios; se ofrece una sola vez y el pecado queda abolido; volveremos a verle por segunda vez cuando aporte la salud a todos los que le esperan.

Superioridad del sacrificio único de Cristo sobre los sacrificios levíticos (10,1-18). Los sacrificios imperfectos de la antigua ley no quitaban el pecado, no santificaban a los fieles; Cristo, viniendo a este mundo y encarnándose, se ofreció en sacrificio de obediencia a Dios: este sacrificio único y permanente borra los pecados y abroga los sacrificios precedentes inútilmente repetidos antes; Cristo, victorioso en el cielo, santifica a sus fieles para la eternidad.

Parte segunda: mantengámonos fieles a la nueva alianza aportada por Cristo y avancemos con paciencia hacia la ciudad que permanece (10,19-13,25).

1) *Consejos y consideraciones propios para asegurar la perseverancia en la fe en Cristo (10,19-39).*

a) *La práctica de las virtudes teologales (10,19-25).*

Rescatados por la sangre de Jesús, guardemos la fe entera y la firme esperanza de nuestro bautismo, estimulándonos a una caridad perfecta y en particular a la fidelidad a la reunión de los hermanos, y esto tanto más cuanto que está próximo el día del Señor.

b) *La suerte del apóstata (10,26-31).*

Para el apóstata ya no hay salud, sino únicamente el juicio y el fuego vengador; en la nueva alianza, todavía más que en la antigua dada en tiempo de Moisés, será terrible caer en las manos del Dios viviente.

c) *El recuerdo del pasado de la comunidad (10,32-39).*

Recordad los primeros tiempos de vuestra conversión; vosotros habéis mostrado una paciencia y una caridad inspiradas por la fe que os

daba la seguridad de poseer los bienes celestiales y definitivos; todavía ahora tenéis necesidad de la fe que cumple la voluntad de Dios en la paciencia para obtener la salud.

2) *El ejemplo de la fe de los antiguos debe fortificar vuestra fe y vuestra paciencia (11,1-12,13).*

a) *El ejemplo de los antiguos (11,1-40).*

La fe nos hace aceptar firmemente las realidades invisibles; por ella creemos que el mundo visible es obra de Dios. Miremos la fe de Abel, de Henoc, de Noé; la de Abraham, que recibió un país, una posteridad y las promesas de la salud: todos ellos desearon una patria mejor, es decir, celestial. Tal fue la fe de Isaac, de Jacob, de José; tal la de Moisés, que prefirió el oprobio de Cristo a las riquezas de los egipcios. La fe explica la celebración de la primera pascua, el paso del mar Rojo, la caída de Jericó y la salvación de la meretriz Rahab. Lo mismo hay que decir de todos los héroes de la historia de Israel; por su paciencia dieron testimonio de su fe en una vida mejor prometida por Dios.

b) *Avivad vuestra paciencia (12,1-13).*

Poniendo, pues, los ojos en esta nube de testigos y en Cristo, que trae la salud por la cruz, no cedáis a la fatiga y al desaliento; vuestras pruebas, que no han sido todavía mortales, muestran que Dios os trata como a hijos a los que corrige para su bien. Cobrad alientos y enderezad los pasos torcidos.

3) *Otros consejos para asegurar la perseverancia en la fe en Cristo (12,14-17).*

Conservad la paz con todos; procurad la santidad; preservad a la comunidad entera del mal, sobre todo de la impureza y del amor carnal, teniendo delante de los ojos la suerte de Esaú.

4) *La gran exhortación de fidelidad a la alianza.*

a) *Las dos alianzas (12,18-24).*

La antigua alianza, recibida por Moisés en la montaña del Sinaí, era una realidad del mundo sensible e inspiraba temor. La nueva alianza ha sido establecida por nuestro mediador, Jesús, y por su preciosa muerte en el monte Sión, que es la ciudad del Dios viviente, la Jerusalén celestial y la asamblea de los elegidos y de los justos.

b) *Ser fieles a la nueva alianza (12,25-29).*

Más culpables que los que rehusaron el mensaje terrenal serán los que rehúsen el mensaje celestial de Cristo que ha establecido un reino inque-

brantable, realidades que permanecen. Conservemos con temor el don de Dios.

5) Reiteración de los diversos consejos.

a) *Practicad la caridad*, sobre todo con los extraños y los prisioneros (13,1-3); respetad la *pureza* en el matrimonio (4); no os apeguéis al *dinero* y poned vuestra confianza en Dios (5-6); mostrad *agradecimiento* a los que os han predicado la palabra de Dios y que ya no viven (7).

b) *Exhortación final a la fidelidad a Cristo* (13,8-14).

Despegados de este mundo y de todo lo que es material y provisional, cargados con el oprobio de Cristo, debemos seguirle hasta la muerte y hasta la ciudad estable y celeste. Esta exhortación reproduce los principales temas de la epístola.

c) *Otros consejos* (13,15-21).

Practicad el sacrificio espiritual de la alabanza (15) y el de la caridad con los otros (16). Obedeced a los jefes de la comunidad (17). Orad por nosotros, y sobre todo para que estemos pronto junto a vosotros (18-19). Que el Dios de paz que ha resucitado al Señor Jesús os haga cumplir en todo su voluntad (20-21).

6) *Últimas recomendaciones y saludos* (13,22-25).

Aceptad este discurso de consolación (13,22).

Promesa de visita y saludos (13,23-24).

Voto final (13,25).

§ IV. Perspectivas doctrinales de la epístola.

1. CRISTOLOGÍA.

El mensaje de Heb se centra en torno a Cristo Jesús. Jesús, Hijo de Dios bajado del cielo, portavoz de Dios que aporta una alianza nueva, se ha hecho nuestro hermano de raza (2,10ss; 5,7) y nuestro sumo sacerdote; nos exhorta a ser fieles al don celestial y al Espíritu Santo, que nos hacen partícipes de la vida futura que permanece (cf. 6,4s)²⁸.

Éste es para nuestro autor el centro fundamental de interés que informa toda su exposición: vemos la prueba en la manera semítica como estructuró toda su composición. Su carta se abre con una estrofa cristológica de riqueza doctrinal muy densa, que nos presenta la persona y la obra de Jesús, Hijo de Dios (Heb 1); termina prácticamente con otra estrofa cristológica no menos notable (13,8-14), donde el autor, pidién-

donos que permanezcamos fieles a Jesús, nuestro salvador y santificador, resume la obra soteriológica de nuestro sumo sacerdote que había expuesto difusamente en la parte central de la epístola (7,1-10,18).

Una idea sumamente importante de la cristología de Heb, que no se subraya bastante, es la *filiación divina de Jesús*: Heb 1, que es como una entronización litúrgica del Hijo de Dios en el cielo, da su verdadero valor a todas las exposiciones cristológicas de la epístola. Pero Jesús es también hombre; por lo demás, su acción de mediador y de sumo sacerdote está condicionada por este hecho, que se recuerda en 3,15; 5,1-5 y, sobre todo, en 2,11-18. Jesús es presentado como el Mesías (*χριστός*) y el enviado (*ἀπόστολος*) de Dios, venido para aportarnos la palabra y el don de Dios y para ser, mediante su sacrificio cruento, nuestro sumo sacerdote. Su sacrificio fue ofrecido a Dios «una vez para siempre». Notemos el valor de absoluto que la repetición de la palabra *ἅπαξ*, «una vez», confiere al sacrificio de Cristo y a la salud que con él merece (6,4; 9,26.28; 10,2; 12, 26.27): porque Jesucristo es el Hijo de Dios, es un sacrificio eficaz que quita los pecados de los hombres; con ello ha sellado una alianza nueva, cuyo mediador es, y está continuamente delante del trono del Dios viviente, actuando como nuestro intercesor eficaz.

Se dice que Cristo penetró en el cielo y que con ello ha venido a ser «perfecto» (*τέλειος*, palabra difícil de traducir aquí), es ahora ya, como Hijo de Dios y nuestro sumo sacerdote, nuestro «consumador» (así se suele traducir el sustantivo griego correspondiente, *τελειωτής*); lleva tras sí (en cuanto cabeza: *ἄρχηγος*) hasta el trono de Dios a todos los que le son fieles por la fe.

Otra línea teológica importante de Heb, estrechamente ligada con la precedente, es la idea de la *nueva alianza*, que fue sellada con la sangre de Cristo y nos obtiene la salud. El autor expresa su valor subrayando su superioridad sobre la que había establecido Moisés. Es significativo que la palabra «mejor» (*κρείττων*), empleada trece veces en Heb, se use once veces en sentido técnico para afirmar la superioridad de la nueva economía religiosa sobre la antigua y para proclamar la superioridad de Cristo y de su alianza. Los pasajes más característicos que exponen este punto de vista son Heb 8,8-13; 9,15-22; 10,11-18 y 12,18-29.

He aquí algunos temas que se encuentran en la epístola con cierta insistencia y que pueden relacionarse con las ideas que acabamos de exponer. El tema de la morada de Cristo en el cielo; el autor, habiéndolo recibido de la revelación cristiana, lo ha relacionado con Sal 110,1. Recuerda varias veces que Cristo está en el cielo, a la diestra del trono de Dios, que penetró en el santuario celestial, un santuario que no es de este mundo, que no ha sido hecho por manos de hombres. Esta insistencia en la morada celestial de Cristo y las referencias al santuario del Antiguo Testamento, «antitipo» del santuario celeste, deben comprenderse rectamente.

Para Heb y sus primeros lectores toda la economía antigua anunciaba y preparaba la nueva; así, como el autor se interesa en gran manera por

28. Cf. el comienzo del análisis. En sentido contrario, C. SPICQ, EB, t. 1, p. 325ss. «A diferencia de la de san Pablo, la teología de la Epístola a los Hebreos no es cristocéntrica, sino teocéntrica.»

el culto nuevo centrado en la muerte y en la glorificación de Cristo, al primer santuario, el del AT, lo llama una «parábola», es decir, un anuncio oscuro del culto nuevo inaugurado por Cristo (9,9). En función de su mentalidad aporta el autor algunas puntualizaciones sobre el culto celestial ejercido por Cristo, como también sobre el templo celestial, del que toda la antigua economía religiosa en la tierra no era sino la imagen (9,23). Pero no hay que endurecer nada en las afirmaciones de Heb, cuyo intento es, ante todo, caracterizar el valor definitivo de la economía inaugurada por Jesús, Hijo de Dios, venido a ser uno de nosotros. Esta situación celestial de Jesús — nosotros diríamos su ascensión — adquiere aquí la misma importancia que la muerte y la resurrección de Cristo en san Pablo. Fácilmente se echa de ver todo el partido que nuestro autor podía sacar del misterio de la ascensión para presentarnos a Cristo según el esquema de pensamiento que hemos recordado precedentemente.

2. EL PUEBLO DE DIOS EN MARCHA HACIA LA SALUD.

El autor de Heb nos da preciosos informes sobre la Iglesia de Cristo o, para hablar en los términos de nuestro autor, sobre el pueblo de Dios constituido por todos los que aceptan sinceramente, con fe, la nueva alianza. Por ellos vino Jesús a morir, para rescatarlos del pecado, santificarlos y conducirlos a la perfección; por ellos también intercede cerca de Dios. Sin ser una idea fundamental de la epístola²⁹, el motivo del pueblo de Dios en marcha hacia la salud emerge regularmente en la carta, sobre todo en sus páginas parenéticas. Hay que recordar aquí el bautismo, que Heb menciona, al igual que san Pablo en Ef 1,18³⁰, bajo la imagen de la iluminación (Heb 6,4 y 10,32).

La lectura del AT desempeñó un papel importante en la teología del autor de la epístola³¹; ésta es una exégesis teológica de los LXX. La primera frase de Heb enlaza el mensaje nuevo de Cristo con el del AT; en las palabras de éste, Heb lee el acontecimiento cristiano, la descripción de la persona de Cristo (Heb 1 y 2), de su función sacerdotal (Heb 7 y 8) y de su sacrificio (cf. Heb 10,1ss como explicación de Sal 40,7ss). A través de los LXX, Heb escucha las exhortaciones de Jesús (Heb 3 y 4), «apóstol» y sumo sacerdote, que nos apremia para que no rehusemos la salud única y definitiva que nos aporta. Característico de la manera de Heb es el tipismo verbal utilizado en la lectura de Ag 2,6, citado en Heb 12,26-28: la proclamación de la antigua alianza había sacudido la tierra del Sinaí; la economía terrena, provisional, debe ceder el puesto a una economía estable, establecida «de una vez para siempre», proclamada en el cielo. Ya hemos señalado el tipismo de Melquisedec en la utilización

29. TH. DA CASTEL SAN PIETRO, *La Chiesa nella lettera agli Ebrei**, Roma 1945. Según este autor, el tema de la Iglesia es central en Heb (v., por ejemplo, p. 103, 140ss, 166ss, 182ss).

30. Cf. el comentario de H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser**, Düsseldorf 1957, p. 79ss.

31. Cf. sobre todo J. VAN DER PLOEG, *L'exégèse de l'AT dans l'Épître aux Hébreux*, RB, 1947, p. 187-228; C. SPICQ, EBI, t. I, p. 330-350; O. MICHEL, MKNT, p. 81-84.

de Gén 14,17-20 y de Sal 110,4. Mencionemos ahora el oráculo de Jer 31,31-34, que predice la nueva alianza y cuyo texto sirve aquí para describir la economía de la religión interior y espiritual, proclamada por Dios y aportada por Cristo (Heb 8,8-12).

Es sabido el interés de los modernos por la historia de la vida cristiana en los primeros tiempos de la Iglesia, particularmente por lo que atañe a la oración y al *culto litúrgico*. Así, en el transcurso de estos últimos años se ha subrayado más este elemento en la epístola a los Hebreos. Conviene recordar que la liturgia del templo de Jerusalén no interesaba a nuestro autor; éste partía del texto de los LXX para mostrar el valor del ministerio sacerdotal de Cristo y la importancia de su intercesión por el pueblo de Dios. Heb 7,1-10,18 (y ya 5,1-10) expone la teología del sacrificio de Cristo: en el cielo, Cristo ofrece a Dios su muerte sangrienta a fin de interceder continuamente por nosotros (7,25); los cristianos — no los judíos, estancados todavía en la antigua alianza — tienen parte en este sacrificio, en torno al nuevo altar, al que ciertamente se hace alusión en Heb 13,10.

La idea del sacrificio domina la perícopa 13,8-14; le da una coloración cultural que se continúa en los versículos siguientes (13,15-16). Por antitesis con los sacrificios sangrientos, que ahora el sacrificio de Cristo ya reemplaza, el autor habla del sacrificio que es la oración, llamada «sacrificio de los labios» (13,15), según Sal 49,14.23 (LXX), texto que Heb utiliza en forma análoga a 1Clem 52,3 y, sobre todo, 1Clem 35,12 (véase el cap. 36 que le sigue). La práctica de la caridad es presentada también como un sacrificio agradable a Dios (13,16; comparar con Rom 12,1s y 13,8-10).

La confesión del nombre de Cristo debe también sin duda relacionarse con el *Sitz im Leben* cultural; ya lo hemos señalado en el caso de 13,15. La confesión de Cristo en 3,1 y 4,14 está ligada con el tema de Jesús, sumo sacerdote, y en 10,23 la confesión de Cristo se recuerda a continuación de la mención de su sacrificio redentor y antes de la exhortación a asistir fielmente a la asamblea de los hermanos. La insistencia en la fidelidad a la *ὁμολογία* (confesión) indica quizá una fórmula de símbolo recitada habitualmente y que resume la fe de los fieles de Cristo.

En fin, el tema pastoral de la epístola, que sin duda constituye el objetivo principal de su autor, está expresado por la imagen de *la marcha del pueblo fiel hacia el reposo de Dios*. De nuevo en su formulación, Heb depende aquí de los LXX: el Sal 95 (94) sirve de base a su representación del pueblo de Dios en marcha hacia su salud. E. Käsemann ha mostrado la importancia de este tema en nuestra carta³². Así como el pueblo antiguo del desierto estaba en marcha hacia el lugar del reposo, así el nuevo pueblo de Dios, ante la invitación siempre vigente a entrar en su reposo, pronunciada por Cristo, debe encaminarse hacia la salud. Cristo fue el primero

32. E. KÄSEMANN, *Das wandernde Gottesvolk*. Según este autor, Heb se habría escrito bajo el influjo de temas gnósticos bien atestados. Hay que reconocer que en las antiguas literaturas religiosas se encuentran en cierto modo los motivos literarios habituales; pero el texto del AT forma el punto de partida del pensamiento, de las imágenes y de las fórmulas de Hebreos.

que entró en el cielo, como precursor que abre el camino y que nos facilita el recorrerlo en su seguimiento si tenemos fe en él (6,20).

Como lo resume bien la exhortación final (13,8-14), la epístola quiere instruir al nuevo pueblo de Dios sobre el valor del sacrificio redentor del sumo sacerdote, Jesús. Le invita a caminar en espíritu de fe en pos de Jesús, a salir del «mundo» (terrenal) como el mismo Jesús, para presentarnos ante el trono de Dios (cf. 4,16; 12,2) en el «cielo», donde tenemos nuestra morada permanente.

PARTE TERCERA

LAS EPÍSTOLAS CATÓLICAS

exceptuadas las de san Juan

por *J. Cantinat*

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Comentarios antiguos: DÍDIMO EL CIEGO (PG, 39, 1749-1818); JUAN CRISÓSTOMO (?) (PG, 64, 1039-1062); CIRILO DE ALEJANDRÍA (PG, 74, 1007-1024); ECUMENIO (PG, 119, 451-722); TEOFILACTO (PG, 125, 1131-1288).

Comentarios modernos: J. MOFFATT (MFF, 1928); M. MEINERTZ - W. VREDE (HSNT *, 41932); A. CHARUE (BPC *, 1938); J. CHAINE (EB *, 1939), P. DE AMBROGGI (SB *, 1947), F. HAUCK (NTD, 51949); H. WINDISCH-H. PREISKE (HNT, 31951), J. MICHL (RNT *, 1952); R. LECONTE (BJ *, 1953).

F. C. CEULEMANS, *Commentarius in epistolas catholicas* *, Malinas 1904.
A. CAMERLYNCK, *Commentarius in epistolas catholicas* *, Brujas 1909.
S. ROSADINI, *Epistolae catholicae et Apocalypsis* *, Roma 1939.

El canon del Nuevo Testamento incluye, además del *corpus paulinum*, un grupo de siete epístolas: una de Santiago, dos de san Pedro, tres de san Juan y una de san Judas. Son tales las desemejanzas entre estas epístolas, que probablemente sólo al hecho de no ser de san Pablo se debe el que hayan constituido un bloque. Se hallan reunidas ya a comienzos del siglo IV, en la época de Eusebio de Cesarea (cf. PG 20,205). Mientras la Vulgata latina las coloca al final del canon, inmediatamente antes del Apocalipsis, la Biblia griega las ponía de preferencia entre los Hechos de los Apóstoles y las cartas de san Pablo, como lo prueban Atanasio (PG 26,1176s.1437) y los más antiguos de nuestros manuscritos unciales, el *Vaticanus* y el *Sinaiticus*.

Tampoco ha sido siempre la misma la disposición de las diferentes epístolas dentro del grupo que constituyen. El orden actual de la Vulgata latina: Santiago, san Pedro, san Juan, san Judas, por mediación de san Jerónimo, viene de las iglesias de Oriente que, casi todas, lo adoptaban en el siglo IV. Las antiguas iglesias de Oriente ordenaban las epístolas más bien por el orden de precedencia de sus autores: Pedro, Juan, Santiago y Judas. Los decretos de los concilios de Florencia y de Trento reflejarán todavía esta costumbre. Existían, sin embargo, acá y allá otras formas de ordenación, por ejemplo, aquellas en que san Juan ocupaba el último puesto (Rufino), o el penúltimo (san Isidoro de Sevilla), aquella en que san Judas pasaba antes de Santiago, etc.

Ha prevalecido el uso de dar a estas siete cartas el nombre de *epístolas católicas*, si bien la Vulgata Sixto-clementina lo reserva exclusivamente a las cartas de Santiago y de san Juan. Los orígenes y las razones de esta apelación no son ciertamente muy claros. Al principio se designaba así a escritos en su mayoría no canónicos. Si se prescinde de un pasaje oscuro del Canon de Muratori (líneas 68-69), hay que aguardar hasta Orígenes y Dionisio de Alejandría para oír calificar de la misma manera las primeras cartas de san Pedro y de san Juan y la de san Judas (cf. PG 20,583.698). Finalmente, la apelación no se extiende, y, a lo que parece, de modo exclusivo, a todas las cartas del grupo canónico, sino con Eusebio de Cesarea (PG 20,205) y san Jerónimo (PL 23,609.613).

Es poco verosímil que el título de *católica* dado a nuestras cartas fuera sinónimo de *canónica* (Michaëlis, Horne...), puesto que en tiempos de Eusebio se discutía precisamente la canonicidad de cinco de estas epístolas (PG 20,269). Se ha supuesto, aunque sin prueba, que «católica» podía más bien significar «leída en todas las iglesias» (S. Rosadini). Es más probable que con esta palabra se quisiera expresar el carácter relativamente universal del contenido de estas cartas (Hauck) o mejor todavía su destino relativamente universal (Charue, de Ambroggi...). En esta últi-

ma hipótesis se estima, evidentemente, que las dos últimas cartas de san Juan fueron anexadas a la primera como meros apéndices.

En el grupo de las epístolas católicas se halla la mayor parte de los escritos deuterocanónicos del Nuevo Testamento, cinco entre siete: la carta de Santiago, la segunda de san Pedro, las dos últimas de san Juan y la de san Judas. Clasificadas por Eusebio entre los «antilegómenos», es decir, entre los libros discutidos (PG 20,269), cosa que ya había preocupado a Orígenes, en el siglo VI acabaron por ser universalmente admitidas como «Escritura»¹. El concilio de Trento, reaccionando contra las nuevas tendencias negadoras de los protestantes del siglo XVI, definirá su canonicidad al mismo tiempo que la de los otros libros sagrados².

Estrechamente emparentadas con el cuarto evangelio, por la forma y por su doctrina, las epístolas de Jn serán estudiadas en la parte cuarta de esta obra juntamente con los otros escritos del mismo autor. Aquí hablaremos únicamente de las otras cuatro epístolas católicas.

CAPÍTULO PRIMERO

LA EPÍSTOLA DE SANTIAGO

BIBLIOGRAFÍA

Comentarios: J. H. ROPES (ICC, 1916); J. CHAINE (EB *, 1927); O. BARDENHEWER (TKNT *, 1928); M. DIBELIUS - H. GREVEN (MKNT *, 1957); F. MUSSNER (TKNT* 1964).

F. J. A. HORT, *The epistle of St. James* (I-IV, 7), Londres 1910.

J. B. MAYOR, *The epistle of St. James*, Londres 1913.

F. HAUCK, *Der Brief des Jakobus*, Leipzig 1926.

J. MARTY, *L'Épître de Saint Jacques*, París 1935.

A. T. CADOUX, *The thought of St. James*, Londres 1944.

J. BONSRIVEN, (*Épître de saint Jacques*, SDB* IV, col. 783-795).

E. TURNEYSSEN, *La foi et les oeuvres, Commentaire de l'épître de Jacques*, Neuchâtel - París 1959.

§ I. Estructura literaria y análisis.

1. LA CUESTIÓN DEL PLAN.

¿Hay real coordinación de ideas en la epístola de Santiago? Algunos autores lo han creído (H.J. Cladder). La mayoría están, con razón, convencidos de lo contrario.

En efecto, las diversas exhortaciones morales de que se compone la epístola, parecen hasta tal punto independientes unas de otras, que cada una de ellas podría bastarse por sí misma. El lazo que las une, cuando no se trata de mera yuxtaposición (1,19; 2,1.14; 3,1.13, etc.), se reduce a una repetición de un término (1,13), a una preposición (5,7.12), a una asonancia (1,2) o a una antítesis verbal (4,1). Más aún: en varias de estas exhortaciones, grupos de sentencias, referidos más o menos al mismo asunto, no tienen entre sí más cohesión que un «puñado de perlas» (J. Moffatt), al igual que en el género gnómico en que se inspira el autor (1,5ss.19ss; 2,5ss, etc.). Por eso resulta fácil a veces, aunque sin prueba determinante, hablar de interpolación, por ejemplo, a propósito de 1,19s y de 2,1b (Boismard), o de añadiduras posteriores hechas al documento básico (W. L. Knox).

Notemos, sin embargo, que, según el parecer de muchos, todas las exhortaciones de la epístola entrañan una misma verdad subyacente, que les confiere cierta unidad. Esta verdad sería que es necesario armonizar la vida práctica con los conocimientos religiosos, detestar todo género de doblez, no tratar de contar a la vez con Dios y con el mundo.

1. Cf. LAGRANGE, *Histoire ancienne du Canon du NT*, París 1933, p. 160ss.
2. *Trid.*, sess. IV; *Vatic.*, sess. III; cf. SDB IV, col. 497 (art. *Inspiration*).

2. ANÁLISIS.

El *encabezamiento* o *saludo*, de lo más sucinto (1,1), va seguido de una recomendación sobre el *buen uso de las pruebas* (1,2-12). Esta recomendación pone ante todo la mira en los pobres, que formaban la masa de las comunidades primitivas (cf. 2,5ss; 5,4; 1Cor 1,25ss; Gál 2,10; 2Cor 8-9...), y que sin duda se quejaban de que la venida del Mesías no había mejorado su condición (cf. Rom 5,2ss; Heb 12,5ss; 1Pe 1,6ss; 2,18ss; 3,13ss; 4,12ss)¹ ni siquiera los sustrafía a las vejaciones de sus correligionarios más acomodados (2,6s; 4,1ss; 5,1ss). Es una manera práctica de traer a la memoria la bienaventuranza evangélica dirigida a los que sufren (Mt 5,11; cf. Sant 1,12; 5,7-11).

Como ciertos cristianos veían en las pruebas verdaderas solicitaciones al mal y hacían recaer sobre Dios, causa primera de los acontecimientos, la responsabilidad de su caída (cf. Prov 19,3; Eclo 15,11ss; 39,33...), el autor sale en *defensa de la santidad divina* (1,13-18). Dios es inaccesible al mal, al que no puede inducir a nadie (13). El origen de sus pecados debe buscarlo el hombre en su mal deseo (14ss). De Dios no viene sino el bien (16s), particularmente el nacimiento espiritual por medio de la palabra (evangélica), 18.

La alusión que se acaba de hacer a la *palabra de verdad* determina la exposición de las *obligaciones cristianas respecto a ella* (1,19-27). Hay que escucharla con docilidad (19-21), practicarla (22-25) vigilando la propia lengua (26), mostrándose generoso (27). En las máximas de esta sección, que recuerdan las de los antiguos escribas (Eclo 5,11ss; 19,6ss; 20,17ss), el autor parece alzarse ya contra los que se erigen en maestros (3,1), aun antes de poseer la verdadera sabiduría (3,13ss).

La recomendación general de practicar la caridad (1,27) sugiere al autor la exposición de un aspecto particular de la misma: la *imparcialidad* (2, 1-13). El precepto formulado (2,1) se ilustra con un caso concreto (2,2-4), luego se justifica con una serie de argumentos (2,5-13). Con esta ocasión se evoca una serie de notaciones doctrinales (2,1.8ss) que resultan difíciles de precisar.

Después de amenazar con un juicio sin misericordia a los que no hayan tenido misericordia con el prójimo (2,13; cf. 5,3s; Mt 5,7; 6,14s; 7,2; 18, 21ss), el autor procura quitarles la ilusión de que *la fe sola, desprovista de caridad, podrá salvarlos* de este juicio (2,14-26). La fe que salva es la que va acompañada de obras de caridad (2,14-19), como lo prueba la Escritura (2,20-26). No hay aquí oposición a la enseñanza de san Pablo (Rom 3,28), donde no se trata nunca sino de fe informada por la caridad (cf. 1Cor 13,2; Gál 5,6). Lo que aquí importa es quizá poner en su punto una doctrina mal comprendida o deformada.

Luego, sin el menor asomo de transición, vuelve el autor a desarrollar

una recomendación hecha anteriormente (1,19.26): el *dominio de la lengua* (3,1-12). No quiere que los cristianos, cediendo a la tendencia judía de la época, se erijan en maestros de doctrina. Esto sería exponerse a mayores peligros de pecar (3,1-2), puesto que la lengua es capaz de los mayores estragos (3,3-12).

La sección siguiente, sobre la *verdadera sabiduría* (3,13-18), se yuxtapone, sin más, a la precedente. Quizá tiene por objeto indicar la cualidad indispensable que deben poseer los maestros.

La idea de la paz mencionada al final de la sección precedente (3,18) hace, sin duda, que el autor pase a la de la *discordia* (4,1-12), cuyas diversas causas parece enumerar: la envidia (4,1-3), el apego a los bienes del mundo (4,4-6), el orgullo (4,7-10) y la maledicencia (4,11-12).

Una simple e idéntica interjección (4,13; 5,1) introduce las dos secciones siguientes, donde se recuerdan vigorosamente la *providencia* (4,13-17) y la *justicia divina* (5,1-11).

Las recomendaciones finales de la epístola (5,12-20) están bastante deshilyanadas, aunque casi todas están centradas en la idea de la oración (5,13-18). Es sabido que el concilio de Trento intervino (ses. xiv, c. 4) para determinar el sentido de 5,14s, pero a veces se olvida que verosímilmente no se trata de curación del cuerpo en 5,15s².

§ II. Género literario.

La epístola de Santiago ocupa un lugar aparte en la literatura del Nuevo Testamento. Su *forma epistolar* se reduce a dos detalles, que por lo demás carecen de precisión: el sobrescrito (1,1) y la alusión muy indirecta del autor a su calidad de maestro (3,1). Fuera de esto, no se acusa en ella nada personal o circunstanciado que pueda informar sobre el autor o sus destinatarios. Falta una conclusión. La sobriedad del lenguaje y la manera brusca como terminan las secciones se distinguen también del género epistolar. La ausencia de toda exposición doctrinal no permite siquiera asimilarla al género de las epístolas más impersonales de san Pablo (Efesios), al género de la primera carta de san Juan o al de la epístola a los Hebreos. Las raras justificaciones religiosas de los asuntos tratados están escasamente esbozadas (1,5b.17s; 2,7; 3,2.9; 4,12). Esto es lo que hacía decir a Lutero que la epístola era de paja, aludiendo a 1Cor 3,12.

La epístola de Santiago, compuesta exclusivamente de exhortaciones morales, forma parte del género parenético. Sugiere numerosos paralelos con las partes morales del Antiguo Testamento y, sobre todo, con la literatura gnómica³, aun cuando tiene muy pocas citas (2,8.23; 4,6; 5,20) y no muchas reminiscencias (1,10s; 2,7; 3,8; 5,4). Utiliza el fondo común de la *enseñanza sapiencial*, adaptada en forma de paráfrasis o de comentarios por la *homilética judía* de las sinagogas. En este sentido no carece de ana-

1. Cf. SDB iv, col. 1244 (art. *Judatsme*).

2. Cf. VD, 1953, p. 70ss; 164ss; *De Oratione, extrema unctione et confessione* (Jac. 5,13-18).
3. CHAINE, EB, p. XLI-LXIV.

logía con los pasajes parenéticos de varios apócrifos del Antiguo Testamento, como la *Carta de Aristeo*, el *Testamento de los XII Patriarcas*, *1Henoc*, *4Mac*; con otros pasajes parenéticos que se hallan en ciertos manuscritos de Qumrán (*Escrito de Damasco*, *Manual de disciplina*); con numerosas partes morales de los libros del Nuevo Testamento (Mt 5-7; Act 7; 1Tes 4,1ss; 5,1ss; Gál 5,13ss; 6,13ss; Rom 12-13; Col 3-4; Ef 4,18-6; Heb 13,1ss), de los padres apostólicos (1Clem; Pastor de Hermas) o hasta del Talmud (*Pirqé Abot*).

Tampoco carece de analogías con los moralistas paganos, en la medida en que los datos de la razón son un terreno común. Pero lo que más la relaciona con estos últimos, particularmente con Epicteto (las «conversaciones»), es el recurso constante a los procedimientos de la *diatriba* griega cínico y estoica: intervención de un interlocutor ficticio (2,18s; 5,13s); transición por medio de una asonancia verbal (1,2.4s.12s.26s; 2,12s.17s; 5,9.12s), de una objeción (2,8), de una pregunta (2,14; 4,1; 5,13) o de una interpelación (4,13; 5,1); acumulación de imperativos (unos 60 en 108 versículos); diálogos (2,4s.14ss; 3,11s; 4,4s); personificaciones (1,15; 2,13; 4,1; 5,3s); abundancia de comparaciones, de imágenes (1,6.10.23; 2,15; 3,3-6.10-12; 5,7) o de ejemplos (2,21ss; 5,10s.17s); conclusión en forma de antítesis (1,26; 2,13.26; 3,15-18; 4,12), etc. No hay razón de sorprenderse, pues la influencia profunda de la *diatriba* estoica se dejaba sentir en la predicación sinagogal del mundo judeohelenístico⁴ y en los escritos homiléticos que de ella dependían (*Génesis* de FILÓN; Act 7; Heb; 4Mac; 1Clem; Ep. de Bernabé; Didakhé; Pastor de Hermas).

La epístola de Santiago pertenece, pues, a un género literario bastante conocido y propagado, género que en cuanto a las ideas era tributario del mundo judío y del mundo griego. Es el *género parenético judeohelenístico*, que prolongaba el género sapiencial y se distinguía de la *diatriba* profana por su seriedad y profundidad.

Gracias a la utilización de esta doble corriente literaria, la epístola de Santiago, a pesar de su falta de unidad, forma un todo persuasivo, vivo y lleno de lozanía.

En ella se han descubierto también huellas de otra influencia, la de la *liturgia* y de la *catequesis bautismal* en uso en la cristiandad primitiva. Esta influencia es visible sobre todo en los temas que le son comunes con la primera epístola de san Pedro⁵. ¿Hay algo más normal que ver tomar este sesgo a la homilética sinagogal en un escrito dirigido a los judeo-cristianos, olvidadizos de ciertas verdades morales? Para recordar estas verdades, el autor evoca naturalmente los temas de enseñanza presentados durante la primera iniciación (cf. Heb 6,1ss).

En el género literario adoptado se halla entrañado el *fin general de la epístola*: exhortar. En cada una de las secciones este fin adopta evidente-

4. A. DUPONT-SOMMER, *Le quatrième livre des Maccabées*, Paris 1939; H. THYEN, *Der Stil der Jüdisch-hellenistischen Homilie*, Gotinga 1955; LAGRANGE, *Épître aux Romains*, p. LIII-LX.
5. Cf. RB, 1957, p. 161ss.

mente matices bastante variados que van del estímulo (1,2ss; 5,7ss) a la amenaza (5,1ss), pasando por la instrucción (1,13ss), la recomendación (1,19ss; 3,1ss; 5,12ss) y la censura (2,1ss; 2,14ss; 4,1ss).

§ III. Autor, destinatarios y fecha.

1. EL AUTOR ES JUDÍO.

En el encabezamiento se presenta la epístola como obra de «Santiago, siervo de Dios y del Señor Jesucristo» (1,1). Es difícil explicar este encabezamiento como añadidura posterior, por razón de la paronomasia que la enlaza con el contexto (1,2). ¿Se puede, por lo menos, pensar que la palabra «Jesucristo» se añadió posteriormente? Alguien lo ha supuesto. Se ha querido ver en la epístola una obra puramente judía que la comunidad cristiana acabó por adoptar después de haberla más o menos modificado⁶.

La hipótesis es inadmisibles por varios títulos⁷. No obstante, es cosa clara que el autor es de *estirpe judía*. Sus exhortaciones morales, como ya lo hemos visto, se resienten mucho de la enseñanza moral del Antiguo Testamento. Su estilo, su gramática y su vocabulario llevan numerosas huellas de semitismos⁸. Su mentalidad, de giro concreto (1,23s; 2,1ss.14ss; 5,7ss), tiene ciertamente el sesgo hebraico, así como su modo de hablar de la paternidad divina (1,27; 3,9), de Abraham (2,21), de la vegetación (3,12) o de las lluvias (5,7.17s). Finalmente, no pocos de sus términos y de sus frases, haciendo abstracción del contexto, pueden interpretarse tanto en sentido judío como en sentido cristiano. Por ejemplo, las doce tribus de la dispersión (1,1), el Señor (1,7; 4,10.15; 5,7s.10s.14s), el parto, en calidad de primicias de las criaturas (1,18, cf. 3,19=Gén 1,27), la ley perfecta de la libertad (1,25, cf. Sal 119,45), la ley regia (2,8, cf. Lev 19,18), el bello nombre que se ha invocado sobre vosotros (2,7, cf. Am 9,12, citado por Santiago en Act 15,17; Is 63,9), vosotros habéis condenado, dado muerte al justo (5,6, cf. Sab 2,10.12.19s), la parusía del Señor (5,7), el juez que está a las puertas (5,9), la sinagoga (2,2), los ancianos de la Iglesia (5,14).

2. EL AUTOR ES CRISTIANO.

Pero no menos exacto es pensar que el autor es cristiano. La aportación judaica de sus exhortaciones está netamente marcada por un espíritu verdaderamente cristiano. Los paralelos que se pueden establecer entre ellas y las enseñanzas de Jesús en el evangelio, especialmente en el sermón de la montaña, son muy numerosos, afectan a 48 versículos. Dan prueba de una misma tradición. Por ambas partes se habla en términos análogos

6. L. MASSABIAU, RHR, 1895, p. 249ss; A. MEYER, *Das Rätsel des Jakobusbriefes*, Giessen 1930, p. 108ss, 304ss; F. SPITTA, *Der Brief des Jakobus*, Gotinga 1896; W. BIEDER, *Christliche Existenz nach dem Zeugnis des Jakobus*, TZ, 1949, p. 93-113.

7. L. CERFAUX, RHE, 1931, p. 356ss.

8. J. CHAINE, EBI, p. XCI-XCIX.

de la alegría en el sufrimiento, con la esperanza de una recompensa celestial (1,2.12=Mt 5,11s), de los pobres que heredarán el reino (2,5=Mt 5,3), de los misericordiosos que obtendrán misericordia (2,13=Mt 5,7), de la puesta en práctica de la palabra oída (1,22=Mt 7,24ss), del perdón de los pecados (5,15=Mt 12,32), de los juramentos proferidos (5,12=Mt 5,34ss), etc. Por ambas partes la escatología tiene las mismas resonancias (5,1-11=Mt 24)⁹; el mundo es objeto de la misma reprobación (1,27=Mt 18,7; Jn 15,19); la caridad reviste la misma importancia (2,1ss=Mt 25,31ss; Jn 15,12ss) y el mal uso de las riquezas es objeto de las mismas censuras (2,5ss; 5,1ss=Lc 6,24ss).

Son también numerosos los paralelos existentes entre nuestra epístola y otras epístolas auténticamente cristianas (1Pe; Gál; Rom; 1Cor, etc.). ¡Cuántos temas comunes entre ellas! A veces con la misma ilación de las ideas y las mismas palabras raras que no se hallan en otras partes. Señalemos algunas de ellas. La constancia en las pruebas (1,2ss=Rom 5,3ss; 1Pe 1,6ss), el nacimiento por la palabra divina (1,17-21=1Pe 1,22-2,2; cf. Ef 1,5; 1Jn 2,29; 3,9; 5,1.4.18), el culto espiritual (1,26s=1Pe 2,5), la humillación del cristiano delante de Dios para resistir al diablo (4,6-10=1Pe 5,5-9; cf. 1Jn 3,8), la elección del pobre (2,5=1Cor 1,27), la recompensa después de la prueba (1,12=2Tim 4,7s), la tentación superable (1,13=1Cor 10,13), la oración eficaz (4,3=1Jn 5,14), la necesidad de practicar la ley, en lugar de contentarse con escucharla (1,22ss=Rom 2,13ss¹⁰).

Estos paralelismos, que prueban, si no dependencia o copia directa, en un sentido o en otro, como algunos lo piensan, por lo menos utilización de una fuente común, viva¹¹, ayudan a captar mejor, desde un ángulo de visión cristiano, varias de esas frases con resonancias igualmente judías y cristianas de que antes hemos hablado (1,18.21; 2,7). La antítesis «fe y obras» (2,14-16), que se halla de otra manera enfocada en san Pablo (Rom 3,28-4,25; Gál 2,16; 3,5.7), y no contradictoriamente, como decía Lutero¹², es asimismo más cristiana que judía, puesto que las obras en cuestión son obras de caridad (2,15-17.22.25; cf. Gál 5,6.22; Rom 11,9ss), y no las prácticas rituales de la ley mosaica, de las que ni una sola vez habla la epístola.

3. EL AUTOR SE DIRIGE A JUDEOCRISTIANOS.

Todo esto hace pensar que Santiago, el autor de la epístola, es un judeocristiano. Todo ello permite también creer que el autor se dirige a judíos convertidos. Es cierto que escribe «a las doce tribus de la dispersión» (1,1). Pero esta expresión no puede designar aquí a los judíos que, fuera

9. Cf. A. FEUILLET, en: *The Background of the New Testament and its Eschatology*, Cambridge 1955, p. 261ss.

10. Cf. RB, 1957, p. 173ss; E. G. SELWYN, *The first Epistle of S. Peter*, Londres 1952, p. 362s, 392s, 417s; MC NEILE-WILLIAMS, *An Introduction to the Study of the New Testament* 1955, p. 209ss.

11. E. G. SELWYN, o.c., p. 17ss.

12. J. CHAINE, EB, p. LIXss.

de Palestina, vivían dispersos entre los paganos. Debe entenderse, en sentido figurado, de los cristianos que formaban el nuevo Israel (cf. Gál 3,29; 6,16; Flp 2,3; Rom 4,16) y que a su vez se hallaban diseminados en medio de los incrédulos, en Palestina o en otras partes. Los destinatarios de la epístola, pobres en su mayoría (2,5-7; 4,2s), tienen, en efecto, la fe cristiana (2,1; 5,7-9); son bautizados (1,18.21; 2,7), cuyos defectos son más judíos que paganos (1,22.25ss; 2,14ss; 3,1ss; 4,11; 5,9.12). No se excluye, sin embargo, que ciertos malos ricos, tan rudamente atacados en la epístola (sobre todo en 5,1ss), sean judíos y no cristianos (Ropes, Mayor, Diabellus, Meinertz, A. Feuillet).

4. ¿ES EL AUTOR SANTIAGO, «HERMANO DEL SEÑOR»?

Hipótesis tradicional.

El autor escribe como maestro encargado de enseñar (3,1). Se expresa con autoridad sin sentir la necesidad de legitimar sus intervenciones. Instruye (1,13ss; 3,13ss); anima (1,2ss; 5,7), amonesta (3,1ss; 4,13ss), censura severamente (4,1ss), incluso profiere graves amenazas (5,1ss).

Todas estas características se armonizan bien con lo que sabemos de Santiago, «hermano del Señor» (Gál 1,19), «columna» de la Iglesia (Gál 2,9), cabeza de la cristiandad de Jerusalén (Act 12,17; 21,18ss), dotado de gran autoridad en el mundo cristiano (Act 15,13ss; Gál 2,9s.12) e incluso en el mundo judío hasta su martirio en el año 62 (cf. EUSEBIO, HE II, 23,1ss; JOSEFO, *Ant. Iud.* xx, 9,1). Así, generalmente se considera a este «hermano del Señor» como autor de la epístola.

A partir de ORÍGENES (*Comment. in Iob*, 8,24), se le ha identificado frecuentemente con Santiago, hijo de Alfeo (Mc 3,18)¹³, ya que no se le podía identificar con Santiago, hijo de Zebedeo (Mc 3,17), entregado prematuramente a la muerte (Act 12,2). No obstante, la identificación no se impone. La tradición patristica no le es siempre favorable¹⁴. Los «hermanos» de Jesús: Santiago, José, Judas y Simón (Mc 6,3), seguían incrédulos en Nazaret (Jn 7,3s; Mc 3,21.31) cuando ya habían sido elegidos los apóstoles (Mc 3,13ss). El grupo de los doce es siempre distinguido en los textos sagrados, del de los hermanos del Señor (Act 1,13s; 1Cor 9,5; 15,5ss). Finalmente, la dificultad filológica de Gál 1,19 (ἐὶ μὴ) se resuelve mejor en el sentido de una oposición («sino solamente»; cf. Mt 12,4; Lc 24,26; Rom 14,14; Act 9,4) que de una excepción («sino», excepto).

Hipótesis de la pseudonimia.

Existen también sus dificultades para mantener la identificación del autor de la epístola con Santiago, el «hermano del Señor», de modo que algunos

13. RSR, 1918, p. 122ss. Enciclopedia Catholicisme, t. v, art. Jacques.

14. S. LYONNET, *Le témoignage de saint Jean Chrysostome et de saint Jérôme sur Jacques, le frère du Seigneur*, RSR, 1939, p. 335ss.

han hablado de pseudonimia (Dibelius, Windisch, Hauck, McNeile...). «No hay que olvidar, se dice, que las costumbres literarias de la época admitían que se pusiese bajo el nombre de un personaje famoso un escrito redactado después de la muerte de tal personaje. Así se explica la atribución de la epístola a Santiago, hermano del Señor»¹⁵. El verdadero autor sería un judeocristiano de formación helenista, que quizá se llamaba también Santiago, dado lo corriente de este nombre (cf. EUSEBIO, HE II 23,4; san JERÓNIMO, *De Vir. Illustr. 2*). Habría escrito su carta durante el período de tranquilidad comprendido entre las dos guerras judías (70-132). Se habría servido de un primer documento procedente de Santiago (W.J. Knox), o bien él mismo lo habría compuesto enteramente, sea haciéndose «intérprete» del pensamiento del obispo de Jerusalén (McNeile), sea emitiendo sencillamente su propio pensamiento (Moffatt, Dibelius, Hauck, A. Meyer, Windisch, K. Aland...). Esta tesis no está desprovista de toda verosimilitud. El cardenal Cayetano pensaba así en el siglo XVI. Sin embargo, las dificultades suscitadas contra la identificación no son decisivas. Todavía, antes de examinarlas, observemos que si nos hallásemos realmente ante un pseudoepígrafo, podría sorprender que el autor no hubiese puesto más empeño en acreditarse (cf. 2 Pe), en lugar de tomar como único título el de «siervo de Dios y del Señor Jesucristo» que, a fin de cuentas, podía convenir al más oscuro de los cristianos.

La epístola y el legalismo de Santiago.

Santiago, el hermano del Señor, estaba, se dice, muy aferrado a todas las prescripciones rituales de la ley judía (cf. EUSEBIO, HE II, 23,4ss); las pseudo-Clementinas (PG 2) insisten notablemente en esto. El autor de la epístola, en cambio, ignora totalmente estas prescripciones; no se preocupa sino de preceptos morales (1,27; 2,8ss, etc.) y habla incluso de la «ley de la libertad» (1,25; 2,12). Parece, pues, que no se los puede identificar (Jülicher).

Hay seguramente que reconocer que en Jerusalén, Santiago, el hermano del Señor, estaba rodeado de numerosos judeocristianos que ostentaban un ritualismo tenaz (cf. Gál 2,4s.12; Act 11,3ss; 15,1.5; 21,18ss). Pero, a pesar de los datos un tanto fantásticos de Hegesipo y de las pseudo-Clementinas¹⁶, tenemos razón de suponer que él personalmente tenía ideas más amplias. Contrariamente a los judaizantes (Act 15,1.5; Gál 2,4s), no exige que los convertidos del paganismo sean previamente sometidos a la circuncisión; san Pablo lo declara sin rodeos en su carta a los Gálatas (2,6-10). Si interviene para imponer leyes de pureza legal a los helenocristianos (Act 15,20), es porque la significación religiosa de estas leyes le parece universal y porque su práctica facilitará las relaciones entre las

dos grandes categorías de cristianos¹⁷. Y si nos atenemos a la disposición cronológica de los Hechos, vemos que en esto no procede sino en plena conformidad con los otros apóstoles y con el mismo san Pablo (Act 15,22ss). Con el mismo espíritu de conciliación pedirá a este último que tome consigo a cuatro nazireos para sacrificar en el templo (Act 21,18ss). Aun en el caso en que la epístola proviniera de un autor pagado de ritualismo, podría no dejar traslucir nada de ello si, como en nuestro caso, no se presentara la ocasión. En cuanto a la expresión «la ley de la libertad», ¿por qué hemos de extrañarnos de ella? Un judío podía hablar así de la *torah* (cf. *Pirqué Abot* VI, 2), y con más razón un judeocristiano, que veía en el cristianismo un perfeccionamiento de la *torah*, una liberación todavía mayor del pecado (cf. Gál 4,21ss; Rom 8,2; Act 15,10).

La epístola y el recuerdo de Jesús.

Otra prueba de que la epístola no es de Santiago, el hermano del Señor, se cree ver en la ausencia de noticias sobre Jesús, su persona y su obra. En lugar de citar a personajes del Antiguo Testamento como modelos de caridad (2,21ss), de paciencia (5,7ss) o de oración (5,17s), era muy justo que un pariente de Cristo, todavía más que san Pedro (1Pe 2,21ss), citara a Jesús mismo.

Esta objeción no tiene todo el valor que se le quiere atribuir. En efecto, como ya lo hemos visto, las enseñanzas de Jesús asoman en la carta por todas partes (Schlatter). Además, el autor habla muy probablemente del estado glorioso de Jesús resucitado (2,1; B. Weiss, Ropes, Chaine... contra Boismard), de la invocación de su nombre sobre los cristianos (2,7; cf. 5,14), quizá incluso de su entrega a la muerte (5,6) y de su último advenimiento (5,7)¹⁸. Por lo demás, los ejemplos tomados del Antiguo Testamento se explican perfectamente por el género literario adoptado. El autor quiere exhortar a los cristianos que se hallan en apuros. ¿Qué más estimulante que la contemplación de los justos de la antigüedad israelita, no obstante haber sido menos favorecidos con luz y gracia? (Spicq). Las homilias de la época recurrían fácilmente a estas enumeraciones de ejemplos, con frecuencia los mismos (cf. Heb 11,4ss; 1Clem 10,12; 4Mac 3,20-17,6), a imitación del Antiguo Testamento (Ez 20; Sal 78; 105-107; 135s; Jdt 5; Eclo 44-50; 1Mac 2,51ss; Sab 10-12) e incluso de los autores profanos.

El lenguaje de la epístola.

La objeción tomada del lenguaje y del estilo de la epístola, es a primera vista más impresionante que las precedentes. En ninguna parte del Antiguo Testamento, a no ser en la epístola a los Hebreos, nos hallamos con un griego tan puro. La estructura de las frases es correcta (1,2.3.12; 2,2-4.15s;

15. Bible du Centenaire, t. v, p. 382

16. Cf. O. CULLMANN, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin*, Paris 1930.

17. J. DUPONT, *Les Actes des Apôtres*, BJ, p. 138ss.

18. A. FEUILLET, en: *The Background of the NT*, p. 274ss.

4,13-15), como también el empleo de las partículas y de las conjunciones, salvo raras excepciones. Algunos giros no carecen de elegancia (1,2.4.6.14; 2,4; 3,5.8; 4,9.14). El vocabulario, siempre preciso, es rico en *hapax*: se cuentan 63, 45 de los cuales provienen de los LXX y 18 son inéditos. Es igualmente rica en fórmulas felices, que se prestan a juegos de palabras, a aliteraciones o a rimas (1,1s.6.13s; 2,4.13; 3,4.17; 4,5.14). Los procedimientos de estilo son a menudo los de los moralistas griegos en la diatriba. Las citas bíblicas provienen de los LXX, excepto en 4,6.

¿Cómo el hermano del Señor, galileo de origen y cuyos parientes son gente inculta (cf. EUSEBIO, HE III, 20), pudo redactar en forma tan bella, en una lengua que sólo debía conocer imperfectamente? San Pablo y san Lucas, educados en país griego, no se expresaban con tanta maestría.

La objeción es de cuerpo y muy poco se atenúa señalando el fondo semítico del escrito. Sin embargo, no es decisiva, pues no deja de ser posible que Santiago se sirviera de un secretario redactor conforme al uso entonces tan corriente (cf. EUSEBIO, HE II, 15,1ss; 1Pe 5,12; 2Tes 3,17; 1Cor 16,21; Rom 16,22; Col 4,18). Desde la época de los Macabeos no faltaban helenistas distinguidos en la comunidad de Jerusalén, venidos de las regiones más diversas del imperio. Los Hechos nos hablan de judíos oriundos de Cirene, de Alejandría, de Antioquía, de Cilicia (6,1ss). Más de uno de estos judíos, lectores asiduos de los LXX y conocedores de los moralistas griegos, pudieron, como Apolo, convertirse al cristianismo y ponerse, como él, al servicio de la Iglesia. ¿Quién nos dice que Santiago no recurriría a alguno de éstos para dar a sus ideas el tenor que observamos en la epístola? La hipótesis es bastante verosímil. Desde luego, es preferible a la de la traducción de un original arameo (Wordsworth, Burkitt), pues explica mejor las cualidades literarias de la epístola.

Las dependencias literarias.

Todavía queda una objeción. Santiago, hermano del Señor, entregado a la muerte el año 62, no puede ser autor de una carta que se sirve de escritos posteriores a esta fecha, particularmente de la epístola de Clemente Romano y del Pastor de Hermas¹⁹.

Las semejanzas de ideas y de expresiones en estos diferentes escritos son, en efecto, innegables²⁰. Pero muchas de ellas pueden explicarse por la utilización del mismo género literario (Ropes, E.J. Goodspeed, McNeile). La parénesis o predicación popular de la época tenía sus formas comunes y recurría fácilmente a los mismos ejemplos tomados del Antiguo Testamento. Si en ciertos casos se puede hablar de dependencia directa, parece ser que más bien fue Santiago quien serviría de modelo (Lagrange). Se ha propuesto la utilización por todos, de una fuente común²¹, el libro de

19. Cf. JBL, 1948, p. 339ss.

20. Com. de MAYOR, p. LXXIVss; ROPES, p. 18s; CHAINE, p. XVIss.

21. Cf. JBL, 1956, p. 49ss.

Eldad y Medad (cf. Núm 11,26ss). Pero ni Santiago (4,5s) ni Clemente Romano (1Clem 23,3; cf. 2Clem 11,2s), no se refieren necesariamente a este libro, citado por el Pastor de Hermas (Visión II, 3,4).

5. LA FECHA.

Son numerosos los críticos, incluso entre los protestantes, que no ceden a las objeciones precedentes y que siguen reconociendo a Santiago, el hermano del Señor, como autor de la epístola. En lo que no están concordes es en la fecha de su composición. Unos sitúan esta fecha entre 35 y 50. Si piensan así, es que, siguiendo a J.B. Mayor²², creen descubrir en la epístola señales de un cristianismo primitivo: estadio embrionario de la comunidad (2,2; 3,1; 5,14), ignorancia de la evangelización en tierra pagana, de la crisis judaizante y de las decisiones que la siguieron en 49-50 (Act 15,1ss), cristología apenas esbozada (1,1; 2,1; 5,6s), tono prepaolino de la enseñanza (2,14ss), etc. Otros creen más bien que Santiago compuso su carta hacia el fin de su vida, entre 57 y 62. En efecto, estiman que los indicios del estadio embrionario de la comunidad son discutibles, que el género literario adoptado y la meta perseguida explican suficientemente los silencios históricos o las omisiones doctrinales que se observan en la epístola, finalmente, que en diversos puntos se revela la epístola tributaria de los escritos de san Pablo y de la primera carta de san Pedro²³.

§ IV. Canonicidad.

El primer testimonio formal que poseemos sobre el carácter sagrado de la epístola de Santiago es el de Orígenes (185-255?). Alega esta carta como Escritura, se apoya fácilmente en su doctrina y no hace nunca alusión, a pesar de lo que se haya podido decir, a dudas sobre su canonicidad (PG 12,857.1205.1300). Este testimonio, eco de una tradición (cf. PL 70,1120; EUSEBIO, HE VI, 14,1), revela prácticamente que en los siglos II y III la *iglesia de Alejandría*, donde eran precisamente numerosos los cristianos de origen judío, consideraba esta carta como inspirada. Así fue siempre en lo sucesivo en esta iglesia (cf. PG 10,1596; 39,1749-1754; 74,1007-1012). Baste aquí recordar la 39 carta pascual de san Atanasio en 367 (PG 26,1436; cf. 26,1176s). En ella da la lista oficial de los libros sagrados y cita en el orden actual las siete epístolas católicas, colocándolas entre los Hechos y las cartas de san Pablo.

En *Palestina*, hacia el 312, también Eusebio de Cesarea alega como Escritura la epístola de Santiago (PG 33,505.1244). No obstante, señala (HE III, 25,3ss) que ciertas iglesias, en contradicción con la mayoría, no la leen públicamente, como tampoco la de san Judas, la segunda de san Pedro y las dos últimas de san Juan.

22. Comentario, p. CXLIV-CXCII.

23. CHAINE, EB, p. LXXIX-LXXXVII; W. GUTBROD, TWNT IV, p. 1073-1075.

En *Siria*, contrariamente a san Juan Crisóstomo (PG 64,1039-1052) y a los otros escritores de la Iglesia de Antioquía, Teodoro de Mopsuesta (PG 86, 1365), cuya influencia se ejercerá en la Iglesia siríaca, excluye del canon de los libros sagrados la epístola de Santiago porque propone a Job como modelo de paciencia (5,11). La versión siríaca del siglo v, la Pešitto, incluirá, no obstante, esta epístola en su texto, siguiendo el ejemplo de los grandes códices griegos de los siglos iv (BS) y v (AC).

En la *iglesia latina*, la canonicidad de la epístola de Santiago no comienza a afirmarse sino a mediados del siglo iv, con san Hilario (PL 10,101), con ocasión de los contactos más estrechos con las iglesias griegas. Pero a partir de este momento será constantemente reconocida por todos. San Jerónimo mencionará sólo a beneficio de inventario las dudas de que había hablado Eusebio (PL 23,640). El largo silencio de la Iglesia latina sobre esta epístola no se opone a su utilización por Clemente Romano y el Pastor de Hermas, a principios del siglo ii. En efecto, es posible que la sucesiva disminución de convertidos del judaísmo en las iglesias de Occidente provocara un correspondiente desapego hacia un escrito cuyo género había entusiasmado en los principios.

§ V. Doctrina²⁴.

1. GENERALIDADES.

Aun cuando la epístola de Santiago es ante todo de orden práctico, encierra elementos doctrinales que conviene subrayar, agrupándolos de manera sistemática.

La unidad de naturaleza en *Dios* se afirma directamente (2,19, cf. 4,12), pero la Trinidad de personas ni siquiera se menciona. Son numerosos los atributos divinos mencionados: Dios es creador de los astros (1,17; 5,4) y de los hombres (3,9), inmutable (1,17), autor de todo bien, especialmente de la sabiduría (1,5), de la regeneración (1,18) y de la revelación profética (5,10). Padre de los hombres (3,9), les da su gracia (4,6.8), escucha sus oraciones confiadas (1,5ss; 5,15-18) y les perdona los pecados (5,15s). Inaccesible al mal, no causa las malas tentaciones (1,13). Legislador y juez soberano, puede salvar y perder (4,12), pero su juicio, en el día de la parusía (5,1-11), no será sin misericordia sino para los que no hayan usado de misericordia (2,13).

A *Jesucristo* sólo se le nombra explícitamente dos veces (1,1; 2,1), pero entonces con sus títulos completos (Señor, salvador, Mesías; nuestro Señor Jesucristo), y menciona juntamente su glorificación (2,1b). Se discute sobre si en otras partes (2,7; 5,7-9; 5,14s) se trata de Él. Algunos lo creen (Feuillet) y otros lo niegan (Boismard).

El *hombre*, hecho a imagen de Dios (3,9), es pecador (3,2a; cf. Sal 19,23; *conc. Trid.*, ses. vi, c. 23). El hombre es impulsado al mal por su

propia concupiscencia (1,14; 4,1ss) y por el demonio (3,15; 4,7; cf. 3,6b). Regenerado por el evangelio (1,18.21b) y el bautismo (2,7?), está destinado a la vida eterna (1,12). Sus pecados son perdonados por la unción de los enfermos (5,15; cf. *conc. Trid.*, ses. xiv, c. 4), la confesión, la oración mutua (5,16) y la caridad fraterna (5,20). Se salva definitivamente, no por la fe, mera adhesión intelectual, sino por la fe junta con la caridad fraterna (obras) (2,14-26), caridad que se expresa con socorros materiales (ibid.), con la misericordia (1,27; 2,13), con abstenerse de la maledicencia (4,11) o de querellas (3,14-18; 4,11-13), pagando el salario a los empleados (5,4), con la imparcialidad para con todos (2,1ss), la oración mutua (5,16) y la amonestación espiritual (5,19s), en una palabra, con la práctica de la «ley regia» (2,8) del evangelio (1,21ss). Se confirma en la fe con las pruebas, a condición de que tenga la sabiduría sobrenatural para comprender su alcance (1,2ss). Esta sabiduría, o visión divina de los acontecimientos, se obtiene con una oración llena de esperanza (1,5-8), pues este género de oración es de los más eficaces (5,13-18)²⁵.

La *Iglesia* es a la vez la asamblea local (2,2; 5,14) y la asamblea general de todos los cristianos dispersos (1,1), que son hermanos unos de otros (1,2.9.16.19...). Si la asamblea local tiene presbíteros (5,14), cuya función se ejerce cerca de los enfermos (sacramento de la unción, ibid.) y sin duda cerca de los neófitos (sacramento de la regeneración, 1,18; 2,7?), tiene también doctores o maestros, que pueden, al mismo tiempo, ser jefes, como el autor mismo (3,1) y formar una sola cosa con los presbíteros (cf. 1Tim 3,2; 5,17b). La asamblea general tiene su cabeza en el autor, que le da sus directrices y se clasifica en el número de los doctores (3,1).

2. LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS EN SANT 5,14-15²⁶.

El 25 de noviembre de 1551, el concilio de Trento (ses. xiv) definía el sentido de Sant 5,14-15, tal como lo había entendido la tradición (cap. i)²⁷. Fulminaba anatema contra los que se negasen a ver en tal texto la promulgación del sacramento de la «extremaunción», confiado exclusivamente a los sacerdotes de la Iglesia, y no reconocieran en ello sino una piadosa costumbre ancestral o un carisma de curación ya caducado (can. 1-4)^{27a}. El 3 de julio de 1907 la Iglesia condenaba en el mismo sentido una proposición de los modernistas (prop. 48)^{27b}.

Es cierto que en el antiguo mundo judío existía la piadosa costumbre de visitar a los enfermos. Diversos libros de la Escritura dan fe de ello (Sal 35,13; 41,4; Ez 34,4; Job 2,11; Tob 1,19ss). El Siracida la recomienda y la llama prenda de beneficios divinos (7,34ss). Jesús hace otro tanto,

25. A. HAMMANN, *Prière et Culte dans la lettre de saint Jacques*, ETL, 1958, p. 35-47.

26. Véanse los artículos *Extrême-Onction* en DAF, DTC, SDB y *Catholicisme*. Cf. TWNT I, p. 230ss.; M. MEINERTZ, *Die Krankensalbung (Jak. 5, 14-15)*, BZ, 1932, p. 23ss.; P. THEOPHILUS AB ORBISO, *De oratione, extrema-unctione et confessione (Jac. 5, 14-18)* VD, 1953, p. 70ss, 164ss.

27. Dz 1695; † 908.

27 a. Dz 1716-1719; † 926-929.

27 b. Dz 3448; † 2048.

24. L. GANGUSCH, *Der Lehrgehalt des Jakobusbriefes*, Friburgo de Brisgovia, 1914.

identificándose con las personas visitadas (Mt 25,35ss; cf. Mt 5,7; Rom 12,15). Santiago se refiere sin duda también a ella en 1,27 (cf. 2,23). El Talmud elogia a los que la practican (*sanh.* 101,1); ve en ello una garantía de longevidad (*ned.* 39; *šab.* 127b; *sota* 14a); recomienda incluso orar por los enfermos a los que se visita (*šab.* 13; cf. Sal 35,13). En efecto, los judíos esperaban la curación sobre todo de la oración, puesto que consideraban la enfermedad como una consecuencia del pecado (Lev 26; Dt 28; Is 6,10; 40,5; Sal 102,3; Eclo 38,15; Job 4,7ss; 8,11ss, etc.). Así recomendaban al mismo enfermo que orase y se reconociese culpable (Eclo 38,9ss; Job 8,5ss; 11,13s; 22,21ss, etc.). Pero no, por eso, descuidaban el recurso al médico y a los remedios naturales (Eclo 38,1ss) y creían particularmente en la virtud curativa de las uncciones con aceite (Is 1,6; Jer 8,22; 46,11; Lc 10,34). Es también sabido que el carisma de curación existía en la Iglesia primitiva (1Cor 12,9.30). Los apóstoles lo ejercieron durante la vida de Jesús ungiendo con aceite a los enfermos (Mc 6,12s). Lo mismo siguieron haciendo después de la resurrección, recurriendo ya a la imposición de las manos (Mc 16,18; Act 28,8), ya a la oración (Act, *ibid.*), ya a la invocación del nombre de Jesús (Act 3,7).

En Sant 5,14-15 no se trata ni de la piadosa costumbre de visitar a los enfermos ni del ejercicio del carisma de curación. El consejo dado se refiere al enfermo mismo y sólo al enfermo que, incapaz de trasladarse, se distingue del doliente ordinario (v. 13a, cf. 1,2). El cometido de los visitantes no tiene, pues, nada de espontáneo, sino el enfermo mismo es quien toma la iniciativa de provocarla (14a). Los visitantes convocados no son amigos, curanderos o médicos, sino los presbíteros de la Iglesia; ahora bien, sabemos que éstos, en la época de nuestra epístola, eran los sacerdotes propiamente dichos y no los ancianos o los notables del lugar²⁸. La acción de estos sacerdotes rebasa el plano médico. Acompañan la unción de aceite (verbo en aoristo) con la invocación del nombre del Señor (v. 14c; cf. 15b), es decir, del nombre de Jesús (cf. Act 3,6; 4,10; 9,28; 1Cor 5,4). Su oración, hecha con fe (v. 15a; cf. 1,6-8), reviste un aire litúrgico (v. 14b). Ciertamente el resultado esperado no parece ser a primera vista sino el retorno del enfermo a la salud física (σώσει, ἐγερσεῖ; cf. Mc 1,31; 5,28.34; 6,56; 9,27; 10,52; etc.). Pero en realidad debe ser principalmente la salud del alma, dado que las ideas de la epístola, en el terreno del sufrimiento, están orientadas hacia el lado sobrenatural (1,2-12; 4,1ss; 5,7ss.13), y los otros empleos del verbo σώζω en Sant miran solamente a la salud espiritual (1,21; 2,14; 4,12; 5,20); el mismo verbo ἐγείρω puede muy bien ser sencillamente un paralelo figurado de σώζω (Orbiso). La formulación de la hipótesis del enfermo en estado de pecado (15b), de pecado grave sin duda (cf. 3,2; 1Jn 1,8), subraya la cualidad espiritual del resultado esperado, al mismo tiempo que descarta la concepción judía de la estrecha conexión entre la falta y la enfermedad (cf. Jn 9,1ss). El con-

28. Cf. SDB II, p. 1297ss (*Évêques*); C. SPICO, *Les Épîtres pastorales*, 1947, p. XLIVss, 175ss.

sejo del v. 16, dado con ocasión (οὔν) de esta hipótesis (15b), no se opone a ello. En efecto, este consejo se dirige a todos los cristianos, enfermos o no: los verbos han pasado del singular al plural; por lo demás, ἰάομαι tiene con frecuencia el sentido de una curación metafórica (cf. Mt 13,15; Jn 12,40; Act 28,27; 1Pe 2,24).

Así pues, nada hay que impida admitir que en Sant 5,14-15 se trata del sacramento de la unción de los enfermos. No es lícito, en nombre del texto mismo, alzarse contra la tradición que discierne en él los diversos elementos de este sacramento. Sin embargo, si bien el texto se adapta bien al sentido que le atribuye la Iglesia, hay que reconocer que la mera exégesis no bastaría para descubrir en él la promulgación de un sacramento²⁹.

29. Cf. DAFC I, 1870; DTC v, 1919; VD, *loc. cit.*, p. 73ss; RB, 1907, p. 551ss.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA PRIMERA EPÍSTOLA DE SAN PEDRO

BIBLIOGRAFÍA

- Comentarios: V. la bibliografía general, p. 556.
- C. BIGG (ICC, 21910); R. KNOPF (MKNT, 71912); U. HOLZMEISTER (CSS *, 1937).
 J. C. WAND, I and II *Peter and Jude*, Londres 1934.
 R. LECONTE, *Pierre*, SDB *, IV, col. 1285ss.
 G. THILS, *L'enseignement de S. Pierre **, París 1943.
 E. G. SELWYN, *The First Epistle of St. Peter*, Londres 1947. — *Eschatology in 1 Peter*, en *The Background of the N.T. and its Eschatology*, Cambridge 1956, p. 394-401.
 F. BEARE, *The First Epistle of Peter*, Oxford 1948, 21958.
 C. E. GRANFIELD, *The First Epistle of Peter*, Londres 1950.
 O. CULLMANN, *Pierre, disciple, Apôtre et Martyr*, París 1952.
 K. HEUSSI, *Die Römische Petrustradition in kritischer Sicht*, Tübinga 1955.
 C. F. D. MOULE, *The Nature and Purpose of 1 Peter*, NTS III (1956-57), p. 1-11.
 W. NAUCK, *Probleme des frühchristlichen Amtsverständnisses (1 Pt. 5, 2 s)*, ZNW, 1957, p. 200-220.
 A. M. STIBBS, *The First Epistle General of S. Peter*, Grand Rapids 1959.

§ I. Estructura literaria y análisis.

1. EL CONTENIDO DE LA EPÍSTOLA.

Si se exceptúa la introducción (1,1s) y la conclusión (5,12-14) de la primera carta de san Pedro, no se encuentra de un extremo a otro más que una serie de exhortaciones morales, estrechamente asociadas a consideraciones doctrinales que las justifican. Así la recomendación de permanecer constantes en las pruebas es justificada por las ideas de la regeneración bautismal, de la herencia celestial (1,3ss.21ss; 4,13; 5,4-10) o del anuncio profético de la salud cristiana (1,10-12); la recomendación de vivir santamente está justificada con la evocación del primer mensaje cristiano (1,13-21) o la del misterio de la Iglesia (2,4-10); la recomendación de soportar los sufrimientos injustamente infligidos está justificada con la mención del Cristo glorificado después de haber sufrido (2,18-25; 3,13-22) y con el recuerdo de la eficacia del bautismo (3,21); la recomendación al esposo de respetar a su esposa está justificada con la vocación de ésta a un mismo destino eterno (3,7), etc. En una palabra, sucede con esta carta algo así como con la epístola a los Hebreos: las exhortaciones morales constituyen el fondo del escrito, pero van constantemente acompa-

ñadas de notaciones doctrinales que subrayan su alcance. Pero en nuestro caso estas notaciones, más que alternar, se sobreponen.

Excepto en algunos casos (2,11.13.18; 4,12), existe un lazo verbal entre cada una de las exhortaciones (1,13; 2,1; 3,1.8.13; 4,1; 5,1.5.6). El lazo lógico no es siempre visible, a no ser en la sección que evoca la moral especial de las cartas paulinas (2,11-3,7). Esto depende, en parte, de esa constante penetración de la ética por la doctrina a que acabamos de referirnos. Pero depende también de que los asuntos tratados son muy variados y están más yuxtapuestos que coordinados (1,10.22; 2,1ss.11; 3,13; 4,7.12; 5,1).

Se ha podido decir de esta breve epístola, de 105 versículos, que es un «microcosmos de la fe cristiana y de sus deberes».

Así pues, es difícil proponer una división exacta de la epístola. No obstante, no hay discusiones acerca de la unidad. Es también un hecho que la preocupación dominante de la epístola se manifiesta con bastante claridad: la salud cristiana (vida nueva, herencia celestial) es fuente de valor y de esperanza.

2. ANÁLISIS.

He aquí el análisis que se puede proponer.

El *encabezamiento saludo* (1,1-2) refiere a Jesucristo la autoridad del autor; como la vocación de los destinatarios, a la intervención de las tres Personas divinas. Así, a los cristianos, que resultan ser «extranjeros» cerca de sus hermanos de ayer («dispersión»), les da la mejor justificación de su fe, la síntesis de todo lo que va a seguir.

Se comprende que después de tal comienzo el autor invite a la *acción de gracias por la regeneración bautismal*, acompañada de una esperanza cierta de la herencia del cielo (1,3-5); se comprende también que exhorte a perseverar en la fe a pesar de las pruebas (1,6-9) y que evoque la actitud de los profetas y de los ángeles ante una salud de esta calidad (1,10-12).

Los lectores deben, conforme a su *nueva condición*, entregarse a la santidad (1,13-15), al temor religioso (1,17-21), a la caridad implicada en el bautismo (1,22-25), a la afección de la palabra de Dios (2,1-3; cf. 1,23), a una unión cada vez más estrecha con Cristo (2,4-10). Piedras vivas del templo espiritual, cuya base es Cristo (cf. Ef 2,20ss; Mt 21,42s), ofrecen a Dios el verdadero culto saludable (cf. Jn 4,23) y forman con este título el nuevo Israel (cf. Ef 1,14).

Sigue una aplicación de estos principios a las *relaciones de la vida cotidiana* (2,11-3,12). Es la reproducción de un código moral (deberes cívicos y domésticos), que no tardó en convertirse en un tópico de la catequesis apostólica, a juzgar por la utilización que hacen de él los otros escritores del Nuevo Testamento, particularmente san Pablo¹. La nota do-

1. Cf. SELWYN, *Commentaire*, p. 419ss.

minante es la sumisión, y todo comienza (2,11s) con una evocación del primer título de los lectores (1,1) y de la ley de santidad (1,13ss).

Las *persecuciones* que acarrea cada vez más sobre los cristianos su nueva manera de vivir (cf. 4,4) sugieren al autor la vuelta al mismo tema (cf. 1,6s) para indicar la manera de enfocarlo (3,13-4,6). No hacer nada malo que justifique estas persecuciones (3,13-17), pensar en el ejemplo de Cristo, cuyos inmerecidos sufrimientos han sido tan beneficiosos (3,18-22), persuadirse de que el bautismo recibido (cf. 3,21) implica la renuncia a la vida pecadora, aun cuando esta renuncia haya de acarrear pruebas (4,1-6). No obstante su riqueza doctrinal, 3,18b-22 no es sino un paréntesis. Los «espíritus en prisión» que allí se mencionan (3,19) ¿no serán los malos ángeles que reciben notificación de que Cristo redentor domina sobre ellos (cf. Ef 1,21s; 3,9s; Col 2,15; Flp 2,8; 1Cor 2,6ss; 1Tim 3,16), más bien que los espíritus de los difuntos que aguardaban en los infiernos los resultados de la redención²?

Después de una evocación de la *parusia* (4,7-11), determinada por la mención del juicio final (4,5s), vuelve el autor a las *persecuciones* que sufren los cristianos (4,12-19). Indica sus razones providenciales a fin de reanimar la confianza. Luego dirige algunas advertencias a los diversos miembros de las comunidades (5,1-11). Finalmente, cierra su carta con un bello *epílogo* (5,12-14), de factura bastante clásica, que quizá escribe él mismo con su propia mano.

§ II. Género literario y finalidad.

1. LA PRIMERA EPÍSTOLA DE PEDRO Y EL GÉNERO EPISTOLAR.

El género epistolar es aquí más marcado que en la epístola de Santiago. El encabezamiento saludo (1,1s), mejor elaborado, termina como en una carta reproducida en Daniel 4,1 y como en la epístola de Clemente Romano (introd.). Se conforma mejor con los usos epistolares de la época, tanto más que va seguida de una acción de gracias (1,3-5; cf. 2Cor 1,3ss; Ef 1,3ss), que sustituye a la oración de súplica³ que con frecuencia se ponía al comienzo de las cartas profanas. La conclusión, con sus noticias y sus saludos (5,12-14), es ciertamente propia de una carta. Evoca numerosos finales paulinos (cf. 1Cor 16; Col 4,7ss; etc.). Sin embargo, el cuerpo de la carta nos proporciona pocos detalles personales sobre el autor y sus destinatarios. El autor es un «presbítero» que, como sus colegas, tiene a su cargo la grey de Cristo, pero que, a diferencia de ellos, fue testigo de los sufrimientos de Cristo (5,1ss). Los destinatarios, sumidos en ambiente pagano (2,12; 4,4), del que son oriundos en su mayoría (1,14.18; 2,19s; 4,2ss), conocen pruebas o persecuciones (1,6s; 3,13ss; 4,1.12ss) y viven en gran número en la esclavitud (2,18ss). No se puede, pues, decir que se

2. J. CHAINE, *Descente du Christ aux Enfers*, SDB, II, col. 418-427. Cf. RB, 1947, p. 448ss. Crítica de BO REICKE, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism*, Copenhagen 1946 (sobre I P 3, 17-22).

3. Cf. G. MILLIGAN, *Selections from the Greek Papyri*, Cambridge 1912.

trata de una carta familiar, tanto más cuando se refiere a un conjunto de comunidades (1,1).

2. ¿LA PRIMERA EPÍSTOLA DE PEDRO ES UNA HOMILÍA?

Las exhortaciones morales que llenan la carta de un extremo a otro y son su razón de ser (5,12), le dan más bien el aire de una homilía o paráclisis, provista de un pequeño aparato epistolar y destinada a un auditorio lejano.

Pero esta homilía no tiene ya las características que hemos señalado en Santiago. La forma gnómica de las secciones cede el puesto a una presentación que quiere ser lógica. No se utiliza el fondo común de la enseñanza sapiencial, aunque son más numerosas las citas y reminiscencias del Antiguo Testamento. En efecto, éstas provienen, a través de la traducción de los LXX, de Isaías (1,18.24s; 2,6.8s.22.24s; 3,14) y de los Salmos (2, 3.7.11; 3,10-12; 5,7s). Solamente tres citas provienen de los Proverbios (4,8.18; 5,5) y reproducen en parte las de Santiago (4,8 = Sant 5,20; 5,5 = Sant 4,6). Se han abandonado los procedimientos de la diatriba. La presentación es de lo más sencillo (excepto en 1,3-12), aunque muy correcta. Las motivaciones doctrinales, subrayadas vigorosamente, son muy numerosas. Este último aspecto de la carta la emparenta con la epístola a los Hebreos y responde perfectamente al doble fin perseguido por el autor: exhortar a la fidelidad aun en medio de las pruebas y testificar sobre ello que las pruebas son gracias recibidas de Dios (5,12). Finalmente, el acento cristiano es mucho más evidente y hasta se manifiesta por todas partes. Se siente vibrar el entusiasmo y el gozo que provoca en el alma del autor la experiencia de una vida de unión con Cristo resucitado. En una palabra, si todavía se ha de hablar aquí de un género parenético judeohelenístico, no será ya en el sentido en que se entendía a propósito de Santiago.

3. LA PRIMERA EPÍSTOLA DE PEDRO Y LA LITURGIA BAPTISMAL.

Las múltiples alusiones al bautismo (1,3.23; 2,2; 3,18ss) han atraído particularmente la atención estos últimos tiempos. Se ha deducido con razón que el autor, para redactar su carta, se sirvió de expresiones y de ideas procedentes de la catequesis baptismal. Los paralelos con otros escritos neotestamentarios no dejan lugar a duda (1,3ss = Tit 3,5-7; cf. Gál 3,23ss; Col 3,1ss; 2,4ss = 1Cor 10,1ss; cf. Éx 17,6; 1,13ss = Tit 2, 12-14; cf. 1Jn 3,1ss; 1,22-2,2 = Sant 1,17ss; etc.). Hasta se ha concluido (Boismard) que una notable sección de la epístola (1,3-2,10) reproduce, por lo menos en parte, una liturgia baptismal, en la que se puede distinguir un himno (1,3-12; cf. Tit 3,4-7; 1Jn 3,1s) y una catequesis (1,13-2,10)⁴. Otras hipótesis se han formulado, que no respetan ya suficientemente

4. M. E. BOISMARD, *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri*, RB, 1956, p. 182ss; 1957, p. 161ss.

ciertos datos de la epístola (cf. infra). Para algunos (W. Bornemann) toda la carta (1,3 a 5,11) sería en realidad una predicación bautismal, inspirada en el salmo 34; un falsario le habría añadido su coloración epistolar (1,1s y 5,12-14). Según otros, nos hallaríamos en presencia de dos escritos primitivamente separados, un sermón o una liturgia bautismal (*Taufrede*, 1,3-4,11) y una carta de exhortación dirigida posteriormente a la misma comunidad, recientemente sometida a persecuciones (*Mahnschrift*, 1,1s., y 4,12-5,14). Con diversos matices es la opinión de R. Perdelwitz, Streeter, Windisch-Preisker, Beare, Eva Kraft, etc.

§ III. Autor, fecha y lugar de composición.

1. INDICIOS FAVORABLES A UN ORIGEN PETRINO.

Las indicaciones de la epístola sobre su autor son raras, pero precisas. Hablan de «Pedro, apóstol de Jesucristo» (1,1), «testigo de los sufrimientos de Cristo» (5,1), «presbítero», «encargado de apacentar la grey de Dios» (5,1s), teniendo a su lado su «hijo» Marcos (5,13).

Estas indicaciones no dejan el menor lugar a duda sobre el personaje en cuestión: se trata ciertamente del cabeza de los apóstoles, que fue escogido por Jesús (Mc 3,12) para apacentar su rebaño (Jn 21,15ss; cf. Mt 16,18s), que justificaba su apostolado por su calidad de testigo de Cristo (cf. Act 2,32; 10,41; 1,21s) y que, según Papías, incluso en Roma tuvo a san Marcos como «intérprete» de su enseñanza (cf. EUSEBIO, HE III, 39, 15; san IRENEO, *Adv. Haer.* III, 1,1; 10,6).

La tradición patristica no dudó nunca de estas indicaciones. Desde san IRENEO (*Adv. Haer.* IV, 16,5) tuvo siempre a san Pedro por autor de la epístola. El silencio del Canon de Muratori es quizá solamente relativo.

Gran número de exegetas, incluso protestantes, adoptan la postura de la tradición patristica. Algunos de ellos llegan hasta a creer que, en la hipótesis de la autenticidad petrina, se explican mejor algunos datos de la epístola. Por ejemplo, las múltiples alusiones a los sufrimientos expiatorios de Jesús (1,18s; 2,21ss; 3,18; 4,1), las frecuentes citas o reminiscencias del Antiguo Testamento, los numerosos paralelos con las palabras del Señor (1,6s.10s.13.21; 2,4s.8ss.21; 3,14s; 4,3.7.13.17s; 5,4.8ss), las analogías con los discursos de san Pedro en los Hechos (1,10ss = Act 3,18; 2,4 = Act 4,11; 3,22 = Act 2,33s), los sentimientos de humildad (5,5s), de gozo y de confianza (1,3; 2,22ss; 5,10ss), que se manifiestan a través de los textos.

En realidad, no hay que sacar demasiados argumentos de todo esto, pues, aparte de que a veces se exageran estos datos, los mismos podrían explicarse muy bien bajo la pluma de un ferviente judeocristiano, que utilizara las fuentes orales o escritas de su ambiente⁵. Sin embargo, esta

5 J. C. WAND, Comentario cit., p. 26-30; cf. RSR, 1957, p. 35ss.

última observación no implica que se pueda hablar de pseudonimia en el caso presente. La manera más bien discreta como se presenta el autor parece excluirlo, ni bastan las objeciones que se suscitan para negar a Pedro la paternidad del escrito.

2. LAS OBJECIONES LEVANTADAS CONTRA LA AUTENTICIDAD.

El género literario del escrito.

La primera objeción que debemos examinar se apoya en el género literario del escrito. Esta objeción, nacida con Harnack en 1897 y repetida sin cesar desde entonces, sigue siendo fundamentalmente la misma, a pesar de sus presentaciones diversas. Hela aquí. El cuerpo del escrito, en su totalidad (1,3 a 5,11) o en gran parte (1,3 a 4,11), no es sino una predicación o una liturgia bautismal, hecha o practicada hacia fines del siglo I en Roma (Jülicher, A. Meyer, Windisch) o en Asia Menor (Bornemann, Knopf, Lietzmann). De donde se sigue que el encabezamiento (1,1s), la conclusión (5,12-14) y quizá la última sección del escrito (4,12-5,11) son obra de un falsario, Silvano (Bornemann, Windisch-Preisker), Bernabé (McGiffert), Aristión (B.H. Streeter) u otro.

Desde luego, no se puede negar el género parenético de la epístola y sin duda, en cierto grado, su tenor bautismal. Pero de ahí no se sigue que sea falso todo lo que le da también tenor de carta. Ya hemos hecho notar cómo la acción de gracias (1,3ss) se armoniza con el encabezamiento saludo (cf. 2Cor 1,3; Ef 1,3ss). Hay que notar también que todo el cuerpo del escrito concuerda con este encabezamiento saludo, cuyas palabras clave reasume para desarrollarlas (cf. 1,4.13.15.17.19.22; 2,5.9.10-12.16.21; 3,15.18; 4,14; 5,10). Además, ¿no pudo san Pedro adoptar para su carta un género que se admite en su falsificador? Es cierto que hay alusión a las persecuciones, pero ya veremos que esto no fuerza a trasladar la composición del escrito a fines del siglo I. Por lo demás, la gran autenticidad de que ha gozado la carta, y esto ya desde principios del siglo II, en que la vemos citada con frecuencia⁶, no se explica tan bien en la hipótesis de una ficción literaria.

Las alusiones a las persecuciones.

Una segunda objeción, con la cual se mezcla frecuentemente la que acabamos de mencionar, se basa en el modo como la epístola habla de las persecuciones (1,6s; 2,12.19s; 3,9.14-17; 4,4.12-16.19; 5,10). Estas persecuciones, se dice, acaban de desencadenarse (4,12); son más bien generales (5,9), oficiales (3,15s) y afectan a los cristianos en cuanto tales (4,16). Ahora bien, hay que aguardar hasta el fin del reinado de Domiciano (cf. Ap) o el reinado de Trajano (cf. correspondencia con Plinio) para

6 Cf. DB de HASTINGS III, 780ss; SELWYN, Com. cit., p. 36ss.

hallar persecuciones de este género, especialmente en Asia Menor. Así pues, la epístola no puede ser de san Pedro, que murió en tiempo de Nerón (64-68).

No es, ni mucho menos, evidente que la epístola hable de persecuciones oficiales y generalizadas contra los cristianos. No se trata de tribunales, ni de jueces y ni siquiera de expoliación. Es cierto que se dice que los cristianos son calumniados, injuriados (2,12; 3,9.16; 4,4) o maltratados (4,13s). Pero quienes los maltratan de esta suerte son sus conciudadanos, no los representantes del poder (2,12; 4,4). Por lo demás, el autor de la carta pide a los cristianos que obedezcan a los representantes del poder y que los respeten, por razón de su función bienhechora en el imperio (2,13s). Hay, con todo, una expresión que parece referirse al desencadenamiento reciente de una persecución general: «No os sorprendáis como de un suceso extraordinario del incendio (*pyrosis*) que se ha producido entre vosotros» (4,12). Precisamente en función de esta expresión algunos críticos han admitido dos partes en la epístola: la primera parte sería una homilía bautismal (1,3-4,11) en la que no se trata sino de preparar a los neófitos a los sufrimientos que les acarrearán la nueva fe (cf. Mt 5,11; 10,17ss; Jn 15,20); la segunda parte sería una carta parenética (1,1s y 4,12-5,14) dirigida a los cristianos a quienes acaba de afectar la persecución. Pero este incendio que prueba a los cristianos evoca en manera singular la prueba del fuego purificador, de que se trata al principio de la epístola (1,6s). La expresión, inspirada por el Antiguo Testamento (Prov 27,21; Sab 3,6), que la utiliza en este sentido, sugiere la idea del sufrimiento purificador y no se refiere a otros sufrimientos que esos de que trata toda la epístola. Además, aun cuando la epístola hablara de persecución, la objeción no tendría valor, pues tal género de persecución había aparecido ya en tiempo de Nerón⁷.

El conocimiento de la lengua griega y de los LXX.

Contra la autenticidad petrina de la epístola se hace valer también el perfecto conocimiento de la lengua griega y de la versión de los LXX, que posee el autor. Es evidente que escribe y que piensa en griego, aunque con menos maestría que el autor de la epístola de Santiago. Su vocabulario es rico; sus frases, dulces, y sus expresiones, felices. Conoce las finas antítesis verbales (2,14.23; 3,18; 4,6; 5,2), las acumulaciones de sinónimos (1,8.10; 2,25; 3,4), las yuxtaposiciones de adjetivos que acentúan el gozo (1,4.19), las coordinaciones de expresiones, primero negativas, luego positivas, que subrayan la misma idea (1,14s.18s.23; 2,16; 5,2s). Revela un sentido muy fino de la estructura rítmica (1,3-12) y gran conocimiento de los LXX (cf., sobre todo, 2,1-10), de donde toma sus citas e incluso 34 de sus 62 *hapax*. Difícilmente se concibe semejante ciencia en san Pedro,

7. FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Église** 1, p. 292ss; SELWYN, p. 52ss.

cuya lengua materna era el arameo (cf. Mt 26,73). No es, pues, autor de la epístola.

Respondiendo a esta objeción, hay ciertamente que conceder que san Pedro no conoció nunca suficientemente el griego para redactar esta epístola. Pero hay que reconocer que, lo mismo que Santiago, no dejaba de tener la posibilidad de recurrir a un secretario (cf. PG 20,300). Y precisamente en la conclusión de su carta (5,12) nos dice que así fue en realidad. Ha escrito (*égrapsa*, no *épempsa* o *apéstella*) por medio de Silvano. Este último, a juzgar por lo que acabamos de decir de la lengua y del estilo de la epístola, no fue mero traductor de una composición semítica, sino ciertamente un redactor que dispuso de la mejor manera posible las ideas de su maestro⁸. San JERÓNIMO pensaba ya así (carta 120, cuest. 11).

3. LA LABOR DE SILVANO Y LAS AFINIDADES DE LA EPÍSTOLA.

Generalmente se identifica a este Silvano con Silas, al que la Iglesia de Jerusalén apreciaba por su carisma profético (Act 15,27ss) y al que san Pablo tuvo largo tiempo como íntimo colaborador en su apostolado (Act 15,40ss; 18,5; 1Tes 1,1; 2Cor 1,19).

El pasado de Silas y su cometido en la composición de la epístola explican precisamente muy bien los paralelos que existen entre la primera de san Pedro y las epístolas de san Pablo (Romanos y Efesios sobre todo)⁹, paralelos que con frecuencia se han considerado indicio de la inautenticidad petrina. ¿Qué tiene de extraño hallar en la pluma de Silas expresiones (1,15.18; 2,12; 3,12.16.18; 5,10.14) o hasta doctrinas de su antiguo maestro, san Pablo (1,14 = Rom 12,2; 2,4-8 = Rom 9,32s; 2,13-17 = Rom 13,1-7; 3,9 = Rom 12,17; 3,18 = Rom 5,2; Ef 2,18; 3,12; 3,22 = Ef 1,20s; 4,1 = Rom 6,7; 4,10s = Rom 12,6; etc.)? Pero como la ocasión no se presta para respetar el pensamiento de san Pedro, no aborda las doctrinas específicamente paulinas (pecado original, abolición de la ley mosaica, cuerpo místico de Cristo, justificación por la fe, etc.).

La intervención de Silas explica igualmente los paralelos de la epístola con la carta de Santiago (1,1 = Sant 1,1; 1,6s = Sant 1,2ss; 1,23-2,2 = Sant 1,17-22; 4,8 = Sant 5,20; 5,5s = Sant 4,6.10), dado que Silas era de la Iglesia de Jerusalén (Act 15,27ss). Quizá su intervención explique incluso que la epístola vaya dirigida a los cristianos del Asia Menor (1,1). En efecto, había evangelizado esta región en compañía de san Pablo (Act 15,40ss) y sin duda seguía interesándose por ella. Es posible que informado de las molestias que se creaban a los cristianos de esta región, la mayor parte convertidos del paganismo (1,14.18; 2,19s; 4,2-4), por sus antiguos compañeros de vida (2,12; 4,2ss), pusiera al corriente de ello a san Pedro y lo determinara a escribir su carta de exhortación. En realidad, no sabemos nada de un apostolado de san Pedro en Asia Menor, pese a las afirma-

8. A. WIKENHAUSER, *Einleitung...*, p. 362; trad. cast.: *Introducción...*, p. 363.

9. J. COUTTS, *Ephesians 1, 3-14 and 1 Petr 1, 3-12*, NTS III (1956-57), p. 115-127.

ciones de Orígenes, de Eusebio y de san Jerónimo, que se basan en la indicación del encabezamiento saludo (1,1). La misma epístola parece oponerse a la idea de semejante apostolado (cf. 1,12).

4. LA FECHA.

La intervención de Silvano, junto con las otras indicaciones ya notadas, puede servirnos también para fijar la fecha de la epístola. Ésta se sitúa después de la evangelización del Asia Menor y de los últimos viajes de san Pablo por esta región (50-57), después de los grandes escritos paulinos (56-62) y de la carta de Santiago (hacia 62), pero antes del desencadenamiento de las persecuciones neronianas (julio 64; cf. 2,13ss). Por lo demás, ¿no se comprende mejor precisamente hacia el 64 la presencia simultánea en Roma, de Pedro (1,1), de Marcos (5,13) y de Silvano (5,12)? He aquí las razones. Está demostrado que san Pedro vivió en la capital del imperio y que en la misma murió mártir en 64 ó 67¹⁰; es poco probable que llegara a Roma antes de que san Pablo ejerciera allí el apostolado¹¹; es cierto que Marcos se hallaba en compañía de este último durante sus dos cautividades romanas (Col 4,10; Flm 24; 2Tim 4,11); en cuanto a Silvano, el hecho de estar asociado a los precedentes trabajos del Apóstol de las gentes, difícilmente le permitiría trasladarse a Roma antes de la primera cautividad de su maestro (60-63; cf. 2Cor 1,19).

Evidentemente, si se razona de esta suerte, se admite que la epístola fue escrita en Roma y no en «Babilonia», como podría creerse a juzgar por la conclusión (5,13). Toda la tradición patristica reconoce el sentido metafórico de Babilonia en este texto. Desde los profetas, Babilonia había venido a ser el símbolo de las capitales paganas (Is 21,9; Jer 28,4); en el siglo primero de nuestra era, la literatura apocalíptica, tan amiga de símbolos, se servía corrientemente de este nombre para designar a Roma (cf. Esd 3,1s.28.31; Oráculos sibilinos 5,139.143.159ss; 2 Baruc 67,7; Ap 14,8; 16,19; 17,5; 18,2.10.21); la literatura talmúdica hará otro tanto¹². Por lo demás, no hay ninguna razón para admitir un ministerio de san Pedro en la antigua Babilonia y todavía menos en la fortaleza del mismo nombre situada cerca de Menfis en Egipto.

§ IV. Canonicidad.

En la tradición patristica no se descubre la menor huella de duda o de vacilación acerca del carácter sagrado de la primera epístola de san Pedro. Muy al contrario, los testimonios explícitos sobre este carácter sagrado abundan tanto en las iglesias de Oriente como en las de Occidente. El

10. Cf. 1.ª Clem., 5, 4; IGNACIO DE ANT., Rom., 4, 3; EUSEBIO, HE II, 25, 7ss; VI, 14, 6; IRENEO, Adv. Haer. III, 11, 1; TERTULIANO, Adv. Marc., IV, 53. «Revue des Sc. Rel.», 1955, p. 123ss; TLZ, 1956, p. 1ss; CARCOPINO, Études d'Histoire Chrétienne, 1953; RHE, 1953, p. 573ss; 1954, p. 5ss.

11. Cf. S. LYONNET, De ministerio romano S. Petri ante adventum S. Pauli, VD, 1955, p. 143ss.

12. STRACK-BILLERBECK III, p. 816.

primero de estos testimonios es el de san IRENEO (Adv. Haer. IV, 9,2; 16,5). Le siguen, entre otros, los de CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (PG 9,830.1259), de ORÍGENES (PG 11,206; 13,1334), de san CIPRIANO (PL 4,628.663), de TERTULIANO (PL 1,1184; 2,146), de san ATANASIO (PG 26,543.1437), de san CIRILO DE JERUSALÉN (PG 33,500), de EUSEBIO DE CESAREA (HE II, 33; III, 25,3), de san EPIFANIO (PG 42,652) y de san JERÓNIMO (PL 22, 548.1002).

El silencio del canon de Muratori (líneas 65-70) no debe sorprendernos demasiado, pues podría explicarse por una mutilación del texto. Pero, además, este silencio está ampliamente compensado por una abundante utilización de esta epístola a lo largo del siglo II, lo que prueba que por lo menos gozaba de gran crédito en la cristiandad.

§ V. Doctrina.

La primera epístola de san Pedro, si bien atiende esencialmente a la exhortación moral, es de gran riqueza doctrinal. He aquí a grandes rasgos las principales líneas de su doctrina.

En *Dios* señala el autor numerosos atributos. Dios es sabio (1,3), misericordioso (1,3), santo (1,15), padre (1,17), fiel (1,25), juez universal y justo (1,17; 2,23; 4,5.17), creador (4,19), poderoso (5,6) y salvador (1,20; 5,10). La Trinidad de las divinas personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, está profesada con bastante claridad (1,2.3.12; 4,14).

Se presenta a *Jesucristo* en sus diversos aspectos. Preexiste, puesto que su Espíritu inspiraba a los profetas (1,11), fue conocido antes de la creación del mundo (1,20?) y es posible aplicarle los textos del Antiguo Testamento en que se habla de Dios (2,3; 3,14). Perfectamente inocente (1,19; 2,22; 3,18), en cuanto hombre soportó pacientemente los sufrimientos y los insultos (2,21ss; 4,1.13); murió derramando su sangre (1,2.19; 3,18), según lo habían anunciado los profetas (1,11). Sus sufrimientos y su muerte, que deben servir de modelo (2,21), expiaron de una vez para siempre los pecados de los hombres (1,2.18s; 2,21; 3,18) y les han granjeado la justicia (2,24), el acceso cerca de Dios (3,18b). Después de su muerte fue «en espíritu» (3,18; cf. Lc 23,46), o «según el Espíritu» (cf. Rom 1,4), a «anunciar a los espíritus en prisión» la obra redentora efectuada (3,19s; 4,6?). Alusión más probable a los malos ángeles que recibieron entonces la notificación de la victoria de Cristo y de su dominio sobre ellos (cf. 3,22b; Ef 1,21s; 3,9s; Col 2,15) en tanto llega su sujeción definitiva (1Cor 15,24s). Alusión menos probable a las «almas» de los contemporáneos del diluvio, que recibieron entonces notificación de su salud reallizada¹³. La obra redentora de Cristo fue coronada por su resurrección, que contribuyó a nuestra regeneración (1,3; 3,21; cf. Rom 4,25), y por su glorificación en el cielo (1,21b; 3,22; 4,11; 5,10). Al fin de los tiempos,

13. SELWYN, p. 198s, 313-362. SDB II, col. 418ss.

que el autor considera próximo (4,7), tendrá lugar la parusía de Cristo, que procurará a los fieles la salud definitiva (1,5-7; 4,4; 5,1.4) y a los demás la condenación (4,5.17).

Antes de Jesucristo, el *hombre* era pecador (1,18; 2,24; 3,18; 4,3). Sin embargo, había sido predestinado para la santidad (1,1.15). Así, ha sido regenerado (1,3), gracias a Cristo (cf. supra), por la fe (1,5), por la sumisión a Cristo (1,2) y por el bautismo acompañado de una fórmula de promesa o compromiso (3,21). Este bautismo, aspersion de la sangre de Cristo (1,2; cf. Éx 24,8), estaba prefigurado en el agua salvadora del diluvio (3,20s). La regeneración tiene su remate en la santificación por el Espíritu (de Cristo; 1,2; cf. Rom 8,29). Desde este momento, el hombre puede vivir de la esperanza de una vida eterna y bienaventurada en los cielos (1,3s; 3,15; 4,13; 5,4.10). Para alcanzar esta vida debe, no obstante, desecher los vicios de los paganos (1,13s; 2,1.11; 3,13ss; 4,1ss.15), luchar contra el demonio (5,8), imitar la santidad de Dios (1,15), practicar la caridad fraterna (1,22; 3,8-12; 4,8-11), someterse (2,13-3,7; 5,5), unirse a Jesucristo para tributar a Dios el culto espiritual que espera de su nuevo pueblo (2,4ss) y entregarse en manos de la Providencia (5,7).

La *Iglesia*, aunque no se nombra, ocupa un puesto importante en la doctrina de esta epístola. Los discípulos de Cristo son «cristianos», es decir, sus miembros (4,16). Forman una comunidad de hermanos (*adelphotes*), extendida a través del mundo (5,9; cf. 5,12). Constituyen un «edificio» vivo, cuyas piedras son ellos y cuya base es Cristo (2,4-8). Han venido a ser el «pueblo» de Dios (2,9s). Cristo es el pastor supremo de la grey que forman los cristianos (2,25; 5,4). Los presbíteros son sus pastores visibles: deben gobernar con celo, desinterés y sin arrogancia, dando el buen ejemplo (5,1-3). Su recompensa final exige este precio (5,4). Pedro es su cabeza visible, puesto que en esta carta les da sus órdenes y sus directrices.

CAPÍTULO TERCERO

LA SEGUNDA EPÍSTOLA DE SAN PEDRO

BIBLIOGRAFÍA

Véase la bibliografía general, p. 506, y la obra de J. B. MAYOR citada en p. 509. H. VON SODEN (TKNT, 1944); G. HOLLMANN-W. BOUSSET (HKNT, 21917).

§ I. Estructura literaria y análisis.

1. CONTENIDO DE LA EPÍSTOLA.

«Crecer en el conocimiento (*gnosis*) de nuestro Señor», tal es el voto formulado en la introducción (1,2) y en la conclusión (3,18) de la epístola. Resume bien la exhortación de todo el capítulo primero (1,3-21), donde el autor pide a sus lectores que se consoliden en su fe (conocimiento) mediante la práctica de las virtudes. La advertencia contenida también en la conclusión (3,17) resume ya la segunda parte de la epístola (2,1-2,16), donde el autor pone en guardia a sus lectores contra los falsos doctores, cuyo libertinaje (2,1-22) e incredulidad (3,1-16) comprometen la entereza cristiana (3,17).

La estructura literaria de la epístola sería mejor y su armonía más perfecta, si el capítulo segundo no formara una especie de digresión. Este capítulo, que se alza con vigor contra quienes fomentan la herejía y el libertinaje, interrumpe el tema de la parusía iniciado en 1,16-21 y no reanudado hasta 3,3ss.

Sin embargo, se comprende la digresión, pues los aludidos en ella son los mismos que niegan la parusía. Es bastante normal que después de establecer la veracidad de esta parusía (1,17-21), el autor quiera, en cierto modo, desacreditar a los negadores de la misma (2,1-22), antes de emprender la reputación directa de su error (3,1-16).

Hoy día no se insiste ya en esta digresión para sacar de ella un argumento contra la unidad de la epístola¹. Se reconoce que el capítulo segundo forma cuerpo con el resto del escrito y se halla en su puesto primitivo. Además, ¿cómo pensar de otra manera? ¿No es feliz la transición entre 1,20s y 2,1-4? Los burladores de 3,3s ¿no son idénticos con los falsos doctores de 2,1s? Las objeciones de 3,4s ¿no son las que anuncia ya 1,16?

1. Cf. RB, 1905, p. 543ss; J. MOFFATT, *Introduction to the literature of the New Testament*, 1912, p. 369ss.

¿No se mantiene el mismo vocabulario en los tres capítulos (cf. 1,2.3.8 = 2,20s y 3,18; 2,7 = 3,17; 2,13 = 3,14; 2,1.3 = 3,16; 2,9 = 3,7; 2,14 = 3,16; etc.)? En fin, la crítica textual ¿no es totalmente favorable al orden actual de la epístola?

En conjunto, las secciones de que se componen los tres capítulos se siguen con bastante lógica, salvo raras excepciones (cf. 1,3; 3,1...). Se observa incluso que, en los ejemplos tomados del Antiguo Testamento (2,4.7.15), el autor tiende a seguir el orden cronológico, mientras san Judas, que cita estos mismos ejemplos, no lo hace así (Jds 5.7.11).

2. ANÁLISIS.

El análisis de la epístola es, pues, bastante fácil de presentar en su conjunto.

El *encabezamiento* o *saludo* (1,1-2) es original en su manera de calificar al autor, a los destinatarios y los votos. Además, según la Vulgata y conforme al parecer de muchos autores (Mayor, Windisch, Knopf, etc.), parece prolongarse hasta los versículos 3 y 4, que hablan de los beneficios acarreados por el «conocimiento» del Señor (1,2b.3).

La *exhortación* que sigue (1,3-11) muestra que a los dones recibidos de Dios (1,3-4) debe corresponder la práctica de las virtudes (1,5-7), condición de progreso (1,8-10) y de acceso al reino eterno (1,11).

El autor legitima su exhortación (1,12-15) precisando poco a poco el fondo de su pensamiento, que está orientado hacia la *parusía* de Cristo (cf. 1,11.16). Quiere que sus lectores se preparen para ella. Con esta intención les expone la solidez de los argumentos que justifican su fe en este segundo advenimiento (1,16-21). Al principio de la exposición se siente ya la tendencia polémica contra los negadores de semejante acontecimiento (cf. 3,1ss).

Antes de *refutar directamente a sus negadores* (3,1-16), el autor tiene interés en presentarlos, a manera de paréntesis, para mejor desacreditarlos (2,1-22). Su venida y su éxito no deben sorprender (2,1-3a), como tampoco la lentitud divina en castigarlos (2,3b-11). Se distinguen por su perversión moral (2,12-19), que los hace peores que antes del bautismo (2,20-22). Nótese que el futuro de los primeros versículos (2,1-3a) es sólo de orden literario, como lo muestra bien lo que sigue a continuación (2,3bss).

Después de este largo paréntesis, vuelve el autor a su mayor preocupación. Pide a los cristianos que crean en la *certeza de la parusía*, pese a las negaciones de los falsos doctores, cuyos argumentos refuta (3,1-10)². Les pide también que se preparen para ella y hasta que la aceleren (3,11-16). Esto nos muestra que si bien se ha acentuado la idea de la incertidumbre del momento de la *parusía* (3,8), no se ha abandonado la de su proximidad relativa (3,12).

² J. CHAINE, *Cosmogonie aquatique et conflagration finale d'après la Secunda Petri*, RB, 1937, p. 207ss.

La epístola termina con un último *toque de alerta* (3,17), añadiendo un *voto* que recuerda el del encabezamiento (3,18a; cf. 1,2) y una *doxología* (3,18b), análoga a la de 1Pe 4,12.

§ II. Género literario, fin y destinatarios.

La introducción (1,1-2), la conclusión (3,17-18) y algunas indicaciones relativas al autor, que se presenta como el jefe de los apóstoles (1,1.16-18; 3,1.15), dan al escrito su forma epistolar. Pero ningún detalle se da sobre los destinatarios. La introducción se contenta con decir que han recibido la fe cristiana (1,1). El cuerpo del escrito da sólo a entender que provienen del paganismo (2,18.20-22). La conclusión es de lo más impersonal. La mención de 3,1, donde el autor dice a sus lectores que les escribe por segunda vez, hace sin duda alusión a 1Pe, pero no trata tanto de determinar los destinatarios cuanto de identificar al autor con san Pedro.

El conjunto del escrito hace pensar más en una homilía presentada como carta, que en una carta propiamente dicha. En ella se tratan cuestiones que interesan a la colectividad de los creyentes y no exclusivamente a tal grupo particular: la necesidad de consolidarse en la fe (1,3-15) y la certeza de la *parusía* de Cristo (1,16-3,16). Se trata de ello con la forma impersonal en uso ya en el mundo rabínico o en ciertos autores estoicos. Ya no aparece el tono paternal que asomaba en 1Pe, como tampoco la emoción que experimentaba el autor de aquélla al hablar de Jesucristo (1,2.3.7.8. 11.13.19ss; 2,3-8.13.21ss; 3,15s.18ss, etc.). En ésta es menos frecuente el pensamiento de Jesucristo (1,1s.8.11.14; 2,1.10; 3,4.10.14s.18) y menos vivo. El autor no lo propone ya como modelo de vida, sino como objeto de conocimiento (1,2).

Este conocimiento es el remate de la exhortación hecha a los lectores, de robustecerse en su fe mediante el ejercicio de las virtudes (1,8). Este conocimiento es el que rechazan prácticamente los falsos doctores (2,1) y los que los siguen en su libertinaje (2,20). Se crece en este conocimiento (3,18) cuando, pese a los ataques de los falsos doctores, se persevera en la creencia en la *parusía*.

El vocabulario y el estilo acentúan, por su parte, el carácter impersonal de la epístola. El vocabulario es culto. Aparece algo rebuscado. Se cuentan 56 *hapax*, 33 de los cuales no se leen en ninguna otra parte de la Biblia. El estilo, junto con cierta desmaña en la parte polémica (1,19; 2,1.8.12. 16.22), tiene una ligera tendencia al énfasis. Prueba de ello son las aliteraciones (3,10.12), las repeticiones de palabras (1,4; 2,1.3.18.20; 3,7.16) o de partículas (1,3s.8-11; 2,2.18-21; 3,4.6.12), las acumulaciones de genitivos (3,2), etc.

El autor, abiertamente tributario de la cultura helenista y en manera honorable, lo es también de la cultura judía. No duda de la inspiración profética (1,20s). Sus citas del Antiguo Testamento (2,2.22; 3,8.12.13) están hechas generalmente sin preámbulo (2,2; 3,8.12s). Sus ejemplos es-

tán tomados de la Escritura (2,4-7.15; 3,5) y algunas de sus expresiones pudieran muy bien provenir de la *haggada* (2,5.7). En una palabra, su epístola exhortación pertenece al mismo género literario que las dos epístolas precedentes: la homilética judeohelenística. Es fácil, no obstante, observar que esta misma pertenencia no está exenta de importantes matices. Por ejemplo, aquí son raras las citas escriturarias, apenas si existe el recurso a los procedimientos de la diatriba, el tono bastante impersonal carece de verdadera vida, aun en la misma parte polémica, etc.

§ III. Autor y fecha.

1. LOS DATOS DE LA EPÍSTOLA Y DE LA TRADICIÓN.

Se nota cierta insistencia por parte del autor en presentarse como el jefe de los apóstoles. Se da el nombre de Simeón Pedro, siervo y apóstol de Jesucristo» (1,1), mientras que en 1Pe sólo se leía «Pedro, apóstol de Jesucristo». La añadidura de «Simeón» y su forma arcaica (cf. Act 15,14) parecen querer subrayar su identidad. Afirma haber sido testigo de la transfiguración (1,16-18), que es una manera muy clara, aunque indirecta, de repetir que es «Pedro», el apóstol de Jesucristo, puesto que de los tres testigos de esta escena (Mc 9,2ss), deben necesariamente excluirse los dos hijos de Zebedeo. Dice que escribe por segunda vez (3,1). Esta referencia muy probable a 1Pe es también una referencia implícita a su persona. Llama a Pablo su «hermano muy amado» (3,15), es decir, su colega en el apostolado. Hasta se dice con frecuencia que alega la predicción de su muerte (1,14), referida por el cuarto Evangelio (Jn 21,18s). No hay nada de esto, pues en el cuarto evangelio la predicción es relativa al género de muerte que le está reservado, el martirio, siendo así que aquí sólo se refiere a la proximidad de su muerte (Mayor, Windisch, Knopf...). En una palabra, aun con todas las reservas sobre este último punto, difícilmente podía el autor designarse con más precisión.

A pesar de todo esto, la tradición patristica no comienza hasta el siglo III, y aun entonces sin unanimidad, a pronunciarse por la autenticidad petrina de la epístola. Orígenes, el primer escritor eclesiástico que se expresa sobre este punto, estima personalmente que la epístola es de san Pedro (PG 12,437.857; 14,1179), pero confiesa que se discute sobre el particular (PG 20,583). Siguen su opinión san Atanasio, Dídimo de Alejandría y sus sucesores. En cambio, Eusebio de Cesarea se sitúa al lado de los que califican a la epístola de antilegómeno, es decir, de libro discutido (PG 20,215.269). Las mismas divergencias se observan en las iglesias de Antioquía, de Asia Menor (PG 37,1597; 86,1365) y quizá de Occidente. San Jerónimo que, por su parte, adopta la opinión de Orígenes, se hace eco de estas divergencias en una carta a Paulino (PL 22,548): «Pedro, dice, escribió dos epístolas, llamadas católicas. La segunda, a causa de la diferencia de estilo, le es denegada por muchos (*a plerisque*)».

Él mismo explica esta diferencia de estilo por el recurso a diferentes «intérpretes» o secretarios (PL 22,1002).

2. LA POSICIÓN DE LOS EXEGETAS MODERNOS.

En nuestros días están igualmente divididos los exegetas católicos. Unos sostienen que san Pedro es ciertamente el autor de la epístola. Siguiendo a san Jerónimo, atribuyen las diferencias de estilo, particularmente la insistencia del autor en identificarse con san Pedro, al nuevo secretario redactor utilizado por el apóstol.

Otros, cuyo número va en aumento, hablan de pseudonimia o de ficción literaria. Atribuyen la epístola a un cristiano de cultura helenista, de stirpe judía (cf. 2,1.18) y distinto de Silvano, cuyo estilo era muy diferente (cf. 1Pe). Este cristiano, discípulo o no del apóstol, escribe hacia el año 80; quiere transmitir una enseñanza apostólica relacionada con san Pedro. Para mejor acreditar su carta, usa del procedimiento pseudonímico, entonces corriente entre los judíos, antes de venir a serlo entre los cristianos.

Por parte protestante, salvo raras excepciones (Bigg, Plummer, Zahn, Spitta, Wohlenberg, Grosch), no se vacila en hablar de pseudonimia, y fácilmente, por razones que valoraremos, sitúan la composición de la epístola en una fecha muy tardía, entre 120 y 180.

Al examinar los argumentos que se hacen valer contra la autenticidad petrina de la epístola, veremos que efectivamente algunos de ellos son impresionantes y parecen conservar todo su valor; otros, en cambio, deben desecharse. Notemos en seguida que autenticidad y canonicidad son cosas disociables y que sólo esta última fue decidida por el concilio de Trento.

3. LOS ARGUMENTOS DISCUTIBLES PRESENTADOS CONTRA LA AUTENTICIDAD.

Algunos protestantes, con objeto de legitimar la fecha muy tardía que asignan a la composición de la epístola, alegan diversas razones bastante discutibles. Creen distinguir en 2Pe y en el Apocalipsis de Pedro, apócrifo de mediados del siglo II, semejanzas de argumentación y coincidencias verbales (2Pe 1,1 = Ap 1; 2Pe 3,11 = Ap 5; 2Pe 1,19 = Ap 21; 2Pe 2,2.122.1 = Ap 28; etc.), que probarían, si ya no la dependencia de 2Pe respecto de este apocalipsis (Harnack), por lo menos la unidad de autor (Sanday) o la pertenencia a un mismo medio (Chase). En realidad, los paralelos señalados son bastante vagos y pueden explicarse muy bien por razones fortuitas.

Otro argumento igualmente contestable: los errores combatidos en la epístola. Estos errores serían los de la gnosis antinomiana de hacia la mitad del siglo II (Holtzman) que, hablando siempre de *gnosis* y de *epignosis* (cf. 1,2.8; 2,1.20; 3,18), desviaban el sentido de las Escrituras (cf. 3,16), repudiaban al Dios creador del Antiguo Testamento y vivían en

libertinaje (cf. 2,1ss; 2,9s). O bien estos errores serían los de una gnosis menos desarrollada de fines del primer siglo (Knopf; Windisch) o de principios del segundo (Pfleiderer), por ejemplo, de una de las gnosis que menciona san Epifanio (PG 41,329ss.555ss.677ss.): arcóntica, fibianita, cainita o nicolaíta (cf. Ap 2,14s). En realidad es totalmente improbable que 2Pe combata tales gnosis, cuyos orígenes son además mal conocidos (cf. Col 2,16ss)³. Los textos incriminados (2,1s.9s; 3,16) son oscuros y sin esfuerzo se les puede hacer decir lo que se quiere. El autor refuta sobre todo el desorden moral (2,1ss), como san Judas, y la negación de la parusía (3,3ss); no dice nada del dualismo, fundamento del gnosticismo.

Una tercera razón, no menos frágil, es la mención de las epístolas de san Pablo y de la autoridad canónica que se les reconoce (3,15s). La colección completa de las cartas paulinas (*Corpus paulinum*) no parece haberse formado, dicen, antes del siglo II, y los escritos neotestamentarios no recibieron el nombre de «Escrituras» sino hacia 150 (Leipoldt; cf. 2Clem 2,4). Se sigue, por tanto, que 2Pe no pudo escribirse antes de esta fecha. El argumento tendría fuerza si 2Pe hablara de la colección completa de las epístolas de san Pablo, pero la expresión usada (ἐν πάσαις ἐπιστολαῖς, 3,16) también puede entenderse sólo de las epístolas conocidas por el autor. Colecciones incompletas debieron de circular bastante temprano en las comunidades primitivas (cf. Col 4,16). Además, aun en el primer siglo podía el autor poner las cartas paulinas en pie de igualdad con las otras Escrituras, como se ha demostrado⁴.

4. MOTIVOS SÓLIDOS PARA PONER EN DUDA LA AUTENTICIDAD.

Otras razones se alegan que merecen más consideración. Aun tomadas aisladamente, pero sobre todo tomadas en conjunto, parecen exigir que se retrase la fecha de composición de la epístola hasta la desaparición de los representantes de la primera generación cristiana (cf. Mc 13,30), es decir, más tarde del 70 d.C., o sea después de la muerte de san Pedro.

Indicios de una época tardía.

Las ideas que atribuye el autor a los negadores de la parusía no se explican sino de esta manera. «¿Dónde está, dicen, la promesa de su advenimiento? Desde que murieron los padres, todo sigue como al principio de la creación» (3,4). Estas razones son ciertamente de los contemporáneos de la epístola (cf. 2,3.12.22; 3,5.16), pese al futuro de los verbos que los introducen (3,3; cf. 2,1s). Aun supuesto que los «padres» en ella designados no representen a los apóstoles, sino sencillamente a los cristianos de la generación precedente (cf. Jer 31,29), parece haber pasado bastante tiempo desde su desaparición (cf. 3,4b), si se los ha de calificar de «padres» (Chase).

El estado de ánimo que traduce este lenguaje no existe todavía cuando hacia el año 64 se trata de la parusía en la primera carta de san Pedro (1,7; 4,7; 5,4).

Se imponía, pues, un espacio bastante largo después de 64 para que se manifestara. Se comprendería que surgiese en los años que siguieron a la destrucción del templo de Jerusalén en el año 70. En efecto, en los espíritus judíos existía una conexión bastante estrecha entre la ruina del templo y el comienzo del fin de los tiempos (cf. Mt 24,3 y paralelos). Pasado el primero de estos acontecimientos, era fácil imaginarse que el segundo no tendría ya lugar.

Esta impresión de una composición tardía de la epístola se acentúa por el hecho de que los «apóstoles» de los destinatarios (3,2), es decir, más probablemente, los que los evangelizaron, son considerados como pertenecientes a una época que fue, algo así como los profetas, con quienes están asociados (3,2a; cf. 1,19ss). En este punto, la epístola de san Judas, de la que depende 2Pe, es más explícita todavía (Jds 17-18) y precisamente por esta razón se tiende a diferir por lo menos hasta los alrededores de 70 la fecha de este otro escrito.

Indicios literarios.

Todo induce a creer que nuestra epístola depende de la de san Judas y que es, por tanto, de fecha posterior. Es evidente el parentesco entre los dos escritos, sobre todo entre 2Pe 2,1-3,3 y Jds 4-18. Por ambas partes hay cantidad de hechos o de ideas idénticas (2Pe 1,12a=Jds 5a; 2Pe 2,1=Jds 4; 2Pe 2,4.9=Jds 6; 2Pe 2,10-12=Jds 8-10; 2Pe 2,13b=Jds 12; 2Pe 2,15=Jds 11; 2Pe 2,18=Jds 16; 2Pe 3,2s=Jds 17s), que, por añadidura, a menudo se expresan con los mismos términos y en el mismo orden. Salvo raras excepciones (Bigg, Wohlenberg...), se admite que la dependencia está por parte de nuestra epístola. En efecto, en san Judas hay mayor espontaneidad, que se revela en la vivacidad del lenguaje y en la ausencia de cronología en los ejemplos citados (5.7.11). Hay en él ciertas menciones (7.9.14s) que denotan menos madurez y que le ocasionarán discusiones. Hay también numerosas omisiones que sorprenden. Así, no dice nada de la parusía, siendo así que, al avanzar el tiempo, importaba más legitimar su retraso. En una palabra, si se explica fácilmente la amplificación de la carta de san Judas por 2Pe, se comprende menos la abreviación de esta última por san Judas.

Queda el último argumento, bien explotado por J.B. Mayor, que parece favorable a una fecha bastante tardía de la 2Pe. Es la gran diferencia de vocabulario y de estilo entre esta epístola y la primera de san Pedro. Se observa que si las dos epístolas tienen 100 palabras en común, discrepan, en cambio, en cuanto a las otras 599 palabras que emplean. Y, sin embargo, parece que el autor de 2Pe tenía conocimiento de la primera carta. También se ha notado que el estilo de la 2Pe es menos sencillo que el de la pri-

3. Cf. L. CERFAUX, *Gnosc préchrétienne et biblique*, SDB* III, col. 659-701.

4. M. J. LAGRANGE, *Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament**, p. 9ss.

mera y que determinadas expresiones (1,2.3.4.6.8; 2,20; 3,18) revelan una influencia más neta de los medios religiosos helenísticos (Windisch).

Este argumento corrobora en cierta manera los precedentes. Pero tomado aisladamente no tendría valor determinante. En efecto, todas las diferencias señaladas entre las dos epístolas podrían explicarse por el recurso a dos diferentes secretarios redactores.

Conclusión.

En conclusión, hay que reconocer que es difícil atribuir a san Pedro la segunda carta que lleva su nombre. Es mucho más probable que esta carta date de los años que siguieron a la ruina de Jerusalén y que fuera compuesta por un discípulo del apóstol, solícito de reproducir en cuanto a lo esencial la enseñanza recibida, al mismo tiempo que se ayudaba con la epístola de san Judas. Es sin duda ésta la razón porque se creyó autorizado, sin pensar en cometer una falsificación, para cubrirse con la autoridad de su jefe. No sabemos nada sobre el lugar de origen de la carta.

§ IV. Canonicidad.

Antes del siglo III, la tradición no dice nada explícito sobre la canonicidad de nuestra epístola. No se puede, pues, hacer valer el comentario de las epístolas católicas por Clemente de Alejandría (cf. EUSEBIO, HE VI, 14,1), puesto que este comentario se ocupaba también de los escritos apócrifos (cf. *ibid.*).

En el siglo III los únicos testimonios que poseemos sobre este particular son los de Orígenes (cf. *supra*) y de Firmiliano (PG 3,1207). Son favorables, no obstante las oposiciones que refiere Orígenes (PG 20,584).

En el siglo IV los testimonios son ya más numerosos, pero, por lo menos al principio, son divergentes, tanto en Palestina con Eusebio (cf. *supra*) y san Cirilo (PG 33,500), como en Siria y en Asia Menor, donde los silencios, las dudas y las negaciones (cf. PG 37,1597; 56,317) contrapesan las aceptaciones (cf. PG 29,712; 37,474).

A fines del siglo IV y en el siglo V, las iglesias latinas, que hasta entonces no se habían pronunciado, aceptan sin excepción nuestra epístola como Escritura. Su silencio anterior provenía quizá de las dudas emitidas en Oriente y de las que san Jerónimo se hace todavía eco (cf. *supra*). Las iglesias de Oriente van abandonando cada vez más estas dudas.

En el siglo VI incluso la iglesia siríaca acaba por introducir en su versión la segunda epístola de Pedro.

Hasta el concilio de Trento, que definirá la canonicidad de la epístola, no habrá sino algunos protestantes, entre otros Calvino, que la rechacen.

§ V. Doctrina.

Dios es creador (3,5), juez universal, justo y misericordioso (2,3ss; 3,7.9.15). Personifica la gloria (1,17, cf. Ef 1,17). La epístola profesa prácticamente la Trinidad de sus personas: el Padre (1,17), el Hijo (*ibid.*) y el Espíritu Santo (1,21).

Jesucristo es más probablemente llamado Dios (1,1; cf. Rom 9,5; Jn 20,28) y presentado como poseedor del poder divino (1,3). En todo caso se le tiene por Hijo de Dios (1,17). Es el Salvador (1,1.11; 2,20; 3,2.18), pues rescató efectivamente a los hombres (2,1). Ahora es glorificado para siempre (3,18), después de haberlo sido por un momento en la santa montaña (1,16-18). Es, pues, nuestro Señor (1,2.8.11.14.16; 2,20; 3,2.15.18). Es el autor de la fe y de los dones que la acompañan (1,2s). Es el señor del reino eterno (1,11). Su segundo advenimiento (*parusia*, 1,16; 3,4.12; *apocalipsis* en 1Pe 1,7.13; 4,13) es cierto. Esta creencia se basa a la vez en el testimonio de los apóstoles, que en la transfiguración conocieron el preludio de la manifestación gloriosa de Cristo (1,16-18) y en el testimonio de la «palabra profética» (1,19-21), que anticipadamente habló de la renovación de todas las cosas (cf. 3,3ss; Act 3,20-21; Is 55,17; 66,22). El retraso de este acontecimiento no quita, pues, nada a su certeza (3,3ss), supuesto que nuestra manera de apreciar el tiempo (y, por tanto, el retraso) no es la misma de Dios (3,8; cf. Sal 90,4) y que este advenimiento tendrá lugar repentinamente (3,10; cf. 1Tes 5,2) y, por tanto, de manera imprevisible.

Los *ángeles*, llamados también «glorias» (1,10), comprenden dos categorías. Los hay que disponen de fuerza y de poder en grado superior (2,11) y otros que, habiendo cometido un pecado cuya naturaleza no se precisa (cf. Jds 6), son ya castigados y lo serán todavía más.

El *hombre*, rescatado por Cristo (2,1), recibe de él la fe, que debe conformarse con la enseñanza de los apóstoles (cf. 1,12ss; 3,1ss) y está basada precisamente en el conocimiento de Cristo (1,2). Esta fe va acompañada de promesas (1,3; cf. 1,11; 3,4.9s.12s) y de una participación en la vida divina (1,4; cf. 2Cor 3,18; Heb 3,14; 6,4; Jn 1,12; 5,53ss; 1Jn 1,3). La fe crece con la práctica de las virtudes acabando así en mayor conocimiento de Cristo (1,5-8; 3,11.14.17.18). Entonces pone al abrigo del pecado (1,10) y garantiza el acceso al reino eterno (1,11) el día de la *parusia* (3,9.14). La negación del conocimiento de Cristo (2,1.10) y la recaída en la vida disoluta (2,2s.10ss) lleva al hombre a una condición peor que la primera (2,20, cf. Heb 6,4ss) y a la perdición el día del juicio (2,3.9b), a menos que aproveche el retraso providencial de la *parusia* para arrepentirse (3,9).

La *Escritura* recibe su valor de la inspiración divina (1,21; cf. Sant 5,10; 1Pe 1,11s), y las cartas de san Pablo, ya conocidas por el autor, forman también parte de esta Escritura inspirada.

CAPÍTULO CUARTO

LA EPÍSTOLA DE SAN JUDAS

BIBLIOGRAFÍA

Véanse las obras antes citadas, p. 506 y 524.

R. LECONTE, (*Épître de) Jude*, SDB * IV, col. 1285-1298,

§ I. Estructura literaria y análisis.

Salta a la vista que en su breve epístola quiso el autor poner un orden lógico real. Tras un comienzo normal (1-2), pone empeño en explicar de antemano (3-4) el tono que pronto adoptará la carta (5-16). Y cuando haya terminado la diatriba contra los falsos doctores, procurará enlazar fuertemente con ella su exhortación mediante la antítesis de los vers. 16-17 (οὗτοι... ὑμεῖς δέ), antítesis que reiterará en los versículos 19 (οὗτοι) y 20 (ὑμεῖς δέ). Las partículas que, en el momento oportuno, enlazan las pequeñas secciones y hasta las frases entre sí (5.7.8.9.10) nos confirman en la idea de que esta homilía no fue improvisada, sino compuesta. La idea dominante de la carta es la fidelidad al depósito inmutable de la fe tradicional (cf. 3b.20), no obstante los envites de los libertinos.

He aquí un análisis sucinto:

El *encabezamiento saludo* (1-2) evoca el ilustre parentesco del autor y prepara a los destinatarios para el tema de la epístola mediante el recuerdo de su vocación y de su constancia. Termina con votos de uso corriente (cf. Dan 4,31; 1Pe 1,2; 2Pe 1,2; POLICARPO, *Ad Phil.*, introd.; 1Clem, introd.).

La *entrada en materia* precisa la ocasión y el fin de la carta y deja ya prever el sesgo que va a tomar. Es difícil conjeturar exactamente a qué se refiere el autor en el v. 3a.

La *primera parte* de la carta (5-16), que revela bien la formación judía del autor, anuncia a los lectores que los libertinos que se han presentado entre ellos no se librarán ciertamente de la justicia divina. La carta ve la prueba de ello en los castigos infligidos antiguamente a los impíos (5-8), cuyos pecados imitan estos libertinos (9-13). Ve igualmente la prueba en la «profecía» de Henoc (14-16).

La *segunda parte* de la carta (17-23) se opone a la precedente en cuanto invita a los lectores a no alarmarse por esta irrupción prevista de falsos

doctores (17-19), pero sobre todo en cuanto les indica la actitud teórica y práctica que deben adoptar (20-23).

Una *doxología* tranquilizadora (24) y exaltante (25) termina la carta y sirve de saludo.

§ II. Género literario y finalidad.

El carácter epistolar de la carta de san Judas está muy poco marcado. El encabezamiento saludo (1-2) indica la persona del autor, pero se muestra sumamente impreciso en cuanto a los destinatarios. La suscripción (24-25) no es tal en el sentido corriente del término; es una doxología de tipo litúrgico (cf. Rom 16,25-27). El cuerpo de la carta (3-23) apenas si tiene algo más que insinuaciones de notaciones personales relativas a los destinatarios (3s.17.22s); presenta sobre todo el aspecto de una exhortación moral que por su vivacidad un tanto ruda adopta el aire de panfleto.

Así pues, también esta epístola pertenece al género homilético. La utilización de los ejemplos bíblicos (5,7.11) y sobre todo de la *haggada* en la forma del libro de Henoc (14s=1Hen 1,19; 7=1Hen 9,8; 10,11; 12,4), de la ascensión de Moisés (9,16) y de los Testamentos de los doce patriarcas (6s), la emparenta mucho con la homilética judía, pero una homilética judía muy empapada de helenismo.

La principal cita del Henoc (14-15) proviene, en efecto, de la versión griega de este apócrifo. Por lo demás, el vocabulario de la epístola es de lo más selecto. Entre otras cosas, contiene once *hapax*, que no se hallan en los LXX ni en el Nuevo Testamento. Su estilo es de bastante buena ley, particularmente en la doxología final. Sin embargo, a pesar de la vivacidad que la hace particularmente agradable, no se hallan en ella, como en Santiago, los procedimientos de la diatriba estoica. Esta vivacidad de tono no perjudica en nada a la sencillez de las expresiones, y proviene sin duda alguna de la finalidad misma de la epístola.

El autor, que se proponía escribir tranquilamente sobre un asunto general (3; cf. 20s), se entera de repente del peligro que amenaza a la comunidad o a las comunidades destinatarias. Han llegado falsos doctores que desnaturalizan la libertad evangélica (la gracia), viendo en ella la legitimación de su vida licenciosa, lo que prácticamente equivale a negar a Cristo (4; cf. Rom 6,1.15; Gál 5,13; 2Pe 2,16). Inmediatamente se enardece y da rienda suelta a su indignación. Mediante sus ataques a los falsos doctores, ataques que consisten principalmente en amenazas, trata de poner la fe de sus lectores al abrigo de sus seducciones embusteras. Es en cierto modo una exhortación de estilo indirecto, que, no obstante, termina en forma directa a partir del versículo 17.

§ III. Autor, destinatario y fecha.

1. LAS OPINIONES.

El autor de la epístola se dice «Judas, siervo de Jesucristo, hermano de Santiago». Por sí solo el nombre de Judas no permitiría hacer una identificación precisa, ya que diversos personajes de la Iglesia primitiva se llamaban así (cf. Mc 3,19; 6,3; Act 1,13; 15,22). Unido a la apelación «hermano de Santiago», nos hace inmediatamente pensar en Judas, primo de Jesús, como Santiago, el obispo de Jerusalén (Mc 6,3 y paralelos). En efecto, si el autor reivindica su lazo de parentesco con «Santiago» para designarse, es que la persona a que se refiere era bien conocida de las comunidades. Ya hemos visto que así sucedía en el caso del obispo de Jerusalén, uno de los cuatro primos de Jesús. La identificación hubiera sido todavía más decisiva si el autor se hubiese denominado también «hermano del Señor». Este título era más glorioso que el elegido por él. Pero Santiago, que tenía el mismo derecho, se había abstenido también de adoptarlo, y los críticos se pierden en conjeturas sobre las razones de esta abstención. Ya hemos dejado perfectamente sentado a propósito de la epístola de Santiago que los «hermanos» del Señor no eran apóstoles y así no juzgamos necesario reiterar la discusión a propósito de san Judas. Así, no hay por qué demorarse en refutar la identificación del autor con el apóstol Judas Tadeo (Mc 3,18), llamado en los Hechos (1,13) Judas de Santiago, es decir, «hijo» de Santiago¹. Ni necesitamos tampoco apoyarnos en el versículo 17 de la epístola para recusar esta identificación, tanto más que en este versículo no se trata sino de los que habían evangelizado a los destinatarios (cf. 2Pe 3,2).

La tradición, callada largo tiempo a propósito de nuestra epístola, sin duda por causa de su brevedad, no se ocupó, por decirlo así, más que de su canonicidad, pero no de su autenticidad. Los padres y los escritores eclesiásticos que hablan de ella, se contentan con dar al autor el nombre de Judas, o de Judas, hermano de Santiago. Sin embargo, a veces alguno que otro lo califica, aunque de paso, de apóstol (cf. PG 14,1016; 26,1177; 41,348; PL 1,1308; 26,573s)².

Todos los exegetas católicos admiten que la epístola es ciertamente de san Judas, pariente de Jesús, y entre ellos aumenta el número de los que lo distinguen del apóstol del mismo nombre.

Entre los críticos independientes hay en nuestros días una tendencia casi general a hablar, una vez más, de pseudonimia a propósito de nuestra epístola. El nombre de Judas ocultaría a un autor mucho más tardío.

Antes de enjuiciar las razones que justifican esta posición, observemos que a algunos católicos (Vrede, Wikenhauser...) les parece extraño que el autor escogiera un pseudónimo bastante oscuro, que difícilmente podía

1. L. CERFAUX - J. DUPONT, *Actes des Apôtres*, BJ, p. 38.
2. Cf. RSR, 1939 p. 335-351.

acreditarle. Pero la autoridad de san Judas, por el hecho mismo del parentesco con el Salvador y con Santiago, era quizá más considerable de lo que nosotros nos imaginamos actualmente. El relato de Hegesipo sobre los descendientes de san Judas, tal como nos lo refiere EUSEBIO (HE III, 20,1-7), lo haría creíble.

2. EXAMEN DE LOS PUNTOS DIFÍCILES.

¿Ha pasado ya la época apostólica?

La dificultad decisiva que impediría reconocer la autenticidad de la epístola, provendría, según muchos críticos (Knopf, Windisch...), de la circunstancia de que el autor considera a los apóstoles como desaparecidos (17s). La dificultad sería ciertamente decisiva si el Judas de la carta fuera en realidad el apóstol Judas y si en el versículo 17 se tratara en realidad de todos los apóstoles. Acerca del primer punto ya hemos visto lo que se ha de pensar. Sobre el segundo hay que observar que el autor habla más verosimilmente sólo de los apóstoles que habían evangelizado a los destinatarios. Con todo, es verdad que según este versículo 17 la primera generación cristiana hace ya algún tiempo que no existe.

El argumento que se toma del versículo 3 en favor de la pseudonimia, no tiene más valor que el precedente. En este versículo se habla de la fe cristiana como de un depósito tradicional e inmutable. ¿Por qué ver en ello el resultado de una larga elaboración teológica, que se situaría mucho tiempo después de la edad apostólica? ¿No presentaba ya san Pablo esta fe de la misma manera en varias de sus epístolas (cf. 1Cor 11,2; Rom 16, 17; 1Tim 1,18s; 6,12.20; 2Tim 1,13s; 2,1s; 4,7)?

Los errores combatidos.

De todos los argumentos aducidos para rehusar a san Judas la paternidad del escrito, el que más a menudo se invoca es sin duda el de los errores combatidos en la epístola. Estos errores, de naturaleza gnóstica, serían de fines del siglo I o incluso del siglo II.

En realidad, en la epístola no hay una verdadera descripción de los errores combatidos. Lo que sobre ellos dice el autor es tan poco preciso para los lectores modernos que en ningún modo se ponen de acuerdo sobre su naturaleza exacta.

Lo que es cierto es que los falsos doctores que tiene presentes el autor, no tienen todavía nada de herejes declarados y que su actividad está en los comienzos. La comunidad los recibe en sus ágapes (12; cf. 4; 2Pe 2, 13b) y acaba apenas de llamar la atención de san Judas (3s). Lo que en esos doctores parece haber impresionado a los cristianos, es sobre todo de orden moral. Han chocado con su impudicia, a la que se califica de «lascivia» (4), de «mancillamiento de la carne» (8; cf. 23), de «bestiali-

dad» (11) o de «vergüenza» (13; cf. 2Pe 2,13ss). Ha escandalizado también su avidez de lucro (11,16) y su glotonería desvergonzada (12; cf. 2Pe 2,3.15.13b). Sin duda alguna, todo esto va acompañado de errores doctrinales. Los falsos doctores reniegan de Cristo (4; cf. 2Pe 2,1b), desconocen su soberanía (8), a menos que sea la de Dios, tratan a los seres superiores sin reverencia alguna (8b.10a), se quejan hasta de Dios (15-16) y dividen entre sí a los cristianos (19) con su distinción entre pneumáticos y psíquicos. Pero lo que importa es saber si estos errores son causa o consecuencia de la inmoralidad señalada. Pudiera muy bien darse que no fueran sino consecuencia de ella. En efecto, la mención de los errores viene en el texto inmediatamente después de la de las faltas morales y hasta está ligada gramaticalmente con ellas (4.8.10). Así se puede suponer que los falsos doctores reniegan de Cristo y blasfeman contra los ángeles más bien de manera práctica, no teniendo la menor cuenta con las disposiciones de Cristo, cuyos guardianes eran los ángeles (cf. Act 7,38.53; Gál 3,19; Heb 2,2...). La afirmación del v. 4 parece confirmarlo. Los falsos doctores, se dice, «convierten en lascivia la gracia de nuestro Dios». ¿No hay que entender aquí que interpretan falsamente la libertad cristiana frente a la ley, de que hablaba san Pablo (Gál 3,19ss; Rom 7) y que consideran ya sin importancia la calidad de su vida moral, una vez que la gracia de Dios los ha salvado, a ellos, los pneumáticos (19; cf. 1Cor 2,13s)? Así san Judas reaccionaría aquí contra una falsa interpretación de la doctrina paulina, algo así como Santiago lo había hecho en otro punto (Sant 2,14ss). El mismo san Pablo había tenido que batallar duramente para defender su verdadero pensamiento en esta cuestión de la libertad cristiana (cf. 1Cor 6,12ss; Gál 5,6; Rom 6,1.15; Tit 1,15s).

Sea de ello lo que fuere, hay que reconocer que si no se trata aquí de antinomismo o de dualismo doctrinal como en la gnosis más evolucionada, hay sin duda una tendencia inicial que tomará cuerpo en la gnosis, tendencia que pudo manifestarse temprano (cf. Gál 4,3; Col 2,16) y que en este sentido no puede resolver la cuestión de la fecha de nuestra epístola.

El estilo y el vocabulario.

Otra objeción formulada contra la autenticidad de la carta de san Judas: su vocabulario y su estilo (cf. el párrafo precedente). Se descubren huellas de semitismos, particularmente en el versículo 6, lo que denota un redactor judío. Pero lo que sobre todo se descubre es un conocimiento nada vulgar de la lengua griega, que sólo un buen judeohelenista podía poseer. La formación aramea de san Judas, natural de Nazaret, difícilmente le hubiera permitido escribir en un griego tan correcto. Pero en torno a los cabezas de la Iglesia primitiva no faltaban buenos helenistas, que podían sin dificultad poner sus talentos al servicio del bien común.

3. CONCLUSIÓN.

No parece que sea el caso de hablar de pseudonimia a propósito de la epístola de san Judas y de retrasar su redacción hasta fines del siglo primero o incluso hasta principios del segundo. No obstante, hay que admitir que esta redacción se sitúa después de la desaparición de la primera generación cristiana (17s), en una fecha en que ciertas enseñanzas de san Pablo eran deformadas abiertamente (4). Hay que convenir también en que esta carta hizo su aparición antes de la segunda epístola de san Pedro, que parece inspirarse en ella (cf. supra). Pero es difícil establecer una fecha precisa. Proponiendo el año 70 ó los años que siguieron a esta fecha no nos salimos del terreno de lo verosímil. La edad del autor en esta época no puede crear dificultades. Parece haber sido el hermano menor de Santiago (Mc 6,3), que murió de muerte violenta el año 62. El silencio que guarda la carta tocante a la ruina de Jerusalén cuando enumera las grandes catástrofes del pasado (5-7), no crea tampoco ninguna dificultad. El autor toma sus ejemplos de la literatura judía de la época³.

Por lo demás, parece realmente dirigirse a lectores a los que no parecen interesar especialmente las vicisitudes de la nación judía⁴. En efecto, los destinatarios son sobre todo de origen pagano, a juzgar por el inmoralismo que los falsos doctores tratan de introducir entre ellos (cf. Gál 5,13; 1Cor 6,12ss). Un medio judío, más bien rígido y puritano por su pasado, no hubiera sido permeable a tales infiltraciones. ¿Dónde vivían estos destinatarios y de dónde les escribía el autor? A falta de datos ciertos, todo lo que se proponga sobre estos puntos no pasará de ser mera conjetura.

§ IV. Canonicidad.

La utilización de la epístola a lo largo de los dos primeros siglos es de lo más incierto, por no decir improbable. Las alusiones propuestas pueden explicarse diversamente.

El canon de Muratori (línea 68) es el más antiguo documento que recibe nuestra epístola en la lista de los escritos inspirados, lo que hace suponer que el silencio de los dos primeros siglos no excluye el uso práctico de la epístola.

La Iglesia de Alejandría, a la que sigue siempre la Iglesia copta, adopta la posición del canon de Muratori, con Orígenes (PG 13,877; 14,1016.1167), san Atanasio (PG 26,1437) y Dídimo (PG 39,1811ss), aun sabiendo que no faltan quienes rechazan la canonicidad (cf. ORÍGENES, *In Mat.* 17,30) por tratarse en ella de la altercación de san Miguel con el diablo (cf. PG 39,1811ss).

3. Cf. CHAINE, EB, p. 300ss; A. WIKENHAUSER, *Einleitung...*, p. 352; trad. castellana *Introducción...*, p. 354.

4. Cf. SDB IV, col. 1287.

En Palestina, san Cirilo de Jerusalén la acepta igualmente (PG 33,500), mientras Eusebio, al mismo tiempo que reconoce que es admitida por muchos (HE III, 25,3), la incluye en el número de los libros discutidos (HE VI, 13,6; 14,1; cf. II, 23,25).

En el resto del mundo griego, en el siglo IV y a comienzos del V, se observan, a propósito de esta epístola, las mismas divergencias que respecto a la segunda de san Pedro.

En la Iglesia latina, el testimonio de Tertuliano (PL 1,1308) debe tomarse con cierta reserva. Si acepta la canonicidad de san Judas, es para poder mejor establecer la del libro de Henoc, citado en la epístola. Los otros testimonios, numerosos en los siglos IV y V, son todos favorables a la epístola (cf. PL 21,374; 34,40; 40,113; etc.). Entre estos testimonios está el de san Jerónimo, pero con la particularidad de señalar las dudas anteriores, probablemente las de la iglesia de Antioquía, y de dar su motivo. «Judas, hermano de Santiago, dice dejó una breve epístola, que está entre las siete epístolas católicas y es rechazada por muchos (*a plerisque*) por el hecho de citar el testimonio del libro de Henoc, un apócrifo; sin embargo, por su antigüedad y por el uso que se ha hecho de ella, no ha carecido de autoridad y se sitúa entre las sagradas Escrituras (cf. PL 23,613ss).

La Iglesia siríaca, tributaria de la escuela de Antioquía, fue la más reacia antes de la versión filoxeniana.

El concilio de Trento con su definición de 8 de abril de 1546 puso fin a las discusiones que tendían a resucitar los reformadores, especialmente Lutero y Ecolampadio.

§ V. La doctrina de la epístola.

Aunque accidentalmente desviada de su primera orientación (3s) y aplicándose a consideraciones morales, la epístola encierra algunas notaciones doctrinales que conviene reunir.


Dios es único (25a), Padre (1b), salvador (1,5), glorioso, poderoso (25b), fuente de gracia (4), de caridad (21) y de justicia vindicativa (5ss). Prácticamente se afirman las tres personas (20s).

Jesucristo es el único Maestro y Señor (4b). Él habla por los apóstoles (17). Él conserva a los cristianos y tendrá misericordia de ellos para la vida eterna (21b).

Los *ángeles* existen. Los hay buenos, san Miguel (9) y quizá las «glorias» (8), a no ser que éstas designen a los ángeles malos, como en 2Pe 2,10. Los hay malos, el diablo y sin duda los que están destinados al castigo por haber pecado (6,9), a menos que éstos sean otros personajes⁵.

5. A. M. DUBARLE, *Le péché des Anges dans l'épître de Jude*, en *Mémorial J. Chaine**, Lyon 950, p. 145-148. Cf. RB, 1895, p. 348, 466; SDB I, col. 408.

El *cristiano* ha sido llamado, es amado por Dios. La fe, es decir, la doctrina inmutable que ha recibido de los apóstoles (3b.17), es el fundamento de su vida (20). Debe combatir por guardarla (3) y no debe separarla de la caridad (21) y particularmente del celo apostólico (23). Con estas condiciones recibirá la vida eterna (21), para la que es guardado (1b)-Si se entrega al libertinaje (4b.8.10) y al amor del dinero (12,16), so pretexto de que la gracia lo ha liberado de toda coacción (4b; cf. 19), perderá su fe (4,8) y sufrirá el castigo divino (4a.11.14-15).



PARTE CUARTA
LOS ESCRITOS JOÁNICOS

El cuarto evangelio, las tres epístolas de san Juan y el Apocalipsis forman un bloque aparte en el Nuevo Testamento. Según el parecer de todos los críticos, existen entre ellos afinidades incontestables, tanto por lo que se refiere a la doctrina como al vocabulario y al estilo. No obstante, estas semejanzas van acompañadas de diferencias más o menos considerables, hasta tal punto que cierto número de exegetas niegan la unidad de autor y prefieren hablar de la escuela joánica. Dedicaremos los capítulos siguientes a discutir este problema. En cualquier hipótesis, estos libros representan una corriente de pensamiento bien caracterizada en el interior de la revelación neotestamentaria y así deben ser estudiados conjuntamente. Les dedicaremos tres secciones sucesivas: 1) el *evangelio* de Juan; 2) las *epístolas* de Juan; 3) el *Apocalipsis*.

SECCIÓN PRIMERA

EL CUARTO EVANGELIO

por *A. Feuillet*

BIBLIOGRAFÍA

a) *Estudios bibliográficos:*

- P. H. MENOUD, *L'Évangile de Jean d'après les recherches récentes*, Neuchâtel-Paris 21947. *Les études johanniques de Bultmann à Barrett*, en *L'Évangile de Jean, Recherches bibliques* (v. infra), p. 11-40.
- W. F. HOWARD, *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation*, edición revisada por C. K. BARRETT, Londres 41955.

b) *Comentarios:*

- M. J. LAGRANGE (EB*, 1925); A. DURAND (VS*, 1927); J. H. BERNARD (ICC, 1928); G. H. C. MCGREGOR (MFF, 1928); F. TILLMANN (HSNT*, 41931); W. BAUER (HNT, 31933); F. BÜCHSEL (NTD, 1934); F. M. BRAUN (BPC*, 1935); A. WIKENHAUSER (RNT*, 1948); H. STRATHMANN (NTD, 21951); D. MOLLAT (BJ*, 1953); R. BULTMANN (MKNT 131953; *Ergänzungsheft* 1957).
- E. C. HOSKYNs, *The Fourth Gospel*, Londres 1947.
- L. BOUYER, *Le quatrième Évangile**, París 1955.
- C. K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, Londres 1955.
- R. H. LIGHTFOOT, *St. John's Gospel, A Commentary*, Oxford 1956.

c) *Estudios:*

- M. LEPIN, *L'origine du quatrième Évangile**, París 1910. *La valeur historique du quatrième Évangile**, París 1910.
- C. F. BURNEY, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford 1922.
- J. M. VOSTÉ, *Studia johannea**, Roma 1930.
- E. PERCY, *Untersuchungen über der Ursprung der johanneischen Theologie*, Lund 1939.
- E. B. ALLO, *L'Évangile spirituel de saint Jean**, París 1944.
— *Jean (Évangile de saint)*, SDB* IV, col. 815-843.
- W. GROSSOUW, *Pour mieux comprendre saint Jean**, Paris-Brujas 1946.
- E. K. LEE, *The Religious Thought of St. John*, Londres 1950.
- J. DUPONT, *Essais sur la christologie de saint Jean**, Brujas 1951.
- O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'Évangile johannique*, París 1951.
- J. M. BOVER, *Comentario al Sermón de la Cena**, Madrid 21955.
- C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953.
- M. E. BOISMARD, *Le Prologue de saint Jean**, París 1955.
— *Du Baptême à Cana**, París 1956.
- J. BONSIRVEN, *Le témoin du Verbe**, Toulouse 1956.
- L'Évangile de Jean: Études et problèmes** (obra colectiva), Paris-Brujas 1958.
- F. M. BRAUN, *Jean le théologien et son évangile dans l'Église ancienne**, París 1959.
- H. VAN DEN BUSSCHE, *Le discours d'adieu de Jésus**, París 1959.

Preliminares: breve historia de la interpretación.

1. ANTES DE LOS ESTUDIOS CRÍTICOS.

El cuarto evangelio, menos utilizado que el de san Mateo en los dos primeros siglos, en lo sucesivo obtuvo un espléndido desquite: los más grandes padres y doctores de la Iglesia se aplicaron a él para hacer el inventario de sus riquezas.

De la exposición de Orígenes acerca de san Juan, caracterizada con demasiada frecuencia por el abuso de la alegoría, sólo nos quedan fragmentos (PG 14,21-829). Se mantienen más próximas al sentido literal las 88 homilias de san Juan Crisóstomo (PG 59,23-482). Una notable simpatía mística con su modelo señala a san Agustín como el más grande de los comentaristas antiguos de san Juan (124 tratados sobre el cuarto evangelio: PL 35,1379-1976). El comentario en 12 libros de Cirilo de Alejandría (PG 73) es sobre todo teológico y polémico. Señalemos todavía a Teodoro de Mopsuesta¹ y san Efrén²; en la Edad Media, a Ruperto de Deutz, santo Tomás de Aquino y san Buenaventura; en el siglo XVI, a Cayetano, Toledo, Maldonado. Sería grave error descuidar completamente estos antiguos trabajos; si bien prescinden de los problemas críticos planteados por la exégesis moderna, tienen la inmensa ventaja de haber sido escritos por los príncipes de la teología y de la mística cristiana, cuya alma tenía particular afinidad con la del discípulo amado³.

2. LA OFENSIVA DE LA CRÍTICA INDEPENDIENTE.

Desde el advenimiento de la crítica bíblica en el siglo XIX, el cuarto evangelio no ha cesado de solicitar la atención de los biblistas. Su autenticidad y su valor histórico han sido negados más o menos categóricamente por los exegetas independientes. STRAUSS (*Vida de Jesús*, 1835-36) ve en él la obra de un teólogo que trabaja sobre mitos; F. C. Baur y la escuela de Tubinga lo tiene por un escrito teológico de los alrededores de 170, destinado a conciliar petrinismo y paulinismo, gnosticismo y tradición. RENAN (*Vida de Jesús*, 1863) se muestra mucho más moderado: habiendo visitado con atención Tierra Santa, queda impresionado por la armonía del cuarto evangelio con el paisaje palestino; incluso prefiere su marco histórico y geográfico al de los sinópticos; en lo sucesivo, se dejará influir por la crítica alemana, pero en el prólogo de la 13.ª edición de su *Vida de Jesús* se permitirá todavía escribir: «Yo persisto en creer que este evangelio posee un valor de fondo paralelo al de los sinópticos, y a veces hasta superior.» Los análisis literarios de Schwartz (1907-1908), Wellhausen

1. Cf. J. M. VOSTÉ, *Theodori Mopsuesteni commentarius in Evangelium Johannis Apostoli**, Lovaina 1940.

2. Cf. L. LELOIR, *Commentaire de l'Évangile concordant, version arménienne**, Lovaina 1954.

3. Cf. J. BONSIRVEN, *Pour une intelligence plus profonde de saint Jean*, en: *Mélanges Lebreton*, París 1951, t. I, p. 176-196.

(1908), Spitta (1910), desmenuzan el evangelio de san Juan y tratan de aislar un escrito fundamental, modificado en lo sucesivo. Según J. Réville (1901), el cuarto evangelio no sería otra cosa que un tratado sobre el Logos, en el que «los acontecimientos se presentan siempre de manera que se hace resaltar que son símbolos».

Por razón de la impresión que causaron a los católicos, hay que mencionar sobre todo los trabajos de A. Loisy. Ya en 1903, el célebre exegeta había creído poder sostener que el cuarto evangelio es obra de un cristiano del siglo II que no tiene nada que ver con el hijo de Zebedeo; el discípulo amado, de que habla el evangelio, sería sencillamente un personaje simbólico, tipo del perfecto creyente⁴. En cuanto al libro mismo, habría que tenerlo por una mera construcción alegórica, una exposición de teología mística desprovista de todo valor histórico. El comentario refundido, publicado en 1921, sostiene posiciones todavía más radicales que el de 1903.

3. LAS DECISIONES DE LA COMISIÓN BÍBLICA.

Para leer los tres decretos de la Comisión Bíblica de 29 de mayo de 1907, conviene recordar las afirmaciones de Loisy, contra las cuales entienden protestar. He aquí el texto⁵:

Propositis sequentibus dubiis, Commissio Pontificia de Re Biblica sequenti modo respondit:

(181) I. Utrum ex constanti, universali ac solemnī Ecclesiae traditione iam a saeculo II decurrente, prout maxime eruitur: a) ex SS. Patrum, scriptorum ecclesiasticorum, immo etiam haereticorum, testimoniis et allusionibus, quae, cum ab Apostolorum discipulis vel primis successoribus derivasse oportuerit, necessario nexu cum ipsa libri origini cohaerent; b) ex recepto semper et ubique nomine auctoris quarti Evangelii in canone et catalogis Sacrorum Librorum; c) ex eorumdem Librorum vetustissimis manuscriptis, codicibus et in varia idiomata versionibus; d) ex publico usu liturgico inde ab Ecclesiae primordiis toto orbe obtinente; praescindendo ab argumento theologico, tam solido argumento historico demonstratur Iohannem Apostolum et non alium quarti Evangelii auctorem esse agnoscendum, ut rationes a criticis in oppositum adductae hanc traditionem nullatenus infirmet? *Resp.*: Affirmative.

(182) II. Utrum etiam rationes internae, quae eruuntur ex textu quarti Evangelii seiunctim considerato, ex scribentis testimonio et Evangelio ipsius cum prima Epistola Iohannis Apostoli manifesta cognatione, censendae sint confirmare traditionem quae eidem Apostolo quartum Evangelium indubitanter attribuit? Et utrum difficultates, quae ex collatione ipsius Evangelii cum aliis tribus desumuntur, habita prae oculis diversitate temporis, scopi et auditorum pro quibus vel contra quos auctor scripsit, solvi rationaliter possint, prout SS. Patres et exegetae catholici passim praestiterunt? *Resp.*: Affirmative ad utramque partem.

(183) III. Utrum, non obstante praxi, quae a primis temporibus in universa

Ecclesia constantissime viguit, arguendi ex quarto Evangelio tamquam ex documento proprie historico, considerata nihilominus indole peculiari eiusdem Evangelii, et intentione auctoris manifesta illustrandi et vindicandi Christi divinitatem ex ipsis factis et sermonibus Domini, dici possit facta narrata in quarto Evangelio esse totaliter vel ex parte conficta ad hoc, ut sint allegoriae vel symbola doctrinalia, sermones vero Domini non proprie et vere esse ipsius Domini sermones, sed compositiones theologicas scriptoris, licet in ore Domini positas? *Resp.*: Negative.

Estas decisiones, como los decretos de la Comisión Bíblica en general, no quieren suprimir la libertad de la investigación⁶. Reconocen el carácter particular del cuarto evangelio, como también las dificultades reales que surgen de su confrontación con los sinópticos. Pero exigen a la vez que las soluciones aportadas a estos graves problemas tengan la mayor cuenta posible con la tradición. Además, se enfrentan con opiniones subversivas, insuficientemente fundadas, que, por lo demás, el progreso ulterior de la ciencia exegética no ha avalado en modo alguno.

4. PERSPECTIVAS ACTUALES.

En efecto, no se puede negar que desde hace varias décadas el sentimiento de los críticos va continuamente acercándose a las posiciones tradicionales en lo que concierne a la antigüedad del cuarto evangelio, a su carácter profundamente semítico, a su unidad literaria, así como a su independencia respecto al helenismo o al gnosticismo oriental. En este sentido son significativos los trabajos de F. Büchsel, coronados por su comentario en 1937. Igualmente W. MICHAELIS, en su *Introducción al Nuevo Testamento* (1946), mantiene la atribución del cuarto evangelio al apóstol Juan. La tesis de Bultmann sobre las relaciones del cuarto evangelio con los escritos mandeos ha tenido pocos adeptos. Más adelante veremos las razones de este viraje, por lo demás relativo, de la crítica.

Es muy justo añadir que, por su parte, la exégesis católica se ha hecho más comprensiva y poco a poco se orienta hacia un estudio más sereno, menos atado por preocupaciones estrictamente apologéticas, de los múltiples problemas planteados por el cuarto evangelio.

Los más notables comentarios recientes del cuarto evangelio han quedado indicados en la bibliografía. El comentario de M.J. Lagrange es todavía hoy muy precioso, aunque, recargado por la polémica contra Loisy, le falta algo de serenidad. El comentario de Bultmann es una obra magistral que no podemos dispensarnos de consultar, pero que no se debe manejar sino con precaución por las razones que más adelante veremos.

6. Cf. t. I, p. 207s.

7. *Der Begriff der Wahrheit in dem Evangelium und den Briefen des Johannes*, Gütersloh 1911; *Johannes und der hellenistische Synkretismus*, Gütersloh 1928; *Theologie des Neuen Testaments*⁸, Gütersloh 1937; NTD, 1935.

4. A. LOISY, *Le quatrième Évangile*, Paris 1903.

5. *Enchiridion Biblicum* 181-183; Dz 3394-3397; † 1997-1999; DBi 188-191.

de su relato: 1,28.44; 4,8; 6,17.59; 11,5.17; 18,12; 19,14.23.26; 21,8. Varias veces no teme el evangelista dar la sensación de contradecirse o de corregirse: 3,22 y 4,1; 7,8-10; 8,15ss; 12,37 y 42; 14,16 y 16,26; 15,15 y 16,12; 15,15 y 20...

Juan no buscó, pues, el efecto literario; no obstante, lo logró: es un *artista de talla*. Sus relatos (cf. la samaritana, el ciego de nacimiento, la resurrección de Lázaro) son con frecuencia tan animados como los de Marcos, pero mucho más profundos. No sin razón se ha conferido al cuarto evangelio el nombre de *evangelio espiritual* (Clemente de Alejandría, citado por EUSEBIO, HE VI, 14,14). Mientras el segundo evangelio describe los acontecimientos sobre todo desde fuera, Juan sugiere constantemente, más allá del mundo sensible, el mundo religioso y sobrenatural que contempla su alma (cf. infra: el simbolismo del cuarto evangelio). Con razón se ha hablado también de la majestad, del carácter sagrado, hierático y, sin embargo, vibrante de vida, a veces hasta irónico (cf. el ciego de nacimiento) del estilo de Juan: rasgos todos que se explican sin duda, en parte, por la admirable serenidad de un alma íntimamente convencida de la grandeza única de Cristo, segura de la victoria contra todas las asechanzas urdidas por las tinieblas, pero al mismo tiempo apasionadamente deseosa de llevar los hombres a la luz de la fe.

Juan gusta del *estilo directo*: según Westcott, el único giro indirecto sería 4,51 («su hijo vive»), y aun en este caso parece tratarse de una lectura defectuosa. Le gusta hacer los enlaces por simple eslabonamiento de las palabras: cf. el comienzo del prólogo; 3,17-19 (con la idea de juzgar y de juicio); 3,32-36 (cada versículo reproduce una palabra del versículo precedente)... Usa frecuentemente todas las formas de paralelismo: sinónimo, antitético, sintético (el prólogo; 3,11.18.20-21.31-32...). Usa igualmente de la *inclusión semítica* o repetición, al fin de una pericopa, de las palabras que la inician (algunos ejemplos de inclusión: 1,1 y 18; 1,19 y 34; 5,19 y 30; 6,3 y 15; 6,27 y 58; 7,16 y 29; 8,12 y 20; 8,33 y 58...). El carácter fuertemente rítmico del estilo de Juan ha inducido a veces a buscar, en sus textos, versos y estrofas, como si se tratara de poesía en sentido estricto. Esto es exagerar: para poner más de relieve el ritmo, se puede disponer el texto en esticos, como lo ha hecho el P. Mollat, pero a condición de renunciar a toda idea de métrica o de estrófica regulares.

Es curiosa la manera que tiene Juan de desarrollar las ideas; no tiene la menor semejanza con la de los griegos y ni siquiera con la de un dialéctico un tanto rabínico como lo es con frecuencia san Pablo. Desconcertante para nuestra lógica occidental, revela un intuitivo y, si se quiere, un místico. Juan gusta de volver a los mismos temas, no para analizarlos en sentido propio, sino para contemplarlos en sus diversos aspectos. Si hay repeticiones, no son inútiles, sino que tienden realmente a reforzar la idea. De ahí la relativa escasez de la partícula γάρ (porque) que mira atrás para enlazar una verdad con el contexto precedente (61 veces), y, por el contrario, la frecuencia de οὖν (pues), que completa el pensamiento

CAPÍTULO PRIMERO

LOS PROBLEMAS LITERARIOS DEL CUARTO EVANGELIO

§ I. La lengua y el estilo.

Juan es uno de los escritores más personales del Nuevo Testamento: tiene su manera propia de escribir y de componer. No sería buen método abordar el estudio de los problemas complejos que plantea el cuarto evangelio antes de habernos procurado un conocimiento de conjunto de este texto tan rico, de sus caracteres generales y de su estructura.

1. EL VOCABULARIO.

El vocabulario joánico es pobre. Esto no quiere decir que no sea especial, dado que gran número de palabras claves del cuarto evangelio no se hallan sino raras veces en los sinópticos. He aquí una lista, cuyas cifras están tomadas de C.K. Barrett¹. Esta nomenclatura, que no tiene la pretensión de ser exhaustiva, es ya una primera indicación de las ideas madres de la obra; será útil consultar una concordancia para verificar el empleo de los términos griegos correspondientes en los tres sinópticos. Amar, amor (*agapan, agape*): 44 veces; verdad, verdadero: 46 veces; conocer: 56 ó 57 veces; «Yo soy»: 54 veces; vida: 34 ó 35 veces; testimoniar, testimonio: 47 veces; permanecer: 40 ó 39 veces; juzgar: 19 veces; judíos: 66 ó 67 veces; mundo: 78 veces; Padre (hablando de Dios): 118 veces; enviar: 32 veces; luz: 23 veces... Viceversa, buen número de vocablos o de expresiones comunes en los sinópticos son raros o faltan totalmente en san Juan: reino, demonio, justo (tratándose de los hombres), poder (*dynamis*), misericordia y tener misericordia, evangelio y evangelizar, predicar, arrepentirse, parábola, publicano.

2. EL ESTILO.

El estilo joánico² carece de pretensiones, es de una sencillez que frisa a veces con la negligencia y hasta con el candor. Lagrange cita una lista de observaciones importantes hechas por el autor fuera de tiempo y como de paso, y que un narrador más avisado hubiese puesto a la cabeza

1. *The Gospel according to St. John*, p. 5-6.

2. Cf. H. WINDISCH, *Der johanneische Erzählungsstil*, en *Εὐαγγελιστικόν* für H. Gunkel, Göttinga 1923, II, p. 174-213.

con una marcha hacia delante (200 veces)³. De ahí también el movimiento característico de la frase joánica, que con frecuencia se ha comparado al de las olas de la marea creciente, que ganan terreno aun recubriéndose unas a otras. A este propósito se podrá estudiar no sólo el prólogo, sino también los capítulos 6, 8, 14, etc.⁴.

3. LAS CARACTERÍSTICAS JOÁNICAS.

Todavía nos queda por hablar de lo que E. Schweitzer⁵ ha llamado las características joánicas: se trata de palabras o de construcciones raras o hasta ausentes del resto del Nuevo Testamento, que se hallan frecuentemente en el cuarto evangelio y en las epístolas de Juan. Schweitzer ha ideado un procedimiento ingenioso para indicar las precisiones en este particular. Sea, por ejemplo, ἀφ' ἐαυτοῦ acompañado de la fórmula 13 + 0/2 + 0: esto quiere decir que tal giro se halla 13 veces en el cuarto evangelio, nunca en las epístolas de Juan, sólo dos veces en los sinópticos y jamás en el resto del Nuevo Testamento. Schweitzer nota y clasifica hasta 33 características de este género (sin contar las características negativas, es decir, las palabras y fórmulas frecuentes en otras partes y ausentes en Jn). J. Jeremias⁶ y E. Ruckstuhl⁷ han discutido y completado sucesivamente esta lista. Este último autor llega así a unas cincuenta características literarias repartidas casi uniformemente a través de todo el evangelio. Se han discutido los resultados de estas búsquedas o las conclusiones que se han querido deducir de ellas, pero no por eso dejan de ser muy instructivas.

Vale la pena indicar aquí algunas características joánicas conforme al sistema cómodo de Schweitzer, pero teniendo en cuenta las correcciones aportadas por Jeremias y Ruckstuhl: Ἐμὸς con artículo al lado de un sustantivo que lleva también artículo: 29 + 1/0; ἵνα epexeético (no final) que sirve para explicar una proposición precedente: 10(11) + 12/0(1); οὖν (histórico) para enlazar las frases y continuar un relato: 146 + 0/8 + 0; ἐκεῖνος en singular como pronombre personal independiente: 47 + 6/11 + 0; οὐ... ἀλλ' ἵνα: 5 + 1/1; καθὼς... καί: 6 + 2/1 + 10; εἶναι ἐκ, γεννηθῆναι ἐκ: 21 + 26/11 + 6; λαμβάνω (τινά) en el sentido de recibir personalmente a alguien: 5 + 1/0; ἡ ἐσχάτη ἡμέρα: 7 + 0/0; παρρησία, un dativo sin preposición: 7 + 0/1 + 0; ἐλάω: 5 + 0/1 + 0; ὁψάριον: 5 + 0/0; τίθημι ψυχὴν: 8 + 2/0; ἀπεκριθὲν καὶ εἶπεν (en lugar de ἀποκριθεὶς εἶπεν de los sinópticos): 30/2(3); amen siempre duplicado en Juan, nunca en los sinópticos... Hay que añadir la *parataxis* o simple coordinación de proposiciones que deberían estar subordinadas

3. M. J. LAGRANGE, EB, p. xcvi.

4. Cf. D. BUZY, *Un procédé littéraire de saint Jean*, en «Bulletin de littérature ecclésiastique», 1938, p. 61-75.

5. Ego Eimi, *Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden*, Göttinga 1939.

6. *Johanneischer Literaturkritik*, «Theologische Blätter», 1941, p. 33-46.

7. *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Friburgo 1951.

(1,5; 2,20; 3,10; 9,11...); el *asíndeton* o ausencia de trabazón entre las frases (1,40.42.45.47; 2,17; 4,6.7.30...): estos dos fenómenos, que se dan también en los sinópticos, son mucho más frecuentes en Juan.

§ II. El plan del evangelio.

El cuadro general es ciertamente el mismo que en los sinópticos: comienzo del ministerio de Jesús después de su encuentro con el Bautista, acción en Galilea y en Jerusalén, la pasión y la resurrección. Pero es evidente que Jn sigue su propio camino sin ocuparse de sus predecesores.

1. EL PROBLEMA DEL PLAN.

Que el evangelista al componer su obra obedeciera a ideas directrices muy netas y tuviera presente un plan, es cosa de que no cabría dudar: «Ninguna obra del Nuevo Testamento, escribe con razón Loisy, está dominada por una concepción única en el mismo grado que el cuarto evangelio»⁸.

Desgraciadamente, a este propósito reinan las opiniones más variadas. Los planes más discutibles parecen ser los puramente numéricos (aun cuando no se puede negar el significado figurativo de ciertas cifras): así J. Rabenech⁹ divide los capítulos 1-12 de san Juan en siete secciones, cada sección en siete perícopas, cada perícopa, a su vez, en 7 ó 14 partes. Los planes simbólicos que quieren hallar en el cuarto evangelio una correspondencia con los 7 días de la creación, cometen el error de querer hacer reposar todo el libro en la idea de nueva creación, idea más paulina que joánica. Los planes temáticos o lógicos que suponen el desarrollo sucesivo de ciertos temas, como la luz, la vida, no están exentos de arbitrariedad: los temas de la vida y de la luz no aparecen sucesiva, sino simultáneamente.

El plan propuesto por el padre Mollat, que distribuye la materia del relato en torno a seis fiestas litúrgicas mencionadas por el autor, ofrece la ventaja de tener un punto sólido de apoyo en el texto, pero ¿no es demasiado exterior para un escrito tan cargado de doctrina? Encuadrando la existencia de Jesús en un marco cultural judío, ha querido sin duda el autor sugerir que Jesús puso término, realizándola, a la liturgia de la antigua alianza. Sin embargo, parece difícil tener por primordial esta intención. Y ¿cómo tratar 11,55-19,42 como una unidad literaria, «la pascua de la crucifixión», siendo así que 12,37-43 constituye tan claramente la conclusión de la vida pública 13,1, la introducción al drama de la pasión? El punto de vista litúrgico y sacramental está subordinado a la idea de manifestación del ser divino de Jesús.

He aquí, pues, lo que nos parece lo más probable. Por lo pronto el

8. *Le Quatrième Évangile*, p. 147.

9. *Einführung in die Evangelien*, Munster 1921, p. 121-143.

cuarto evangelio se presenta por sí mismo como dividido en dos libros, el primero de los cuales (1-12) ha sido llamado por Dodd «el libro de los signos» y el segundo (13-20 ó 21) el libro de la pasión. El comienzo de este segundo libro está marcado por un exordio solemne (13,1), dado que la pasión, o más bien el movimiento de retorno de Jesús hacia su Padre, que comprende a la vez la pasión y la resurrección, es «la hora» de Jesús por excelencia, la de su glorificación en sentido fuerte. Desde luego, así como anteriormente Jesús revela ya su gloria, particularmente por medio de sus milagros (cf. 2,11; 11,4.40), así también la palabra «hora» puede relacionarse con este comienzo de glorificación, y tal es quizá el sentido de 2,4, por lo menos en la mente de Jesús, pues parece bastante claro que el evangelista quiso poner esta escena en relación con la de 19,25-27. No obstante, mucho más corrientemente, la *hora* de Jesús es la de su triunfo final y definitivo (muerte, retorno a la vida y exaltación en el cielo). «El evangelista mira toda la vida pública a través del prisma de la *hora*»¹⁰; así lo muestran 7,6.30; 8,20, como también 12,23.27, donde se dice, por anticipación, que ha venido la *hora*, lo que significa que es inminente; con los textos que acabamos de citar se puede comparar 13,1 y 17,1. Tenemos también una referencia por lo menos probable a la *hora* en 1,51; 3,13; 5,20; 6,62-63; 8,28. Sólo posteriormente, a la luz de la *hora* y habiendo recibido el Espíritu Santo, comprenderán los discípulos el sentido de los gestos de Jesús: 2,22; 7,39; 12,16; 14,26; 16,12-15.

Toda la existencia de Jesús se halla así repartida en dos grandes períodos, según que la *hora* de Jesús no haya llegado todavía o haya llegado ya: a la manifestación preparatoria de Cristo, Verbo encarnado, en el transcurso de su vida pública, sucede su manifestación suprema durante su vida dolorosa y gloriosa. Lo que equivale a decir que la composición del libro es dinámica y no ya estática o intemporal; conviene recordarlo cuando se quiere caracterizar la mística joánica, que no excluye en modo alguno la expectativa del fin¹¹.

2. LA PROGRESIÓN DRAMÁTICA Y EL DESIGNIO DEL EVANGELISTA.

Siguiendo al padre Lagrange y a otros muchos, pensamos que el cuarto evangelio tiene un marcado carácter dramático y que su estructura literaria está determinada por una doble progresión: progresión desde el punto de vista de la revelación que hace Jesús de su gloria hasta «su hora», que es la manifestación suprema de la misma; progresión también desde el punto de vista de las reacciones: fe e incredulidad que provoca esta revelación. «Con la luz, escribe Lagrange, crecen las buenas disposi-

10. H. VAN DEN BUSSCHE, *L'attente de la grande révélation dans le quatrième évangile*, NRT 1953, p. 1010. Cf. A. GEORGE, «*L'heure*» de Jean 17, RB, 1954, p. 392-397. A. FEUILLET, *L'heure de Jésus et le signe de Cana*, ETL, 1960, n.º 1.

11. Sólo aquí la consumación escatológica se alcanza ya con la muerte de Jesús, como lo muestra el «todo está consumado» de 19,30. Cf. G. STAELIN, *Zum Problem der johanneischen Eschatologie*, ZNW, 1934, p. 225-259. Más adelante volveremos a encontrarnos con este problema.

ciones de los que la reciben. En sentido contrario la resistencia, una vez que se ha pronunciado, se hace cada vez más encarnizada»¹². Según A. Charue¹³, «el cuarto evangelio pone de relieve la revelación del Hijo de Dios, luz y vida de los hombres, pero es también, cual realce en negativo, la historia de la resistencia de las tinieblas». Por su parte, el padre Léon-Dufour¹⁴ subraya que el tema de la opción por Jesús o contra él recorre el evangelio de un extremo a otro. Por lo demás, no se trata únicamente de un drama pasado; el autor, por el contrario, tiene conciencia de que nos concierne a todos y que los contemporáneos de Jesús representan a los hombres de todos los tiempos, los de hoy lo mismo que los de mañana y que los de ayer, en cuyos corazones el drama no cesa de iniciarse y consumarse; por eso tenemos tanta necesidad de aprender cómo poco a poco se llega a la fe y cómo, por el contrario, uno se hunde progresivamente en la incredulidad.

En el fondo, el cuarto evangelio, no menos que los sinópticos, tiene relación con el kerigma primitivo, puesto que quiere ser una proclamación de la mesianidad y de la filiación divina de Jesús, destinada a provocar la fe: «Estos milagros se han narrado para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y creyendo en él tengáis vida en su nombre» (20,31). Pero Juan, todavía más que sus predecesores, tiene el sentimiento de eso que se ha llamado con una palabra feliz la «actualidad» del evangelio, contemporáneo de todo hombre que aparece en el escenario de este mundo. Además, íntimamente penetrado de la significación misteriosa de las palabras y de los gestos de Cristo, subraya que éstos no se pudieron comprender plenamente sino después de la resurrección y por la acción del Espíritu Santo, cuya función está en continuidad perfecta con la de Jesús (cf. las observaciones ya citadas de 2,21-22; 7,39; 11,51-52; 12,16; cf. también la manera como se describe la función del Paráclito en 14,25-26; 16,12-15).

Así se explica que el evangelista no tema unir a las palabras históricas de Jesús sus propios comentarios que no hacen sino explicitarlos. Así se explica también que proyecte sobre los gestos del Salvador la luz que proviene de la vida de la Iglesia y que dé con frecuencia a los milagros un significado sacramental innegable, del que todavía volveremos a ocuparnos.

§ III. Análisis e ideas fundamentales.

EL PRÓLOGO (1,1-18)¹⁵.

Este trozo, de inmensa importancia teológica, no es un prefacio al evangelio en el sentido en que habitualmente se entiende esta palabra. Va

12. EB, p. LXXV.

13. *L'incredulité des Juifs dans le Nouveau Testament**, Gembloux 1929, p. 222.

14. *Actualité du Quatrième Évangile*, NRT, 1954, p. 449-468.

15. C. SPICO, *Le Siracide et la structure littéraire du Prologue de saint Jean*, en *Mémorial Lagrange**, Paris 1940, p. 183-195.

más lejos que el evangelio, donde nunca se presenta a Jesús, ni él mismo se presenta, como el Logos mediante el cual creó Dios el mundo. Pero es claro que está en íntima conexión con las declaraciones que hace Jesús sobre la trascendencia de su persona a todo lo largo del relato evangélico.

Se ha escrito mucho sobre el origen de las concepciones que se expresan en el prólogo¹⁶. Lo cierto es que en la pluma del autor la palabra Logos no significa «razón», sino «palabra»; por consiguiente, no se relaciona con el Logos estoico, razón inmanente al mundo, ni tampoco directamente con el Logos de Filón, dependiente de la filosofía. Viene del mundo judío y por él debe explicarse. No hay que partir del *memra* rabinico, ya que éste no es más que un sustitutivo del nombre divino y no desempeña la misión de mediador. Por el contrario, hay que hacer intervenir aquí la teología veterotestamentaria, verdaderamente notable, sobre la palabra divina, así como los datos del cristianismo primitivo sobre la palabra que viene de Jesús o tiene por objeto a Jesús; ambos géneros de datos convergen hacia el prólogo de Juan. Sin embargo, no bastan para explicarlo. Hay que pensar también, y quizá sobre todo, en las exposiciones de los libros sapienciales sobre la sabiduría divina, mediadora en la obra de la creación y autora de la salud de los hombres. Ahora bien, es un hecho que en el cuarto evangelio, mucho más a menudo que en los sinópticos, el lenguaje de Jesús tiene un acento sapiencial. Con frecuencia responde al esquema siguiente, esquema que es el mismo de los pasajes del Antiguo Testamento sobre la sabiduría personificada. Como la sabiduría, Jesús afirma que vive en las más íntimas relaciones con Dios y que es fuente de luz, de verdad y de vida, pan de vida, viña verdadera... Consiguientemente, al igual que la sabiduría, invita a los hombres a venir a él: «Venid a mí», o bien: «Escuchadme».

Si ello es así, no nos sentimos muy inclinados a dar la razón a los exegetas modernos, según los cuales el prólogo derivaría de un himno preexistente, utilizado por el autor del cuarto evangelio: himno arameo primitivo según Burney, himno de acción de gracias en uso en una comunidad consagrada al culto del Bautista, según Bultmann, himno cristiano al Logos, según Wikenhauser... Lo que mueve a estos exegetas y a otros muchos¹⁷ a adoptar esta hipótesis, es ante todo la presencia de ciertos versículos que romperían el ritmo y la sucesión de las ideas. En realidad no hay perfecta unanimidad en la determinación de estas cualidades desconcertantes. Sin embargo, todos están de acuerdo en reconocer que los dos pasajes sobre el Bautista (v. 6-8,15) parecen haber sido añadidos pos-

16. M. J. LAGRANGE, *Vers le Logos de saint Jean*, RB, 1923, p. 161-184 y 321-371. — Art. Logos (colectivo) del SDB* v (1952), col. 425-497.

17. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Logos-Hymnus und johanneischer Prolog*, BZ, 1957, p. 69-109. S. DE AUSEJO, *¿Es un himno a Cristo el prólogo de San Juan?* en «Estudios Bíblicos», 1956, p. 223-277; 381-427. En sentido contrario: STRATHMANN, BARRETT, LIGHTFOOT (en sus comentarios). M. POHLENZ, *Der Prolog des Johannesevangeliums*, ZNW, 1949, p. 98-101. E. RUCKSTUHL, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, 1951, p. 57-97. A. FEUILLET, *L'unité de composition et le caractère primitif du prologue du quatrième évangile*, que se publicará en el *Mémorial R. Bloch*.

teriormente. Reconozcamos que hay aquí una dificultad que debe tenerse presente.

De todos modos, el prólogo, tomado en conjunto, está ligado con el resto del evangelio; indica los temas fundamentales (vida, luz, tinieblas, verdad, testimonio, gloria divina, mundo...), que se reasumirán y desarrollarán a continuación. Cristo ha aportado al mundo la luz, la revelación definitiva, y todo lo que se dice de su actividad creadora sirve sólo para subrayar la excelencia de esta revelación, venida del Autor mismo del universo. Sin embargo, el Logos encarnado fue mal acogido por la generalidad de los judíos. Pero a todos los que consienten en creer en Él, les confiere la filiación divina.

Uno de los puntos más discutidos es el del punto preciso en que entra en escena el Verbo encarnado; muchos autores estiman que esto sucede en el versículo 14: anteriormente se habría descrito la presencia del Verbo creador en el mundo, luego su venida en el seno del pueblo judío por la ley y por los profetas. Sin desconocer el valor de los argumentos que militan en favor de esta opinión, nosotros creemos más bien con Loisy que «una sola idea llena el prólogo: el Verbo por el que Dios hizo el mundo es el Hijo de Dios, Jesucristo, que nos trajo la luz y la vida, la verdad y la gracia»¹⁸.

PARTE PRIMERA: LA MANIFESTACIÓN PREPARATORIA DE CRISTO, VERBO ENCARNADO, EN EL TRANSCURSO DE SU VIDA PÚBLICA (1,19-12,30).

Sección primera: Jesús se revela como fundador de una nueva economía superior a la antigua: las primeras manifestaciones de la fe (1,19-4,42).

Siguiendo a gran número de exegetas, se pueden considerar los cuatro primeros capítulos del evangelio de Juan como dotados del carácter de una inauguración. En efecto, introducen la revelación que Jesús hace de su misión y, a través de ella, de su persona. Los cinco o seis episodios que se pueden distinguir en ellos, están destinados ante todo a mostrar en Jesús al Mesías, instaurador de la economía definitiva que debe sustituir a la religión judía.

Las primeras escenas del evangelio (1,19-51) operan la transición del movimiento bautista a Jesús. Hacen ver en Jesús al Mesías (siervo de Yahveh, rey de Israel, hijo del hombre) anunciado por los profetas, y en su bautismo la institución del bautismo cristiano en el Espíritu, que el Precursor no ha hecho sino preparar. El relato de las bodas de Caná (2,13-22), cristológico ante todo, se refiere a la nueva alianza y sin duda también al vino de la cena (según otros, el vino simbolizaría el Espíritu, o también la nueva doctrina de Cristo). La expulsión de los vendedores del templo (2,13-22) hace pensar en el templo perfecto que será el cuerpo glorificado del Salvador. La conversación con Nicodemo (3,1-21) trata explícitamente

18. A. LOISY, *Le quatrième Évangile*, 1903, p. 159-160.

del nuevo nacimiento perteneciente al orden del Espíritu, mientras que un nuevo testimonio del Bautista (3,22-36) muestra en Cristo al esposo de la nueva alianza. Finalmente, en la conversación con la samaritana (4,1-42), la oposición entre el agua del pozo de Jacob y el agua dada por Jesús, sugiere la oposición entre el régimen de la ley mosaica, ya comparada a un pozo de agua viva en el Documento de Damasco (vi, 5; xix, 34; cf. Eclo 15,3; 24,23-27) y el régimen del Espíritu, que no es sino la economía cristiana, fuente de un nuevo culto en espíritu y en verdad.

En estos primeros relatos se han señalado detalles precisos que revelan a un testigo ocular, pero también, al mismo tiempo, cierto esquematismo y una disposición sistemática de los hechos, debidos a las preocupaciones teológicas del autor. Siguiendo al padre Allo, el padre Boisnard¹⁹ cree poder discernir una repartición artificial en siete jornadas, de los acontecimientos mencionados entre 1,19 y 2,11: el evangelista habría querido subrayar «el paralelismo teológico que existe entre la primera creación del mundo en siete días, efectuada por el Verbo de Dios (cf. Jn 1,1-5) y la obra de la salud mesiánica considerada como una nueva creación en Cristo (cf. Jn 1,3.17)». Otros autores (H. Windisch, E. Lohmeyer, L. Schmid...) descubren una gradación erudita del mismo género en la conversación de Jesús con la samaritana. Tales investigaciones son legítimas, pero nunca se debe perder de vista su carácter de conjetura.

El evangelista nota con la mayor diligencia las reacciones de los hombres frente a los acontecimientos. En el primer estadio del ministerio de Jesús, donde, por lo demás, los diálogos tienen un carácter francamente más individual que en los sucesivos, se registran casi siempre reacciones de fe, pero el autor se aplica a presentarnos diferentes tipos de creyentes, diferentes maneras de creer, tipos y maneras que se hallan en todas las épocas.

Sección segunda: Jesús se afirma fuente de vida en unión con el Padre; la primera manifestación hostil de la incredulidad judía (4,43-5).

El capítulo 5 marca un nuevo rumbo en el relato del cuarto evangelio: mientras anteriormente todos los acontecimientos tenían por fin subrayar el carácter mesiánico de Jesús, así como la superioridad de la economía cristiana sobre el régimen de la antigua alianza, de ahora en adelante entra más directamente en juego la dignidad propiamente divina de Jesús. Además, el drama que hasta aquí estaba sólo latente, entra en su fase aguda: al espectáculo de la fe sucede el de la incredulidad; las pretensiones de Jesús, de poseer derechos y prerrogativas estrictamente divinas, suscitan vivas discusiones y provocan una oposición cada vez más encarnizada.

Pero una vez que se concede esto en general, surgen diversos pro-

19. *Du Baptême à Cana*, p. 15.

blemas nada fáciles de resolver. En primer lugar el problema de la transposición de los capítulos 5 y 6. Esta hipótesis es muy tentadora²⁰. Todo bien mirado, creemos que es preferible el orden actual: si se enlazaran los capítulos 5 y 7, Jesús al principio del capítulo 7 acabaría de subir a la ciudad santa, y entonces no se comprendería tan bien que sus «hermanos» le urjan que vaya allá para manifestarse (7,3).

También cabe preguntarse si la curación del hijo del dignatario de Cafarnaúm (4,43-54) se enlaza con el contexto antecedente o con el inmediatamente siguiente. A ejemplo de Dodd, nosotros lo enlazamos con el contexto subsiguiente: este milagro, así como el de la piscina (5,1-15), que subrayan la eficiencia soberana de la palabra de Jesús, sirven para introducir el gran discurso que sigue (5,19-47), donde Jesús se declara en posesión del poder estrictamente divino de dar la vida a los hombres y de resucitarlos por su palabra.

Una de las cosas que no dejan de sorprender al comentador del cuarto evangelio, es hallar tantos términos jurídicos en un escrito tan espiritual: juzgar, juicio, testimoniar, testimonio, acusar... El evangelio de Juan, pese a su misticismo, tiene, en efecto, cierto carácter jurídico, que no es sino una consecuencia de su conexión con la historia²¹: Jesús, al venir a este mundo, no sólo revela verdades divinas, sino que manifiesta también el fondo de las almas y las obliga a tomar partido. Cuando, como sucede aquí, y como sucederá también a todo lo largo de los capítulos 7-12, tiene que habérselas con adversarios que se levantan contra él, asistimos a una especie de anticipación del proceso que se entablará contra Jesús y le llevará a la muerte. Sin embargo, este proceso no es sólo del pasado: a lo largo de la historia se repite constantemente en el corazón de los hombres. Pero los vv. 27-29 y 45 hacen prever una inversión total de la situación: un día Jesús, de acusado que era, se convertirá en juez del universo. Ese día Moisés mismo será el acusador de los judíos incrédulos; por lo demás, desde ahora ya interviene contra ellos cerca del Padre (cf. el presente de 5,45b), lo que muestra que el desenlace último de la historia religiosa del mundo se va preparando a lo largo de la existencia terrena de Jesús.

Sección tercera: Jesús se afirma como pan de vida; crisis de la fe en el seno de sus discípulos (cap. 6).

Si el tema fundamental del capítulo 6 prolonga el del capítulo 5 (Cristo vivificador), sin embargo, los actores del drama han cambiado. No son ya judíos hostiles, sino verdaderos creyentes sinceramente adictos a la persona del Salvador. En Galilea, en medio de estos verdaderos creyentes, pero todavía bastante imperfectos, se produce la crisis muy grave ya pre-

20. Admitida por OLIVIERI, RB, 1926, p. 392; LAGRANGE, RB, 1926, p. 396; MEINERTZ, BZ, 1917, p. 228-249; BERNARD, DE GRANDMAISON, PRAT, JOUON, BRAUN...

21. En este aspecto jurídico, cf. TH. PREISS, *La justification dans la pensée johannique*, en: *Homage... K. Barth*, Neuchâtel-Paris 1946, p. 100-118.

parada, a lo que parece, por el final del capítulo 4 (cf. 4,44; 4,48 y 6,26), crisis que a fin de cuentas tiene como resultado disminuir considerablemente el número de los discípulos. La revelación del misterio eucarístico repele a la mayor parte de ellos, de modo que al final del capítulo 6 apenas son los doce los que constituyen el pequeño *resto*, germen de la futura comunidad cristiana, de la misma manera que en los sinópticos el Salvador anuncia en Cesarea de Filipos la fundación de su Iglesia sólo al grupo de los doce, del que Pedro se ha constituido en portavoz. Hay evidente correspondencia entre Jn 6,67-71 y Mt 16,13-20 y paralelos.

La estructura del capítulo 6 es la misma que la del trozo precedente: primero dos milagros, luego un discurso que prolonga la significación de los prodigios. El relato de la multiplicación de los panes (1-15), cuyo alcance eucarístico es innegable, sirve para preparar la parte principal del discurso sobre el pan de vida (v. 26-59). En cuanto a la marcha sobre las aguas (v. 16-21), que hace aparecer a Jesús sustraído, en cierto modo, a las leyes de la materia, está sin duda destinada a preparar el final del discurso (v. 60-71) en que Jesús responde a las dificultades de los que se niegan a aceptar su doctrina eucarística (Dodd).

Tres interpretaciones principales se han propuesto del discurso sobre el pan de vida. Algunos autores antiguos pensaban en un sentido puramente espiritual: Jesús, pan de vida que se asimila por la fe (Clemente de Alejandría, Calvino, Jansenio de Gante, Cayetano). Gran número de exegetas modernos, por el contrario, consideran el discurso como enteramente eucarístico (Toledo, Durando, Loisy, Lebreton...). Diversos comentaristas, entre ellos Lagrange, profesan una opinión media: la primera parte del discurso versa sobre la te; sólo se enfoca la eucaristía a partir del momento en que Jesús habla de comer su carne y de beber su sangre. También el padre Léon-Dufour opina que el discurso entero se refiere a la fe y a la eucaristía²².

Con esta controversia doctrinal empalma otra de orden literario: ¿se trata realmente de un discurso o de una síntesis de enseñanzas dadas en circunstancias diversas? Algunos autores consideran como añadidura tardía la parte propiamente eucarística: v. 51b-58 (Odeberg, Jeremias, Schweitzer, Bultmann). Ven en estos versículos un duplicado del discurso precedente. Sin embargo, tales repeticiones son propias de la manera de Juan.

El problema que se trata de resolver es complejo. Digamos brevemente que Jn 6 nos da una síntesis eucarística, en la que no se puede negar el trabajo de explicitación teológica. Sin embargo, por otra parte, habrá que tener en cuenta la siguiente observación de V. Taylor²³: sin explicación previa, la cena de los sinópticos hubiera sido ininteligible para los doce; en Jn 6 tenemos esta preparación indispensable, pero ampliamente influida por la práctica eucarística de la Iglesia.

22. X. LÉON-DUFOUR, *Le mystère du Pain de Vie (Jean 6)*, RSR, 1958, p. 481-523.

23. *Jesus and His Sacrifice*, Londres 1951, p. 243-244.

Sección cuarta: Jesús se proclama cada vez más solemnemente la luz y olvida del mundo; hostilidad creciente de los judíos y su resultado supremo: la decisión del sanedrín de dar muerte a Jesús (7-12).

Es difícil poner en duda la unidad fundamental de los capítulos 7-12²⁴; el teatro de la acción es en todos los casos el mismo: Jerusalén o sus alrededores; los temas tratados son siempre sustancialmente los mismos y sería artificial querer distinguir entre tal parte consagrada al tema de la luz y tal otra consagrada al tema de la vida. En 8,12, Jesús se afirma como la luz del mundo, pero la luz que así aporta es la de la vida (*lumen vitae*), y en 7,38 se había presentado como fuente de agua viva. El mismo vínculo indisoluble existe entre luz y vida en los capítulos 9 y 10, así como en los capítulos 11 y 12. El epílogo del final del capítulo 12, que es al mismo tiempo la conclusión del primer libro del evangelio, une por última vez estos dos temas (12,46.50).

Tampoco es más hacedero hallar una buena división si se atiende, no a la revelación que hace Jesús de su persona, sino a las reacciones de los oyentes o de los espectadores, dado que éstas son radicalmente hostiles. Desde luego, no se trata de los doce o de algunos otros discípulos que permanecen fieles, pero éstos sólo desempeñan un papel secundario. El evangelista, que hará beneficiar a los doce de largos coloquios especiales con Jesús en el discurso después de la cena, se interesa ahora ante todo por la lucha de Jesús con los jerarcas judíos de Jerusalén. Continuamente recurre como un estribillo la mención de su encarnizada hostilidad: 7,19ss.25.30.44; 8,20.37.40.59; 10,31.39; 11,8.16.53.

Sin embargo, existe cierta progresión en el interior de este conjunto. Hay progresión en la revelación, en cuanto que Jesús se afirma cada vez más solemnemente como luz y vida del mundo, siendo la resurrección de Lázaro el punto culminante de estas revelaciones: después de devolver la vista a un ciego de nacimiento, Jesús resucita a un muerto que lleva ya tres días sepultado y precisamente en esta ocasión hace la declaración más extraordinaria de todas: «Yo soy la resurrección y la vida. Quien cree en mí, aunque hubiese muerto, vivirá» (11,25). Es igualmente indiscutible que desde los principios los judíos hostiles trataban de dar muerte a Jesús y, con todo, primeramente se muestran vacilantes, vacilaciones que no deja de notar el evangelista (7,13.49.50ss; 10,19-21.24...), hasta el momento en que la resurrección de Lázaro arranque al sanedrín la decisión irrevocable. He aquí la paradoja: cuanto más se afirma Jesús como luz y vida del mundo, tanto más tratan los judíos de quitarle la vida; pero al cometer el crimen colaboran los judíos a la realización de los designios divinos, pues gracias a su muerte, fecunda como la del grano de trigo depositado en tierra, Jesús vendrá a ser la vida del mundo.

24. Cf. H. VAN DEN BUSSCHE, *La structure de Jean 1-12*, en *L'Évangile de Jean*, «Études et Problèmes», p. 51-110.

El evangelista, conforme a su manera habitual, en los capítulos 7-12 une los discursos de Jesús con los acontecimientos concretos, a los que sirven de comentarios. Tenemos así tres explanaciones que señalan otras tantas etapas en el desarrollo del drama.

Primera explicación (cap. 7-8). Dodd ha caracterizado en términos muy felices su marcha y su sentido. La subida de Jesús a Jerusalén, aunque secreta, tiene importancia decisiva a los ojos del evangelista: precisamente entonces se explica Jesús ampliamente y de manera definitiva con las autoridades judías de Jerusalén. Un día éstas entregarán a la muerte a su Salvador; no se podrá decir que lo han hecho por ignorancia y por no haber sido debidamente instruidos y advertidos. Así se ve todo el alcance que tienen las declaraciones contenidas en estos capítulos sobre la persona y la misión de Jesús.

Segunda explicación (cap. 9-10)²⁵: el ciego de nacimiento y la alegoría del buen pastor. Hay oposición manifiesta entre las autoridades judías de Jerusalén, estos ciegos espirituales que excluyen de la sinagoga al agraciado con el milagro, y Jesús, buen pastor, que da la luz y la vida a los que creen en él.

Tercera explicación (cap. 11-12): la resurrección de Lázaro, la unción de Betania y el triunfo de los Ramos. Estos acontecimientos, por la manera como se cuentan y por los discursos que les siguen, son considerados por el autor como símbolos de la muerte redentora de Cristo, de su próxima desaparición y de su triunfo final. Las últimas palabras de Jesús (12,44-50), si no han de transponerse, pueden explicarse en este lugar por el deseo del evangelista de recapitular las declaraciones anteriores del Salvador sobre su persona y quizá, sobre todo, de terminar con la perspectiva del juicio final (cf. v. 47-48).

PARTE SEGUNDA: LA MANIFESTACIÓN SUPREMA DE CRISTO DURANTE SU VIDA DOLOROSA Y GLORIOSA (cap. 13-21).

Sección primera: las revelaciones íntimas hechas a los discípulos y su robustecimiento en la fe (cap. 13-17).

El cap. 13 señala un cambio importante en el desarrollo de la existencia de Jesús, tal como la concibe el autor del cuarto evangelio: anteriormente se esperaba constantemente la hora fijada por el Padre para la glorificación de su Hijo y el remate de la obra vivificadora de Jesús; ahora ha llegado esa hora.

Una vez que el sanedrín ha tomado la decisión irrevocable de quitar la vida a Jesús, esperaríamos leer en seguida los relatos de la pasión y de la resurrección. Nada de eso. Juan ha hecho preceder a estos grandes acontecimientos largas instrucciones dadas por Jesús a sus discípulos.

Aquí se trata de una síntesis. También en los sinópticos se benefician los discípulos de revelaciones especiales, pero éstas están desparramadas a todo lo largo del relato. Los capítulos 13-17 de san Juan son, pues, hasta cierto punto resultado de una sistematización.

Los discursos propiamente dichos van precedidos de la escena del lavatorio de los pies, que ha dado lugar a múltiples explicaciones: sencillo ejemplo de humildad y caridad; rito de purificación en el que algunos ven un verdadero bautismo; símbolo del bautismo o también de la eucaristía. La explicación más plausible del lavatorio de los pies es la que lo considera no como un ejemplo cualquiera de humildad dado a los discípulos, sino como un anuncio simbólico de las grandes humillaciones redentoras de la pasión²⁶.

Los discursos que siguen a la cena forman una unidad literaria que se destaca netamente del resto del evangelio. Pero cuando se quiere analizarlos se tropieza con las mayores dificultades. He aquí las principales. En 14,31, Jesús da la orden de partir después de haber declarado que ya no conversará más con sus discípulos. Si viniese en seguida el relato de la pasión, todo sería coherente. Pero antes nos encontramos con los grandes discursos que llenan los capítulos 15-17. Otra dificultad: esta segunda serie de discursos reanuda repetidas veces los temas de la primera: en particular, el capítulo 16 no es en gran parte más que una repetición de las ideas del capítulo 14. Si alguna vez la hay, aquí tienen los partidarios de la transposición ocasión de recurrir a esta solución, pero para ello no cuentan con el menor apoyo en la tradición manuscrita o en el testimonio de los padres. Más sencillo es suponer que el evangelio no se compuso de una sola vez y que en particular los capítulos 15 y 16 son complementos aportados a una primera redacción.

Algunos exegetas piensan en un verdadero procedimiento literario por el que los mismos temas resultan tratados dos veces. Allo²⁷, siguiendo a Heitmüller, sintetiza así los discursos después de la cena: *a*) el precepto del amor (13,34-35); *b*) Jesús consolará a los suyos, de su partida (14,13-31); *c*) la unión de Jesús y de los creyentes (15,1-11); *a'*) comunión de amor de los discípulos entre sí (15,12-16,4); *b'*) la consolación de los discípulos (16,5-33); *c'*) oración sacerdotal por la consumación de la unidad. Es interesante comparar con esta estructura las dos explicaciones paralelas de cada uno de los cuatro miembros (1,5-2,29 y 3,1-4,6) que el padre Braun²⁸ descubre en la primera epístola de san Juan.

Aun no aceptando este análisis de Allo, se reconocerá, sin dificultad, que las enseñanzas después de la cena se reducen a tres temas fundamentales: la *agape*, la consolación, la unión. 1) La *agape*. A la vida y a la luz, nociones clave de los doce primeros capítulos, suceden ahora las palabras amor (*agape*) y amar (*agapân*). Estas palabras se hallan sólo 6 veces en

25. Cf. A. FEUILLET, *La composition littéraire de Jn., 9-12*, en *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert**, Paris 1957, p. 478-493.

26. Cf. F. M. BRAUN, *Le lavement des pieds et la réponse de Jésus à Pierre*, RB, 1935, p. 22-23.

27. E. B. ALLO, *L'Apocalypse*, EB, p. CXXIX.

28. F. M. BRAUN, *Les Épîtres de saint Jean*, BJ, 1953.

los capítulos 1-12, y 31 veces en los capítulos 13-17. Aquí se impone una comparación con la doctrina de los sinópticos sobre el mismo asunto: indiscutiblemente, Juan aporta un profundizamiento considerable a la noción cristiana de *agape*, dándole raíces metafísicas, en cuanto que la caridad entre los hombres se funda en su participación de la vida en Jesús; sin embargo, nada prueba que haya aquí transformación radical de los datos de la tradición. 2) La *consolación*. La consolación prometida es triple: Jesús volverá; enviará el Paráclito; durante el tiempo de la separación, los discípulos serán objeto de una solicitud especial por parte del Padre. Aquí también se plantea, y con más insistencia, el problema de las relaciones con los sinópticos. No cabe duda de que san Juan expresa en un lenguaje parcialmente nuevo las esperanzas escatológicas de los cristianos: cf. promesas del Paráclito y Mc 13,11 par.; 16,21 y Mc 13,8b; 14,20 (16,25) y Mc 13,32... Esto no es motivo para sostener que las ha transformado sustancialmente. 3) La *unión*: unión de Jesús y de los creyentes en la alegoría de la vida; unión de los discípulos entre sí en la llamada oración sacerdotal, en que Jesús, sumo sacerdote de la nueva alianza, pide la «santificación» de los suyos (cf. Heb 2,11; 10,10; 13,12). Este tema no permite la misma comparación con los sinópticos, donde sólo se indica muy implícitamente.

Sección segunda: la pasión (cap. 18-19).

El relato joánico de la pasión, aun concordando en lo esencial con el de los sinópticos, lleva, sin embargo, el sello del genio joánico. Partiendo de los mismos hechos esenciales logra Juan una exposición tan impresionante como la de los sinópticos, pero al mismo tiempo muy diferente.

En los sinópticos, el relato de la pasión tiene como natural punto culminante la muerte de Jesús rodeada de las circunstancias más sorprendentes (la tierra se cubre de tinieblas desde la hora de sexta hasta la de nona; el velo del templo se rasga; los espectadores quedan sobrecogidos de terror; en Mateo, los muertos resucitan). La narración joánica está orientada francamente hacia la idea de la fundación de la Iglesia y de la entrada en acción de los sacramentos figurados por el agua (el bautismo) y la sangre (la eucaristía), que brotan del costado abierto del Salvador (19,31-37). Sin duda hay que reconocer también un significado eclesiológico a la repartición de las vestiduras, en que la túnica inconsútil y no rasgada, de Jesús, figura la unidad de la Iglesia (19,23-24; cf. 1Re 11,29-31); y todavía en la escena de adiós del Salvador crucificado (19,25-27), la intimidad establecida por él entre su madre y el discípulo amado, que simbolizan las relaciones de caridad que deben existir entre la Iglesia y sus hijos. Finalmente, hay que mencionar la majestad regia de Cristo doliente: la palabra *basíleus* se halla 12 veces, frente a 4 en Mateo y 6 en Marcos. No sólo la pasión es voluntaria, sino que viene a ser una epifa-

nía de Cristo rey; triunfo aparente de las tinieblas y de la incredulidad, pero que en realidad es su derrota²⁹.

Sección tercera: la resurrección (cap. 20-21).

La resurrección, segunda fase del retorno de Jesús cerca de su Padre (20,17), aporta a los discípulos el Espíritu Santo, la paz y el gozo, prometedos en el discurso después de la cena (20,19-23). La resurrección funda definitivamente la fe cristiana (cf. 20,28); de ahí la insistencia en todo lo que puede garantizar su historicidad: el descubrimiento del sepulcro vacío, la realidad del cuerpo del Resucitado que se deja ver y tocar por los que habrán de ser los testigos oficiales de su vuelta a la vida. Además, la idea de la Iglesia, aun más que en la pasión, está ligada indisolublemente con la resurrección: sólo cuando Jesús haya partido, los simples creyentes, que no tienen necesidad de contacto sensible con el Maestro, podrán entrar profundamente en relación con él por la fe y los sacramentos (cf. 20,17, la respuesta a María Magdalena: «No me toques»); colación a los apóstoles, del poder de perdonar (20,19-23) y a Pedro, del primado (21,15-17). El relato simbólico de la pesca milagrosa (21,1-14) deja entrever las conquistas apostólicas de la Iglesia de Cristo, perspectiva con que se cierran también los evangelios sinópticos. Se ve que en este sentido el capítulo 21 aparece como un complemento casi indispensable del capítulo 20, aun cuando se haya añadido posteriormente (cf. infra).

§ IV. Problemas de estructura literaria.

1. LA UNIDAD DE COMPOSICIÓN.

Tanto por su lenguaje como por su doctrina, el cuarto evangelio da una profunda sensación de unidad. Y sin embargo, cuando se pasa a estudiar el texto de cerca, se tropieza con frecuencia con defectos de composición, con repeticiones, lagunas, incoherencias aparentes o transposiciones textuales, transiciones bruscas, cosas todas de que no ha sido posible dar una idea suficiente con el análisis que acabamos de hacer.

Para explicar estos fenómenos, diversos exegetas, siguiendo a Schwartz y a Welhausen, se han entregado a un verdadero trabajo de disección literaria a fin de identificar diferentes fuentes. Como en el caso del Pentateuco, se ha recurrido, ora a meros complementos de un escrito fundamental, ora a una compilación de documentos. Pero este método dista mucho de haberse granjeado aquí la aprobación de todos los críticos: muchos, aun entre los más avanzados, se muestran reservados³⁰. E. Schweitzer, tras profundo examen filológico, que le ha permitido establecer la existencia

29. J. BLANK, *Die Verhandlung vor Pilatus im Lichte johanneischer Theologie*, BZ, 1959, p. 60ss.
30. Cf. M. J. LAGRANGE, *Où en est la dissection littéraire du Quatrième Évangile*, RB, 1924, p. 321-42.

de cierto número de características joánicas, que están desparramadas por todo el evangelio³¹, cree poder inferir, contra F. Spitta, H.H. Wendt y E. Hirsch, la unidad literaria de la obra. Caso que el autor hubiera utilizado documentos, la redacción final los unificó de tal manera, que nos es imposible restituirlos.

Muy distinta es la cuestión acerca de si el autor dio la última mano a su libro o si, por el contrario, éste fue enriquecido posteriormente con cierto número de adiciones. Generalmente se reconoce que la pericopa de la mujer adúltera (7,53-8,11) es una adición de este género: falta en la mayoría de los manuscritos griegos antiguos, así como en la mayor parte de las versiones antiguas; los escritores griegos la ignoran hasta el siglo XI. En realidad, este episodio está desprovisto de características joánicas; por su lenguaje y su estilo recuerda más bien a los sinópticos y, sobre todo, a Lucas. Esto no tiene nada que ver con su canonicidad y con su carácter inspirado, pero su pertenencia primitiva al evangelio de Juan no se puede sostener, pese a los argumentos aducidos en este sentido por H. Sahlin³². Sin duda fue insertado por razón de las palabras de Jesús en 8,15: «Yo no juzgo a nadie.» Algunos testigos lo colocan en otro lugar: al final del evangelio de Juan; después de Jn 7,36 ó 44; después de Mc 12,17; después de Lc 21,38.

Más difícil es pronunciarse respecto a la autenticidad del versículo relativo al ángel de la piscina (5,4). Ya el final del v. 3 «esperando la agitación del agua», ausente de cierto número de manuscritos excelentes y de varias versiones, podría ponerse en cuarentena; sin embargo, generalmente se conserva por parecer exigirlo la inteligencia del v. 7. No se puede decir lo mismo del v. 4, que atribuye al ángel la agitación del agua; considerado todavía como auténtico por algunos raros exegetas modernos (Cullmann, Mollat), es rechazado por la mayoría de los críticos, y con razón, según parece: efectivamente, falta en los mejores manuscritos griegos³³ y en las versiones antiguas. San Agustín no lo conocía, puesto que escribe: *subito videbatur aqua turbata, et a quo turbabatur non videbatur*. Este testimonio es precioso: indica cómo pudo nacer esta glosa popular, si realmente se trata de glosa: para explicar la agitación del agua se atribuyó a una causa sobrenatural.

Los pareceres están divididos respecto al origen del capítulo 21. Diversos hechos inducen a considerarlo como una adición de algún discípulo del evangelista: 20,30-31 parece ser la conclusión del evangelio; la expresión «los hijos de Zebedeo» de 21,2, no se halla en ningún otro lugar y parece incluso haber sido evitada por el evangelista³⁴. Pero otros exegetas subrayan que, prescindiendo de esta expresión, el capítulo tiene color

31. Cf. supra, p. 561s.

32. *Zur Typologie des Johannesevangeliums*, Upsala-Leipzig 1950, p. 30-31.

33. Sobre el Pap. Bodmer II, cf. infra, p. 666.

34. Cf. M. E. BOISMARD, *Le chapitre XXI de saint Jean: Essai de critique littéraire*, RB, 1947, p. 473-501. En sentido contrario, E. RUCKSTUHL *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, p. 133-149.

joánico: las particularidades estilísticas que se han señalado en él, no son a sus ojos decisivas contra su atribución al evangelista; lo creen de la misma mano que el resto del libro. Algunos llegan incluso hasta a discutir el carácter de apéndice de este capítulo (cf., por ejemplo, E. Hoskyns): en realidad, la primera epístola de san Juan ofrece en 5,13 una conclusión muy emparentada con Jn 20,31, lo cual no impidió al autor de la carta añadir todavía una larga explicación (5,14-21). Dejaremos esta cuestión pendiente. Por lo menos, hay que conceder que el versículo final del evangelio (21,25), y sin duda también el que le precede, provienen de un grupo de discípulos³⁵.

2. EL PROBLEMA DE LAS TRANSPOSICIONES.

Al decir de diversos exegetas, no sólo el cuarto evangelio habría recibido posteriormente complementos, sino que incluso se habría invertido el orden primitivo del texto, que se ha tratado de restituir³⁶. Una de las transposiciones más frecuentemente propuestas y ya mencionada en el análisis, es la que consiste en hacer pasar el capítulo 6 antes del capítulo 5. J.H. Bernard preconiza todavía las transposiciones siguientes: une 7,15-24 a 5,47; en el cap. 3 inserta los v. 31-36 entre los versículos 21 y 22; en el cap. 10 piensa que los v. 19-29 iban primitivamente antes de los v. 1-18; en el cap. 12 cree que los últimos v. (44-50) tenían primitivamente su puesto después del v. 36a, de modo que los v. 36b-43 venían después del v. 50; finalmente, la disposición del discurso después de la cena la transforma de la manera siguiente: 13,1-30; 15; 16; 13,31-38; 14; 17. Mencionemos todavía la hipótesis de J.G. Gourbillon³⁷, que sitúa 3,14-21 entre 12,31 y 12,32, así como los desplazamientos propuestos por B.W. Bacon³⁸: transposición de los capítulos 5 y 6, 14 y 15; traslado de 7,15-24 al final del capítulo 5; refundición de la disposición del capítulo 10.

El comentario de R. Bultmann recurre a la vez a la distinción de las fuentes y a las dislocaciones textuales. El maestro de Marburgo supone que el cuarto evangelio, compuesto a partir de fuentes diversas — colección de discursos de revelación (*Offenbarungsreden*), colección de signos (*Σημεῖα—Quelle*), relatos aislados, como el de la pasión—llegó a manos del redactor final en un estado de completo desorden. Este redactor hizo primero algunas adiciones al texto, inspirándose ya en los sinópticos, ya en las concepciones de la Iglesia de su tiempo; pero una de sus preocupaciones fue tratar de restablecer el orden primitivo del evangelista. Como este trabajo de restauración quedó sin terminar, a los exegetas modernos corresponde el continuarlo. Consiguientemente, son muy numerosos los desplazamientos textuales operados por Bultmann.

35. Cf. L. VAGANAY, *La finale du quatrième évangile*, RB, 1935, p. 512-536.

36. Cf. N. URICCHIO, *La teoria delle trasposizioni nel Vangelo di S. Giovanni*, Bi, 1950, p. 128-163.

37. *La parabole du serpent d'airain et la lacune du chap. 3 de l'Évangile selon saint Jean*, en «Vivre et Penser», II (RB, 1942), p. 213-226.

38. *The Gospel of the Hellenists*, Nueva York 1932.

Con todo, el autor que parece haber ido más lejos por este camino, es el exegeta católico F.R. Hoare³⁹, cuyo sistema muy lógico, excesivamente lógico, es de lo más a propósito para curar a los exegetas obsesionados por la tentación de los desplazamientos textuales. Por una parte, dice Hoare, es evidente que el actual evangelio de san Juan está en desorden. Por otra parte, sin embargo, ni los manuscritos ni las antiguas versiones nos ofrecen un orden diferente del que tenemos en la actualidad. Esto quiere decir que las dislocaciones son anteriores a la publicación de la obra. Cuando el secretario de que se servía el evangelista quiso volver a poner en orden las hojas del manuscrito, revueltas como consecuencia de un accidente, es de suponer que no tuvo ya la posibilidad de consultar a Juan y que hubo de trabajar por su propia cuenta; de ahí que sólo llevara a cabo imperfectamente su tarea. Los exegetas modernos deben emprenderla otra vez determinando la unidad de medida por página, ya que todo trozo desplazado debe corresponder a esta unidad de medida o a un múltiplo de esta unidad. Las inversiones textuales operadas por Hoare partiendo de tales datos han de ser necesariamente arbitrarias: mientras no se halle una página del original del cuarto evangelio, que ni siquiera se sabe si era un rollo o un códice, será imposible establecer la unidad de medida de las páginas.

Incluso los exegetas que, como Bernard y Bultmann, se muestran menos sistemáticos y recurren ante todo a argumentos de crítica interna, distan mucho de imponer la convicción. En favor de una u otra transposición se invocan razones de orden geográfico: así, como ya lo hemos visto, con el fin de obtener una mejor coherencia geográfica, se inserta el capítulo 6 entre 4 y 5. Pero, hasta sin llegar a decir con Strachan⁴⁰ que Juan no concede la menor importancia a los itinerarios de Jesús, hay por lo menos que reconocer que los itinerarios ocupan un lugar relativamente secundario en el pensamiento de un evangelista que es ante todo un teólogo. Se hacen valer todavía, y sobre todo, tropiezos en el pensamiento, interrupciones en las exposiciones. Pero, responde Strachan, Juan tiene costumbre de interrumpir así el hilo de su pensamiento. Y, efectivamente, son tan frecuentes los casos de este género, que uno se ve casi tentado a considerarlos como un procedimiento. Esta misma solución es sugerida también por la comparación con la primera epístola de Juan, que tiene todas las probabilidades de provenir de la misma mano que el cuarto evangelio y da lugar a observaciones análogas.

Desde luego, hay que admitir la posibilidad de accidentes sobrevenidos al texto de Juan, como a cualquier otro texto de la Escritura; pero en semejante terreno, cuando no se cuenta con el apoyo de los manuscritos ni de las versiones, conviene proceder con la mayor prudencia. Es también muy posible que el evangelista, habiendo primero predicado su evangelio y habiéndolo compuesto por fragmentos que habría reunido después, no

podiera dar la última mano a su libro para hacer desaparecer de él los tropiezos. Pero en este caso no nos toca a nosotros ponernos en su lugar para acabar su trabajo. De hecho, los comentaristas más recientes (Hoskyns, Mollat, Dodd, Barrett) juzgan más prudente abstenerse de toda recomposición.

Un acontecimiento importante acaba de mostrar que en tal terreno el partido más razonable es, en efecto, el de la máxima prudencia. V. Martin ha publicado el papiro *Bodmer II* (P⁶⁶), atribuible a los comienzos del siglo III⁴¹. Su texto, con lagunas en 6,11-35 y, sobre todo, después de 14,15, adolece de la notable omisión de los dos episodios de la mujer adúltera y del ángel de la piscina de Bezatha, lo que confirma la exclusión que antes hemos fallado contra estos dos pasajes en nombre de la crítica interna y externa. Pero, por otra parte, las numerosas variantes que se observan son de menor importancia y no modifican la fisonomía general del cuarto evangelio a que estamos acostumbrados; el papiro Bodmer II no apoya ninguna de las transposiciones propuestas por los críticos. Añadamos que, con la masa de los manuscritos griegos, contra ciertas versiones y ciertos padres, mantiene en 1,14 ἐγεννήθησαν (en lugar de ἐγεννήθη)⁴² y en 1,41 πρῶτον (en lugar de πρώτ).

Este documento es ciertamente menos antiguo que los papiros Eger-ton 2 y Rylands 457, de los que hablaremos más adelante. Los expertos estiman, sin embargo, que se puede datar en los alrededores del año 200; es decir, que es, con mucho, anterior al *Sinaiticus* (hacia 350), durante largo tiempo el texto griego más antiguo que poseíamos de la Sagrada Escritura.

41. *Papyrus Bodmer II, Évangile de Jean, chap. 1-14*, publicado por V. MARTIN, «*Bibl. Bodmeriana*» v. Coligny-Ginebra 1956. *Papyrus Bodmer II, Supplément (Ev. de Jean, chap. 14-21)*, Coligny-Ginebra 1958. Cf. a este propósito V. MARTIN, *Un nouveau codex de papyrus du IV^e Évangile*, ETL, 1956, p. 547-548; G. MALDFELD, NTS, 1 (1956-57), p. 79-81; E. VOGT, BI, 1957, p. 108-109; F. M. BRAUN, «*Revue Thomiste*», 1957, p. 79-84; K. ALAND, NTS, 3 (1957), p. 261-286; W. A. WORDSWORTH, NT, 1 (1957), p. 1-7; M. E. BOISMARD, RB, 1957, p. 363-398.

42. La lección ἐγεννήθη, que no se encuentra en ninguno de los manuscritos griegos en nuestra posesión, es adoptada, sin embargo, por algunos exegetas modernos. Aunque se le dé la preferencia, hay que reconocer que es dudosa.

39. F. R. HOARE, *Original Order and Chapters of St. John's Gospel**, Londres 1944.

40. *The Fourth Gospel, its Significance and Environment*, Londres 1947, p. 81.

mismo el autor que escribió *Hamlet* y el *Sueño de una noche de verano*, la crítica interna podría inducirnos a dudar de ello e incluso a negarlo.

§ I. El testimonio de la tradición.

1. USO Y DIFUSIÓN MUY ANTIGUOS DEL CUARTO EVANGELIO.

Ante todo, un hecho se impone a la atención; el cuarto evangelio fue utilizado muy temprano y es mucho más antiguo de lo que han creído ciertos críticos. Baur pensaba que había visto la luz en la segunda mitad del siglo II. Luego se reconoció que se debía admitir una fecha sensiblemente más alta y se pensó en los principios del siglo II. Hoy día los críticos se ven obligados a remontar todavía más en el curso del tiempo. Se reconoce la influencia del cuarto evangelio en san Justino (hacia 150) y en el Pastor de Hermas (hacia 140-145). Bastante discutido es el significado de los numerosos y precisos contactos de las cartas de Ignacio de Antioquía (hacia 110) con el cuarto evangelio (cf., por ejemplo, *Philad.* 7,1 y Jn 3,8; 8,14; *Philad.* 9,1 y Jn 10,7; 9; 14,6; *Rom* 7,3 y Jn 6,27.33.54... etc...). Pero ¿es razonable preferir, como se ha hecho, un medio teológico común a la dependencia literaria y teológica de Ignacio para con el cuarto evangelio³? Mucho más dudosa parece ser la dependencia de Clemente de Roma (hacia 95-98)⁴. En cambio, la de la Odas de Salomón⁵, obra de un cristiano de la primera mitad del siglo II, es casi cierta. Compárese en particular Od 10,5 y Jn 11,52; Od 18,6 y Jn 1,5; Od 30,1-2 y Jn 4,10; 7,38s; Od 41,11-15 y Jn 1,1.4-5; 6,33.37.

El dato más importante es el descubrimiento en Egipto, del papiro *Egerton 26* y el estudio del papiro *Rylands 4577*; con esto se demuestra o por lo menos se sugiere que a principios del siglo II el cuarto evangelio era ya conocido en Egipto, lo que induce a situar su composición antes de fines del siglo I, dado que, sea cual fuere el lugar donde se escribió, hizo falta algún tiempo para que se propagase por Egipto.

Desde luego, estos hechos no permiten todavía zanjar la cuestión del autor. Pero el uso que ya en esta época se hacía del cuarto evangelio es un indicio precioso de la autoridad que se le reconocía. La primitiva iglesia estaba muy en guardia contra las doctrinas nuevas; ni el evangelio de Pedro ni el de los doce apóstoles gozaron de verdadero crédito, no obstante su pretensión de hacerse pasar por escritos apostólicos. Por mucho que el cuarto evangelio tratase de presentarse como obra de un apóstol,

3. Cf. en este sentido la obra reciente de C. MAURER, *Ignatius von Antiochien und das Johannes-evangelium*, Zurich 1949.

4. Esta dependencia parece probable a BOISMARD, *Clément de Rome et l'Évangile de Jean*, RB, 1948, p. 376-387.

5. Cf. J. LABOURT y P. BATIFFOL, *Les Odes de Salomon*, trad. francesa e introducción histórica, Paris 1911; R. HARRIS y A. MINGANA, *The Odes and Psalms of Salomon*, Manchester 1920.

6. Cf. H. I. BELL y T. C. SKEAT, *The New Gospel Fragments*, Manchester 1935, así como LA-GRANGE, *Deux nouveaux textes relatifs à l'Évangile*, RB, 1935, p. 327-343.

7. Cf. C. H. ROBERTS, *An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel in the John Rylands Library*, Manchester 1935 (cf. reseña del padre BENNETT, RB, 1936, p. 269-272).

CAPÍTULO SEGUNDO

EL AUTOR DEL CUARTO EVANGELIO

Tiene importancia la cuestión acerca de quién fue el autor del cuarto evangelio: de ello depende, en parte, el valor del testimonio que aporta. Sólo a mediados del siglo XIX comenzó a ponerse seriamente en tela de juicio la autenticidad joánica de la obra. Hasta puede decirse que, entre los exegetas independientes y numerosos protestantes (dejando a un lado a conservadores como Zahn y Westcott), el negarla ha venido a ser casi lo más corriente. Sin embargo, en estos últimos tiempos, independientemente de los exegetas católicos, que en general se mantienen fieles a la tesis tradicional, se ha registrado cierta vuelta a posiciones próximas a esta tesis (F. Büchsel; W. Oehler; W. Michaelis). Ph.H. Menoud concluye su encuesta afirmando que hasta ahora no se ha producido nada decisivo contra ella¹.

Hay diversas maneras de afirmar el origen apostólico del cuarto evangelio. Se puede sostener que Juan lo escribió enteramente de su mano o que, por el contrario, se sirvió de un secretario. Se puede pensar que sólo la sustancia del escrito proviene del apóstol; el evangelio habría sido luego redondeado, completado, refundido, en forma más o menos considerable, por sus discípulos; por el contrario, se puede afirmar que salió poco más o menos tal como lo conocemos de manos del hijo de Zebedeo. Aquí discutiremos el problema de la autenticidad sin entrar en estas distinciones, pero el examen de la estructura literaria de la obra no fuerza a inferir su carácter compuesto, aunque sufriera retoques secundarios, como tiende a probarlo, por ejemplo, la inserción de la perícopa de la mujer adúltera.

Conviene comenzar por el estudio de la tradición. Muchos críticos aparentan darle poco valor y pasan inmediatamente a los testimonios intrínsecos. Este argumento de tradición, aunque no basta por sí solo, es, sin embargo, capital; tiene además la ventaja de la objetividad: en un problema de este género, lo que importa en primer lugar no es la impresión que un libro hace en nuestro espíritu, sino mucho más lo que la más alta antigüedad pensó de su autor. Como lo ha escrito recientemente el exegeta inglés, H.P.V. Nunn², si no supiéramos por la crítica externa que fue uno

1. *L'Évangile de Jean d'après les recherches récentes*, p. 75-77.
2. *The Authorship of the Fourth Gospel*, Oxford 1952, p. 3-4.

si no se hubiera tenido la convicción de que era en realidad así, jamás se lo hubiera aceptado, siendo tan distinto de los sinópticos, que se leían en todas partes. De hecho la adhesión fue inmediata.

2. EL TESTIMONIO DE IRENEO.

El testimonio explícito más importante, pero también el más discutido, es el de san Ireneo, obispo de Lyon. En su *Adversus Haereses*, escrito hacia 180 ó poco después, Ireneo, después de una noticia dedicada a cada uno de los sinópticos, declara (III, 1,1) a propósito del cuarto evangelio que fue compuesto por Juan, el discípulo del Señor, «el que se reposó en su costado», durante su estancia en Éfeso. El mismo testimonio en III, 11,7 y 9; III, 16,5; III, 22,2; V, 18,2. Lo que confiere gran peso a esta afirmación del obispo de Lyon es la circunstancia de que en su infancia conoció a Policarpo, obispo de Esmirna, que había sido discípulo del apóstol (*Ad. Haer.* III, 3,4). En una carta a su amigo de la infancia, Florino⁸, san Ireneo atestigua haber conocido íntimamente a Policarpo y que éste, en sus instrucciones, gustaba de recordar sus antiguas relaciones con Juan y con los que habían visto al Señor. Según el contexto, este Juan había sido testigo de la vida del Verbo. De esta manera se designa al autor del evangelio del Verbo, pero éste es al mismo tiempo un apóstol: ¿se comprendería la insistencia de Policarpo en recordar sus relaciones con un Juan cualquiera, discípulo del Señor en sentido lato? En estas condiciones, cuando Ireneo afirma que el apóstol Juan compuso el cuarto evangelio en Éfeso, su testimonio merece la mayor consideración.

3. OTROS TESTIMONIOS.

La estancia y muerte en Éfeso del apóstol Juan, elementos importantes en la discusión de la autenticidad joánica del cuarto evangelio, están igualmente atestiguados por otros autores, en especial por Policrates de

8. Ireneo había conocido a Florino en casa de Policarpo. Como Florino está a punto de romper con la Iglesia para pasar a la gnosis, el obispo de Lyon le recuerda las enseñanzas de su común maestro: «Florino, estas opiniones, hablando con moderación, no son de una doctrina sana; estas opiniones no están de acuerdo con (las de) la Iglesia y a los que están persuadidos de ellas los inducen a la mayor impiedad; estas opiniones, ni los mismos herejes, que están fuera de la iglesia, osaron jamás ponerlas al descubierto; estas opiniones no te las han transmitido los presbíteros que fueron antes que nosotros y que vivieron con los apóstoles. En efecto, yo te vi, cuando todavía era niño, en Asia inferior, junto a Policarpo; brillabas en la corte imperial y te esforzabas por tener buena reputación cerca de él, pues me acuerdo mejor de las cosas de entonces que de los acontecimientos recientes. En efecto, los conocimientos adquiridos en la infancia crecen con el alma y se unen a ella, hasta tal punto que puedo todavía indicar el sitio donde se sentaba para hablar el bienaventurado Policarpo, cómo entraba y salía, su forma de vida, su aspecto físico, las conversaciones que tenía ante la muchedumbre, cómo refería sus relaciones con Juan y con los otros que habían visto al Señor, cómo mencionaba sus palabras y las cosas que les había oído decir acerca del Señor, acerca de sus milagros, de su enseñanza; cómo Policarpo, habiendo recibido todo esto de testigos oculares de la vida del Verbo, lo refería conforme a las Escrituras. Yo también, por la misericordia de Dios que ha venido sobre mí, escuché entonces con diligencia estas cosas y las anoté, no en el papel, sino en mi corazón; y siempre, por la gracia de Dios, las he rumiado con fidelidad y puedo atestar con fidelidad delante de Dios que si este bienaventurado y apostólico presbítero hubiera oído algo semejante (a lo que tú dices, Florino), hubiera dado gritos y se hubiera tapado los oídos» (EUSEBIO, HE v, 20,4-7).

Éfeso y por Clemente de Alejandría. Hacia 190 ó 195, Policrates, obispo de Éfeso, escribió al papa Víctor para defender el derecho de los obispos de Asia a conservar su costumbre de celebrar la pascua en día fijo, el 14 de nisán: es éste, decía, un uso tradicional en su iglesia y tiene en su apoyo a grandes lumbreras de Asia, particularmente el apóstol Juan. Y Policrates recuerda con orgullo la presencia en Éfeso de la tumba de Juan, que se reposó en el costado del Señor (HE v, 24,2)⁹. Es preciso insistir en el alcance de este testimonio: si la Iglesia romana, que combatía la práctica cuartodecimana, hubiera podido deshacer estos argumentos, no hubiera dejado de hacerlo; suponiendo que la estancia de Juan en Éfeso fuera una leyenda, habría tenido origen poco tiempo antes y no hubiera costado ningún trabajo desenmascararla.

Clemente de Alejandría († hacia 211-216), gran erudito y el más antiguo personaje de la iglesia de Egipto, cuyas obras hayan llegado hasta nosotros, refiere por su parte que, después de la muerte de Domiciano, Juan volvió de la isla de Patmos a Éfeso (HE III, 23,6). En sus *Hypotyposeis* o *Bosquejos* (HE VI, 14,5-7) presenta el orden de composición de los evangelios refiriéndose a una tradición recibida de los antiguos presbíteros: Juan compuso su evangelio el último de todos; este evangelio se llama «espiritual» para distinguirlo de los otros, que «expusieron las cosas corporales».

Muy pronto se hizo que a los evangelios precedieran prólogos anónimos. No nos detendremos en los prólogos llamados monarquianos (sin duda de fines del siglo IV), llamados así por Corssen¹⁰, porque parecen depender de una doctrina que insiste excesivamente en la unidad del Padre y del Hijo con detrimento de su distinción; en ellos se supone a los evangelios clasificados en este orden: Mateo, Juan, Lucas, Marcos. Pero ¿qué confianza se les puede otorgar? Más interesantes que éstos, aunque también se ha discutido su valor, son los antiguos prólogos latinos antimarcionitas (siglo III), traducciones de prólogos griegos de fines del siglo II; éstos atestan (prólogo de Lucas) que el apóstol Juan escribió el Apocalipsis en la isla de Patmos, luego el evangelio en Asia. El prólogo de Juan afirma además que «según el relato hecho por Papías, el discípulo familiar de Juan, en sus cinco libros exegéticos, este evangelio fue predicado vieniendo todavía él por Juan en persona y entregado por el mismo a las iglesias de Asia». Así pues, según este texto, ya en 135 Papías habría mirado al apóstol Juan como autor del cuarto evangelio. Pero entonces ¿cómo se explica que no lo señalara Eusebio? Las noticias que se leen

9. «Nosotros celebramos escrupulosamente el día, sin añadir ni quitar nada. En efecto, en Asia reposan grandes Astros, que resucitarán el día de la Parusia del Señor, cuando venga de los cielos con gloria y busque a todos los santos: a Felipe, uno de los doce apóstoles, que reposa en Hierápolis con sus dos hijas que envejecieron en la virginidad, y a su otra hija que vivió en el Espíritu Santo, que reposa en Éfeso; y también a Juan, que se recostó sobre el costado del Señor, que fue sacerdote y llevó la lámina de oro (cf. Ex 28,32s.; 36,38s.; se pregunta uno de dónde viene esta comparación de Juan con el sumo sacerdote judío), mártir y didáscalo, que reposa en Éfeso.»

10. *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*, Leipzig 1896.

11. Cf. DOM DE BRUYNE, *Les plus anciens prologues latins des Évangiles*, «Revue Bénédictine», 1928, p. 193-214; cf. también RB, 1929, p. 115-121.

en el canon de Muratori son parcialmente legendarias, pues sitúa la composición del cuarto evangelio en una época en que todavía viven los doce; pero, por lo que respecta a la autenticidad joánica de la obra, no hace sino confirmar la creencia común.

En resumidas cuentas, no todo es claro, ni mucho menos, en lo que se llama el testimonio de la tradición; no obstante, observamos que en la segunda mitad del siglo II el cuarto evangelio era considerado generalmente como obra del apóstol Juan y utilizado al igual que los sinópticos. Se designaba a Éfeso como lugar de su composición.

§ II. La oposición a la creencia tradicional.

1. LOS ANTIMONTANISTAS, CAYO Y LOS ÁLOGOS.

A fines del siglo II, el cuarto evangelio fue rechazado por algunos novadores juntamente con el Apocalipsis. El hecho es consignado por IRENEO (*Adv. Haer.* III, 11,9). Habla de gentes que «no admiten esta forma del evangelio que es según Juan», pues quieren suprimir el don del Espíritu Santo y precisamente el cuarto evangelio contiene las grandes promesas concernientes a la venida del Paráclito. Hay todas las razones para creer que estos adversarios del cuarto evangelio no identificados por Ireneo, eran antimontanistas: la herejía de Montano insistía en el nuevo don del Espíritu y en la inminencia de la parusía; ciertos cristianos, probablemente occidentales, vinieron por reacción a repudiar los libros sagrados (el evangelio de Juan y el Apocalipsis) que servían de apoyo a la herejía.

Por EUSEBIO (HE III, 28,1-2) e Hipólito nos enteramos de que en tiempo del papa Ceferino (198-217), un sacerdote romano por nombre Cayo, rechazaba estos mismos libros que osaba atribuir a Cerinto; reprochaba al cuarto evangelio estar en desacuerdo con los sinópticos. En fin, san Epifanio (*Panarion* XLI, 35,1) enumera entre los herejes a los *alogoi*, así llamados porque recusaban el evangelio del Logos. Seguramente hay que buscar a estos álogos en los medios romanos; contra ellos, muy probablemente, el canon de Muratori toma la defensa del cuarto evangelio. Y hasta es posible que el sacerdote Cayo fuera uno de estos álogos a que se refiere san Epifanio, o que más bien fuera el único álogo.

La oposición hecha en la antigüedad al cuarto evangelio se reduce, como hemos visto, a muy poca cosa. Y hasta es significativa la atribución extravagante del cuarto evangelio a Cerinto; sin duda se explica porque este hereje pasaba por haber sido adversario de Juan en Éfeso; además permitía conservar el tiempo y el lugar de composición de los escritos joánicos. Ni siquiera parece que se tuvo la idea de poner en tela de juicio la estancia del discípulo amado en la provincia de Asia.

2. LAS OBJECIONES DE LA CRÍTICA MODERNA.

De todo lo dicho puede concluirse que hasta mediados del siglo XIX se reconoció generalmente el origen apostólico del cuarto evangelio. En 1820 aparecía en Leipzig un libro que por primera vez atacaba de frente en nombre de la crítica la tesis tradicional: *Probabilia de Evangelii et Epistolarum Ioannis apostoli indole et origine eruditorum iudiciis modeste subjecit Carolus Theophylus Bretschneider*. El autor se declaró convencido por la refutación que se hizo de su obra, pero había indicado ya las dificultades que desde entonces se han reproducido constantemente.

Precisamente por razón de éstas a partir de aquel tiempo la mayoría de los críticos rehúsan al apóstol Juan la paternidad del evangelio, así como de las epístolas que se le atribuyen. Asignan como autor del cuarto evangelio o bien otro Juan, Juan el Presbítero, de Éfeso, o bien algún desconocido. Los argumentos aducidos son sobre todo de orden interno: cristología muy desarrollada, que no puede provenir de un testigo ocular de la vida de Jesús; desacuerdo con los sinópticos. Pero al mismo tiempo se procura restringir el alcance de la afirmación tradicional o incluso de quitarle todo el valor.

La falta de sentido crítico de Ireneo y el problema de los dos Juanes.

Por lo pronto, se dice, Ireneo debió de equivocarse a propósito de Policarpo cuando habla de sus relaciones con el apóstol Juan. En efecto, ni la carta que poseemos de Policarpo ni el relato de su martirio indican que el obispo de Esmirna hubiese estado en relaciones con san Juan. Fuera de Pablo, cuya autoridad se invoca con frecuencia, la epístola de Policarpo a los Filipenses no menciona más que a «los otros apóstoles» sin más puntualización. Además es un hecho que IRENEO carece a veces de sentido crítico: por ejemplo, a propósito del reino de los justos en la tierra después de la resurrección, refiere dichos verdaderamente pasmosos de presbíteros anónimos, que parece considerar como testimonios serios (*Adv. Haer.* v, 36,23-24).

Lo que sobre todo hace creer que el obispo de Lyon se equivocó, es el hecho de haber cometido ciertamente otro error del mismo género a propósito de Papías: ¿no llegó, en efecto, a figurarse, en el texto mismo que acabamos de citar, que también Papías había sido oyente del apóstol Juan?

Ahora bien, este punto es impugnado categóricamente por EUSEBIO (HE III, 29,16), que hace notar cómo el obispo de Hierápolis, en el prólogo de sus cinco libros, menciona dos veces el nombre de Juan; de donde concluye que Papías habría conocido a dos Juanes residentes en Éfeso en los alrededores del año 100: Juan el Apóstol y Juan el Presbítero, y sólo de este último habría sido oyente. Numerosos críticos modernos es-

timan que este mismo Juan el Presbítero sería el que conoció también Policarpo; algunos piensan además que a él hay que atribuir el cuarto evangelio¹².

¿Qué se debe pensar de esta posición? Es falso que los escritos de Policarpo carezcan de contacto con Juan: la carta a los Filipenses cita una vez las dos primeras epístolas de Juan (7,1 = fusión de 1Jn 4,2-3 y 2Jn 7), y esta cita expresa uno de los temas mayores del cuarto evangelio. Desde luego, Ireneo carece a veces de sentido crítico. Se trata en particular de todo un grupo de textos en que hace pasar por datos tradicionales interpretaciones barrocas de la Escritura; como éstas se atribuyen a presbíteros anónimos que se parecen a los que Papias parece haber consultado, no falta razón para creer que de Papias mismo tomó Ireneo estas extravagancias. Pero la credulidad del obispo de Lyon respecto a una obra escrita no autoriza a poner en cuarentena su testimonio cuando se limita a mencionar sus propios recuerdos de la infancia, que es lo que hace en todo lo que nos refiere sobre Policarpo.

¿Qué pensar acerca de la existencia de Juan el Presbítero? Diversos autores antiguos y modernos (entre éstos: Zahn, Gutjahr, Sickenberger, Michaelis, Meinertz, Schnackenburg. . .) discuten la interpretación dada por Eusebio al texto de Papias. Hoy día, sin embargo, crece el número de los que la creen exacta, aun cuando fuera propuesta con la segunda intención de negar el origen apostólico del Apocalipsis. Aun cuando hubiera que admitir la existencia de Juan el Presbítero, como lo sostiene Eusebio, no por eso hay razón para negar las relaciones de Policarpo con el apóstol Juan. Se objeta que Ireneo se equivocó ciertamente al hacer de Papias un oyente del apóstol san Juan; así debe equivocarse también al afirmar lo mismo de Policarpo. La asimilación de los dos casos no es legítima. En cuanto a Papias, Ireneo se apoya únicamente en los dichos del obispo de Hierápolis, que interpreta torcidamente, mientras que acerca de Policarpo apela sencillamente a sus propios recuerdos y a los de Florino. En una palabra, parece razonable concluir que los informes dados por Ireneo sobre la composición del cuarto evangelio remontan en lo esencial a un hombre que había conocido a san Juan.

12. He aquí lo esencial de este importante texto: «Papias, en el prefacio de sus libros, no se presenta nunca como alguien que había sido oyente o espectador de los santos apóstoles, pero refiere que lo que concierne a la fe lo recibió de quienes los habían conocido. He aquí sus mismas palabras: «...Si venía a algún sitio alguien que había estado en compañía de los presbíteros, me informaba yo de las palabras de los presbíteros: *de lo que hablan dicho* Andrés, o Pedro, o Felipe, o Tomás, o Santiago, o Juan o Mateo, o algún otro de los discípulos del Señor; y *de lo que dicen* Aristión y el presbítero Juan, discípulo del Señor. Yo no creía que las cosas que provienen de los libros fueran tan útiles como lo que viene de una palabra viva y duradera. Aquí conviene notar que Papias cuenta dos veces el nombre de Juan: señala al primero de los dos juntamente con Pedro y Santiago y Mateo y los otros apóstoles, e indica claramente al evangelista; en cuanto al otro Juan, después de haber interrumpido su enumeración, lo coloca con otros fuera del número de los apóstoles: lo hace preceder de Aristión y lo designa claramente como un presbítero. Así, con estas mismas palabras, se muestra la verdad de la opinión según la cual hubo en Asia dos hombres de este nombre, así como hay en Éfeso dos tumbas que se dicen todavía ahora ser las de Juan. Es necesario prestar atención a esto, pues es verosímil que este segundo Juan es el que, si no se quiere que sea el primero, contempló la revelación transmitida con el nombre de Juan.»

El argumento del silencio.

Contra la estancia de Juan en Éfeso, dato no indispensable, pero sí de gran peso para la solución del problema que nos ocupa, se hace valer con frecuencia el argumento del silencio: por razón del silencio de cierto número de documentos que deberían informarnos sobre este punto, se cree que hay razón para pensar que Juan no fue nunca a Éfeso. Sobre todo merece señalarse el caso de Ignacio de Antioquía: en su carta a los Efesios, ni una sola vez pronuncia el nombre de Juan. Silencio sorprendente; contrasta con la mención que el obispo de Antioquía no deja de hacer de las relaciones de Pablo con los efesios (*Ad Eph.* 12,2). Sin embargo, hay que guardarse bien de exagerar el alcance de este silencio: Ignacio, que va hacia Roma para morir allí mártir, recuerda el viaje que hizo san Pablo a la ciudad eterna para sufrir allí la misma suerte; obsesionado por el destino a la vez trágico y glorioso que le aguarda, ¿tenía las mismas razones para evocar el recuerdo del apóstol san Juan, si éste se había extinguido plácidamente en Éfeso algunos años antes y a una edad muy avanzada?

Hablando en términos generales, el argumento del silencio debe manejarse con la mayor precaución; habría que demostrar que el autor hubiera debido informarnos sobre el punto en litigio; ahora bien, tal prueba sigue siendo todavía difícil de suministrar.

La cuestión del martirio de Juan.

Queda todavía la objeción que se toma del martirio de Juan. Según ciertos exegetas, Juan habría sido martirizado en Palestina, ya en 43-44 bajo Herodes Agripa I al mismo tiempo que su hermano Santiago, o, como dicen otros autores, más tarde, entre 64 y 70, puesto que los Hechos (12,2) sólo mencionan la muerte violenta de Santiago el Mayor. De todos modos, este hecho del martirio, si llegara a probarse, excluiría la composición del cuarto evangelio por el apóstol Juan. No todos los motivos invocados tienen la misma fuerza.

No se puede deducir nada de la predicación hecha por Cristo a los hijos de Zebedeo (Mc 10,35-40 par.), pues las palabras de Cristo no implican necesariamente que éstos habían de morir mártires. Y aun cuando fuera así, ¿sería legítimo concluir que en tiempos de la redacción de Marcos hubiera tenido ya lugar la muerte violenta de los dos hermanos? En realidad la presente profecía no tiene los caracteres de una profecía *eventu*. Y si fuera tan clara, ¿cómo habría podido nacer la tradición efesina?

Son bastante difíciles de apreciar las indicaciones suministradas por Felipe de Side y Jorge Hamártolo. De la *Historia Cristiana* de Felipe de Side, publicada hacia 430, sólo poseemos algunos fragmentos; en ella

se lee un testimonio de Papias, relativo al martirio de Juan y de su hermano. El mismo dato se halla en uno de los manuscritos (*Coislinianus*) de la *Crónica* de Jorge Hamártolo, monje bizantino del siglo IX. Buen número de partidarios de la tesis tradicional sostienen que no se pueden tomar en serio estos testimonios. De unos treinta manuscritos que poseemos de la *Crónica* de Jorge Hamártolo, sólo uno refiere los dichos de Papias concernientes al martirio de Juan. Por lo demás, presenta un texto poco coherente, puesto que a continuación se alega la autoridad de Eusebio que afirma que Juan fijó su residencia en Asia y murió en Éfeso. Este manuscrito depende sin duda de Felipe de Side, historiador de mediocre reputación al decir de Sócrates (VIII, 27) y cuya obra sólo nos es conocida por fragmentos. Así, ni Ireneo ni Eusebio, que leyeron enteramente los escritos de Papias, descubrieron en ellos lo que refiere Felipe de Side. ¿Y cómo Eusebio, que cuenta el martirio de Policarpo, de Santiago de Jerusalén, de Simeón, sucesor de Santiago, hubiera podido pasar en silencio el del apóstol Juan, si lo hubiera leído en Papias? Entre la autoridad de Felipe de Side, por una parte, y la de Ireneo y de Eusebio, por otra, no hay la menor razón para vacilar. A pesar de lo sensato de estas observaciones, parece, sin embargo, más prudente mantener la posibilidad de una noticia auténtica de Papias relativa al martirio de Juan. Pero tal noticia no podría prevalecer contra el peso de la tradición, sobre todo si se tiene en cuenta la poca autoridad de Papias, hombre de cortos alcances, al decir de Eusebio, y que no vaciló en hacerse eco de los narradores más llenos de fantasía.

Más digno de consideración es el testimonio de los calendarios eclesiásticos. Un martirologio siríaco de 411 consigna en fecha de 27 de diciembre: «Juan y Santiago, apóstoles, en Jerusalén», lo cual parece implicar que ambos murieron allí mártires. Sin embargo, el martirologio de Cartago reza en la misma fecha: «San Juan Bautista y Santiago Apóstol, muerto por Herodes.» La comparación de los dos textos muestra que en uno de ellos se ha cambiado el nombre asociado al de Santiago. Según Lagrange, el nombre que se cambió fue el de Juan Bautista, sustituido por el del apóstol con el fin de reunir a los dos hermanos. La razón no convence. Como en el martirologio de Cartago se menciona ya a san Juan Bautista el 24 de junio, su conmemoración el 27 de diciembre debe de ser un error. Así pues, es probable que se uniera al apóstol Juan y a su hermano Santiago en una misma fiesta, pero este hecho se puede muy bien explicar por el lazo de familia que existe entre los dos, sin obligarnos a recurrir a la hipótesis de un martirio de Juan que ignoran Ireneo y la antigua tradición eclesiástica. Bernard, que sostiene la atribución del cuarto evangelio y de las epístolas joánicas a Juan el Presbítero, no por ello es favorable a la hipótesis del martirio del apóstol Juan y estima que aun cuando se celebrara juntos a los dos hijos de Zebedeo, no se puede sacar de ahí ninguna conclusión, dado que la palabra «martirio» se usaba entonces en un sentido muy amplio.

Notemos, sin embargo, para terminar, que aun cuando se admitiera el martirio de Juan — a condición de que se le asignara una fecha bastante baja; más aún, incluso cuando se llegase a probar que Juan no residió nunca en Éfeso, no por eso quedaría destruido todo vínculo del cuarto evangelio con el apóstol. Es necesario continuar el estudio de estos problemas con toda objetividad. Lo que en todo estado de cosas habrá que mantener, es una dependencia cierta del cuarto evangelio respecto al apóstol Juan.

§ III. Los testimonios intrínsecos.

1. «EL DISCÍPULO AL QUE AMABA JESÚS».

El cuarto evangelio, sin nombrar a su autor, se presenta, sin embargo, como obra del discípulo al que amaba Jesús (21,24; cf. 21,20). ¿Quién es ese discípulo? Diversas indicaciones convergentes del texto permiten inferir su identidad; el discípulo al que amaba Jesús está presente en la última cena, colocado muy cerca de Jesús (13,23). Cristo crucificado le da por madre su propia Madre (19,26). La mañana de pascua corre al sepulcro en compañía de Pedro (20,2s). Mientras está pescando con otros discípulos al borde del lago de Tiberiades, es el primero en reconocer a Cristo resucitado, que se les aparece en la orilla (21,7) y luego es objeto de una misteriosa profecía por parte de Jesús (21,20-23). En otros lugares (1,40; 18,15ss) interviene igualmente un discípulo cuyo nombre, intencionadamente, a lo que parece, no se pronuncia. Aunque en estos últimos textos no se lee la fórmula «al que amaba Jesús», en todos ellos se trata seguramente del mismo discípulo.

El discípulo al que amaba Jesús, presente en la última cena, en que, según los sinópticos, sólo tomaron parte los apóstoles, formaba, pues, parte de los doce. El título que se da y sus estrechas relaciones con Pedro (13,23ss; 20,2ss; 21,7), cuyo primado, por otra parte, reconoce (21,15ss), hacen creer que pertenecía al grupo de los tres apóstoles privilegiados, íntimamente unidos entre sí, que mencionan repetidas veces los sinópticos (Mc 5,37; 9,2; 14,33): Pedro y los dos hijos de Zebedeo. Según lo que acabamos de decir, no puede tratarse de san Pedro. Tampoco de Santiago, martirizado en 44 según los Hechos de los Apóstoles (12,2): no es posible hacer remontar a fecha tan remota el cuarto evangelio. Sólo queda Juan, el otro hijo de Zebedeo. Los Hechos subrayan su intimidad con Pedro, pero dejando siempre a éste la iniciativa y el primer rango (3,1ss.11; 4,13.19; 8,15-20). Ahora bien, esto es lo que en el cuarto evangelio caracteriza las relaciones de Pedro y del discípulo al que amaba Jesús.

La misma identificación se recomienda también por el silencio, a lo que parece, intencionado que envuelve en el cuarto evangelio a los dos hermanos Santiago y Juan. Omisión verdaderamente sorprendente, dado que el cuarto evangelio menciona los nombres de los apóstoles mucho

más a menudo que los sinópticos. Así resulta del cuadro siguiente establecido por J. Chapman (en el que se prescinde de los catálogos apostólicos)¹³:

	Mateo	Marcos	Lucas	Juan
Pedro	26	25	29	40
Juan	2	9	6	
Santiago	2	9	4	
(Hijos de Zebedeo).....	3			1
Andrés	1	3		5
Santiago el Menor.....	1	2	1	
Tomás.....				7
Felipe.....				12
Mateo.....	1			
Judas.....				1
Judas Iscariote.....	4	2	3	8
	<u>40</u>	<u>50</u>	<u>43</u>	<u>74</u>

Fácilmente se explica este silencio que en el cuarto evangelio rodea a la familia de Zebedeo, si el autor de la obra, que evita nombrarse a sí mismo, era miembro de esta familia. Algunos opinan, es cierto, que parece inverosímil que un pescador del lago de Tiberíades pudiera tener tratos con el sumo sacerdote (18,15ss), pero Zebedeo tenía mercenarios (cf. Mc 1,20) y podía ser de buena familia. Por otra parte, tampoco es obligado admitir que el discípulo conocido del sumo sacerdote, a que alude el pasaje 18,15ss, haya sido uno de los doce.

2. EL TESTIGO OCULAR.

A este testimonio del autor sobre sí mismo añadiremos algunas observaciones sobre su psicología¹⁴. El cuarto evangelio presenta curiosas antinomias. Por una parte revela un alma francamente contemplativa y que se interesa mucho más por la visión interior de las cosas y por su significado espiritual que por los acontecimientos exteriores. Y sin embargo, por otra parte, abunda en detalles precisos que no tienen ninguna razón para ser simbólicos: su marco cronológico y geográfico es, en general, mucho más preciso y satisfactorio que el de los sinópticos, y la arqueología ha dado diversas veces la razón a Juan¹⁵. Otra antinomia: el autor del cuarto evangelio se muestra muy independiente de los sinópticos y, cuando se presenta la ocasión, no teme dar la sensación de contradecirlos. Y, sin embargo, a veces coincide con ellos en forma sorprendente, que no

13. *Names in the Fourth Gospel*, JTS, 1929, p. 16.

14. Cf. F. TORM, *Die Psychologie des vierten Evangelisten, Augenzeuge oder nicht?* ZNW, 1931, p. 124-144.

15. Cf. M. J. LAGRANGE, *Le réalisme historique de l'évangile selon saint Jean*, RB, 1937, p. 321-341. El problema del Litóstrotos sigue pendiente de solución: cf. los dos artículos en sentido opuesto del padre VINCENT y del padre BENOIT, RB, 1952, p. 513-530, 531-550.

puede ser debida a cálculo: reacciones de Pedro frente a la perspectiva de las humillaciones de Jesús (13,8; cf. Mc 8,32 par.); caracteres respectivos de Marta y de María (cap. 11; cf. Lc 10,38-42)... La mejor explicación de todos estos fenómenos es suponer un testigo ocular.

Por lo demás, el autor del cuarto evangelio reivindica con mucha insistencia este privilegio (cf. 1,14: «Y vimos su gloria»; 15,27; 19,35), y todavía más netamente el autor de la primera epístola, que es ciertamente el mismo personaje: «Lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos tocado con las manos del Verbo de vida» (1,1). Es muy insuficiente no ver ahí con Windisch más que un plural asociativo respecto a los verdaderos testigos de la existencia terrena de Cristo, los apóstoles¹⁶. Loisy dice muy bien en sentido contrario¹⁷: «Es el “nosotros” apostólico..., por oposición al “vosotros” de los destinatarios..., y no se puede sostener que el “nosotros” pudiera comprender a todos los cristianos como testigos místicos de Cristo.» Loisy ve ficción y fraude en estas afirmaciones; en efecto, vista su solemnidad, apenas si es posible otra solución, a no ser que se opte sencillamente por darles crédito.

3- EL CARÁCTER SEMÍTICO DEL EVANGELIO Y LA HIPÓTESIS DE UN ORIGINAL ARAMEO.

Tanto es así que el cuarto evangelio fue ciertamente escrito por un judío. Numerosos fenómenos estilísticos lo atestiguan: empleo frecuente de la parataxis, de la inclusión semítica, de las diversas formas de paralelismo; reproducción de buen número de palabras hebreas o arameas, cuyo equivalente griego se da a continuación (1,38.41.42; 4,25; 5,2; 9,7; 19,17; 20,16.24); plétora de semitismos: «Ven y ve», corriente en la literatura rabínica (1,39.47; 4,29; 11,34): «ver» en sentido de «gozar, experimentar» (3,3.36; 8,52); «responder y decir» en sentido de «tomar la palabra» (2,18; 5,17; 7,16.20); «entrar y salir» en sentido de «ir y venir» (10,9); «pasearse» en sentido de conducta moral (περιπατεῖν: 8,12; 11,9.10; 12,35); «mano» en sentido de poder (3,35; 10,28.39; 13,3); «poner en el corazón» en sentido de inspirar (13,2)...

El carácter semítico del cuarto evangelio es tan marcado que algunos exegetas han tomado nuestro texto griego actual por la traducción de un original arameo. Este problema, suscitado por primera vez por Wellhausen, ha sido reasumido y estudiado en su conjunto por Burney¹⁸ y Torrey¹⁹: uno y otro se pronuncian, Burney con cierta circunspección, Torrey con más firmeza, en favor de un original arameo del evangelio de Juan.

Esta tesis no se apoya, como la del Mateo arameo, en una afirmación tradicional. Desde luego, ayudaría a comprender ciertos hechos, como,

16. *Die katholischen Briefe*, Tubinga 1930, p. 108-109.

17. *Le quatrième Évangile, Les Épîtres dites de Jean*, Paris 1921, p. 531-532.

18. *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford 1922.

19. *The Aramaic Origin of the Gospel of John*, «Harvard Theological Review», 1923, p. 305-344; *The Four Gospels, a New Translation*, Londres 1947; cf. también JBL, 1942, p. 71-85.

por ejemplo, la diferencia que existe entre el griego en el conjunto correcto del evangelio, y el tan mediocre del Apocalipsis, si verdaderamente las dos obras tienen el mismo autor. Pero para admitir este sentimiento habría necesidad de argumentos sólidos, como, por ejemplo, la imposibilidad de dar razón de ciertos pasajes oscuros sino como imperfecciones de traducción. Ahora bien, los argumentos invocados no son quizá decisivos. Siguiendo a J. Bonsirven²⁰, se les puede oponer el hecho global de que el griego del cuarto evangelio, considerado en su conjunto, no da la sensación de ser un griego de traducción, como lo prueba cierto número de términos que no tienen equivalente en arameo.

Cierto que en algunos pasajes podría darse que el *d'* arameo (relativo indeclinable o conjunción: que, a fin de que...) hubiese sido mal traducido. Por ejemplo, en 9,17, es tentadora la interpretación: «¿Qué dices del que te ha abierto los ojos?» Sin embargo, a partir del arameo no se impone esta lectura. Joüon interpreta: «¿Qué dices de él? ¿que te ha abierto los ojos?» El caso más interesante es, sin duda, ἀμὸς τοῦ Θεοῦ de 1,29, donde se ha querido ver una mala traducción del arameo, en el que *talya* significa a la vez «cordero» y «servidor», puesto que el precursor piensa en el siervo de Yahveh. Pero precisamente en Is 53,7, el siervo de Yahveh es comparado con un cordero; además, el equivalente natural en arameo del hebreo 'ebed (siervo) no es *talya*, sino 'abda.

Señalemos, no obstante, la manera matizada cómo el padre Boismard²¹ presenta este último argumento tratando de reconstituir la génesis del pensamiento joánico. Al hacerlo así parece haber hecho más verosímil la hipótesis de un original arameo. La cuestión sigue pendiente. «Si parece todavía exagerado pensar que el cuarto evangelio fuera redactado íntegramente en la lengua hablada en Palestina y en Siria en tiempo de Jesús, sin embargo, algunas secciones podrían haberlo sido»²².

Fuera del lenguaje y del estilo, tenemos otros indicios del carácter semítico del cuarto evangelio. En particular, el autor se muestra muy al corriente del medio judío en que vivió Jesús. Sin duda omite algunos datos. Así, a diferencia de los sinópticos, no menciona a escribas, saduceos, ancianos ni herodianos. Pero los rasgos que refiere y que a veces él solo refiere, son rigurosamente exactos: importancia de las fiestas, de la ley de Moisés y de las purificaciones rituales en la vida social y religiosa de los judíos; desprecio de los samaritanos por los judíos; desprecio por los doctores de la multitud ignorante de la ley; expectativa de un Mesías que ha de estar oculto antes de su aparición; numerosas fórmulas rabínicas: hay capítulos enteros que reflejan fielmente las discusiones entre doctores judíos (cap. 5, 7, 8 y 9).

4. LAS RELACIONES CON LOS DOCUMENTOS DE QUMRÁN.

El descubrimiento sensacional de los manuscritos del desierto de Judá proyecta nueva luz sobre la personalidad del autor del cuarto evangelio. Desde luego, también con las palabras de Jesús referidas por los sinópticos y con las epístolas paulinas ofrecen afinidades de orden literario o doctrinal estos documentos extraordinarios. Pero cuando se trata del cuarto evangelio y aún más en general del conjunto de los escritos joánicos, comprendidas las epístolas y el Apocalipsis, las semejanzas de este género son mayores que en cualquiera otra parte²³. Los documentos que sobre todo nos interesan son el Manual de disciplina o Regla de la comunidad, el Comentario de Habacuc, los Himnos de acción de gracias, la Regla de la guerra. Hay que añadir también el Documento de Damasco, descubierto en 1897 en la gueniza de El Cairo y que está igualmente atestiguado en Qumrán²⁴.

Sobre todo en la Regla de la comunidad se observa una oposición muy fuerte entre la luz y las tinieblas (III, 20-26; IV, 1-14; XI, 3-7...), los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas (I, 9-10; II, 16-17; III, 24-25... cf. Regla de la guerra: I, 1.3.9.11...), el príncipe de las luces y el ángel de las tinieblas (III, 20-24), llamado también Belial en el Documento de Damasco (V, 17-19) y en la Regla de la guerra (I, 1.13...), los espíritus o las vías de luz y de tinieblas (III, 20-25). Se trata también de los espíritus de verdad y de iniquidad (III, 18-19; IV, 20-21). Estas diversas antítesis tienen profundas conexiones con la Biblia, pero para explicarlas es legítimo suponer también, con K.G. Kuhn y A. Dupont-Sommer²⁵, cierta influencia de la religión mazdeísta. En todo caso es claro que en toda la Escritura no se hallan con tanta frecuencia fuera del cuarto evangelio. En el Nuevo Testamento la expresión «el Espíritu de verdad» es propio de Juan, que, por lo demás, subraya vigorosamente el antagonismo entre Cristo y el príncipe de este mundo. Todavía se deben señalar otros puntos de contacto: particularmente la insistencia en la vida de comunidad y en la caridad fraterna (I, 9; V, 24-25; VII, 2-9; 15-17...), así como la separación rigurosa entre los miembros de la comunidad y los hijos de las tinieblas, e incluso el odio a los impíos (I, 10; II, 16-17; V, 13-20; IX, 5-11; 20-21...).

Por mucha que pueda ser la extensión de tales analogías, los temas no se hallan exactamente idénticos en los documentos de Qumrán y en los escritos joánicos. Éstos no exigen el odio a los hombres, sino sólo el odio al mundo y a sus concupiscencias; la *agape* que preconizan tiene sus raíces en el misterio redentor que alcanza a todos los hombres; la unidad de los cristianos, que exigen, se funda en la persona de Cristo. Pero no

23. Cf. F. M. BRAUN, *L'arrière-fond judaïque du quatrième évangile et la Communauté de l'Alliance*, RB, 1955, p. 5-44. K. G. KUHN, *Die in Palästina gefundenen hebraischen Texte und das Neue Testament*, ZTK, 1950, p. 192-211. W. GROSSOW, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, en: «Studia Catholica», 1951, p. 289-299; 1952, p. 1-8.

24. Cf. supra, p. 128ss.

25. K. G. KUHN, cf. nota 1. A. DUPONT-SOMMER, *Nouveaux Aperçus sur les Manuscrits de la Mer Morte*, Paris 1953, p. 157-172.

20. *Les araméismes de saint Jean l'évangéliste?*, Bi, 1949, p. 405-431.
21. *Du baptême à Cana*, p. 43-60. *Importance de la critique textuelle pour établir l'origine araméenne du quatrième Évangile*, en: *L'Évangile de Jean, Études et problèmes*, p. 41-57.
22. F. M. BRAUN, *Où en est l'étude du quatrième évangile?*, ETL, 1956, p. 536.

se puede negar que las analogías son profundas. No solamente hacen pensar que el autor del cuarto evangelio es un judío auténtico; si es cierto que Juan Bautista, aun sin formar parte de la comunidad de Qumrán, tuvo por lo menos relaciones con ella, entonces tenemos una nueva justificación de la creencia en el origen joánico del cuarto evangelio: en efecto, sus contactos de fondo y de forma con los manuscritos del desierto de Judá se explican muy naturalmente si provienen de un discípulo del Bautista, como lo fue al principio el hijo de Zebedeo²⁶.

§ IV. Lugar y fecha de composición del evangelio.

Llegados al término de este estudio sobre el autor del cuarto evangelio, confesemos sin ambages que diversos puntos necesitan volver a ser estudiados en detalle, pues no es igualmente claro todo lo que la tradición nos dice sobre este difícil problema. De todos modos, en ninguna hipótesis será posible disociar el cuarto evangelio y el apóstol Juan. Además, este libro tan original y tan uno, que lleva manifiestamente el sello de un poderoso genio religioso, se armoniza mal con la hipótesis de múltiples vicisitudes y de redacciones sucesivas. En el caso de una redacción final por discípulos de Juan, hipótesis que no se debe excluir, habría que admitir que éstos «reprodujeron con la mayor fidelidad posible las conversaciones de su maestro»²⁷.

Al fin de su comentario del *Diatessaron* de Taciano, san Efrén afirma que el cuarto evangelio fue escrito en Antioquía: *Ioannes scripsit illud graece Antiochiae, nam permansit in terra usque ad tempus Traiani*²⁸. En el mismo sentido, las Actas del martirio de san Ignacio de Antioquía (siglo IV o V) presentan a Ignacio como condiscípulo de Policarpo cerca de Juan (PG 5,984). Es claro que con esto no queda asegurado el origen antioqueno del cuarto evangelio. Pero en estas afirmaciones debe de haber por lo menos su parte de verdad. Fruto de lenta elaboración, el cuarto evangelio fue sin duda meditado y predicado largo tiempo antes de ser redactado, y ello primeramente en Siria y, más exactamente, en Antioquía. Así es como mejor se explican las afinidades que existen entre Lucas y Juan (cf. infra), como también la influencia que ejerció la tradición joánica en las cartas de Ignacio y en las Odas de Salomón (cf. supra).

Como antes se ha visto, el sentimiento más habitual que tiene por principal garante a Ireneo, indica no Antioquía, sino Éfeso como lugar

26. No falta quien ha sostenido que el autor del cuarto evangelio conocía mejor que los sinópticos el verdadero carácter del movimiento bautista y que, en una palabra, el cristianismo joánico sería más arcaico que el cristianismo sinóptico: R. GYLLENBERG, *Die Anfänge der johanneischen Tradition*, en: *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, Berlín 1954, p. 144-147. Cf. RSR, 1956, p. 57.

27. P. BENOIT, RB, 1946, p. 582. Hacemos nuestra la posición matizada del P. Braun, aunque no es más que una hipótesis. En vida del Apóstol existieron unas redacciones parciales en arameo; después de su muerte, el evangelio fue redactado definitivamente por un discípulo, judío cultivado de la Diáspora. La fórmula «el discípulo que Jesús amaba» se comprende mucho mejor si consideramos que fue aplicado al hijo del Zebedeo por el último redactor de la obra.

28. Traducción de F. C. CONYBEARE, ZNW, 1902, p. 193.

de composición del cuarto evangelio. Podría, sin embargo, darse que Ireneo hubiera sencillamente deducido la composición del evangelio en Éfeso, de la creencia de la permanencia de Juan en esta ciudad. Queda, pues, libre el camino para ulteriores investigaciones.

Es tan difícil fijar la fecha como el lugar de la composición. En cuanto a la redacción final, no es posible remontarse más allá del año 80 ó incluso del 90. Si el evangelio fue escrito después del Apocalipsis, debemos detenernos en los alrededores del año 100. No parece que se pueda descender más que a la primera década del siglo segundo.

CAPÍTULO TERCERO

LAS CARACTERÍSTICAS DEL CUARTO EVANGELIO

§ I. Los materiales y su disposición.

1. LOS MATERIALES.

Se puede hacer la comparación entre el cuarto evangelio y los sinópticos sucesivamente desde el punto de vista de los relatos, de las palabras de Jesús y del marco histórico, cronológico y geográfico.

Los relatos.

Poco numerosos son los relatos comunes a Juan y a los sinópticos: bautismo de Jesús (1,32-34), expulsión de los vendedores del templo (2,13-16), multiplicación de los panes (6,1-13), marcha sobre las aguas (6,16-21), unción de Betania (12,1-8), entrada en Jerusalén (12,12-19), anuncio de la traición de Judas y, naturalmente, los relatos de la pasión y de la resurrección. Aun en las narraciones que tiene en común con sus predecesores, el autor del cuarto evangelio conserva su manera propia: salta a la vista que no ha tomado ninguna perícopa de los sinópticos. Incluso se asigna a la purificación del templo y a la unción de Betania una fecha distinta de la de los sinópticos.

Ciertos críticos suponen un número mayor de elementos comunes. Relacionan, por ejemplo, Jn 4,46-54 y Mt 8,5-13; Lc 7,1-10; Jn 5,1-9 y Mc 2,1-12 par.; Jn 6,67-69 y Mc 8,27-30 par.; Jn 12,27-30 y Mc 14,34-36 par., o también Mc 9,7 par.; Jn 21,1-14 y Lc 5,1-11. Más aún: se ha sostenido que el relato de la resurrección de Lázaro provendría de una combinación de la escena de Marta y María de Lc 10,38-42 y de la parábola de Lázaro y del rico avariento (Lc 16,19-31).

Cada uno de estos casos, para ser juzgado equitativamente, exigiría un examen especial: no todo es desechable en tales sugerencias. Que el cuarto evangelio nos ofrezca paralelos o transposiciones tocante a ciertos hechos mayores de los sinópticos, es cosa difícil de negar. Por ejemplo, no sin razón se ha relacionado Jn 6,68-69 con la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo; Jn 12,27-30 con la transfiguración o la agonía de Getsemaní de los sinópticos. Hay semejanza entre las dos pescas milagrosas de Jn 21,1-14 y de Lc 5,1-11; la curación del hijo del oficial de Cafarnaúm (Jn 4,43-53) es en un todo semejante a la del servidor del centurión de los sinópticos.

Sin embargo, conviene proceder con gran circunspección en este género de comparaciones: los hechos objetivamente discutibles no autorizan en modo alguno las construcciones caprichosas de algunos exegetas, que niegan todo valor histórico al cuarto evangelio; las líneas siguientes de Loisy¹ son un ejemplo típico de estas deducciones abusivas: «Las bodas de Caná dependen de las palabras sinópticas sobre el bautismo de Jesús y sobre el vino nuevo del Evangelio; el segundo testimonio de Juan Bautista, de la gestión hecha por los discípulos del Precursor para informarse sobre si Jesús es el Mesías; la historia de la samaritana, de lo que se lee en Lucas y en los Hechos a propósito de los samaritanos; el paralítico de Betesda, del paralítico de Cafarnaúm; el ciego de nacimiento, del ciego de Betsaida y del ciego de Jericó; Lázaro, de la parábola del rico avariento, de la resurrección de la hija de Jairo y de la del joven de Naím; el lavatorio de los pies y el discurso después de la cena, de la institución eucarística.»

Juan no cuenta la curación de ningún poseso. De los veintinueve milagros contados por los sinópticos, sólo menciona la multiplicación de los panes y la marcha sobre las aguas (6,1-21). En cambio, tiene seis que le son propios: Caná (2,1-11); curación del hijo del funcionario real de Cafarnaúm (4,46-54); curaciones del paralítico de Bezata (5,1-9) y del ciego de nacimiento (9,1-7), resurrección de Lázaro, pesca milagrosa después de la resurrección (21,1-14). El autor operó una selección entre los milagros realizados por Jesús; quizá quiso, con una intención simbólica, alcanzar la cifra de siete, ya que siete es símbolo de perfección.

El cuarto evangelio no nos informa sobre la infancia de Jesús: «el dogma de la encarnación reemplaza al relato del nacimiento»²; la ciudad de Nazaret, donde Jesús creció, es mencionada sólo de paso (1,45-46); a la madre de Jesús no se la designa nunca por su nombre; el autor no precisa cuándo y cómo fue bautizado Jesús; no se toma la molestia de refutar la opinión corriente que tenía a José por su padre (1,46; 6,42). Se podrían señalar otras lagunas de este género.

El lenguaje de Jesús.

Por lo que concierne al lenguaje de Jesús, poco numerosos son también los puntos de contacto entre Juan y los sinópticos; cf., sin embargo, Jn 2,19; 4,44; 12,25-27; 13,16.20; 15,20... El *logion* llamado joánico, de Mt 11,25-30 (=Lc 10,21-22), tiene naturalmente aquí numerosas equivalencias³.

El cuarto evangelio, relativamente pobre en relatos, es rico en discursos, y los que refiere le son propios: no repite ninguno de los discursos.

1. *Le quatrième Évangile*, Paris 1903, p. 60.

2. M. J. LAGRANGE, EB, p. LXXVI.

3. Para una comparación detallada, véase L. CERFAUX, *L'Évangile de Jean et le «Logion Joannique» des Synoptiques*, en *L'Évangile de Jean, Études et problèmes*, p. 147-159.

sos del Cristo de los sinópticos. Y lo que es todavía más sorprendente: no contiene parábolas ni comparaciones familiares semejantes a las de los sinópticos: los dos pasajes sobre el buen pastor (10,1-18) y sobre la vid (15,1-6), que son los que más recuerdan esta forma literaria, tienen, sin embargo, su carácter propio.

El marco.

El marco histórico, cronológico y geográfico es muy diferente en los sinópticos y en Juan. En los sinópticos comienza el ministerio público después del encarcelamiento del Bautista y se desarrolla en su mayor parte en Galilea.

En Juan cambia a menudo el teatro de la actividad de Jesús. Menciona por lo menos tres pascuas (2,13; 6,4; 12,1) y cuatro viajes a Jerusalén (2,13; 5,1; 7,10; 12,12), lo cual implica para el conjunto del ministerio público una duración por lo menos de dos años enteros. Nos muestra a Jesús trabajando durante algún tiempo al lado del precursor (1,35 a 4,54) y le hace pasar largos períodos en Jerusalén. Por el contrario, concede poco lugar al ministerio galileo, describiendo solamente su principio (4,43-54) y su fin (cap. 6). Precisa que Jesús abandonó definitivamente Galilea para dirigirse a Jerusalén con ocasión de la fiesta de los tabernáculos, o sea seis meses antes de su muerte. Precisa también que ésta tuvo lugar la víspera de la pascua judía (Jn 18,28).

Valor histórico de los elementos propios del cuarto evangelio.

¿Qué se debe pensar de la historicidad de los diversos elementos propios del cuarto evangelio? Este problema merecería un examen detallado. Vamos a limitarnos a lo esencial. Por lo que atañe al marco de la actividad de Jesús, Juan aporta a los sinópticos un complemento indispensable. Desde luego, es artificial asimilar las tres subidas a Jerusalén del tercer evangelio (7,51-53; 13,22; 17,11) con los tres viajes de Jesús a Judea mencionados por Juan (en 7,10; 10,22; 11,7): la intención de Lucas en la circunstancia es teológica, no ya cronológica. Lo que hay que decir más bien es que sin un ministerio prolongado de Cristo en Jerusalén, el drama de la pasión resulta un enigma, como también resultan oscuros diversos pasajes de los sinópticos (cf., por ejemplo, Mt 13,37; Mc 11,2-3 par.; 14,13-16). Así también, según Lucas (4,44), Jesús desde los primeros tiempos de su ministerio predica «en las sinagogas de Judea», es decir, de todo el país de Israel (cf. 7,17); además, el mismo evangelista insinúa que Jesús pasa temporadas en la Judea propiamente dicha: recordemos el episodio de Marta y María (10,38-42), al que precede la parábola del buen samaritano, que tiene lugar en el camino que va de Jerusalén a Jericó. La cronología joánica de la pasión, que sitúa categóricamente la muerte de Jesús antes de la celebración oficial de la pascua, es la única verosímil-

mente histórica, sea cual fuere la solución que se adopte para armonizar con ella los datos de los sinópticos⁴.

Añadamos que las localizaciones de Juan son notablemente firmes y precisas y que más de una vez las excavaciones arqueológicas han confirmado su exactitud. Recuérdese en particular el episodio de la samaritana, ligado indisolublemente con el pozo de Jacob, todavía existente y que es uno de los más profundos de Palestina (cf. 4,11), así como con el monte Garizim; la piscina con cinco pórticos, que todavía Loisy pensaba que podía ser un mero símbolo de los cinco libros del Pentateuco y que la arqueología ha descubierto; la localización de Getsemani «al otro lado del torrente del Cedrón» (18,1), lugar donde las excavaciones han descubierto precisamente un lugar de culto muy antiguo: el *lithostrotos* de la pasión (19,13), objeto de animadas controversias, pero que con Vincent se puede razonablemente identificar con el vasto patio enlосado descubierto sobre el antiguo emplazamiento de la torre Antonia... Cierta número de indicaciones geográficas o topográficas son exclusivas de Juan: Betania del otro lado del Jordán, Caná, Efraím de Transjordania, Salim, Sicar, el Garizim, Bezata, la puerta de las Ovejas, el pórtico de Salomón... Es gratuita y paradójica la tesis de K. KUNDSIN⁵, según la cual las notables localizaciones del cuarto evangelio provendrían del deseo de glorificar con los hechos lugares sagrados caros a la comunidad cristiana.

Estas observaciones deben disponernos a acoger favorablemente lo que nos dice el cuarto evangelio, aun cuando haya que dejar gran margen a la presentación literaria (cf. infra). Fijémonos, por ejemplo, en los relatos de los milagros: no existe la menor razón para tenerlos por puramente simbólicos y no se puede negar, sin prejuicio, que el autor, igual que los sinópticos, concede suma importancia a la realidad de estos «signos» que garantizan la veracidad de los dichos del Salvador y la legitimidad de sus pretensiones⁶. Desde luego, es curioso observar que un milagro tan espléndido como el de la resurrección de Lázaro fuera contado únicamente por Juan. Pero ¿no hay que extrañarse lo mismo, si no más, del silencio de los sinópticos sobre el ministerio de Cristo en Jerusalén, ministerio, no obstante, exigido imperiosamente por la verosimilitud histórica? Por otra parte, también los sinópticos refieren resurrecciones de

4. Señalemos la interesante hipótesis de la señorita JAUBERT relativa a la fecha de la última cena (*La date de la Cène, Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, París 1957). Según esta conjetura, Jesús, en la celebración de la cena, se habría conformado a un calendario arcaico, cuya existencia se pone de relieve confrontando los textos de Qumrán con los libros de Henoc y de los Jubileos. Jesús habría celebrado la última cena no el jueves, sino el martes; habría sido arrestado la noche del martes al miércoles; su proceso habría durado del miércoles al viernes, vigilia de la pascua oficial y día de su muerte. Esta hipótesis ha sido acogida favorablemente por el P. E. VOOR (Bi, 1955, p. 408-413; *Christus*, 1955, p. 413-421). Suscita, sin embargo, dificultades, y en particular ésta: en el cuarto evangelio, Jesús celebra en su fecha las fiestas oficiales de los judíos. Así varios exegetas prefieren atenerse a soluciones del género de la propuesta por el padre LAGRANGE, posibilidad, en tiempos de Cristo, de anticipar el festín pascual (cf. J. J. WEBER, *Bulletin ecclésiastique du diocèse de Strasbourg*, 1955, p. 542). Véase, en sentido diferente, la crítica del padre BENOIT, RB, 1958, p. 590ss.

5. *Topologische Ueberlieferungstoffe im Johannes-Evangelium*, Gotinga 1925.

6. Cf. A. RICHARDSON, *The Miracle-Stories of the Gospels*, Londres 1952.

muestrados. Lo que es propio de san Juan, no es, pues, el hecho material, sino únicamente la orquestación que le añade.

Más complejo es el problema de los prolijos discursos joánicos, y aquí sobre todo es donde hay que tener más presente la elaboración literaria (cf. infra). Importa, sin embargo, notar que estos discursos casi siempre están ligados al marco geográfico y a las circunstancias históricas. No tienen nada de las composiciones estudiadas de la retórica griega y recuerdan más bien la predicación de los profetas de Israel, en particular la de Jeremías objeto de contradicción, amenazado con la prisión y hasta con la muerte y obligado a defenderse contra sus adversarios vengativos. Que Jesús tuviera con los judíos discusiones apasionadas de este género, es cosa sumamente verosímil.

2. LA FORMA LITERARIA.

La unificación de los materiales.

El cuarto evangelio, formado de elementos, en gran parte, originales, se distingue todavía de los sinópticos por tener mayor unidad de composición. Sin duda alguna quiere, como éstos, ser un *evangelio*, es decir, el anuncio de la buena nueva de la salud y, como ellos, está relacionado con el kerigma de la Iglesia primitiva. Con todo, constituye una obra literaria mucho más personal y mucho mejor unificada que los sinópticos. Hay toda razón de creer que el autor cuenta sus recuerdos personales. En todo caso, no nos hallamos aquí, como en los sinópticos, frente a una multitud de episodios y de palabras de Jesús reunidos en forma más o menos floja y artificial, sino en presencia de un pequeño número de relatos dramáticos prolijamente desarrollados y hábilmente soldados entre sí. El autor mismo tiene cuidado de establecer conexiones entre las diferentes partes de su libro: así 4,45 remite a 2,23; 4,46 a 2,1-11; 7,50 a 3,1ss; 12,42 a 9,22; 13,33 a 7,33.36 y 8,21; 15,20 a 13,16; 18,14 a 11,50.

Los discursos joánicos.

Los discursos joánicos, a diferencia de los que hallamos en los sinópticos, no están constituidos por agrupaciones artificiales de sentencias que versan sobre asuntos diferentes; cada uno de ellos trata un tema determinado, aunque no siempre de manera lógica: discurso sobre la unidad de acción del Padre y del Hijo (cap. 5), sobre el pan de vida (cap. 6), sobre el buen pastor (cap. 10), etc. Se comienza por enunciar una idea fundamental, a la que se vuelve luego considerándola en sus diferentes aspectos.

Estos discursos sugieren varias observaciones. Por lo pronto, el autor los ligó estrechamente con los hechos, con los relatos de los milagros. Los casos más patentes son el discurso sobre el pan de vida, preparado por el milagro de la multiplicación de los panes y la marcha sobre las aguas, y el discurso sobre la unidad del Padre y del Hijo, preparado por la cura-

ción del parálítico y quizá también, como lo cree Dodd, por la del hijo del dignatario de Cafarnaúm. La parábola alegoría del buen pastor, aunque históricamente fuera pronunciada en una circunstancia diferente, parece haber sido presentada por el autor como una especie de comentario del ciego de nacimiento. Asimismo, creemos nosotros, existe cierta conexión entre la resurrección de Lázaro, la unción de Betania y la entrada en Jerusalén por una parte y, por otra, los discursos de 12,23-50.

Otra característica de los discursos joánicos: con frecuencia Jesús es interrumpido con preguntas u objeciones de sus oyentes, cosa que no sucede nunca en los sinópticos. Sería difícil negar que se trate hasta cierto punto de un procedimiento literario del autor, destinado a hacer progresar el pensamiento. Con todo, esto no da derecho para inferir el carácter caprichoso de los discursos. La poca inteligencia de los discípulos, sobre todo a propósito de las parábolas, es ya un tema conocido por los sinópticos. Por otra parte, el que los adversarios de Jesús afectaran con frecuencia comprender torcidamente sus palabras porque estaban de antemano decididos a cerrar los ojos a la luz, todo ello es muy verosímil.

Lo que sorprende más es el carácter abstracto, monótono, culto y casi metafísico del lenguaje de Jesús. ¡Qué lejos estamos de la manera viva y llena de imágenes, concreta y familiar del Cristo de los sinópticos! Con frecuencia se explica este fenómeno por el hecho de que en los sinópticos se dirige Jesús a las gentes del pueblo, mientras que en el cuarto evangelio tiene que habérselas con un medio ilustrado, los miembros del sanedrín, los doctores. Esta observación tiene su parte de verdad. Se puede también decir que los sinópticos y Juan se dedicaron a dos tipos, dos aspectos diferentes de la enseñanza dada a los cristianos sobre Jesús. E. LEVESQUE⁷ hablaba de una catequesis elemental, que mostraba a Jesús como enviado e Hijo de Dios, pero sin insistir en su igualdad con Dios: a esta catequesis se habrían aplicado principalmente los sinópticos. Por el contrario, el cuarto evangelio se habría hecho eco de una enseñanza más elevada, relativa principalmente al misterio de la persona de Cristo, enseñanza reservada de la que se hallan ya vestigios en los sinópticos (cf., por ejemplo, Mc 12,35-37 par.; Mt 11,25s par.; Mt 16,13-20 par.).

Por sensatas que sean estas observaciones, son, sin embargo, insuficientes. En particular, es evidente que la diferencia de auditorios de Jesús no lo explica todo. En el cuarto evangelio se hallan largos discursos dirigidos incluso a gentes muy sencillas: conversación con la samaritana (4,7-26); discurso sobre el pan de vida (cap. 6) o sobre la muerte salvífica de Cristo (12,23-36). Ahora bien, en esos casos las enseñanzas de Jesús tienen la misma profundidad que las dirigidas a los judíos cultos. Más aún: también el Bautista habla como Jesús (cf. 1,29-31; 3,27-30), como también el evangelista en el prólogo o en los pasajes que, con toda razón, se consideran como sus reflexiones personales (3,14-21.31-36). ¿No es ya signi-

7. *Nos quatre Évangiles**, París 1917, p. 206-212.

ficativo el mero hecho de que aquí se pase sin transición de las palabras de Jesús al comentario del evangelista? Hay que añadir que la primera epístola de Juan ofrece los mismos caracteres literarios y teológicos que los discursos de Jesús en el cuarto evangelio. Todos estos datos llevan a la conclusión ineluctable de que Juan atribuye hasta cierto punto a Jesús su propia manera de expresarse, mientras que los sinópticos nos han conservado más literalmente las palabras de Jesús en su forma primitiva. Ciertamente que en el cuarto evangelio no faltan algunas de esas sentencias lapidarias, labradas como medallas, que caracterizan el lenguaje del Cristo de los sinópticos (2,19; 5,17; 20,29)⁸. Con todo, hay que reconocer que en general el tono y el acento son diferentes.

Después de todo lo que acabamos de decir sería grave error concluir que el autor, como absorto en la metafísica, es indiferente a la realidad de los hechos que narra y que no tiene inconveniente en atribuir a Jesús sus propias especulaciones. Todo lo contrario: precisamente por la importancia suprema que da a la permanencia histórica del Hijo de Dios en la tierra, no cesa de meditar sus gestos y sus palabras. Persuadido por una parte de que éstos tienen vigencia en todos los tiempos y, por otra, de que contienen misterios que sólo puede explicitar el Espíritu que vive en la Iglesia continuando la obra de Cristo, quiere ofrecernos mucho más que una simple relación material de la existencia de Cristo; nos comunica su significado profundo con la perfecta seguridad de un testigo privilegiado que es al mismo tiempo un intérprete inspirado.

Además, como testigo y órgano de un desarrollo considerable de la cristología, tiene empeño en subrayar el vínculo esencial de tal desarrollo con la realidad histórica afirmando la perfecta identidad del Jesús de la historia y del Cristo de la fe. En la conclusión: «Estos milagros se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios» (20,31), es probable que haya que poner el acento sobre Jesús. La primera epístola de Juan tiene la misma resonancia⁹.

§ II. La teología.

Esto nos lleva a hablar de la teología del cuarto evangelio. Como sus grandes líneas serán expuestas más adelante¹⁰, nos limitaremos aquí a indicar muy brevemente sus principales características.

1. NUEVOS PUNTOS DE VISTA.

Los desplazamientos de acento.

Cierto número de datos que ocupaban un puesto capital en los sinópticos, en el cuarto evangelio están como relegados a segundo término

8. Cf. C. H. DODD, *Some Johannine «Herrnworte» with Parallels in the Synoptic Gospels*, NTS, II (1955, 56), p. 75-86.

9. Cf. F. MUSSNER, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*, BZ, 1957, p. 236-237.

10. Cf. infra, p. 788ss.

o transformados. Así, el anuncio del reino, tema fundamental de la predicación de Jesús en los sinópticos, no aparece en Juan sino una o dos veces: 3,3-5 y también 18,36. Es sustituido por el tema de la vida, por los demás conocido ya por los sinópticos, que establecen la equivalencia entre «entrar en el reino» y «entrar en la vida» (Mc 9,43; 10,17; Mt 18,3; 19,17; Lc 18,18.29-30). Pero mientras en los sinópticos la vida es siempre un bien puramente escatológico (salvo en raros pasajes, como Lc 15,32), en el cuarto evangelio, junto con pasajes en que la palabra «vida» conserva este sentido, se hallan otros muchos en que la vida es un bien divino poseído ya desde ahora.

Los sinópticos nos ofrecen todo un conjunto de enseñanzas morales sobre las condiciones de entrada o de existencia en el reino: la pureza de intención, la oración, el ayuno, la limosna, la castidad, el divorcio, el despojo de las riquezas... En el cuarto evangelio Jesús habla de la necesidad de observar los mandamientos, pero no se explica sobre ningún punto particular. Toda la moral de Jesús converge en el mandamiento del amor fraterno inculcado con gran insistencia (13,34-35; 15,12-17; 17,26...; cf. 1Jn 2,7-10; 3,11-23; 4,19-21). Por lo demás, es claro que las bases de esta potente unificación se hallan en los sinópticos (Mc 12,28-31 par.; Lc 10,25-28).

La escatología.

Otra modificación de gran importancia: el retroceso, incontestable en el cuarto evangelio, del punto de vista escatológico: ningún pasaje apocalíptico del género del apocalipsis sinóptico, ninguna mención de la venida del Hijo del hombre sobre las nubes, ninguna descripción del proceso del juicio final. La manifestación de la gloria de Jesús (cf. 1,14; 2,11; 11,4.40), la salud (5,24.27), el juicio (3,18.19) son actualizados parcialmente. Sin embargo, no se desecha el aspecto escatológico del mensaje cristiano, y nada autoriza a considerar como adiciones adventicias al texto primitivo los pasajes sobre la resurrección corporal al fin de los tiempos (5,28-30; 6,39.40.44.54). Es que la mística joánica no es una mística intemporal: a la manera de los profetas y a diferencia de los griegos, Juan conoce un progreso de los tiempos, progreso que, como en los sinópticos, está ligado a la persona de Jesús. Lo que sucede es que, mucho más que sus predecesores, subraya la idea de que en Cristo se alcanza ya la cima o el fin de la historia del mundo. Con la muerte de Jesús queda vencido el mundo y arrojado fuera el príncipe de este mundo (12,31; 16,33); por esta razón tal muerte es la «consumación» escatológica (19,30).

La cristología.

Ya hemos dicho anteriormente que en los sinópticos el anuncio del reino ocupa un puesto considerable; por estar ligada al reino de Dios no

se olvida a la persona de Jesús (cf. Mt 11,25-30; 16,13-20 par.), pero no ocupa tanto lugar en la predicación; incluso la envuelve un secreto y Cristo prohíbe a los demonios (Mc 1,24; 3,12...) y también a los discípulos (Mc 8,30) revelar su identidad.

En san Juan, por el contrario, precisamente la personalidad divina del Salvador aparece siempre en primer término; aquí no hay ya parábolas del reino, sino dos parábolas alegóricas (el buen pastor y la vid) relativas a esta revelación¹¹. El argumento principal del cuarto evangelio, que expondremos en la síntesis doctrinal, es, en efecto, que el Hijo de Dios encarnado fue enviado por el Padre a los hombres para revelarles y comunicarles las riquezas misteriosas de la vida divina. Estas riquezas les serán ofrecidas dentro de la Iglesia. En la misma medida en que el evangelio es cristológico, es también eclesial. El ministerio público de Jesús, con su predicación y sus milagros, está presentado como una anticipación de la vida de la Iglesia, que santificará las almas por la palabra y los sacramentos. A su vez, la vida de la Iglesia se contempla como una anticipación de la parusía.

A pesar de este cambio importante de perspectiva, el Cristo del cuarto evangelio no es esencialmente diferente del de los sinópticos. Si bien la misericordia y la compasión es mucho menos frecuentemente que en los sinópticos el motivo de su actividad, deja, sin embargo, traslucir sentimientos profundamente humanos (por ejemplo, en la resurrección de Lázaro, en los discursos después de la cena, antes de morir). Ciertamente que Juan subraya la divinidad de Cristo mucho más vigorosamente que sus predecesores; pero también en los sinópticos es insinuada constantemente, hasta tal punto que sin esta creencia serían ininteligibles. El título enigmático de Hijo del hombre, verdaderamente propio de Jesús y que no vuelve a aparecer en la predicación cristiana ulterior, es común a los sinópticos y a Juan con el mismo alcance esencial por ambas partes. La diferencia está en que Juan insiste más en la trascendencia y en la preexistencia del Hijo del hombre; tiende, además, a atenuar la distancia entre su estado terrenal y su condición gloriosa: se mantiene la pasión, pero comprendida como el comienzo de la glorificación; aquí no tiene un carácter tan marcado de humillación como en los sinópticos.

2. EL CARÁCTER SACRAMENTAL DEL EVANGELIO.

Una doctrina tan rica presupone que se ha meditado largamente la enseñanza de Jesús a la luz de la vida de la Iglesia. Precisamente a esta nueva luz se explica el carácter sacramental tan franco del cuarto evangelio. El autor tiene interés en «demostrar la completa identidad del Señor presente en la comunidad cristiana primitiva y del Jesús histórico»¹²; esto le induce a ver en los sacramentos administrados por la Iglesia una prolongación

11. Cf. L. CERFAUX, *Le thème littéraire parabolique dans l'Évangile de saint Jean*, en *Recueil L. Cerfaux*, II, p. 17-26.

12. Cf. O. CULLMANN, *Les Sacraments dans l'Évangile johannique*, París 1951, p. 7.

de los gestos salvíficos de Cristo. De ahí vienen las alusiones a los sacramentos incluidas en no pocos relatos: multiplicación de los panes y sin duda también Caná (eucaristía); paralítico y ciego de nacimiento (bautismo); sangre y agua que corren del costado abierto de Jesús (bautismo y eucaristía). De ahí también que Jn 3,1-21 encierre todos los elementos de una catequesis bautismal análoga a Ef 5,8-14 y que el discurso sobre el pan de vida sea una verdadera «suma» doctrinal sobre la eucaristía.

Cierto que en este sentido, como en todo lo demás, hay que guardarse de sistematizaciones exageradas. Pero también es cierto que Juan no tiene la menor idea de reemplazar el culto de la antigua alianza por una religión sin culto. No parece que note sin razón la presencia de Jesús en las fiestas judías; en todo caso, en su relato de la pasión muestra a Jesús instituyendo un culto nuevo, cuyo centro será él mismo como verdadero cordero pascual. Los sacramentos derivan de la muerte de Jesús como la sangre y el agua brotan de su costado abierto. Para Juan, lo mismo que para Pablo, «tanto el bautismo cristiano como la sagrada cena son inconcebibles antes de la muerte y de la resurrección de Jesús, puesto que ambos suscitan una participación en esta muerte y facilitan la comunión con Cristo resucitado... Pero entonces, ¿por qué el cuarto evangelio trata de los sacramentos en relación con la vida de Jesús? Porque Juan procura trazar la línea que va de la vida terrestre de Jesús a la revelación de Cristo Señor de la Iglesia... y realzar la identidad entre el Jesús de la historia y Cristo presente en el culto y Señor de la Iglesia»¹³.

3. EL SIMBOLISMO.

Admitiendo el carácter sacramental de los relatos joánicos se reconoce al mismo tiempo su alcance simbólico. De hecho se ha puesto algunas veces en duda la significación simbólica del cuarto evangelio, sobre todo por parte de exegetas conservadores que temen se comprometa con ello su historicidad. Sin embargo, no parece que se pueda negar. Por ejemplo, a diferencia de los sinópticos, que ven en los milagros de Jesús, ante todo, efectos de su bondad y obras de poderes (*dynamis*) capaces de manifestar al mundo la instauración del reino de Dios por Cristo, Juan los trata como signos (*semeia*), es decir, como símbolos destinados a llevar a las almas a la contemplación de las realidades invisibles: la gloria divina de Jesús y su acción sobre las almas, que se sigue ejerciendo en la Iglesia por los sacramentos¹⁴.

No hay por qué asustarse de tal simbolismo: lejos de excluir la historia, está enraizado en los hechos y no tiene otro fin que subrayar el significado teológico y soteriológico de un acontecimiento único en los anales de la

13. J. G. H. HOFFMANN, *Le quatrième Évangile: Le Jésus de l'histoire et le Christ Seigneur de l'Église*, París 1952, p. 32.

14. Cf. L. CERFAUX, *Les miracles, signes messianiques de Jésus et oeuvres de Dieu, selon l'Évangile de saint Jean*, en *Recueil...*, II, p. 41-50.

humanidad, la encarnación del Verbo de Dios, luz y vida de los hombres. La tempestad nocturna después de la multiplicación de los panes (6,16-21) parece figurar las tinieblas en que se agitan las almas antes de encontrar a su Salvador; el lavatorio de los pies representa las humillaciones redentoras que hay que aceptar para tener participación en los bienes divinos aportados por Jesús; la noche en que desaparece Judas (13,30: cuando salió, era de noche) es doble, a la vez física y espiritual (san Agustín: «El que salió era en sí mismo noche»). Cada sección del evangelio está concebida de manera que exprese el drama entero de Cristo, discutido, luego repudiado por los suyos, pero fuente de salud para las almas de buena voluntad: pensemos en la oposición intencionada entre Nicodemo y la samaritana, entre la multitud incrédula y los doce en el discurso sobre el pan de vida, entre las autoridades judías obsecadas por el odio y el ciego de nacimiento iluminado por Jesús... Los personajes vienen a ser tipos o símbolos, algo así como la Beatriz de Dante. Particularmente los judíos encarnan las tinieblas y la hostilidad del mundo al Verbo encarnado. El cuarto evangelio es un libro inagotable, con resonancias infinitas, una invitación a meditar. Es, en efecto, la obra de un gran místico que en cada palabra, en cada gesto de Cristo contempla el misterio integral del Hijo de Dios encarnado, ofrecido al mundo constantemente para su salud, por la caridad divina.

Hay, no obstante, que guardarse de exageraciones y de arbitrariedades: el simbolismo de Juan es sencillo, muy distante de las fantasías alegóricas de Filón; así pues, bien comprendido, no compromete en absoluto la historicidad sustancial de los hechos¹⁵; únicamente hay que notar que induce al autor a estilizar hasta cierto punto sus relatos.

4. LA INTENCIÓN POLÉMICA.

No es posible negar a la doctrina del cuarto evangelio cierto carácter polémico. El fin principal del autor, expresado al final del libro (20,31), es mostrar que «Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios», es decir, establecer al mismo tiempo su carácter mesiánico y su divinidad, a fin de dar una base sólida a la fe (cf. supra). El autor tiene, pues, puesta la mira en primer lugar en los cristianos. Pero al mismo tiempo no podemos menos de notar la insistencia con que subraya la superioridad de la nueva alianza sobre la antigua (cf. 1,17 y los cuatro primeros capítulos), el lugar que concede a las controversias apasionadas de Jesús con sus adversarios, el sentido peyorativo que con frecuencia reviste bajo su pluma la palabra «judío», que en Jn es casi sinónimo de incrédulo. Son éstos otros tantos rasgos que revelan la intención del evangelista de pronunciarse contra el judaísmo.

Es también bastante claro que quiso reaccionar contra una veneración excesiva del Bautista (1,6-8.20-23; 3,28-30): el peligro no era quimérico,

15. Cf. M. J. LAGRANGE, *Le réalisme et le symbolisme de Dante*, RB, 1937, p. 481-505.

como lo atestigua el relato de Act 19,1-8 y la aparición de la secta de los mandeos. Según IRENEO (III, 11,1) y san JERÓNIMO (prólogo al comentario de Mt), Juan habría escrito especialmente para refutar la herejía de Cerinto. Si es cierto que el pensamiento profundo del evangelista es mostrar que el Hijo de Dios adorado en la Iglesia no es diferente del Jesús de la historia, tal intención polémica es perfectamente posible. La primera epístola de Juan la hace plausible: en efecto, ésta va dirigida contra los que no admiten que «Jesús es el Cristo» (2,22) y que el Hijo de Dios se encarnó realmente (4,2), errores que caracterizan precisamente el sistema de Cerinto tal como lo expone IRENEO (*Adv. Haer.* I, 26,1).

§ III. Las relaciones con los sinópticos.

Todo lo anteriormente dicho tocante a la originalidad radical del contenido, de la forma literaria y de la teología del cuarto evangelio, permite, si no resolver, por lo menos plantear correctamente un problema largo tiempo debatido: ¿cómo se han de concebir las relaciones de Juan con los sinópticos? En la antigüedad numerosos autores¹⁶ sostuvieron que Juan había querido completar y también espiritualizar (Clemente de Alejandría) el relato de los sinópticos. Esta opinión ha sido resucitada con algunos matices por diversos exegetas modernos de tendencia conservadora y en particular por Zahn. No impugnan la independencia del cuarto evangelio, pero creen que Juan, suponiendo a sus lectores en posesión de los sinópticos, quiere únicamente enriquecer y profundizar el conocimiento que éstos les dan de Jesús. A esta tesis que se puede llamar *complementaria*, WINDISCH¹⁷ ha opuesto su teoría de la *suplantación*: Juan, impresionado por la imperfección de los sinópticos, habría tomado la pluma para desbancarlos y hacerlos desaparecer del uso de las comunidades; según él, habría pensado que «todos los que habían venido anteriormente eran ladrones y bribones». T. SIGGE se ha dedicado a refutar la opinión francamente exagerada de Windisch¹⁸.

Ni una ni otra de estas opiniones extremas se puede retener. Siguiendo a Lagrange, Büchsel, Wikenhauser..., hay que mirar el cuarto evangelio como un escrito autónomo, plenamente inteligible en sí mismo, y no como un mosaico de relatos desgajados, entre los que deberían insertarse los de los sinópticos. Por otra parte, Juan no desecha los sinópticos: sigue su propio camino, operando, como él mismo lo dice (20,30-31), una selección entre los acontecimientos de la existencia de Jesús, lo cual obliga a creer que no excluye lo que ha omitido. Más difícil es saber si conoce directamente y si utiliza a sus predecesores. BULTMANN y GARDNER-SMITH¹⁹ lo niegan; la mayoría de los autores piensan lo contrario. Sigge se esfuerza incluso

16. Por ejemplo, CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, en EUSEBIO, HE VI, 14,7; el mismo EUSEBIO: III, 24,7-13; EPIFANIO, *Panarion* 51.

17. *Johannes und die Synoptiker*, Leipzig 1926.

18. *Das Johannesevangelium und die Synoptiker*, Münster 1935.

19. *St. John and the Synoptic Gospels*, Cambridge 1938.

por demostrar que numerosas notaciones cronológicas de Juan tendrían por objeto explicar cómo su relato se articula con los antiguos, y que además ciertos silencios o compendios del cuarto evangelio presuponen en el lector el conocimiento de los sinópticos. En efecto, ¿cómo se puede, sin referirse a ellos, comprender la mención hecha únicamente de paso del bautismo de Jesús (1,32), del encarcelamiento del precursor (3,24), del grupo de los doce (6,67), de Barrabás (18,40)...? C.K. BARRETT²⁰ es favorable a la idea de una *dependencia de Juan respecto a Marcos*: señala, por ejemplo, el paralelismo indiscutible entre Jn 6-7 y Mc 6,34-10,1; subraya las semejanzas verbales entre Jn 1,27 y Mc 1,7; Jn 6,20 y Mc 6,50; Jn 6,69 y Mc 8,29; Jn 13,13 y Mc 11,9ss.

Son notables sobre todo *las afinidades entre Juan y Lucas*. Son numerosas y evidentes en el relato de la pasión²¹: papel de Satán (Lc 22,3 y Jn 13,2.27); la hora de la pasión, triunfo aparente de las tinieblas (Lc 22,53 y Jn 16,4.21); la iniciativa de Jesús en el caso de su arresto está acusada mucho más vigorosamente en Lc y en Jn que en los otros evangelios; mientras Mc y Mt ponen durante la noche la sesión solemne del sanedrín, Lucas y Juan concuerdan en ponerla por la mañana... Se señalan en Juan diversos *lucanismos*, por lo demás superficiales, y en Lucas cierto número de *joanismos*: 2,34-35.49; 4,22.29; 7,35; 9,51; 10,21-22; 12,4; 16,31; 24,42... Mencionemos todavía la paz aportada por Jesús (1,79; 2,14.29; 7,50; 19,38.42; 24,36), así como el papel del Espíritu. ¿En qué dirección se ejerció el influjo? Fr.C. GRANT²² piensa que si Juan conoció no sólo Mc, sino también las fuentes particulares de Lc, el tercer evangelista será el que dependerá de Juan.

Por lo demás, hoy día se afirma más y más la tendencia a plantear el problema de las relaciones de Juan con los sinópticos sobre una base más amplia que la simple dependencia literaria del escrito más reciente respecto a los más antiguos. Lo que conoce Juan se supone conocido por los lectores: quizá se trata menos de escritos que de la gran tradición viviente. El mismo Juan representa una tradición paralela a la de los sinópticos, contemporánea de ésta, a veces más arcaizante que ella y capaz de haber recibido y comunicado influencia con ella. Ya hemos visto que el cuarto evangelio fue elaborado lentamente y debió de ser predicado durante largos años antes de recibir redacción definitiva. Se puede afirmar casi con certeza el influjo de la predicación y de los medios joánicos en san Lucas.

§ IV. El origen del pensamiento joánico.

Cuanto más se subraya la originalidad del cuarto evangelio, interpretación muy personal y genial del mensaje cristiano, con tanto mayor

20. *The Gospel according to St. John*, p. 34-36.

21. Cf. E. OSTY, *Les points de contact entre le récit de la Passion dans saint Luc et saint Jean*, en *Mélanges J. Lebreton*, 1, París 1951, p. 146-154; P. BENOIT, *Jésus devant le Sanhédrin*, en «*Angelicum*», 1943, p. 143-165.

22. *Was the Autor of John Dependent upon the Gospel of Luke?*, JBL, 1937, p. 285-307.

agudez se plantea la cuestión del origen del pensamiento joánico. De hecho, es quizá éste el problema que más ha reclamado la atención de los exegetas modernos.

1. EL SINCRETISMO HELENÍSTICO.

En primer lugar se ha tratado de relacionar la teología joánica con el sincretismo helenístico, con Filón, con el hermetismo y con los misterios paganos. Sobre todo por el hecho de que Juan se sirve en su prólogo de la palabra *Logos*, familiar a los filósofos griegos, se le ha considerado con frecuencia como un espíritu abierto al helenismo; cf. lo que hemos dicho a propósito del prólogo en nuestro análisis del evangelio. Según A. SCHWEITZER²³, el autor del cuarto evangelio, siguiendo a Ignacio de Antioquía, heleniza la mística paulina y sustituye la salud escatológica por la fe en la inmortalidad. Según LOISY²⁴, la primera redacción del cuarto evangelio remontará a un profeta místico de Éfeso, convertido del paganismo, que habría rematado la helenización del cristianismo y la habría expresado en lenguaje místico. W. Bousset²⁵ piensa a la vez en las religiones de misterios, en ciertas sectas astronómicas y en los escritos herméticos. A los ojos de H.W. RIGG²⁶ y de E.C. COLWELL²⁷, el cuarto evangelio representaría un ensayo de traducción del cristianismo en un lenguaje accesible al mundo griego.

C.H. DODD²⁸, a su vez, se muestra matizado y circunspecto: reconoce las diferencias fundamentales que separan al evangelio joánico de la literatura hermética o de Filón; se complace, sin embargo, en señalar por ambas partes flagrantes correspondencias de expresión, como también de pensamiento, pero interpretando de manera demasiado platónica, a lo que parece, diversas concepciones joánicas.

2. LA GNOSIS ORIENTAL Y HERÉTICA.

La importancia que se concede al conocimiento en el cuarto evangelio, le da cierto aire de parentesco con la corriente gnóstica²⁹. Así, para explicar el origen del pensamiento joánico, se han vuelto a veces los ojos hacia la gnosis oriental de Siria y de Palestina. Sobre todo las publicaciones de M. Lidzbarski y de R. Reitzenstein han orientado la investigación en esta dirección. De 1915 a 1925 ha editado y traducido Lidzbarski los textos sagrados de la secta mandea, que subsiste todavía hoy en el Irak y en algunas grandes ciudades del Oriente Próximo (Beirut, Damasco, Ale-

23. *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübinga 1930, p. 324-364.

24. *Le Quatrième Évangile*, edición de 1921, p. 65-71.

25. *Kyrios Christos*, Gotinga 1913, p. 186-222.

26. *The Purpose of the Fourth Gospel*, «*The Church Quarterly Review*», 1935, p. 1-37.

27. *The Fourth Gospel and the Struggle for Respectability*, «*Journal of Religion*», 1934, p. 286-305; *The fourth Gospel and Early Christian Art*, *ibid.*, 1935, p. 191-206.

28. *The Interpretation of the Gospel*, Cambridge 1953.

29. Sobre el gnosticismo, cf. *supra*, p. 51.

jandría)³⁰. Por su parte, Reitzenstein³¹ ha tratado de reconstituir, de manera por cierto muy arbitraria, un mito de redención de origen iránico que habría penetrado en todo el mundo oriental y mediterráneo, sin excluir el judaísmo y el cristianismo: se trata del mito del hombre primordial caído del cielo en el mundo tenebroso, pero que, desembarazándose de la materia, libera consigo a las almas creyentes y las restituye al mundo de la luz. Reitzenstein proclamaba al mismo tiempo la dependencia de la tradición evangélica respecto a las fuentes mandeas. Estos diversos estudios provocaron en Alemania una verdadera «fiebre mandea»; no obstante la oposición de exegetas tan avisados como Lietzmann, Lagrange y hasta Loisy, se creyó que los textos mandeos podían ayudar a comprender no pocos escritos del Nuevo Testamento: el Apocalipsis (Lohmeyer), las epístolas a los Colosenses y a los Efesios (Lohmeyer, Dibelius), la epístola a los Hebreos (Windisch) y, sobre todo, el cuarto evangelio (Bauer, Bultmann).

El comentario de Bultmann sobre el cuarto evangelio merece especial atención; atribuye a la fuente principal del evangelio joánico, las *Offenbarungsreden*, un origen netamente mandeo. Sin duda, concede Bultmann, Juan es ajeno al dualismo cosmológico del manedéismo que supone una lucha eterna entre las potencias del mundo luminoso y las de las tinieblas, pero mantiene la oposición entre el mundo de arriba y el mundo de abajo, así como lo esencial de la concepción gnóstica de la salud: como *Manda de Haiyé*, Jesús es un enviado del cielo que lucha contra el poder de las tinieblas y es, a la vez, revelador y guía de las almas. Además, Juan habría evacuado la concepción bíblica de una historia de la salud para sustituirla por una venida siempre actual del Revelador divino que requiere al hombre para que tome una decisión en pro o en contra de él. Es la teoría de la «escatología radicalizada», que Bultmann descubre en el cuarto evangelio, pero sólo después de haber eliminado como interpolaciones los pasajes que son conformes a la escatología tradicional.

Actualmente, se dirige la atención más bien hacia los manuscritos gnósticos descubiertos en Egipto en Nag-Hammadi. Estos manuscritos en lengua copta nos darán acceso directo a ciertas obras del gnosticismo antiguo³². Su estudio está todavía poco adelantado. Sin embargo, el primer texto publicado, el *Evangelio de Verdad* de la gnosis valentiniana³³, presenta estrecho parentesco con el cuarto evangelio. Sólo que la dependencia es más bien por parte del evangelio gnóstico. ¿Habrá que admitir que antes del gnosticismo cristiano del siglo II existía ya una pregnosis que habría influido en el esoterismo judío y ciertos medios cristianos? Por ahora esto es una mera hipótesis de trabajo. Esta pregnosis no habría sido

30. Para todo lo tocante al mandeísmo y para la bibliografía sobre la materia, cf. J. SCHMITT, *Mandéisme*, SDB, v, col. 758-788.

31. *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn 1921; *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig 1927.

32. Balance provisional en J. DORESE, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Paris 1958.

33. Bibliografía, infra, p. 668.

heterodoxa, puesto que le habrían faltado ciertos elementos fundamentales de los sistemas posteriores (dualismo metafísico, genealogías de eone); pero, aun en este caso, si la palabra *gnosis* conserva algún sentido, sólo conjeturalmente se relaciona con ella al evangelio de Juan³⁴.

3. ORIGEN Y CARÁCTER TRADICIONAL DEL PENSAMIENTO JOÁNICO.

Sería un error creer que no se debe retener nada de tantas investigaciones eruditas. *A priori* se puede tener por verosímil que el autor del cuarto evangelio, con la intención de alcanzar el mundo pagano, tomó ciertos elementos de diversas corrientes religiosas de la época, no sólo en el plano del vocabulario, sino también en el del pensamiento. ¿Es pura casualidad que el cuarto evangelio, con su Logos, su contemplación serena de los grandes temas de la luz y de la vida, su transposición de los datos apocalípticos, sea el escrito del Nuevo Testamento en que un griego podía sentirse menos desorientado?

Sin embargo, por lo que concierne a la doctrina, los críticos admiten cada vez más la independencia radical del cuarto evangelio. En particular se ha negado toda relación de filiación entre las fuentes mandeas y la tradición evangélica, quizá todavía más antigua que estas mismas fuentes³⁵. Percy ha sostenido incluso que no sólo el joanismo no debe nada a la gnosis, sino que más bien él habría enriquecido con datos cristianos la gnosis y el mandeísmo; es posible que en esta última tesis haya algo de exageración.

Sea de ello lo que fuere, no pocos críticos reconocen hoy día sin dificultad hasta qué punto las concepciones joánicas se mantienen fieles, pese a las apariencias, a la escatología cristiana primitiva, aun cuando renuncien a expresarla en términos apocalípticos. Además se presta mayor atención a las conexiones veterotestamentarias de la teología joánica; por lo demás, acerca de este punto no se ha dicho todavía, ni mucho menos, la última palabra. Sólo daremos un ejemplo. K. KUNDSIN³⁶ ha demostrado (sobre todo contra Norden) que los discursos de revelación del Cristo joánico se distinguen por su estructura de todos los pretendidos paralelos de las religiones orientales: las fórmulas en *ego eimi* y otras fórmulas emparentadas con el cuarto evangelio no tienen sólo por fin la glorificación del Revelador, ni se caracterizan por la acumulación de epítetos y títulos honoríficos, sino que en su brevedad lapidaria están esencialmente destinadas a servir de base a promesas de salud; por eso van de ordinario seguidas de una proposición secundaria, con frecuencia participial, que indica la condición en que el creyente tendrá ac-

34. Véase G. QUISPÉL, *L'Évangile de Jean et la gnose*, en: *L'Évangile de Jean, Études et problèmes*, p. 197-208; y también: W. F. ALBRIGHT, *Recent discoveries in Palestine and the Gospel of John*, en: *The Background of the N. T., Studies in honour of C. H. Dodd*, Cambridge 1956, p. 161-162.

35. Cf. sobre todo M. J. LAGRANGE, *La gnose mandéenne et la tradition évangélique*, RB, 1927, p. 321-349; 481-515; 1928, p. 5-36; E. PERCY, *Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie*, Lund 1939.

36. *Charakter und Ursprung der johanneischen Reden*, Riga 1939, p. 185-303.

ceso a la salud (6,35.51; 8,12; 10,9; 11,25; 15,5; 18,37). Ahora bien, ésa es la estructura de las grandes explicaciones del Antiguo Testamento sobre la sabiduría personificada (Prov 8,12-16.20-21.22-36; Eclo 24,1-21); ésa es también la estructura de diversas declaraciones del Cristo de los sinópticos relativas a su persona, particularmente el famoso *logion* llamado «joánico», sobre todo en la forma en que lo reproduce Mateo (11, 25-30)³⁷. Tampoco se puede olvidar, en el estudio del misticismo joánico, que existe un misticismo auténticamente bíblico, expresado en no pocos salmos, en el libro de la sabiduría, etc., cuyas raíces penetran en la corriente profética.

No sólo las conexiones veterotestamentarias del pensamiento joánico deberán estudiarse con más detenimiento en lo sucesivo, sino que además los descubrimientos del desierto de Judá, que proyectan nueva luz sobre ciertas corrientes todavía mal conocidas del judaísmo, impiden relacionar con demasiada facilidad la mística del cuarto evangelio con las concepciones helenísticas o con las concepciones gnósticas. Aquí remitimos a lo que hemos dicho anteriormente sobre las relaciones del cuarto evangelio con los documentos de Qumrán.

Finalmente, nunca se insistirá bastante en que la teología joánica se mantiene fiel a las líneas maestras del mensaje cristiano primitivo, a la doctrina de los sinópticos y a la de san Pablo, no obstante aportarles una prolongación original. Esto intentará hacerlo tocar como con el dedo nuestra síntesis final. Tales observaciones nos inducen a compartir sin dificultad la apreciación de DODD acerca de Juan: fuera de su fidelidad a la gran tradición, «las influencias, cualesquiera que sean, a que estuvo sometido, fueron magistralmente controladas por un espíritu poderoso e independiente. Ni en el Nuevo Testamento ni en parte alguna existe ningún libro comparable con el cuarto evangelio»³⁸.

SECCIÓN SEGUNDA

LAS EPÍSTOLAS JOÁNICAS

por A. Feuillet

37. Cf. A. FEUILLET, *Jésus et la Sagesse divine d'après les Évangiles Synoptiques*, RB, 1955, p. 161-185.

38. *The Interpretation of the Fourth Gospel*, p. 6.

LA PRIMERA EPÍSTOLA DE SAN JUAN

BIBLIOGRAFÍA

Comentarios:

A. PLUMMER (CBSC, 1886); A. E. BROOKE (ICC, 1912); W. VREDE (HSNT*, 41932); J. BONSIRVEN (VS*, 1936); A. CHARUE (BPC*, 1938); J. CHAINE (EB*, 1939); C. H. DODD (MFF, 1946); F. HAUCK (NTD, 51949); J. MICHEL (NRT*, 1952); F. M. BRAUN (BJ*, 1953); R. SCHNACKENBURG (TKNT*, 21963); J. REUSS (EBi*, 1952).

R. LECONTE, *Épîtres de saint Jean*, SDB* IV (1949), col. 797-815.

SUITBERTUS A S. JOANNE A CRUCE, *Die Vollkommenheitslehre des ersten Johannesbriefes*, Bi, 1958, p. 319-333, 449-470.

§ I. Estructura literaria e ideas fundamentales.

1. PLAN Y ANÁLISIS DE LA EPÍSTOLA.

Antes de toda discusión, importa adquirir un conocimiento suficiente del texto de esta epístola, una de las perlas de la Escritura. Desgraciadamente, el lector, sobre todo occidental, está expuesto a chocar con una grave dificultad: en vano busca un desarrollo progresivo y lógico del pensamiento.

Los diversos intentos de plan.

De hecho se ha comprendido de múltiples maneras el plan de la epístola. H. LOHMEYER¹, defensor de su unidad, cree poder justificarla recurriendo a esquemas septenarios (el prólogo comportaría siete elementos distintos y la epístola misma se dividiría también en siete partes), de los que lo menos que se puede decir es que son sumamente dudosos. Th. HÄRING², seguido por A.E. Brooke, cuenta tres desarrollos (1,5-2,27; 2,28-4,6; 4,7-5,17), de los cuales los dos primeros comportan cada uno una tesis moral y una tesis cristológica y el último fusiona las dos tesis. R. SCHWERTSCHLAGER³ propone: proclamación de la buena nueva de Jesús y de su sangre purificadora (1,5-27); Jesús modelo de nuestra filiación divina (2,28-4,6); la revelación del amor divino hecha por Jesús (4,7-5,17). J. Bonsirven discierne dos grandes partes: las condiciones de la comunión divina y de la comunión eclesiástica (1,5-2,29); el amor de Dios y los hijos de Dios (3,1-5,4). Semejante es la división bipartita adoptada por J. Chainé: la comunión con Dios (1,5-2,28); la filiación divina (2,29-5,13). R. Schnackenburg prefiere un plan en tres partes: comunión con Dios (1,5-2,17); situación presente de la comunidad (2,18-3,24); discernimiento de los verdaderos hijos de Dios (4,1-5,12). Diversos autores⁴ creen descubrir en la epístola tres definiciones de Dios que rigen los desarrollos subsiguientes, algo así como un sermón en tres puntos: Dios

1. *Über Aufbau und Gliederung des ersten Johannesbriefes*, ZNW, 1928, p. 225-267.

2. *Gedankengang und Grundgedanke des ersten Johannesbriefes*, en *Theologische Abhandlungen Carl von Weizsäcker gewidmet*, Friburgo de Brisgovia, 1892.

3. *Der 1 Joh. in seinem Grundgedanken und Aufbau*, Coburgo 1935.

4. E. NAGL, *Die Gliederung des 1 Joh.*, BZ, 1924, p. 77-92; cf. *Un maître de l'exégèse contemporaine*, le P. Ferdinand Prat*, por J. CALÈS, Paris 1942, p. 174-191.

es luz (1,5-2,18), Dios es justo (2,29-4,6), Dios es amor (4,7-5,19). M. ALBERTZ⁵ divide ingeniosamente la epístola en dos grandes sectores paralelos, cada uno de los cuales comprende siete secciones que se corresponden: Dios es luz y produce el conocimiento (1,3-3,10); Dios es amor y produce la vida (3,11-5,21). F.M. Braun, impresionado también por la repetición de las mismas ideas, piensa en dos temas fundamentales (caminar en la luz: 1,5-2,29; vivir como hijos de Dios: 3,1-4,6) desarrollados conforme a un ritmo exactamente semejante y completados por una tercera parte en que el autor nos conduce sucesivamente a la fuente de la caridad y a la fuente de la fe (4,7-5,12).

La mera exposición de tantos puntos de vista divergentes muestra que sería perder el tiempo querer buscar en la epístola un plan lógico. Como lo ha subrayado W. VAN LOEWENICH⁶, la manera de Juan es la de un contemplativo, y su lenguaje tiene afinidades con el lenguaje musical y se semeja a una sinfonía. Los análisis más próximos a la verdad son los que se aplican a señalar los paralelismos y las repeticiones en efecto da la sensación de que el autor, no satisfecho de las primeras expresiones de su pensamiento religioso, se ve por ello movido a volver varias veces a los mismos temas. El análisis propuesto por el padre Braun en la Biblia de Jerusalén nos parece particularmente logrado; en él vamos a inspirarnos, aunque sin negar su carácter hipotético.

Plan propuesto.

En un *prólogo* que recuerda el del cuarto evangelio (1,1-4), el autor, que ha entrado en comunión con la vida divina a través de lo que ha podido ver, oír y palpar del Verbo encarnado (no ha visto el Logos en sí mismo; cf. 4,12), desea que los fieles, apoyados en su testimonio, entren también en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo: «Juan ha conocido a Dios por mediación de Cristo, los cristianos conocerán a Cristo por mediación de Juan o, con otras palabras, por mediación de la Iglesia. El apóstol, la jerarquía, la Iglesia: tocamos aquí uno de los componentes esenciales de la experiencia cristiana»⁷. Pero se haría una ilusión quien pretendiera vivir en relación vital con Dios sin someterse a ciertas condiciones morales. Así pues, el autor va a aplicarse a definir las normas de la vida cristiana.

Un *primer desarrollo* (1,5-2,29) tiene como punto de partida y como tema esencial la necesidad para el cristiano de *caminar en la luz*: tenemos la antítesis luz-tinieblas en 1,5,7; 2,8.9.10.11 y en ninguna otra parte de la epístola; la antítesis correspondiente, verdad-mentira, se encuentra en 1,6.8; 2,4.21.22.27. Porque *Dios es luz*, fuerza que excluye todo mal y

⁵ *Botschaft des Neuen Testaments*, I Band, II Halbband, Zurich 1952, p. 432-33.

⁶ *Johanneischer Denken, Eine Beitrag zur Erkenntnis der johanneischen Eigenart*, Leipzig 1936, p. 10-15.

⁷ J. MOURoux, *L'expérience chrétienne, Introduction à une Théologie**, Paris 1952, p. 816; todo el capítulo 6 está dedicado a nuestra epístola.

que por Cristo purifica al hombre del pecado, transparencia infinita con la que nadie puede entrar en contacto sin un constante esfuerzo de purificación. Las recomendaciones que siguen tienen como único objeto explicitar esta exigencia fundamental: hay que reconocerse pecador y romper con el pecado (1,8-2,2), observar los mandamientos, principalmente el de la caridad (2,3-11), guardarse del mundo (2,12-17), desconfiar de los anticristos (2,18-29).

Viene luego un *segundo desarrollo* exactamente paralelo al precedente (como en los discursos después de la cena, los temas mayores se repiten dos veces en el mismo orden). Este desarrollo versa sobre la *necesidad de vivir como hijos de Dios* (cualidad de los cristianos subyacente en todo el texto y mencionada explícitamente en 3,1.2.9.10). La filiación divina implica que cuando llegue la parusía el cristiano será semejante a Dios, pues lo verá como es (visión transformante); entre tanto, le impone cierto número de obligaciones morales, las mismas que hemos enumerado antes y que aquí se repiten una vez más y en el mismo orden: ruptura con el pecado (3,3-10), guarda de los mandamientos, sobre todo el de la caridad (3,11-24), desconfianza en el mundo y en los falsos profetas (4,1-6).

El *tercer desarrollo* de la epístola, coronamiento de los dos primeros (4,7-5,12), explica más a fondo *el deber de amar y de creer que tiene el cristiano*. Tiene que amar porque Dios es amor (4,7-5,5). Tiene que creer, porque nada es tan grande como el testimonio de Dios: ahora bien, el Padre y el Espíritu dan testimonio del Hijo en el corazón de los creyentes (5,6-12).

Después de una *conclusión general* (5,13), que recuerda curiosamente a del evangelio (20,31), viene como en el evangelio (cf. cap. 21) una especie de *apéndice* que comporta una recomendación de oración por los pecadores (5,14-17) y un resumen de la epístola (5,18-21).

2. IDEAS FUNDAMENTALES.

Si es casi imposible analizar este texto tan denso, pero que se semeja a una «melopea oriental, llena de poderoso encanto», como dice J. Bon-sirven, por lo menos se pueden reconocer las grandes ideas que quiere inculcar. En él se define la existencia cristiana como una relación vital y ontológica con Dios: el cristiano está en comunión con Dios, ha nacido de Dios, posee a Dios, permanece en él, le conoce. Pero esta realidad es misteriosa: lo que los fieles son actualmente, así como lo que serán en el más allá, es atestiguado únicamente por la fe (aun cuando varias veces se supone la presencia de Dios conocida experimentalmente). Así el autor multiplica los criterios que permitirán al creyente juzgar sobre la autenticidad de su vida religiosa; de ahí la frecuencia de la expresión «en esto» (ἐν τούτῳ), es decir, «por este signo», como también del verbo «reconocer» (γινώσκειν): 2,3.5; 3,10.14.19.24; 4,2.6.13; 5,2.13.18.20. Dios es luz, Dios

es justo, Cristo es puro de todo pecado, Dios es amor, generosidad infinita, como lo ha mostrado el don que ha hecho a la humanidad de su Hijo único, muerto por ella en la cruz. La vida cristiana, como participación que es de la vida divina, deberá reflejar las cualidades mismas de Dios y para ello ser constantemente fiel a las enseñanzas y a los mandamientos de Cristo y de su Iglesia, mantenerse, gracias a la fe y a la caridad, dentro de la irradiación del amor sustancial, tender a una pureza y a una generosidad cada vez mayores; sin esto llevaría la tara de la ilusión⁸.

Creer en el Amor divino que se ha encarnado en Jesús y de rechazo amar a los hermanos, no sólo de palabra, sino prácticamente, he aquí el mensaje dirigido por Juan a los cristianos. Lo que impone a los cristianos estas obligaciones es su mismo ser, lo que han venido a ser en Cristo. Los oráculos de Jeremías (24,7; 31,31-34) y de Ezequiel (36,25-28) sobre la nueva alianza y la ley escrita en los corazones como un principio interior de acción, son ahora para Juan realidades indudables. Así se explica su lenguaje, particularmente en los pasajes siguientes: 2,27: «La unción que de Él habéis recibido, perdura en vosotros y no tenéis necesidad de que nadie os enseñe» (cf. Jer 31,34); 4,13: «Nos ha dado de su Espíritu» (cf. Ez 36,27); y sobre todo 5,20: «Sabemos que el Hijo de Dios ha venido y nos ha dado inteligencia para que conozcamos al Verdadero» (cf. Jer 24,7).

La primera epístola de Juan es fruto de una auténtica gnosis cristiana, a la vez conocimiento y comunión, que tiene hondas raíces en el Antiguo Testamento⁹. Enseña una mística en el fondo bastante semejante a la de Pablo, pero más teocéntrica que ésta, que se detiene menos en Cristo para remontarse hasta el Padre. Aquí el ideal no es vivir «en Cristo», sino «permanecer en Dios», «en la luz», «en el Padre y el Hijo» (2,6.9.10.24.28; 3,6.24; 4,12.13.15...); lo cual, por lo demás, no impide a Juan subrayar no menos vigorosamente que Pablo la mediación indispensable del Hijo de Dios encarnado en el acceso de los fieles a la vida misma de Dios. Pero este escrito fundamentalmente místico revela al mismo tiempo el más lúcido y más exigente realismo moral: en él se muestra constantemente la imposibilidad de la vida divina sin la fidelidad absoluta a los mandamientos. Estas páginas, que muestran el camino de las más altas ascensiones espirituales, cierran el paso a todo iluminismo. No hay otras que sean a la vez más instructivas y más prácticas. Caras a las almas elevadas, están a la vez, pese al carácter enigmático de ciertos textos, al alcance de los cristianos más humildes.

8. Sobre el problema de la impecabilidad de cristiano (1Jn, 3,6,9), cf. P. GALTIER, *Le chrétien impeccable*, en «Mélanges de Science Religieuse», 1947, p. 137-154. — I. DE LA POTTERIE, *L'impeccabilité du chrétien...*, en *L'Évangile de Jean, Études et problèmes*, p. 151-177.

9. M. E. BOISMARD, *La connaissance dans l'Alliance nouvelle d'après la première lettre de saint Jean*, RB, 1949, p. 365-391.

3. LA UNIDAD LITERARIA DE LA EPÍSTOLA.

La primera epístola de Juan encierra afirmaciones que se corrigen y que no sería difícil transformar en contradicciones (cf. por una parte 1,8-10; 2,1; 3,3; 5,16-17, y por otra parte 3,6-8; 5,18). Además, la forma de esta exhortación pastoral presenta fenómenos curiosos: Lohmeyer (en el estudio antes citado) discierne en ella la presencia de tres estilos: profético, didáctico y homilético, aunque reconociendo que se compenetran en forma inextricable.

Apoyándose en estas observaciones, algunos exegetas recientes han negado la unidad literaria de la epístola. E. VON DOBSCHÜTZ¹⁰ cree poder discernir dos escritos: uno de carácter didáctico, redactado según las leyes del paralelismo semítico; otro homilético, de estilo totalmente diferente, intercalado en el primero. Partiendo de la contradicción que parece existir entre 5,14-17, que contempla el caso del cristiano pecador, y 5,18-21 (quienquiera que ha nacido de Dios, no peca), A. LOISY¹¹ conjetura dos etapas en la composición. Por razones análogas, H. Windisch considera verosímil una doble redacción.

El más interesante de los análisis de este género es el propuesto por R. BULTMANN¹². También él distingue dos estilos: uno didáctico y otro homilético. El autor de la epístola, al igual que el del evangelio, habría utilizado una colección preexistente de palabras de revelación gnósticas paganas (*Offenbarungsrede*); este trozo lo habría enriquecido con glosas homiléticas y comentarios. La epístola, como el cuarto evangelio, habría sufrido una refundición que habría adaptado su teología a la escatología tradicional (cf. 2,28; 3,2; 4,17) y a la doctrina de la Iglesia sobre los sacramentos (cf. 1,7b; 2,2; 4,10b). Habría que considerar 5,14-21 como un apéndice del mismo género que Jn 21. H. BRAUN¹³ no se contenta ya con suscribir casi todas las conclusiones de Bultmann; lleva todavía más adelante el análisis y discute la unidad del llamado escrito primitivo, mezcla, según él, de datos auténticamente cristianos y de elementos dualistas y gnósticos. H. Preisker, en el apéndice que añade a la nueva edición (1951) del comentario de Windisch, formula la hipótesis de dos escritos primitivos: el discurso de revelación de Bultmann y un texto escatológico, al que habría que referir 3,13-14.19-21; 5,18b-20 y sobre todo 2,18ss y 4,1ss.

¿Qué pensar de esta disección? Ha sido objeto de vivos ataques por parte de exegetas de todos los matices, particularmente F. BÜCHSEL¹⁴, E. KÄSEMANN¹⁵... Es rechazada por R. Schnackenburg por razones

10. *Johanneische Studien*, ZNW, 1907, p. 1-8.

11. *Les Livres du Nouveau Testament*, Paris 1922, p. 683.

12. *Analyse des ersten Joh.*, en *Festgabe für A. Jüllicher*, Tübinga 1927, p. 138-158; *Die kirchliche Redaktion des 1 Joh.*, en *In memoriam E. Lohmeyer*, Stuttgart 1951, p. 189-201.

13. *Literar Analyse und theologische Schichtung in 1 Joh.*, ZTK, 1951, p. 262-292.

14. *Zu den Joh. Briefen*, ZNW, 1929, p. 235-241.

15. *Zum joh. Verfasserproblem*, ZTK, 1951, p. 292-313 (véase sobre todo p. 306-308).

sólidas a las que no podemos menos de asentir. Los cambios de estilo pueden muy bien explicarse por la doble preocupación del autor, que unas veces, en estilo polémico y didáctico (con tesis y antítesis), combate a los herejes (cf., por ejemplo, 1,6-10), otras veces en estilo homilético y parenetico exhorta a la comunidad (cf., por ejemplo, 2,1-2). Por lo demás, Bultmann y los otros críticos que comparten su opinión no han demostrado, en modo alguno, su conjetura de un escrito preexistente; éste es muy difícil de aislar, como lo demuestra el desacuerdo de los exegetas a este propósito: el documento primitivo que pretende reconstituir Bultmann, serie extraña de antítesis y de frases estereotipadas, no tiene el menor parecido con lo que nos ofrecen las literaturas judía y gnóstica.

Estas investigaciones, no obstante, no han sido totalmente inútiles: nosotros nos inclinamos, aún más que Schnackenburg, a admitir que la epístola reproduce acá y allá trozos de catequesis: un predicador que hace un libro se cree con frecuencia con derecho a utilizar el texto de sus homilias; ¿por qué el autor de 1Jn no habría hecho algo parecido? En este sentido parece legítimo plantear la cuestión de la prehistoria de la epístola. Todavía tenemos que decir una palabra sobre la hipótesis de adiciones redaccionales emitida por Bultmann. La principal de estas adiciones estaría constituida por el final (5,14-21), que realmente sorprende después de 5,13, verdadera conclusión de la epístola; aparte algunos giros no joánicos, esta conclusión presentaría cierto número de rasgos poco en armonía con el cuerpo de la epístola: por ejemplo, en los vv. 16-18, la distinción de dos clases de pecadores; en el v. 20, la puesta en guardia contra los ídolos.

Indudablemente Bultmann está muy lejos de haber demostrado su tesis. Pero no está vedado conjeturar que la epístola no fue escrita de una sola vez y que fue retocada por discípulos o amigos del autor; esto serviría para comprender algunas de sus singularidades.

§ II. El autor de la epístola.

1. EL TESTIMONIO DE LA TRADICIÓN.

Entre las epístolas católicas, la primera epístola de Juan es, juntamente con la primera de Pedro, la mejor atestiguada por la tradición. El testimonio más antiguo es el de Policarpo († 155-156), que en su *epístola a los Filipenses* (7,1) se refiere manifiestamente a 1Jn 4,2-3 y sin duda también a 2Jn 7; nada autoriza a suponer un texto anterior del que serían dependientes la epístola joánica y Policarpo. Al decir de EUSEBIO (HE III, 39,17), Papias habría utilizado nuestra epístola. Es probable que JUSTINO († entre 163 y 167) la conociera también; los textos que se pueden alegar en este sentido son *Apol.* I, 32,8 (cf. 1Jn 2,11; 3,9); *Apol.* II, 6,5 (cf. 1Jn 3,8); *Diálogo con Trifón* 123,9 (cf. 1Jn 3,1.22; 2,3; 5,3). Desde luego, estas citas o alusiones no nos informan directamente sobre el autor de la epístola, pero por lo menos son un indicio de la autoridad que se le reconocía.

El origen joánico de la epístola es afirmado por Ireneo († 202-203,) *Adversus Haereses* III, 16,5.8: en este pasaje el obispo de Lyon acumula los textos del Nuevo Testamento relativos al Verbo hecho carne; en particular tiene varias citas de Juan, «el discípulo del Señor», tomadas unas veces de su evangelio y otras de sus cartas; cita 1Jn 2,18.19.21; 4,1-3; 5,1. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA († entre 211 y 216) en sus *Stromata* atribuye varias veces la epístola al apóstol Juan (II, 15,66; III, 4,32; 5,44. . .). Otro tanto se puede decir de TERTULIANO († entre 240 y 250), *Adv. Prax.* 15; *Scorp.* 12; de ORÍGENES († 204-205), *In Ioh.* 5,3; citado por EUSEBIO (HE VII, 25,7-8), que se apoya en 1Jn, así como en el evangelio, para impugnar el Apocalipsis. Mencionemos todavía la atestación del canon de Muratori, de EUSEBIO (HE III, 25,2), de JERÓNIMO, que nota que los hombres competentes de la Iglesia reciben unánimemente 1Jn (*De vir. illustr.* 9; PL 23,623).

Sólo Teodoro de Mopsuesta († 428) parece haber constituido una excepción, por lo menos al decir de Ishodad de Merv (hacia 850). No se puede negar que fue tardía la introducción de 1Jn en la literatura siríaca: ni la doctrina de Adday (comienzos del siglo V)¹⁶ ni el catálogo de Lewis¹⁷ la mencionan. Pero la traducción siríaca del Nuevo Testamento no se realizó sino poco a poco y las nuevas versiones necesitaron tiempo para propagarse. Ya a mediados del siglo IV, AFRAATES (*Demostraciones* 5,11; 23,62.64) utiliza nuestra epístola, que, cincuenta años más tarde, formará parte del canon restringido de la Pešitto.

2. LA CRÍTICA INTERNA.

Semejanzas con el cuarto evangelio.

La crítica interna confirma la atribución de la epístola al mismo autor que el cuarto evangelio: quien admita el origen apostólico de éste, difícilmente podrá recusar el de la epístola. Las semejanzas entre los dos escritos, tanto desde el punto de vista del vocabulario y del estilo como de la teología son, en efecto, de las más estrechas. Éstas habían sido ya notadas a fines del siglo IV por Dionisio de Alejandría (cf. EUSEBIO, HE VII, 25,21).

En general, la fraseología de la epístola está muy emparentada con la del cuarto evangelio. Se han formado listas de palabras o de expresiones que les son comunes y no se hallan, o sólo se hallan raras veces, en otras partes: tener pecado, hacer la verdad, permanecer (en sentido místico) en Dios, en el Hijo, en el Padre, en el amor, dar testimonio de haber nacido (o ser) de Dios, de la verdad, del mundo, del diablo, guardar los mandamientos, guardar la palabra. . . Por una parte y por otra tiene el estilo un carácter muy semítico: proposiciones que empiezan con «todo» o con «y», como en hebreo; inclusión; interés por el paralelismo; escasez

16. Cf. M. J. LAGRANGE, *Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament**, Paris 1933, p. 126-127.

17. *Ibid.*, p. 129.

de partículas de enlace... Más aún: frases enteras se hallan idénticas en 1Jn y en Jn. En los comentarios de Westcott y de Chaine se citan numerosos ejemplos. He aquí algunos: 1Jn 1,6 y Jn 12,35; 1Jn 1,8 y Jn 8,44; 1Jn 2,11 y Jn 12,35; 1Jn 2,15 y Jn 5,42; 1Jn 2,27 y Jn 16,30; 1Jn 3,14 y Jn 5,24; 1Jn 4,16 y Jn 6,29; 1Jn 5,9 y Jn 5,34...

La misma afinidad por lo que concierne a las ideas fundamentales. En ambos escritos a Cristo se le llama Logos, Unigénito, Salvador, y se recalca su venida en la carne y el hecho de quitar los pecados por su misma encarnación (cf. 3,5 y Jn 1,29). En ambos se caracteriza la adhesión al cristianismo como un paso de la muerte a la vida, como un nuevo nacimiento en que el hombre es engendrado de Dios, como una vida de fe y de amor. En ambos se observa la oposición entre la luz y las tinieblas, la vida y la muerte, la verdad y la mentira, los hijos de Dios y los hijos del diablo, los discípulos y el mundo. En ambos se concede la misma importancia a la función iluminadora del Espíritu Santo, así como a la caridad fraterna, llamada mandamiento nuevo, cuyo ejercicio, por lo demás, se contempla exclusivamente en el marco de la comunidad. Son sólo algunos puntos esenciales y no sería difícil señalar otros.

Las diferencias.

Estas semejanzas van acompañadas, es cierto, de diferencias notables que han inducido a dudar de la unidad de autor a algunos exegetas modernos, en particular a J. RÉVILLE¹⁸, J. WELLHAUSEN¹⁹, C.H. Dodd... Algunas palabras clave del cuarto evangelio están ausentes de la epístola: salvar y salud, perder y pérdida, Escritura, ley (en sentido de Escritura), gloria, glorificación, buscar, enviar, Espíritu Santo, nacer de lo alto, ser de abajo, juzgar y juicio (en 1Jn sólo se halla una vez κρίσις en 4,17 en la expresión ἡμέρα τῆς κρίσεως, que falta en el evangelio). Viceversa, algunos vocablos o algunas fórmulas características de la epístola no son usados por el evangelista: *unción, germen de Dios, comunión (κοινωνία), parusía, propiciación (ἰλασμός), pseudoprofeta, victoria, anticristo, tener al Padre, tener al Hijo, negar al Padre, negar al Hijo, mensaje (ἄγγελια)*... El estilo de la epístola es además más monótono, menos poderoso, mucho menos semítico que el del evangelio. Hay que notar también aquí la escasez de alusiones al Antiguo Testamento, de que, por el contrario, está lleno el evangelio.

En el plano de la teología, la apelación de Paráclito, dada en el evangelio al Espíritu, se da en la epístola a Cristo (2,1). Además, en ésta se mantiene la esperanza primitiva de la parusía: la presencia de anticristos prueba que es la última hora; en cada momento puede llegar el fin, y esta perspectiva determina el punto de vista moral (2,18-28; 3,2ss). Ahora bien, si la escatología no está ausente del evangelio, por lo menos está transpuesta

18. *Le quatrième Évangile*, Paris 1901.

19. *Das Evangelium des Johannes*, Berlin 1908.

y espiritualizada. Se dice que en otros aspectos la epístola está más próxima al gnosticismo que el evangelio, como lo mostrarían la definición «Dios es luz», así como la deificación del hombre por el mero conocimiento de Dios, lugares comunes del sincretismo y del misticismo helenísticos. La idea de la expiación por la sangre de Cristo (2,2; 4,10) no se halla en esta forma en el evangelio.

Conclusión.

Por impresionantes que sean tales argumentos, no son seguramente lo bastante fuertes para desbancar la tesis común que tiene en su favor, además del testimonio de la antigua tradición, todo el peso de las afinidades verbales y sobre todo doctrinales. Éstas están demasiado acentuadas para que se deban atribuir a un discípulo o a un plagiario, aun prescindiendo de que entonces resultarían inexplicables las infidelidades al modelo que antes hemos señalado. En los dos escritos la teología es fundamentalmente la misma y las desemejanzas indicadas por los críticos parecen frente a este hecho accidentales o secundarias, a menos que se exagere su alcance. Es, por ejemplo, exageración sostener que en el cuarto evangelio no aparece para nada la expectativa de la parusía. ¿Está realmente justificado el hablar de tendencias gnósticas de la epístola, apoyándose en algunas fórmulas separadas de su contexto? Las diferentes circunstancias, sobre todo la necesidad de luchar contra la herejía, pueden dar razón de diversas particularidades de la epístola. Añadamos que, desde un principio, el autor se presenta como testigo de la existencia terrenal del Logos encarnado: ¿hay derecho, sin pruebas suficientes, de tratar a la ligera una afirmación tan solemne? De todos modos, el papel desempeñado por un redactor final tanto en el caso de la epístola como en el del evangelio (cf. supra), no es una hipótesis que se deba excluir a priori: quizá permitiera explicar mejor las diferencias (mayores de lo que a veces se cree) que existen entre los dos escritos, aunque manteniendo que, a pesar de todo, nos hallamos en presencia del testimonio de Juan. Es difícil saber cuál de los dos escritos es anterior al otro. Parece probable la prioridad de la epístola, pues, en varios puntos (Logos, Espíritu Santo), su teología está menos desarrollada que la del evangelio.

§ III. El género literario y la polémica contra la herejía.

1. ¿CARTA U HOMILÍA?

A diferencia de las cartas de la antigüedad grecorromana y de las otras epístolas del Nuevo Testamento (salvo la epístola a los Hebreos), la primera carta de Juan comienza sin nombre de autor y sin saludo de ninguna clase. Nada autoriza a suponer la desaparición del saludo inicial. Se diría que el autor, absorbido por su tema, olvidó nombrarse a sí mismo y a sus destinatarios. Tampoco al final se despide de ellos y en el trans-

curso de la carta no da (a diferencia de Pablo) ningún informe sobre las relaciones concretas que pueden mantener con él. En estas condiciones ¿no habría que considerar este escrito como una homilía dirigida a la Iglesia entera, más bien que como una verdadera carta destinada a un grupo circunscrito de lectores?

Ya hemos dicho que el estilo en diversos lugares hace muy verosímil la idea de que el autor utilizara en la carta trozos homiléticos. Sin embargo, observaremos con Chaine que no faltan en 1Jn rasgos que sugieren una verdadera carta. El autor está al corriente de la situación moral y espiritual de sus destinatarios, de sus penas, de los peligros a que están expuestos (2,12.14.20.26; 3,7.13; 4,4; 5,13). Se dirige, pues, a un grupo bien determinado de cristianos, aunque bastante extenso, que englobaba, sin duda, diversas comunidades. Así se explica el tono familiar y lleno de afecto con que les habla: los llama «hijitos míos» (7 veces en la epístola), designación que no se halla en otras partes en el Nuevo Testamento, fuera de Jn 13,33 en labios de Cristo (en Gál 4,19 hay que leer sin duda τέκνα y no τέκνία). En esto se distingue Juan de los otros apóstoles, que dicen «hermanos», «amadísimos», y se asemeja a la manera de expresarse de los sabios del Antiguo Testamento, lo que se puede explicar por su edad muy avanzada, como también por la ternura de que está poseído.

2. EL PELIGRO DE LOS ANTICRISTOS.

Hablando con propiedad, los destinatarios de la epístola no corren precisamente peligro de apostasía: conocen la verdad y han vencido a los falsos profetas, sin pensar siquiera en dejarse arrastrar por ellos (2,20.27; 4,4). Con todo, se ve la preocupación del apóstol de armar a los cristianos contra errores perniciosos: unas veces denuncia abiertamente a falsos doctores (2,18.28; 4,1.6): gentes que habiendo pertenecido a la comunidad, la abandonaron después porque eran ajenos a su espíritu (2,19.22-23; 4,1); otras veces el tono polémico de su exposición (1,6-10; 2,3-6.9) muestra suficientemente que se enfrenta con enseñanzas contrarias a la fe. ¿De qué errores se trata? Como el autor se contenta con alusiones, es difícil precisar su carácter.

Algunos, como A. WURM²⁰ y G. BARDY²¹, han pensado en judaizantes o en judíos que rechazaban la dignidad mesiánica de Jesús, así como su misión divina. Conjetura improbable: los pseudoprofetas no son judíos, sino cristianos salidos de las filas de la comunidad. Los datos de la epístola orientan más bien hacia especulaciones gnósticas que debían provenir de griegos convertidos. A. JÜLICHER²² sugiere el docetismo. Pero, según los docetas, el Hijo de Dios sólo tenía apariencia de cuerpo; en cambio,

según las herejías a que se refiere la epístola, Jesús, a lo que parece, no habría sido Mesías ni Hijo de Dios (2,22; 4,15; 5,5); dicho de otro modo, si los primeros niegan la realidad del cuerpo físico de Jesús, Hijo de Dios, los segundos niegan la presencia de la divinidad en la persona de Jesús.

Es útil reunir en un haz las indicaciones suministradas por la epístola. Los falsos doctores niegan que Jesús sea el Cristo o niegan el Hijo (2,22-23), que prácticamente es lo mismo, puesto que aquí, como en el evangelio (20,31), están íntimamente unidas las nociones de mesianidad y de filiación divina. La fe ortodoxa consiste en «confesar que Jesús vino en carne» (4,2); la herejía debe de ser, pues, una negación de la encarnación: como se dice inmediatamente después (4,3), por lo menos según una lectura muy antigua apoyada por varios padres griegos (Ireneo, Clemente de Alejandría, Orígenes) y adoptada por la Vulgata, dicha herejía «disuelve» (λύει) a Jesús, sosteniendo que el Hijo de Dios no se hizo hombre ni vino al mundo por el agua y por la sangre (5,6), es decir, que no recibió el bautismo ni derramó realmente su sangre en la cruz. Sin duda se figuran que, a partir del bautismo, el Hijo sólo habitó en Jesús transitoriamente, como un huésped pasajero, y que lo abandonó antes de la pasión para volver al Padre, creencia que evidentemente destruye el valor redentor de la obra de Jesús (1,7). Mientras la fe tradicional, en cuyo defensor se constituye Juan, sostiene la identidad completa del Jesús de la historia y del Cristo de la fe, la falsa doctrina tiende a disociarlos²³. Tal es por lo menos la interpretación más natural de los datos de la epístola.

Otras características muy probables de los falsos doctores: pretenden estar favorecidos con manifestaciones excepcionales del Espíritu, cosa que no sorprende tanto si se piensa en la abundancia de los carismas en ciertas comunidades cristianas de los orígenes (cf. san Pablo); tienen la pretensión de conocer y de amar a Dios mejor que los demás, pero sin preocuparse por la caridad fraterna; no se puede decir que se entreguen a desórdenes morales como los que estigmatizan Judas y la segunda epístola de Pedro, pero apenas si dan importancia a la conducta moral y tienen tendencia a considerar el pecado como indiferente, como si su gnosis privilegiada, sustrayéndolos a la materia, los eximiese de las obligaciones corrientes. Para combatir tales errores insiste Juan en la necesidad de «probar los espíritus para discernir si son de Dios» (4,1) y denuncia con energía todas las falsificaciones de la vida cristiana: el pretendido conocimiento de Dios que no va acompañado de la práctica de los mandamientos; el pretendido amor a Dios que se compagina con el odio del prójimo.

IRENEO atestigua que, en Éfeso, Juan y, después de él, Policarpo lucharon contra Cerinto (*Adv. Haer.* III, 3,4). En realidad, lo que dice de Cerinto parece dar razón de los errores cristológicos combatidos por Juan. Según el obispo de Lyon, Cerinto enseñaba «que Jesús no había nacido de una virgen: esto le parecía imposible; era, decía, hijo de José y de María, se-

20. *Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief*, en *Biblische Studien* de BARDENHEWER, Friburgo de Brisgovia 1933.

21. RB, 1921, p. 349.

22. *Einleitung in das NT*, Tubinga 1906, p. 210-211.

23. Cf. F. MUSSNER, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*, BZ, 1957, p. 236.

mejante a todos los demás hombres, aunque los sobrepujaba por su justicia, su prudencia y su sabiduría. Pero después de su bautismo, el Cristo vino a él en la forma de una paloma, descendiendo de la Soberanía que está por encima de todo; entonces anunció al Padre desconocido y realizó prodigios. Finalmente, Cristo se retiró de Jesús, y Jesús sufrió la pasión y resucitó, mientras que el Cristo, ser espiritual, no cesó de ser impasible». Es cierto que Cerinto profesaba la creencia en un demiurgo, distinto de Dios, al que la epístola no hace ninguna alusión, pero es posible que Ireneo, al atribuirle esta idea, «esquematzara» (Chaine) su error a partir de desarrollos más tardíos de la gnosis.

§ IV. El problema del «comma» joánico.

1. EL PROBLEMA.

En 5,7-8, la Vulgata clementina da el texto siguiente: «Quoniam tres sunt qui testimonium dant in caelo: Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt. Et tres sunt qui testimonium dant in terra: Spiritus et aqua et sanguis, et hi tres unum sunt.» Las palabras en cursiva han recibido el nombre de *comma joánico*. Por las razones siguientes hay que tenerlas, casi con seguridad, por inauténticas.

Este pasaje concerniente a los *tres testigos en el cielo*: el Padre, el Verbo y el Espíritu, falta en todos los leccionarios griegos y en todos los manuscritos del Nuevo Testamento, excepto cuatro manuscritos recientes. Falta también en las versiones orientales antiguas: Pešitto, Filoxeniana, versiones copta, etiópica y armenia. Si bien se halla en la mayoría de los manuscritos latinos, está ausente de los mejores y más antiguos manuscritos de la Vetus latina y de la Vulgata. Con anterioridad a Prisciliano, obispo de Ávila († 380), ningún padre de la Iglesia griega o latina, ningún escritor eclesiástico antiguo parece conocer este versículo. No lo citan nunca, hecho que sería inexplicable si lo hubiesen conocido: en efecto, ¿cómo no lo habrían utilizado en las controversias trinitarias?

La cita más antigua que se conoce del *comma joánico* se lee en el *Liber apologeticus*, atribuido antiguamente a Prisciliano de Ávila y que dom Morin ha restituido a uno de sus discípulos, INSTANCIO. Véase el texto (*Tract.* 1,4; CSEL 17,6): *Sicut Iohannes ait: tria sunt quae testimonium dicunt in terra aqua caro et sanguis et haec tria in unum sunt, et tria sunt quae testimonium dicunt in caelo pater verbum et spiritus et haec tria unum sunt in Christo Iesu.* A partir de esta fecha se cita con frecuencia a los tres testigos celestiales, sobre todo en los documentos hispanos o africanos.

2. SOLUCIÓN PROBABLE.

Estos hechos sugieren la hipótesis siguiente. El *comma* debe de ser una exégesis alegórica de los tres testigos citados por Juan (el Espíritu,

el agua y la sangre), exégesis de origen probablemente africano o hispano y que, transcrita primero al margen de los manuscritos latinos de 1Jn, penetró luego en el texto mismo. Agustín ignora el pasaje relativo a estos tres testigos, pero, como principal representante de la exégesis alegórica de los testigos mencionados por Juan, muestra cómo pudo nacer el *comma joánico*. Para demostrar a un obispo arriano, Maximino, la unidad del Padre y del Hijo, argumenta así: tomados en sí mismos, el espíritu, la sangre y el agua son sustancias distintas de las que no se puede decir que sólo forman una misma cosa; pero aquí se trata de símbolos (*sacramenta*) del Padre, del Hijo y del Espíritu, de los que se puede decir en verdad: hay tres testigos y los tres son una misma cosa. El espíritu representa a Dios Padre, puesto que Dios es espíritu (Jn 4,24); la sangre representa al Hijo, puesto que el Verbo se hizo carne; el agua representa al Espíritu Santo en el lenguaje mismo de Jesús: el evangelista, después de haber referido los dichos de Jesús sobre el agua viva, ¿no explica que se aplica al Espíritu Santo? (*Contra Maximinum* II, 22,3; PL 42, 794-795).

El Santo Oficio, en un decreto de 13 de enero de 1897, declaraba que no se podía negar sin peligro (*tuto*) y ni aun poner en duda la autenticidad del *comma*. Pero algunos meses después, para calmar el revuelo en ciertos medios ingleses, el cardenal VAUGHAN explicaba que la congregación no había pretendido zanjar el debate²⁴. Diversos católicos prosiguieron el estudio crítico del *comma*. En 1905, el arzobispo de Friburgo en Brisgovia autorizaba la publicación de una tesis de KUNSTLE²⁵ que negaba su autenticidad y lo atribuía a Prisciliano. El 2 de junio de 1927, el Santo Oficio publicaba una interpretación oficial del decreto de 1897; he aquí el sentido: la Iglesia entendió afirmar su decreto de intervenir en última instancia en la esfera de la autenticidad de los textos sagrados, pero sin querer por ello poner trabas a las investigaciones científicas llevadas a cabo con prudencia y con sumisión al magisterio²⁶. Hoy día la casi unanimidad de los exegetas se pronuncia contra la autenticidad del *comma*. No se puede alegar en sentido contrario el concilio de Trento, que proclama sagradas y canónicas todas las partes de la Biblia utilizadas en la Iglesia católica y pertenecientes a la antigua Vulgata; en efecto, las iglesias orientales no utilizaron el *comma*, que, por lo demás, no figuraba tampoco en los más antiguos manuscritos de la Vulgata²⁷.

24. Cf. RB, 1898, p. 149.

25. *Das Comma Johanneum auf seine Herkunft untersucht*, Friburgo de Brisgovia 1905.

26. He aquí el texto de la declaración del Santo Oficio de 2 de junio de 1927: *Decretum hoc latum est ut coerceretur audacia privatorum auctorum jus sibi tributum authentiam commatis Johannei aut penitus rejiciendi aut ultimo iudicio saltem in dubium vocandi. Minime vero impedire voluit, nuominus scriptores catholici rem plenius investigarent atque, argumentis hinc inde accurate perpensis, quae ea quam rei gravitas requirit, moderatione et temperantia, in sententiam genuitatem contrariam inclinarent, modo profiterentur se paratos esse stare iudicio Ecclesiae, cui a Jesu Christo munus demandatum est Sacras Litteras non solum interpretandi, sed etiam fideliter custodiendi* (EB 136; Dz 3682; † 2193; DBi 132).

27. Véase: A. LEMONNYER, *Comma johannique*, SDB, II, col. 67-73. — AYUSO MARAZUELA, Bi, 1947, p. 83-112 y 215-235; 1948, p. 52-76.

CAPÍTULO SEGUNDO

LAS EPÍSTOLAS SEGUNDA Y TERCERA DE SAN JUAN

§ I. Carácter y objeto.

Las epístolas segunda y tercera de san Juan tienen de común el ser simples billetes de circunstancia. Distintas de la primera epístola por su brevedad, se diferencian también de ella por su género literario: mientras la primera epístola se parece en algo a una encíclica y parece estar destinada a diversas comunidades, las otras dos van francamente dirigidas a una sola iglesia; a diferencia de la primera epístola que es anónima, las otras dos se dicen escritas por el Anciano (o el Presbítero); no debe tratarse de un presbítero cualquiera, sino de un personaje importante de la Iglesia, al que se llamaba por antonomasia el Presbítero, seguramente no tanto como alusión a su ancianidad, cuanto para proclamar su autoridad sin segundo; más adelante veremos que este personaje debe ser el apóstol Juan.

La segunda epístola va dirigida a *Eklekté kyria* (la dama Electa) y a sus hijos. ¿Hay que reconocer aquí el nombre de una dama cristiana de alta categoría? La mayoría de los exegetas piensan con razón que la dama Electa es más bien una iglesia; así se comprende mejor que el autor le hable ora en singular (v. 4.5.13), ora en plural (v. 6.8.10.12), que todos los fieles amen a sus hijos (v. 1), que su hermana (en este caso otra iglesia local) se llame también Electa (v. 13). Más bien que en Roma (dom Chapman, por razón del paralelismo con 1Pe 5,13), hay que pensar seguramente en alguna ciudad del Asia Menor. Esta iglesia, fiel en su mayoría, está amenazada de fuera por seductores que «no confiesan a Jesucristo venido en la carne» (v. 7), «se extravían y no permanecen en la doctrina de Cristo» (v. 9), lo que parece querer decir que pretenden superarla con especulaciones peligrosas. Para prevenir a los cristianos, la epístola les recomienda la pureza de la fe, la práctica de la caridad fraterna y la ruptura completa de las relaciones con los innovadores. En una palabra, el billete a la dama Electa resume bastante bien la primera epístola, sea como un primer croquis, sea como un recuerdo.

La tercera epístola tiene como punto de partida un conflicto entre el apóstol y el jefe de una comunidad, Diótrefes. Éste, aferrado a su autoridad, se niega a recibir a los enviados del apóstol y expulsa de la comunidad a los cristianos que los reciben. Afortunadamente, no ha podido separar de la buena causa a Gayo, destinatario de la epístola. Hombre de confianza del Anciano y centro de agrupación de la parte fiel de la grey, este Gayo recibe grandes elogios: camina en la verdad, ha satisfecho

las necesidades de los misioneros de paso, se le pide que siga mostrándoles la misma generosidad. Seguramente Demetrio, recomendado al final de la epístola, es uno de los misioneros. Se ha pensado, no sin visos de verosimilitud, que este Demetrio tenía el encargo de sustituir a Diótrefes en el gobierno de la comunidad o de instituir a Gayo como cabeza de esta iglesia. Las listas episcopales de las *Constituciones apostólicas* (7,46; PG 1, 1053) consignan los nombres de Gayo en Pérgamo y de Demetrio en Filadelfia, pero no se sabe qué crédito otorgarles. La insistencia en la verdad a la que Gayo, los misioneros y Demetrio (v. 3-4; 7-8; 12) han consagrado su existencia, hace pensar en las luchas doctrinales de que hablan las otras dos epístolas. Quizá sea ésta la primera de las tres, si es cierto que deja entrever una situación doctrinal menos peligrosa; en efecto, no habla de anticristos. Gratuitamente quiso ver Harnack en 3Jn un testimonio de la lucha entre el espíritu, representado por Diótrefes, y la organización unitaria representada por el Anciano, que querría controlar las iglesias del Asia Menor y mantenerlas bajo su dependencia.

§ II. Canonicidad y autenticidad.

1. LOS DATOS DE LA TRADICIÓN.

La brevedad de las epístolas segunda y tercera de san Juan y el carácter estrictamente personal de esta última no debieron de contribuir a su difusión. Y sin embargo, son antiguos y relativamente numerosos los testimonios que se pueden señalar en su favor.

Siguiendo a POLICARPO (*Phil.* 7,1), que parece utilizar 2Jn 7, al mismo tiempo que 1Jn 4,2-3, IRENEO (*Adv. Haer.* I, 16,3; III, 16,8) cita con frecuencia como Escritura la carta a la dama Electa; la considera como obra de Juan, discípulo del Señor. El canon de Muratori menciona en plural las cartas de Juan (*in epistolis suis*); conocía, por tanto, dos cuando menos. TERTULIANO (*De carne Christi*, 24) y PRISCILIANO (*Liber apologeticus* I, 37) se refieren a 2Jn 7. En el concilio de Cartago de 256, se alega 2Jn 10.11 como autoridad canónica. El pseudo-Ambrosio en su comentario a Rom 16,23 cita también la epístola a Gayo. Las tres epístolas de san Juan están atestadas por el canon del *codex Claromontanus*, por el catálogo de Mommson¹, los concilios de Hipona (393) y de Cartago (397), Rufino († 410) y san Agustín.

En Oriente no son menos notables las atestaciones. Los *Stromata* (II, 15,66) hacen suponer que CLEMENTE DE ALEJANDRÍA conocía por lo menos dos epístolas de Juan. Las dos pequeñas epístolas son citadas explícitamente por san DIONISIO DE ALEJANDRÍA (cf. EUSEBIO HE VII, 25, 11), san ATANASIO (*Epist.* 39, de *Pasch. festo*), san CIRILO DE JERUSALÉN (*Cat.* IV, 36), san GREGORIO DE NACIANZO (*Carm.* I, 12,37), el concilio llamado de Laodicea (hacia 360-365) y san EPIFANIO (*Haer.* 76,5).

1. Cf. LAGRANGE, *Histoire ancienne du Canon du NT*, p. 87 y 92.

No obstante, la aceptación dista mucho de haber sido unánime y exenta de discusiones. Orígenes señala dudas que, por cierto, él no comparte, respecto a la autenticidad de 2Jn y 3Jn (*In Iohannem* 5,3, fragmento conservado por EUSEBIO, HE VI, 25,7-20). Personalmente, Eusebio acepta las dos epístolas (*Demostración evangélica* III, 5,88), pero las incluye entre los escritos impugnados (HE III, 25,3). ANFILOQUIO DE ICONIO († hacia 400) es testigo del mismo desacuerdo (*Carminum liber* II, 2,8). San JERÓNIMO utiliza 2Jn y 3Jn como canónicas y escritas por el apóstol, pero se hace eco de las dudas críticas que en su tiempo se suscitan acerca de ellas (*De vir. illustr.* 9,18; PL 23,625.637). El decreto de Gelasio² las atribuye a Juan el Presbítero. No son utilizadas por Teodoro de Mopsuesta ni por san Juan Crisóstomo. Sólo tardíamente fueron recibidas por las iglesias de lengua siríaca; sin embargo, la versión filoxeniana (comienzos del siglo VI) las contiene. Estas antiguas tergiversaciones provocaron más tarde análogas reticencias, no sólo entre los primeros reformadores, Lutero, Ecolampadio, Calvino, sino también por parte de Erasmo y hasta de Cayetano. El 8 de abril de 1546, el concilio de Trento (sesión III) definía la canonicidad de las epístolas joánicas, poniendo así término a las vacilaciones de los católicos.

2. LA CRÍTICA INTERNA.

Ésta impulsa fuertemente a atribuir las dos epístolas a un autor único: cf. 2Jn 1 y 3Jn 1; 2Jn 4 y 3Jn 3,4; 2Jn 12 y 3Jn 13,14; 2Jn 15 y 3Jn 15; al mismo autor que la 1: cf. 2Jn 1 y 1Jn 3,18; 2Jn 2 y 1Jn 2,14; 2Jn 5 y 1Jn 2,7; 2Jn 7 y 1Jn 4,12; 2Jn 9 y 1Jn 2,23; 3Jn 3 y 1Jn 1,6.7; 2,11; 2Jn 11 y 1Jn 3,10; y finalmente, al mismo autor que el cuarto evangelio: cf. 2Jn 2 y Jn 5,38; 6,56; 8,31; 15,4-10...; 2Jn 4 y Jn 8,12; 12,35; 10,18; 2Jn 5 y Jn 13,34; 2Jn 6 y Jn 15,22; 2Jn 12 y Jn 16,24; 3Jn 4 y Jn 15,13; 3Jn 11 y Jn 14,9; 3Jn 12 y Jn 8,14. Por lo demás, es un hecho que el autor de las dos epístolas goza en las iglesias de una autoridad considerable: ejerce en ellas el derecho de visita y distribuye elogios, censuras, órdenes, recomendaciones, como alguien cuya autoridad, generalmente, no se discute (Diótfes, orgulloso, es visiblemente una excepción). Esto hace pensar en la manera como san Pablo dirigía las iglesias; si el autor de las epístolas es Juan, hijo de Zebedeo, como lo sugiere un dato suficientemente firme de la tradición, este tono de autoridad es completamente natural. Así, si un gran nombre no los hubiera protegido, ¿se hubiera puesto empeño en conservar estos dos breves billetes (Chaine)? La dificultad principal que se hace valer contra esta tesis es que el autor mismo se da el nombre de Anciano (ὁ πρεσβύτερος). Gran número de críticos: Harnack, von Soden, Bousset, Windisch, Brooke, Charles... estiman que esta apelación no puede convenir a un apóstol. En realidad, como lo

2. *Ibid.*, p. 149-150.

hace notar Schnackenburg, este título milita más bien en favor de la opinión tradicional. Seguramente las comunidades cristianas primitivas tenían colegios de presbíteros, pero la expresión «el Presbítero» (con artículo) no se usa en los orígenes para designar a un miembro particular del presbiterio. Suponiendo que la palabra exprese aquí una función jerárquica, debería ir seguida de un nombre propio para distinguir a este presbítero de los otros. Que este nombre haya desaparecido accidentalmente de los manuscritos, como a veces se ha pretendido, es una suposición gratuita. La interpretación más obvia consiste en pensar que esta designación se refiere a un personaje de primerísimo orden que podía presentarse de esta manera a las comunidades sin necesidad de precisar más.

Como es natural, los adversarios de la autenticidad apostólica han visto en el presbítero en cuestión a Juan el Presbítero de Éfeso, mencionado por Papías. Recordemos que no es cierta la existencia de un Juan el Presbítero, distinto del apóstol del mismo nombre, existencia que se apoya en una exégesis poco segura de un texto enrevesado. El mismo Chaine, que la admite, no concluye por eso que se pueda hacer de este personaje, a fin de cuentas bastante oscuro, el autor de las dos epístolas. Así escribe: «Íreneo habla varias veces de los presbíteros en plural. En lo sucesivo el título adoptó el tenor de nombre propio, y «el Presbítero» designó el personaje de que habla Papías. Pero esto no sucedía en el primer siglo: el nombre era común. El hijo de Zebedeo pudo tomar el título de πρεσβύτερος lo mismo que Pedro el de συμπρεσβύτερος en 1Pe 5,1 ó Pablo el de πρεσβύτερος en Flm 9. El apóstol Juan vivió hasta una edad muy avanzada y hasta se decía que no moriría antes de la parusía (Jn 21,23), por lo cual el nombre de Anciano le convenía en cuanto a la edad y en cuanto a la autoridad... Esta manera discreta de designarse corresponde bien a la del discípulo al que amaba Jesús en el cuarto evangelio. Ya DIONISIO DE ALEJANDRÍA hacía notar (cf. EUSEBIO, HE VII, 25,7-11) esta reserva del autor acerca de su nombre y veía en ella un argumento en favor de la unidad de autor de las epístolas y del evangelio»³.

3. *Les Épitres Catholiques*; EB, p. 237.

SECCIÓN TERCERA

EL APOCALIPSIS

por M. E. Boismard

PROBLEMAS LITERARIOS

BIBLIOGRAFÍA

Comentarios:

W. BOUSSET (MKNT, 161906); R. H. CHARLES (ICC, 1920); E. LOHMEYER (HNT, 1926); J. ROHR (HSNT*, 41932); E. B. ALLO (EB*, 31933); A. GELIN (BPC*, 1938); M. KIDDLE (MFF, 1940); A. WIKENHAUSER (RNT*, 1947); J. BEHM (NTD, 51949); M. E. BOISMARD (BJ*, 1950); J. BONSRIVEN (VS*, 1951); E. SCHICK (EBi*, 1952).

H. B. SWETE, *The Apocalypse of St. John*, Londres 1909.

P. TOUILLFUX, *L'Apocalypse et les cultes de Domitien et de Cybèle**, París 1935.

R. SCHÜTZ, *Die Offenbarung des Johannes und Kaiser Domitian*, Gotinga 1933.

H. M. FÉRET, *L'apocalypse de saint Jean, vision chrétienne de l'histoire**, París 1943.

C. BRÜTSCH, *Clarté de l'Apocalypse*, Ginebra 1955.

L. CERFAUX-J. CAMBIER, *L'Apocalypse de saint Jean lue aux chrétiens**, París 1955.

H. LILJE, *L'Apocalypse, le dernier livre de la Bible*, trad. fr., París 1959.

H. GOGUEL, *Actualité de l'Apocalypse*, RHP, 1921, p. 119-139.

J. HUBY, *Apocalypse et Histoire*, en «Construire» xv (1944), p. 80-100.

S. GIET, *L'Apocalypse et l'histoire**, París 1957.

J. MICHL, *Die Engelvorstellungen in der Apokalypse des hl. Johannes*, Munich 1937; *Die 24 Altesten in der Apokalypse des hl. Johannes*, Munich 1938.

M. E. BOISMARD, *L'Apocalypse ou les Apocalypses de saint Jean*, RB, 1949, p. 507-541; *Notes sur l'Apocalypse*, RB, 1952, p. 161-181.

M. RISSI, *Zeit und Geschichte in der Offenbarung des Johannes*, Zurich 1952.

J. COMBLIN, *La liturgie de la nouvelle Jérusalem* (Ap 21, 1-22,5), ETL, 1953, p. 5-40.

L. CERFAUX, *Le conflit entre Dieu et le souverain divinisé dans l'Apocalypse de Jean*, en «La Regalita divina», Leiden 1959, p. 459-470.

H. CROUZFL, *Le dogme de la rédemption dans l'Apocalypse*, en «Bulletin de littérature ecclésiastique», 1957, p. 66-92.

A. FEUILLET, *Les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse*, RB, 1958, p. 5-32; *Essai d'interprétation du chap. xi de l'Apocalypse*, NTS, iv (1957-58), p. 183-200. *Le chap. X de l'Apocalypse*, en «Sacra Pagina», t. 2, París-Gembloux 1959, p. 414-429.

§ I. El género literario.

1. APOCALIPSIS Y PROFECÍA.

El término *Apocalipsis* (cf. Ap 1,1) es la transcripción literal de un sustantivo griego derivado de un verbo que significa: descubrir, levantar el velo que cubre una cosa y la oculta a las miradas. Un apocalipsis es, pues, esencialmente una «revelación» hecha por Dios a los hombres, de cosas ocultas que Él solo conoce. El género apocalíptico, que precisaremos más adelante, gozó de gran boga en ciertos medios judíos en los alrededores de la era cristiana y todavía se conservan cierto número de estos apocalipsis (libros de Henoc, de los Jubileos, de los Secretos de Henoc, Asunción de Moisés, libro 4 de Esdras, Apocalipsis de Abraham, de Baruc, etc.)¹. En realidad, todos se hacen pasar por revelaciones de acontecimientos futuros que atañen al destino del pueblo de Dios y al advenimiento de los tiempos escatológicos.

La profecía.

Pero es imposible hablar del género apocalíptico sin referirse al género profético del que deriva. Juan, que nos ha transmitido el mensaje apocalíptico de Dios, se presenta a sí mismo como «profeta» (1,3; 10,7; 11,18; 22,6.9.18). En el Antiguo Testamento, el profeta era ante todo un mensajero y un intérprete de la palabra divina. Es cierto que Dios había «dicho» de una vez para siempre su voluntad en la ley transmitida al pueblo por intermedio de Moisés. Pero era necesario mantener todavía al pueblo en la observancia de esta ley, a pesar de sus tendencias demasiado humanas y el peligro de contaminación y de sincretismo religioso que provenía de la promiscuidad de los pueblos vecinos. El profeta es el hombre enviado por Dios para recordar constantemente al pueblo santo sus obligaciones y las exigencias de la alianza. Ésa es su misión esencial. Para llevarla a término puede ser el profeta favorecido con *revelaciones* especiales concernientes a un acontecimiento próximo, que anuncia entonces como signo cuya realización justificará sus palabras y su misión (cf. 1Sam 10,1ss; Is 7,14; Jer 28,15ss; 44,29-30).² De manera más general,

1. Cf. supra, p. 121ss.

2. Cf. t. I, p. 433ss, y *Bible de Jérusalem*, p. 972.

el profeta prevé y anuncia anticipadamente los castigos que van a pesar sobre el pueblo de Dios, culpable de habitual transgresión de la ley divina, especialmente la gran catástrofe de 587 en la que naufragará la independencia política de Israel. Una vez sobrevenida la catástrofe, anuncia por el contrario perspectivas de restauración y de renacimiento religioso. En este sentido, el profeta es un «vidente», un hombre que ha recibido de Dios revelación de acontecimientos futuros cuyo conocimiento está normalmente fuera del alcance de sus contemporáneos. Pero, como vemos, tal previsión del porvenir sólo tiene por objeto favorecer la misión presente del profeta: recordar al pueblo santo sus obligaciones morales individuales o colectivas. Este último punto explica por qué tantos profetas ejercieron, con frecuencia, considerable influjo político.

En el cristianismo primitivo, el profetismo conserva una importancia de primer orden. Según la jerarquía de los carismas, ocupa el segundo lugar inmediatamente después del apostolado (1Cor 12,28-29; Ef 4,11). Si bien los profetas están todavía encargados de hablar en nombre de Dios para exhortar y consolar a los fieles (1Cor 14,2), para anunciar, si a mano viene, el porvenir (Act 11,28; 21,11), con todo, «su función principal debió de ser explicar, a la luz del Espíritu, los oráculos de las Escrituras, en particular de los antiguos profetas, 1Pe 1,10-12, y así descubrir el misterio del plan divino, 1Cor 13,2; Ef 3,5; Rom 16,25»³. Esta explicación de las Escrituras en función de la coyuntura presente desempeñaba ya gran papel en los medios de Qumrán (*pešer* de Habacuc, de Nahúm, de los Salmos); vino a ser absolutamente necesaria en la polémica de los primeros cristianos contra los judíos, para mostrar que el cristianismo naciente, y sobre todo la vida y muerte de Cristo, se habían desarrollado «conforme a las Escrituras». Ya veremos qué importancia tiene en el Apocalipsis de Juan.

El apocalipsis.

Sería, pues, un error oponer género profético y género apocalíptico. El uno aparece más bien como desarrollo del otro; será un género profético que ha evolucionado mediante atrofia de algunas de sus características y desarrollo de algunas otras⁴. Así, apocalipsis y profecía están orientados hacia los misterios del porvenir que ponen al descubierto. Pero esta función que, como hemos visto, era secundaria en la profecía, viene a ser elemento primordial en el apocalipsis y, en cambio, las preocupaciones morales inmediatas se esfuman y pasan a segundo término, caso que no desaparezcan totalmente. En realidad, los apocalipsis se desarrollaron sobre todo en períodos de crisis, cuando el pueblo de Dios era blanco de las persecuciones venidas de los poderes públicos (el libro de Daniel es el primer apocalipsis); entonces se hacía urgente sostener la moral de los

3. Véase: *Bible de Jérusalem*, nota sobre Act 11,27.

4. Cf. t. 1, p. 160s., 746s.

fieles explicándoles el sentido sobrenatural de la prueba que los afligía, al mismo tiempo que prometiendo el fin miserable de los perseguidores y la vuelta de una edad de oro una vez recuperadas la paz y la prosperidad, que se describen con complacencia con una profusión de detalles que a nosotros nos parece infantil. Este tema, preludiado ya en los profetas más antiguos, viene a ser aquí preponderante.

Por otra parte, asistimos a una evolución profunda en la presentación literaria del mensaje. Sin duda, desde los orígenes, el profeta presenta sus revelaciones como «visiones» (cf. Am 1,1; Miq 1,1; Nah 1,1; etc...), pero aquí hay que entender esta palabra en sentido de «conocimiento» o de «previsión», más bien que en sentido de visión real a la manera de percepción sensible o imaginativa. Aun en el caso en que Isaías se beneficia de una visión real (Is 6,1ss), se trata de hecho de un contacto místico con Dios, pero que no afecta inmediatamente al contenido del mensaje que está encargado de transmitir. Ya en Jeremías, el mensaje profético puede desarrollarse a partir de la visión de un objeto sensible, que viene a ser el soporte de una comparación analógica (Jer 1,11; 18,1-4; 24,1ss). Este procedimiento se desarrolla en los profetas postexílicos (Ageo y Zacarías) para lograr su expansión en Daniel, el último de los profetas y el primero de los «videntes» apocalípticos. En este momento, el objeto de la visión no es ya una cosa que sirve de soporte a una comparación analógica, sino toda una escena que se desarrolla y que simboliza la sucesión de los acontecimientos que está encargado de anunciar el profeta.

2. EL SIMBOLISMO.

Por el hecho mismo, el simbolismo adquiere una importancia y un desarrollo considerables. Entendemos aquí por simbolismo la propiedad que tienen las cosas materiales de evocar, natural o convencionalmente, realidades no materiales o ideas abstractas. En el desarrollo de una visión apocalíptica, los detalles concretos adquieren valor simbólico y son por sí mismos una enseñanza. Este principio de exposición está indicado explícitamente en el Apocalipsis de Juan, que da la equivalencia de ciertos símbolos. Así, una estrella representa a un ángel, un candelabro es la representación de una iglesia particular (1,20); siete lámparas de fuego, o también siete ojos, evocan los siete Espíritus de Dios (4,5; 5,6); las siete cabezas de la Bestia pueden representar siete colinas (¿las de Roma?) o siete reyes (17,9-10), mientras que el lino, de una blancura esplendente, simboliza las buenas acciones de los fieles (19,8).

Acerca de todos estos símbolos, el autor mismo del Apocalipsis (¿o un redactor?) se encargó de guiarnos y de indicarnos su interpretación; pero no siempre sucede así. Hay incluso que decir que, con mayor frecuencia, el vidente supone al lector al corriente del valor simbólico que atribuye a las cosas, por cierto en virtud de un lenguaje convencional que actualmente nos es en parte inaccesible o que debemos descubrir

mediante un estudio minucioso, pero que no debía de tener nada de arcano para los círculos de fieles a los que se dirigía el mensaje apocalíptico. Supongamos, por ejemplo, la visión del Hijo del hombre en Ap 1,13-16. Hoy día, para explicar las prerrogativas de este ser misterioso, procederíamos por enumeración de cualidades abstractas: reúne en su persona la dignidad sacerdotal y el poder real, está dotado de una ciencia perfecta, capaz de «sondear las entrañas y los corazones», etc. El autor del Apocalipsis prefiere dar una descripción visual del Hijo del hombre, en la que cada detalle de su indumentaria y de su persona corresponde a una prerrogativa distinta, según un simbolismo que podemos descubrir por comparación con otros textos del Antiguo Testamento o de los apócrifos: su dignidad sacerdotal es evocada por su larga vestidura, su poder real por el cinturón de oro; sus cabellos blancos simbolizan su eternidad, el ardor de sus ojos evoca su conocimiento perfecto (o también su cólera) y sus pies de bronce su estabilidad. Las siete estrellas, ya lo hemos visto, simbolizan los ángeles de las iglesias; pero si el Hijo del hombre las tiene en su mano derecha, significa que las tiene en su poder, puesto que para todo el mundo oriental la mano es símbolo de poder. En fin, la espada afilada que sale de su boca no es otra cosa sino los decretos dictados contra los fieles que se han desviado del camino recto. ¿Quién no reconocerá que para un espíritu despierto, tal representación con imágenes, sensible, visual, posee un poder de evocación mucho más acusado que una mera enumeración de cualidades abstractas?

Los colores mismos tienen valor simbólico, como resulta de la visión de los cuatro jinetes en Ap 6,1-8; el blanco es símbolo de victoria; el rojo, de violencia; el negro, de muerte, y el verdusco, de descomposición. El blanco puede también simbolizar la pureza de la vida y el gozo escatológico (19,8); el escarlata, el lujo y el desenfreno (17,4). En cuanto a los números, hay que guardarse de tomarlos por lo que valen. Siete simboliza la totalidad, la plenitud; seis, por el contrario, representa la imperfección (siete menos uno). Doce es la cifra de Israel, el antiguo y el nuevo; cuatro, la del mundo creado (los cuatro elementos, las cuatro «partes» del mundo: tierra, mar, cielo, abismo, los cuatro puntos cardinales); mil representa una cantidad muy grande. Lo que se dice de las cifras se aplica también a su cuadrado (144 y 12) o a la multiplicación de una cifra por otra (144.000).

«Cuando el vidente describe una visión, traduce en símbolos las ideas que Dios le sugiere; entonces procede por acumulación de cosas, de colores, de cifras simbólicas, sin preocuparse del efecto plástico así obtenido. Su objetivo es ante todo traducir las ideas que ha recibido de Dios, no ya describir una visión coherente, una visión *imaginable*. Para seguirle sin arredrarse por el camino que ha trazado, es, pues, necesario entrar en su juego y transcribir en ideas los símbolos que describe, sin preocuparse de su incoherencia. Así, sería un error querer imaginar visualmente el cordero de siete cuernos y de siete ojos (5,6) o la bestia de siete cabezas y diez cuernos (13,1) y preguntarse cómo pueden diez cuernos repartirse

en siete cabezas; sería un error extrañarse de la falta total de efecto plástico en estas descripciones. Hay que contentarse con traducir intelectualmente los símbolos sin detenerse en sus particularidades más o menos sorprendentes: el cordero posee la plenitud del poder y del conocimiento; la bestia representa el imperio romano con sus emperadores (las cabezas) y sus reyes vasallos (los cuernos). Si no se tienen presentes estos procedimientos que nos desconciertan, no es posible comprender nada del Apocalipsis»⁵.

3. EL APOCALIPSIS Y EL ANTIGUO TESTAMENTO⁶.

Los préstamos del Antiguo Testamento.

Como lo ha notado perfectamente el padre Allo, «la tradición apocalíptica dista mucho de ser la única fuente del simbolismo de Juan. Ni siquiera debe considerarse como la principal, a menos que se quiera englobar en ella las visiones de autores canónicos, como Ezequiel, Zacarías, Daniel. Sobre todo en las últimas profecías del Antiguo Testamento se puede hallar el origen inmediato de los más importantes símbolos joánicos»⁷. Algunos ejemplos, que podrían multiplicarse, bastarán para mostrarlo.

En Ap 8,1, antes del desencadenamiento de la serie de plagas que van a devastar el mundo impío, nota Juan: «Y cuando el Cordero abrió el último sello se produjo en el cielo un silencio como de media hora...» ¿Por qué este silencio? En la tradición profética anuncia una teofanía, una espléndida intervención de Dios; cf. Hab 2,20; Zac 2,17 y, sobre todo, Sof 1,7: «Silencio delante del Señor Yahveh, porque está próximo el día de Yahveh.» Igualmente en Ap 8,1 el «silencio» anuncia la aproximación del gran día. En Ap 10,3 un ángel lanza «un potente clamor semejante al rugido del león». ¿Por qué esta comparación? Porque en la tradición profética se compara a Dios con un león que ruge, cuando se dispone a fulminar sus decretos que van a «devorar» a los enemigos de su pueblo (Am 1,2; Jl 4,16; Jer 25,30). Amós 3,7-8 es particularmente significativo: «Porque no hace nada el Señor, Yahveh, sin revelar su designio a sus siervos, los profetas. Rugiendo el león, ¿quién no temerá? Hablando el Señor, ¿quién no profetizará?» En Ap 11,19 el arca de la alianza aparece en el templo, mientras que en 15,8 se ve cómo una nube llena el templo. ¿Por qué estas dos escenificaciones? Hacen alusión a 2Mac 2,5-8, donde se dice que Jeremías ocultó en una cueva la tienda, el arca de la alianza y el altar de los perfumes: «Este lugar, dice, quedará desconocido hasta que Dios vuelva a congregar a su pueblo y tenga de él misericordia. Entonces dará a conocer el paradero de estas cosas, aparecerá su gloria, y

5. M. E. BOISMARD, *L'Apocalypse*, BJ, p. 8.

6. Cf. J. CAMBIER, *Les images de l'Ancien Testament dans l'Apocalypse de saint Jean*, NRT, 1955, p. 113-122.

7. E. B. ALLO, EB, p. LXIV.

asimismo la nube, como se manifestó al tiempo de Moisés y cuando Salomón pidió que el templo fuese gloriosamente santificado.» Así la reaparición del arca y la presencia de la nube en el templo significan que ha llegado el tiempo de la restauración escatológica. En Ap 15,2-3, los que han triunfado de la bestia aparecen al borde de un mar de cristal y cantan el cántico de Moisés. La alusión a Éx 14-15 es palmaria y el vidente quiere mostrar con esta simple evocación que la liberación de los fieles del cordero es el nuevo y último éxodo del pueblo de Dios. Con la visión de la mujer en medio de los dolores de parto, perseguida por el dragón, la antigua serpiente, que se irá luego a guerrear contra «el resto de su descendencia» (Ap 12,1-17), nos traslada Juan a los orígenes de la humanidad, cuando Eva se dejó seducir por la serpiente.

Así vemos toda la fuerza de evocación de las visiones del Apocalipsis. . . Con una sola palabra, con una imagen, revive ante nuestros ojos uno u otro de los temas mayores de la historia del pueblo santo o de la enseñanza profética. Y éste es uno de los puntos en que el Apocalipsis de Juan se distingue de los apocalipsis apócrifos. Éstos, para autenticar su mensaje, se ponían bajo el patrocinio de tal o cual gran figura del Antiguo Testamento: Henoc, Elías, Moisés, Esdras, Baruc. Juan, con una intuición maravillosa de la perennidad de la palabra de Dios, reproduce sencillamente los temas y las expresiones bíblicas tradicionales.

Por lo demás, lo hace de manera mucho más sistemática de lo que se puede suponer por los pocos ejemplos que acabamos de alegar. El tema del éxodo es explotado ampliamente, como prototipo de todas las grandes liberaciones del pueblo de Dios: la revelación del nombre divino (Éx 3,14 y Ap 1,4,8; 4,8; 11,17; 16,5), las plagas de Egipto (Éx 7-10 y Ap 9 y 16), el paso del mar Rojo (Éx 14-15 y Ap 15,2-3), el arca de la alianza (Éx 25 y Ap 11,19). Para describir las persecuciones que tendrán lugar contra la Iglesia, recurre Juan a las visiones del profeta Daniel que describen la persecución de Antíoco Epifanes, tipo de todas las grandes persecuciones (Dan 7 y Ap 13,1-8; 12,14; 17,12; 20,4; Dan 3,5-7.15 y Ap 13,15; Dan 8,10 y Ap 12,4). A las mismas visiones de Daniel se refieren la escena del Hijo del hombre que viene sobre las nubes para el gran juicio escatológico (Dan 7,13 y Ap 14,14) y la descripción del juicio final (Dan 7,10.22 y Ap 20,4.12).

Pero la imaginería más abundante la suministra sobre todo el profeta Ezequiel: la visión inaugural del trono de Dios (Ez 1 y 10; cf. Ap 4,1-11), el pequeño libro sellado (Ez 2,9 y Ap 5,1; Ez 3,3 y Ap 10,10), las cuatro plagas producidas por la apertura de los sellos (Ez 14,21 y Ap 6,8; cf. Zac 1,8-10 y 6,1-3), los ángeles que están en los cuatro ángulos de la tierra (Ez 7,2 y Ap 7,1), los siervos de Dios marcados en la frente para ser preservados de las plagas (Ez 9,4 y Ap 7,3), el fuego del cielo arrojado sobre la tierra para simbolizar las plagas (Ez 10,2 y Ap 8,5), las desgracias que se desencadenan (Ez 7,5.26 y Ap 8,13), la prostituta (Ez 16 y 23; cf. Ap 17), las lamentaciones por la caída de la ciudad (Ez 27-28 y Ap 18), las

aves invitadas al festín de Dios (Ez 39,17-20 y Ap 19,17ss), la resurrección de los muertos (Ez 37 y Ap 20,4), el asalto de Gog y de Magog (Ez 38-39 y Ap 20,7-10), la descripción de la Jerusalén mesiánica (Ez 40-47 y Ap 21,9-22,2). Pero sería muy prolijo hacer un catálogo de todos los préstamos bíblicos en el Apocalipsis; limitémonos a decir que no hay ni un solo profeta que no haya sido puesto a contribución.

La originalidad del Apocalipsis.

Así pues, el autor del Apocalipsis ¿no sería más que un vulgar compilador? ¡Ni mucho menos! Por lo pronto, cuando reproduce los temas antiguos, sabe darles una impronta de sobriedad, de sencillez y hasta de poesía, que con frecuencia lo coloca por encima de sus modelos (compárese, por ejemplo, Ez 1 y 10 con Ap 4,1-8). Pero sobre todo no hay que imaginarse a Juan hojeando la Biblia, o desenrollando los volúmenes de la misma, para sacar de acá y de allá los materiales de su construcción, como si los «hallazgos» de sus predecesores le proporcionaran la materia de sus propias visiones. Juan es sencillamente un vidente, es decir, un hombre posesionado por el Espíritu (1,10; cf. 22,6). Su inspiración profética es a la postre la fuerza mayor que organiza el desarrollo de su obra.

Es cierto que Juan conoce la Biblia al dedillo, como muchos de sus contemporáneos judíos o procedentes del judaísmo; por eso, cuando quiere expresar una idea, brotan espontáneamente de su pluma las formas de expresión del profetismo tradicional. Por lo demás, lo hace con plena deliberación, no por falta de imaginación o por carencia de vena poética, sino porque quiere mantenerse en la línea de los profetas del Nuevo Testamento que, como ya lo hemos indicado, tenían como misión la de explicar las profecías antiguas en función de las coyunturas presentes. Cuando quiere confirmar a los fieles en la fe, les muestra Juan que no son imprevidos los sufrimientos que soportan por el nombre de Cristo, sino que, por el contrario, forman parte del plan de Dios, como los sufrimientos de los hebreos esclavizados por los egipcios o los de los judíos, víctimas de las villanías de Antíoco Epifanes. Pero la palabra de Dios permanece eternamente, y las promesas de salud, valederas en los tiempos antiguos, conservan y conservarán siempre su fuerza y su actualidad. En la historia de Israel (el Israel antiguo y el Israel nuevo), no hay una sucesión de profetas que vienen a hablar en su propio nombre, sino hay un solo y mismo Espíritu, el del «Señor Dios que inspira a los profetas» (22,6), invistiéndolos de una misión, eternamente la misma (14,6): transmitir el mensaje de salud.

§ II. La composición literaria.

Antes de preguntar por el mensaje que el vidente estaba encargado por Dios de transmitir a la Iglesia, hay que tratar el problema de la com-

posición literaria del Apocalipsis, pues la inteligencia general del libro está en parte en función de la posición que se adopte en este particular. Este problema, desconocido de los antiguos, fue planteado con mucha agudeza en el siglo pasado. En efecto, se ha insistido en la dificultad de asignar un plan lógico y coherente al conjunto de las visiones del Apocalipsis. A veces se repiten las visiones sin que sea posible descubrir progreso en el pensamiento; otras veces, dos visiones se siguen sin nexo lógico aparente; y otras veces existen ciertas contradicciones entre dos visiones diferentes.

1. LA HIPÓTESIS DE FUENTES DISTINTAS.

Para explicar estas anomalías se ha recurrido a la hipótesis de fuentes diversas (judías o cristianas) aprovechadas más o menos felizmente por un compilador cristiano. Las diferentes hipótesis sólo se distinguen por el número de fuentes postuladas y la mayor o menor iniciativa otorgada al compilador. No será inútil dar algunas muestras de estas tentativas, de las que el padre Allo ha compuesto un catálogo exhaustivo⁸. Völter (1822-1911) admite dos fuentes, una de Juan-Marcos, otra de Cerinto, combinadas y refundidas bajo Trajano y Adriano. Según Weyland (1886), dos fuentes judías fueron combinadas por un redactor cristiano. Igualmente J. Weiss supone dos fuentes, una cristiana, del año 60, y otra judía, del 70, que fundió juntamente un redactor cristiano. Bruston (1888) opina que las dos fuentes postuladas son dos apocalipsis cristianos: uno en hebreo, de la época de Nerón; otro en griego, de tiempos de Domiciano. Spitta propone tres fuentes fundamentales: un Apocalipsis de Juan-Marcos, del año 60, y dos apocalipsis judíos de los tiempos de Pompeyo y de Calígula. Todo habría sido compilado en tiempo de Trajano. Briggs (1895) postula nada menos que seis apocalipsis primitivos. Se podría ampliar la lista de estas hipótesis, que no todas carecen de observaciones interesantes.

2. LA INVESTIGACIÓN DE LOS PROCEDIMIENTOS DE COMPOSICIÓN.

A principios de este siglo se reaccionó contra estos procedimientos de disección aplicados al Apocalipsis. Swete y Allo han señalado, por el contrario, la unidad literaria del conjunto, unidad que se manifiesta no sólo en la lengua, tan característica con sus solecismos y semitismos que se ha podido hablar de una «jerga judeocristiana», sino también en sus procedimientos de composición literaria. ¿Cómo podrían tales características, repartidas por todo el libro, atribuirse a autores diferentes o provenir de fuentes diferentes? Si se quiere a todo trance mantener las fuentes, hay que reconocer que fueron tan bien asimiladas por Juan, que

más bien habría que hablar de temas de inspiración que de fuentes propiamente dichas, mucho menos de fuentes incorporadas sin alteración a un conjunto más o menos coherente.

Si el Apocalipsis parece contener tropiezos y repeticiones, esto se debe al procedimiento de composición adoptado por Juan. Allo expone en su introducción⁹ las leyes que habrían regido la composición del conjunto. La *ley de la inserción*: las inserciones son «anticipaciones hechas en términos propios, de alguna escena que ha de seguir, de modo que no cabe la menor duda sobre el nexo intencional; aparecen siempre en lugares análogos, de modo que no se puede dudar de que se trata de un procedimiento constante de composición». Así, 11,1-13 es una anticipación del cap. 13 introducida en el septenario de las trompetas; 14,8 es una anticipación de los cap. 17-19; 14,10 es una anticipación del cap. 16; 16, 12-14 es una anticipación de 19,17-21; 19,7-9 es una anticipación de 21-22. La *ley de las ondulaciones*, destinada a explicar las numerosas «repeticiones» del Apocalipsis. Presupone el principio de la *recapitulación*, expuesta por primera vez por Victorino de Pettau (muerto bajo Diocleciano), según el cual «el Apocalipsis no expone una serie continua de acontecimientos futuros, sino repite las mismas series de acontecimientos en diversas formas»¹⁰. Las «repeticiones» del Apocalipsis no son «simple yuxtaposición de fuentes análogas», sino que se explican porque «en el interior de una misma serie, una visión esquemática que contiene ya toda la revelación contemplada, se explicita luego en divisiones más amplias que ella, idénticas a la primera en cuanto al fondo, pero cada una de las cuales le aporta una nueva precisión y claridad»¹¹. *Ley de perpetuidad de la antítesis* (así: 9,13-21 y 11,1-13; 14,14-20 y 15, 2-3; 16,14 y 16,15). *Ley de periodicidad en la posición de la antítesis*: 1) al final de las visiones preparatorias que preceden a los septenarios; 2) en cada sexto momento de los septenarios (excepto el de las cartas).

La presencia de septenarios caracterizados (7 cartas, 7 sellos, 7 trompetas, 7 copas) ha inducido a cierto número de autores a preguntarse si no se habría construido todo el Apocalipsis con referencia a la cifra siete. Damos aquí, a título de ejemplo, la división propuesta por el padre Loenertz¹², que ofrece numerosas analogías con la que había propuesto el padre Levie¹³, si bien no tenía noticia de ella. Cada septenario propiamente dicho va precedido de una sección preparatoria. Primer septenario: las cartas a las iglesias (1,9-3,22; sección preparatoria: 1,9-20). Segundo septenario: los sellos (4,1-7,17; sección preparatoria: 4,1-5,14). Tercer septenario: las trompetas (8,1-11,14; sección preparatoria: 8,1-6). Cuarto septenario: los signos en el cielo (11,15-14,20); sección preparatoria:

9. Ibid., p. LXXVIII-CXI.

10. Ibid., p. CCL.

11. Ibid., p. LXXXVI.

12. P. LOENERTZ, *The Apocalypse of St. John*, Londres 1947.

13. J. LEVIE, *L'apocalypse de saint Jean devant la critique moderne*, NRT, 1924, p. 513-525, 596-618.

8. E. B. ALLO, EB, p. CCLXVSS.

11,15-19; primer signo: 12,1-2; segundo signo: 12,3-6; tercer signo: 12, 7-13,18; cuarto signo: 14,1-5; quinto signo: 14,6-13; sexto signo: 14, 14-20. Quinto septenario: las copas de la ira divina (15,1-16,16; sección preparatoria: 15,1-16,1). Sexto septenario: las voces del cielo (16,17-19,5); sección preparatoria: 16,17-21; primera voz: 17,1-18; segunda voz: 18, 1-3; tercera voz: 18,4-20; cuarta voz: 18,21-24; quinta voz: 19,1-4; sexta voz: 19,5; séptima voz = séptimo septenario. Séptimo septenario: las visiones del fin (19,6-22,5); sección preparatoria: 19,6-10; primera visión: 19,11-16; segunda visión: 19,17-18; tercera visión: 19,19-21; cuarta visión: 20,1-3; quinta visión: 20,4-10; sexta visión: 20,11-15; séptima visión: 21,1-22,5.

3. ENSAYO DE SOLUCIÓN SINTÉTICA.

Estos estudios y otros semejantes no carecen ciertamente de interés, y los resultados que con ellos se obtienen son en parte valederos. Aun en el caso de admitir diferentes documentos reunidos por un redactor último, no hay el menor inconveniente en que este último redactor quisiera disponer según leyes definidas el material que utilizaba. Parece, sin embargo, que la ingeniosa arquitectura elaborada por el padre Allo no puede dar razón de todas las dificultades literarias del Apocalipsis. En particular, es difícil explicar el desorden irremediable del final (22,6-21) y, sobre todo, el hecho de que nos hallamos con dos descripciones de la Jerusalén futura, la primera de las cuales es una Jerusalén escatológica, celestial, que viene después del fin del mundo y del juicio final (21,1-8), y la última descrita es una Jerusalén mesiánica, terrestre, que supone todavía la posibilidad para los paganos de convertirse (21,9-22,5). Charles y Gächter, renunciando a la hipótesis de documentos diferentes, proponen la solución siguiente: el conjunto del libro habría de atribuirse al mismo autor, lo cual daría razón de la unidad literaria; pero Juan habría muerto antes de poder dar la última mano a su obra, y ésta habría sido editada por un discípulo que habría trastornado el orden de los textos contenidos en los tres últimos capítulos.

Pero hay que ir todavía más lejos en la crítica de las posiciones tradicionales. Es sabido de todos que el Apocalipsis contiene numerosos duplicados. Según Allo, estos duplicados se explican por la *ley de las ondulaciones*: «Una visión esquemática que contiene ya toda la revelación contemplada, se explicita luego en divisiones más amplias que ella, idénticas a la primera en cuanto al fondo, pero cada una de las cuales le aporta una nueva precisión y claridad»¹⁴. Vamos a tratar de verificar la solidez de este principio con ejemplos concretos. Tomemos primero el «duplicado» constituido por la visión de la bestia, en los cap. 13 y 17:

14. E. B. ALLO, EB, p. LXXXVI.

Cap. 13

1. *Y vi*
una bestia
que subía del mar
y tenía diez cuernos
y siete cabezas
y sobre los cuernos
nombres de blasfemia.
3. *Y una de sus cabezas,*
como herida de muerte,
y su llaga de muerte
fue curada,
y llena de admiración
toda la tierra
seguía a la bestia...
8. *Y la adorarán*
todos los que habitan en la
tierra, cuyo nombre no está es-
crito en el libro de la vida
del cordero degollado,
desde la creación del mundo.
- cf. 14,8... *un ángel... que decía:*
Ha caído, ha caído
Babilonia la grande...

Cap. 17

3. *Y vi*
una mujer sentada
sobre una bestia roja,

llena de nombres de blasfemia
que tenía siete cabezas
y diez cuernos.
8. *Y la bestia que vi*
era, pero ya no es,
y ha de subir del abismo.

... y se llenarán de admiración

los que habitan en la
tierra, cuyo nombre no está escrito
en el libro de la vida

desde la creación del mundo,
viendo la bestia
que era, y ya no es,
y reaparece

cf. 18,2... *un ángel... clamaba:*
Ha caído, ha caído
Babilonia la grande...

Es evidente el paralelismo entre las dos descripciones de la bestia, no obstante algunas divergencias de detalle. Las dos tienen siete cabezas, diez cuernos y nombres de blasfemia. La primera sube del mar, la segunda del abismo, que es prácticamente lo mismo. Las dos vuelven misteriosamente a la vida y esta especie de resurrección (caricatura de la resurrección de Cristo) provoca la admiración de los habitantes de la tierra, de aquellos cuyo nombre no está escrito en el libro de la vida desde el principio del mundo. Añadamos, un poco más adelante, las dos frases idénticas que anuncian la caída de Babilonia. Hay, sin embargo, diferencia entre las dos descripciones. En la primera, la bestia parecía destinada a perecer porque una de sus cabezas había sido herida de muerte. Aunque se puede discutir sobre los detalles, hay unanimidad sobre la interpretación general: la bestia simboliza el imperio romano; las cabezas son los emperadores (al que se dio muerte puede ser César o Nerón). Después de la muerte violenta de una de las cabezas, se hubiera podido prever la muerte de la bestia, pero ésta vuelve a la vida. En la segunda des-

cripción, la bestia misma «era, pero ya no es, y ha de subir del abismo». Como por otra parte se dice que esta bestia ha de volver para devastar a la meretriz (=Roma), 17,16-17, se hace ciertamente alusión a la creencia popular del *Nero redivivus*. La bestia simboliza, pues, a Nerón (que vuelve quizá en la persona de Domiciano[?]). Las dos descripciones utilizan, pues, un tema análogo (la «resurrección» de la bestia) según dos modalidades diferentes, y el simbolismo de la bestia es ligeramente diferente. ¿Es, pues, el segundo relato una explicitación del primero? Más bien parece tratarse de dos variaciones diferentes de un solo y mismo tema, de dos tradiciones diferentes.

Esta impresión se refuerza con la observación siguiente. En 17,9 se nos da una *doble* explicación simbólica de las siete cabezas: representan siete colinas y siete reyes. Si la primera explicación se adapta bien a la visión del capítulo 17 (la mujer está sentada sobre las siete cabezas de la bestia, es decir, sobre siete colinas: se trata de Roma), la segunda no resulta: ¿cómo puede existir una de las cabezas (=un rey, cf. el v. 10: cinco han pasado, *unà es*, la otra no ha venido todavía), si la bestia misma que lleva las cabezas no existe ya actualmente (17,8)? Por el contrario, el simbolismo de las cabezas = reyes (los emperadores romanos) se adapta perfectamente a la primera descripción de la bestia, la del capítulo 13. En definitiva, no sólo nos hallamos ante dos tradiciones paralelas, sino que además la interpretación simbólica de la primera ha sido desplazada y unida a la de la segunda, prescindiendo de toda lógica.

Tomemos todavía otro ejemplo: la caída de Satán, contada en los capítulos 12 y 20.

- | Cap. 12 | Cap. 20 |
|---|---|
| 9. Y fue arrojado
el gran dragón,
la antigua serpiente,
a la que se llama diablo
y Satán, | 2. ... y sometió
al dragón
la antigua serpiente,
es decir, diablo
y Satán,
y lo encadenó por mil años, |
| el que <i>extravía</i> el universo
fue arrojado sobre la tierra | 3. y lo arrojó al abismo
para que cese de <i>extraviar</i> a las
naciones |
| 12. ... sabiendo que sólo tiene
poco tiempo | ... será soltado por
poco tiempo. |

Aquí también son estrechas las semejanzas: en los dos casos se trata de un dragón que parece presentado por la primera vez, puesto que se detalla su identidad: antigua serpiente, diablo, Satán. Su función consiste en extraviar a los hombres (el universo, las naciones). Es derrocado por un ángel (Miguel, un ángel poderoso); a pesar de su caída, actuará contra los hombres por un poco de tiempo. Una diferencia, sin embargo: en

el primer caso Satán es arrojado a la tierra y su acción contra los hombres comienza inmediatamente, como una consecuencia de su caída; en cambio, en el segundo caso es arrojado al abismo para que quede allí reducido a la impotencia durante un largo e indeterminado período de tiempo (mil años), y sólo después de su liberación atacará a los hombres por un poco de tiempo. No obstante esta diferencia, o quizá por razón de esta diferencia, se tiene la sensación de que se trata de dos utilizaciones paralelas de un mismo tema, de dos tradiciones paralelas.

Consideremos todavía este problema en otro aspecto. Anteriormente hemos notado los dos pasajes paralelos 13,8 y 17,8:

- | | |
|---|---|
| ... los que habitan en la tierra
cuyo nombre no está escrito
en el libro de la vida
del cordero degollado,
desde la creación del mundo. | ... los que habitan en la tierra
cuyo nombre no está escrito
en el libro de la vida
desde la creación del mundo. |
|---|---|

Parece evidente que en 13,8 la expresión «del cordero degollado» es adición que viene a separar de manera intolerable la expresión «desde la creación del mundo» del verbo «no está escrito». Ahora bien, es curioso observar que la mención del cordero aparece a menudo como cierta sobrecarga. No pocos comentaristas lo han notado a propósito de 15,3: «Cantan el cántico de Moisés, el siervo de Dios, y el cántico del cordero...» Pero todavía se podrían añadir otros casos, como 21,22-23: «Pues el Señor, Dios todopoderoso, y el cordero, es su templo. Porque la gloria de Dios la iluminaba y el cordero le servía de lumbrera.» Véase también: 6,16; 7,9.10; 14,4.10. Se tiene la sensación de que en todos estos pasajes se añadió deliberadamente la mención del cordero, quizá para dar una nota más específicamente cristiana a ciertas visiones. Así también en 11,8 el final del versículo «allí donde el Señor fue crucificado» tiene por objeto identificar «la gran ciudad» con Jerusalén. Fuera de este caso, «la gran ciudad» designa siempre, en el Apocalipsis, a Roma y no a Jerusalén (16,19; 17,18; 18,10.16.18.19). Además, ¿cómo podría llamarse a Jerusalén «Sodoma y Egipto», siendo así que en todas partes se la califica de «ciudad santa» (11,2; 20,9)? Estos pasajes, como también otros, dan la sensación de que son textos reelaborados y glosados.

Estas observaciones, que se podrían multiplicar, parecen dar razón a los que han querido explicar la actual estructura literaria del Apocalipsis partiendo de documentos diferentes, primitivamente distintos¹⁵. Pero ¿cómo conciliar la pluralidad de fuentes con la innegable unidad literaria del libro?

La mejor solución consiste quizá en suponer que el mismo autor re-

15. Cf. RB, 1949, p. 507-541.

dactaría en épocas diferentes dos apocalipsis paralelos, o por lo menos ensayos parciales de Apocalipsis, que luego se habrían fusionado en un solo texto. De todos modos, queda todavía pendiente de solución el problema de la composición literaria del Apocalipsis, puesto que ninguna de las que hasta ahora se han propuesto se ha granjeado el asentimiento unánime de los críticos.

EL MENSAJE Y LAS ENSEÑANZAS DEL APOCALIPSIS

§ I. El mensaje del Apocalipsis.

1. LAS DIVERSAS INTERPRETACIONES.

Ha llegado el momento de preguntarnos por el mensaje que el vidente tenía encargo de transmitir al mundo: ¿cuál es el verdadero sentido del Apocalipsis? Las respuestas dadas a esta cuestión han sido muy diversas. Algunos sólo han visto en el Apocalipsis materia de interpretación espiritual. Otros, con mucho los más numerosos, han comprendido que el libro se refería a hechos históricos. ¿Pero cuáles? ¿Quería el Apocalipsis predecir de antemano el desarrollo de la historia de la Iglesia desde sus orígenes hasta el fin del mundo? Algunos lo han creído, como en la Edad Media Joaquín de Fiore y Nicolás de Lira, y se han esforzado por interpretar las diversas visiones en función de las etapas principales de la vida de la Iglesia, pasando con frecuencia por encima de toda verosimilitud. Otros, sobre todo a fines del siglo pasado (Renan, H.J. Holtzmann), pensaban que el Apocalipsis sólo hacía alusión a los acontecimientos políticos contemporáneos de Jesús y que el color escatológico de las descripciones provenía de que en los primeros tiempos del cristianismo se creía que estaba próximo el fin del mundo. Otros, finalmente, por ejemplo Swete, Allo, Bonsirven, sin tratar de hacer concordar el Apocalipsis con fases determinadas de la vida de la Iglesia, estiman que del Apocalipsis hay que retener sobre todo un «espíritu», cierto número de datos que se repiten y se completan, con vigencia para todos los tiempos, puesto que condicionan el drama, que durará hasta el fin del mundo, de la lucha de Satán contra Dios y contra su pueblo.

2. ENSAYO DE EXPLICACIÓN: DESIGNIO DEL AUTOR.

Vamos a tratar de examinar de nuevo el problema. En todo caso hay que distinguir las cartas a las siete iglesias (1-3) del resto del Apocalipsis. En efecto, las cartas ofrecen un género literario bastante diferente. Excepto en la introducción (1,9), aquí no se trata de visiones. Por otra parte, si bien varias veces se hace alusión a la nueva venida de Cristo y a las recompensas escatológicas, lo esencial del mensaje está constituido por amonestaciones concernientes a la vida moral de las iglesias y a la necesidad de guardar intacto el depósito de la fe. Nos hallamos, pues, mucho más

cerca del género propiamente profético que del género apocalíptico. Como los profetas de otros tiempos, el autor de las cartas a las siete iglesias quiere despertar el fervor religioso de los fieles recordándoles las recomendaciones o los castigos divinos.

Por el contrario, en la segunda parte (4-22), apenas si se hallan preceptos morales, mientras las visiones propiamente dichas se suceden sin interrupción. Estas visiones afectan esencialmente al porvenir: «Lo que ha de suceder pronto» (1,1; 4,1; 22,6). Este acontecimiento inminente es el cumplimiento del «misterio» de Dios (10,7). A diferencia de las cartas a las siete iglesias, nos hallamos aquí con el género propio de los apocalipsis, impresión que se reforzará todavía en el transcurso de nuestro análisis. Ya dejamos dicho que casi todos los apocalipsis se escribieron en período de grave crisis, de persecución religiosa. La situación es la misma en el Apocalipsis de Juan. En 6,9-11 se trata de mártires «degollados por la palabra de Dios», que piden justicia por su sangre derramada; la voz que les responde del cielo da a entender que la persecución que les afecta continuará todavía en el porvenir. En 7,9-14, la turba «inmensa, imposible de contar», que está delante del trono de Dios, es la muchedumbre de los que han «triunfado de la gran prueba», es decir, de la persecución sangrienta; llevan palmas en las manos para simbolizar la victoria. En el capítulo 13, en forma más precisa, se ven dos bestias, la primera de las cuales ha recibido su poder de Satán y lo pone todo en juego, tanto el poder político como las seducciones engañosas, para imponer a los hombres un culto idolátrico; los que no quieran someterse serán exterminados inexorablemente. En lo que sigue del libro se halla constantemente presente el pensamiento de los mártires de esta persecución, de los que no quisieron «adorar la imagen de la bestia ni dejarse marcar con la cifra de su nombre» (16,6; 17,6; 18,24; 19,2; 20,4; 21,8).

Ahora bien, hoy se reconoce comúnmente que la persecución sangrienta a que hace alusión el Apocalipsis corresponde a la persecución desencadenada por Roma contra los primeros cristianos. La cifra misteriosa de 666 (13,18) designa al imperio romano; Roma se oculta con el nombre de Babilonia (17,5), la ciudad de las siete colinas (17,9), que se ha embriagado de la sangre de los mártires y ha querido imponer al mundo el culto idolátrico de sus emperadores divinizados. Hay, pues, que tener por cierto que el Apocalipsis joánico, como los otros apocalipsis, fue escrito ante todo con referencia a una situación histórica muy concreta y para responder a una crisis de conciencia de los primeros cristianos, cuando las primeras persecuciones desencadenadas por Roma (la de Nerón o la de Domiciano) desconcertaron a los fieles. Piénsese, en efecto, la confusión de los espíritus en aquellas circunstancias... ¿No había llegado el reino de Dios con la resurrección de Cristo y la efusión del Espíritu? Jesús, al triunfar de la muerte, ¿no había vencido al mundo (Jn 16,33) y a todos los poderes del mal? ¿Cómo explicar esta tempestad de odio y de violencia contra los fieles? Así pues, el Apocalipsis se escribió

para responder a esta coyuntura histórica muy precisa. Yerra toda interpretación que no parte de este punto.

La respuesta que da el vidente a esta situación trágica está acomodada a la tradición apocalíptica, herencia del profetismo: que los fieles tengan confianza, pues la persecución no será perpetua; el reinado de la bestia y la acción maléfica de Satán tendrán su fin. Juan está encargado ante todo de anunciar este «misterio»: Dios vendrá, en la persona de Cristo, para establecer definitivamente su reino. El retorno de Jesús está próximo (1, 3,7; 22,10.12.20). Vendrá a exterminar a los enemigos y perseguidores de su pueblo. Babilonia (Roma) será aniquilada (14,8; 17-18), la bestia será arrojada al estanque de fuego con todos sus ejércitos (19,11-21), Satán mismo irá a reunirse con ella (20,7-10). Entonces se celebrará el juicio solemne de todos los hombres (20,11-15) y se inaugurará una nueva era, toda de paz y de gozo, mientras que los malvados serán a su vez arrojados al estanque de fuego (21,1-8). Se instaurará definitivamente el reino de Dios bajo la égida del cordero (5,10; 11,17; 19,6.16). Como se ve, el mensaje apocalíptico es ante todo un *mensaje de esperanza*: aun en medio de las peores dificultades, los cristianos deben conservar su confianza en la omnipotencia de Dios, que ha prometido salvar a su pueblo de todo mal.

§ II. La enseñanza escatológica.

1. OBSERVACIÓN GENERAL.

Es bastante difícil determinar el alcance exacto de la enseñanza escatológica del Apocalipsis. Un ejemplo nos ayudará a percatarnos de las dificultades que suscita este problema. En 6,12-17, cuando el cordero abre el sexto sello, se produce una hecatombe cósmica: temblor de tierra, oscurecimiento del sol y de la luna, caída de las estrellas, movimiento de las montañas y de las islas. Es el «gran día de la ira» y los hombres tratan de huir para preservarse del furor de Dios. ¿Tenemos aquí una descripción de lo que se ha convenido en llamar «el fin del mundo»? Si se tomase a la letra la descripción del trastorno cósmico, habría que responder afirmativamente. Pero tal interpretación literal del Apocalipsis dista mucho de imponerse. Todo lo contrario. Es sabido que los profetas del Antiguo Testamento acostumbraban asociar el mundo entero a las grandes intervenciones divinas en la historia humana, sin hacerse por ello ninguna ilusión sobre la «realidad» de los fenómenos cósmicos que describían. El discurso pronunciado por san Pedro en la mañana de Pentecostés es en este sentido altamente significativo. Haciendo alusión a la efusión del Espíritu sobre los apóstoles y al don de lenguas, exclama: «Esto es lo dicho por el profeta: Y sucederá en los últimos días, dice Dios, que derramaré mi Espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas, y vuestros jóvenes verán visiones, y vuestros ancianos soñarán sueños... Y haré prodigios arriba en el cielo y señales abajo en

la tierra. El sol se tornará tinieblas y la luna sangre antes que llegue el día del Señor, grande y manifiesto» (Act 2,16-20). Ahora bien, nada autoriza a pensar que estos signos cósmicos se produjeran realmente el día de pentecostés; el apóstol Pedro los interpreta, pues, en forma puramente simbólica, como expresiones en imágenes, de aquella maravillosa intervención divina que fue el don del Espíritu Santo a la humanidad.

Tal es el caso del Apocalipsis. Los «signos cósmicos» de 6,12-17 no son sino una expresión mediante imágenes, tradicional en el profetismo, de una intervención divina en la historia humana, intervención que puede ser, ora el juicio contra Roma, perseguidora de los cristianos, ora, como piensan algunos, el juicio contra Israel, culpable de haber rechazado al Mesías. De todos modos, sería un error servirse de este texto como argumento para afirmar que «el fin del mundo» tendrá lugar en forma de catástrofe cósmica, entendida en el sentido más material.

2. LA CUESTIÓN DEL MILENARISMO¹.

Mucho más compleja es la cuestión del *milenario*. Hela aquí en sus grandes líneas. En 19,11-21 se abre el cielo y he aquí que un jinete montado en un caballo blanco desciende del cielo para combatir y exterminar a la bestia que perseguía a los cristianos (cf. 13,1-10). Este misterioso jinete no es otro que Jesucristo, el Verbo de Dios. Luego un ángel desciende del cielo y arroja a Satán al abismo, donde debe permanecer encadenado por espacio de mil años (20,1-3). Entonces todos los mártires vuelven a la vida y reinan con Cristo durante estos mil años (20,4). Luego Satán, nuevamente desencadenado, emprende un último combate contra el pueblo de Dios, antes de ser a su vez precipitado al estanque de fuego (20,7-10). Después de esto se celebra el juicio final precedido de la resurrección general de todos los muertos (20,11-15). ¿En qué sentido se ha de comprender el retorno de Cristo, seguido de la resurrección de los mártires y del reinado de mil años? En los primeros siglos del cristianismo, cierto número de padres, probablemente influidos por ideas venidas del judaísmo, interpretaron estas visiones en el sentido más estricto: Cristo ha de volver un día a la tierra; su retorno irá acompañado de la resurrección de los mártires, o incluso de todos los justos, que reinarán mil años en la tierra en medio de una prosperidad todavía desconocida hasta entonces. Luego vendrá la resurrección general, el juicio final y el advenimiento del reino celestial. El milenarismo fue sostenido, con matices más o menos marcados, entre otros por Papias, san Justino, san Ireneo, Tertuliano, san Hipólito, san Metodio de Olimpo, Apolinar de Laodicea y otros muchos todavía. En nuestros días han resucitado esta creencia cierto número de autores no católicos, que insisten sobre todo en la doble resurrección, la de los fieles y la de los condenados, que se

1. Cf. L. GRY, *Le millénarisme dans ses origines et son développement**, París 1904. A. GELIN, *Millénarisme*, SDB* v, col. 1289-94

cree descubrir también en 1Cor 15,23-24. En la última guerra (1939-1944) la tesis milenarista ha logrado un alza de favor incluso entre católicos, pero un decreto del Santo Oficio con fecha de 21 de julio de 1944 ha declarado, aunque sin condenarla formalmente, que no podía enseñarse sin peligro (*tuto doceri non posse*)².

De hecho, nada fuerza a interpretar este pasaje del Apocalipsis en un sentido tan estricto, sino muy al contrario. Ya san Agustín había sugerido una interpretación espiritualista apoyada en Jn 5,24-29. En efecto, en este texto distingue Juan netamente una doble resurrección: una, espiritual, cuando el hombre recibe y escucha la palabra de Dios; otra, corporal, al fin de los tiempos, cuando los muertos saldrán vivos de los sepulcros. Así también la primera resurrección de que habla Ap 20,4-5, debe entenderse en sentido espiritual: es la resurrección de todos los que hallan la vida manteniéndose adictos a la doctrina de Cristo. El «reino de mil años» corresponde entonces a toda la fase terrestre de la vida de la Iglesia, desde pentecostés hasta el fin de los tiempos. Esta interpretación de san Agustín ha sido adoptada por gran número de exegetas católicos. Para darle más fuerza, se hace notar que el Apocalipsis no quiere describir una serie de visiones que se hubieran de suceder en un orden estrictamente histórico (cf. la teoría de la *recapitulatio*); no es, pues, necesario establecer un nexo cronológico entre las visiones de los capítulos 19 y 20. Esta observación se aplica *a fortiori* a los que admiten en los orígenes distintos Apocalipsis fusionados luego en uno solo.

Asimismo es posible que Ap 20,4-5 se haya de interpretar no en sentido literal o espiritual, sino más bien en sentido simbólico, como el conjunto de las visiones del libro. Hemos notado³ la importancia excepcional del influjo ejercido por Ezequiel en el pensamiento del autor del Apocalipsis. Ahora bien, en Ezequiel 37,1-14, la visión de las osamentas desecadas que vuelven a la vida, significa el renuevo del pueblo santo después de las pruebas de la cautividad de Babilonia. Por otra parte, esta visión precede inmediatamente a la que muestra a Gog, rey de Magog, lanzándose al asalto de tierra santa (Ez 38-39), así como en el Apocalipsis la visión de la «primera resurrección» precede inmediatamente a la de la invasión de la tierra santa por Gog y Magog (20,7-10). La «primera resurrección» de 20,5-4 debe, pues, normalmente simbolizar la renovación de la Iglesia después del gran período de las persecuciones sangrientas. El «reino de mil años» correspondería así a la fase terrestre de la Iglesia desde el cese de las persecuciones fomentadas por Roma hasta el fin de los tiempos. En cuanto al retorno de Cristo descrito en 19,11ss, habría que entenderlo también en sentido simbólico, o admitir que pertenecía primitivamente a una fuente diferente y que forma duplicado con 20,7-11.

2. AAS, xxxvi, 1944, p. 212; EB 570; Dz 3839; † 2296; DBI 655.

3. Cf. supra, p. 640s.

3. LOS DATOS CIERTOS.

En definitiva, contrariamente a lo que muchos imaginan, la enseñanza escatológica del Apocalipsis es bastante sucinta. He aquí los únicos datos ciertos. Dios nos promete un mundo «nuevo», en el que los hombres serán perfectamente felices porque todo mal, comprendida la muerte física, habrá desaparecido. En ese tiempo habitará Dios de manera especial en medio de su pueblo, que estará compuesto únicamente de justos (21,1-8; cf. 7,13-17). Antes de que se establezca tal reino escatológico, todos los muertos resucitarán para ser juzgados «cada uno según sus obras» (20,11-15). La resurrección de los muertos y el advenimiento del reino escatológico irán precedidos de una prueba terrible, una ofensiva generalizada del paganismo renaciente, comparable a la que la Iglesia hubo de sufrir los primeros siglos de su historia (20,7-11). Sólo será salvada por una intervención especial de Dios. Sobre esta «prueba» escatológica anterior al advenimiento definitivo del reino, cf. 2Tes 2,3-12.

4. EL VALOR ACTUAL DEL APOCALIPSIS.

Algunos se preguntarán: ¿cuál es, pues, el valor actual del Apocalipsis? La respuesta a esta cuestión ha de ser matizada. Parece difícil admitir que el vidente quisiera abarcar en estas visiones el desarrollo total de la vida de la Iglesia. Se interesa especialmente por los dos períodos de crisis durante los cuales la Iglesia está sometida al asalto de Satán: los principios, bajo la persecución romana, y el final, antes de la consumación escatológica. Satán es el gran adversario cuya acción se advierte en el trasfondo en todas las visiones. Pero precisamente durante el reinado de mil años, que corresponde, como lo hemos visto, a la fase terrestre de la vida de la Iglesia (comenzando ya en pentecostés, ya con el cese de las persecuciones romanas), Satán está ligado y arrojado al abismo, de modo que no pueda seducir a las naciones durante este lapso de tiempo (20,1-5). El período que se extiende desde los orígenes de la Iglesia hasta la gran prueba escatológica es, pues, un período de paz y de tranquilidad relativa que no interesa especialmente al vidente.

No obstante, hay que notar:

1) Aun cuando el Apocalipsis no contuviera más que esta enseñanza sobre los últimos tiempos, su valor no sería por ello menos actual, ya que de hecho toda nuestra vida presente está dominada por la perspectiva escatológica.

2) Es evidente que Juan esquematizó en exceso las cosas restringiendo la acción de Satán a los dos períodos extremos de la vida de la Iglesia. Tampoco nos dice con precisión cómo se realizará el combate escatológico. Es probable que comience con un avance del paganismo renaciente escalonado en un lapso de tiempo bastante grande, con períodos más o

menos virulentos. ¿Quién podrá asegurar que no vivimos ya en la aurora de los tiempos escatológicos?

3) Pero si esto no fuera así, es claro que las promesas de Dios tocante a la protección que otorga a su Iglesia, deben tener vigencia en todos los tiempos (cf. Mt 28,20). ¿Qué significaría una victoria escatológica, si la Iglesia hubiera de ser aniquilada de antemano? Como ya lo hemos visto, el vidente utiliza ampliamente los oráculos de los antiguos profetas porque tiene conciencia de que la palabra de Dios tiene valor eterno y de que su poder se extiende a todos los instantes del tiempo. Aun en el caso en que hubiera querido esquematizar la perspectiva que da del tiempo de la Iglesia, nos está permitido dar un alcance atemporal a sus visiones, puesto que reasumen las antiguas profecías que forman el patrimonio imperecedero del pueblo de Dios.

Podemos, pues, concluir que, de hecho, el mensaje del Apocalipsis es un mensaje de esperanza que tiene aplicación a todos los tiempos; es un «evangelio eterno» (14,6).

§ III. La enseñanza teológica.

1. Dios.

El Apocalipsis se abre con una fórmula probablemente *trinitaria*: «Gracia y paz os sean dadas por “Él es, Él era y Él viene”, por los siete Espíritus presentes delante de su trono y por Jesucristo, el testigo fiel...» (1,4-5). Por otra parte, el capítulo 13 describe a los enemigos del pueblo de Dios bajo la forma de una como caricatura de la Trinidad. El dragón, que se opone a Dios, entrega a la primera bestia potencia y realeza (13,2-4; cf. 12), como Dios Padre entrega al Hijo potencia y realeza (cf. 4 y 5). La primera bestia goza de una especie de resurrección, que es una como caricatura de la resurrección de Cristo (13,3). La segunda bestia realiza prodigios y milagros para inducir a los hombres a adorar a la primera bestia (13,12,14), como el Espíritu sostenía la predicación apostólica primitiva por medio de prodigios y de milagros.

Dios en el Apocalipsis es ante todo el Dios de majestad y de poder. Aparece en su trono de gloria, en el capítulo 4, como Yahveh había aparecido al profeta Isaías, rodeado de serafines con seis alas (4,8; cf. Is 6,2). Los cuatro vivientes, que simbolizan el conjunto del mundo creado, repiten su nombre con temor (4,8): «Él era, Él es y Él viene»; este nombre no es sino el desarrollo del que Dios mismo había revelado a Moisés en la teofanía de la zarza ardiente, «Él es», Yahveh. Dios es el ser por excelencia; da el ser a toda criatura (4,11) y por esta razón es el principio y el fin de todas las cosas, el alfa y la omega (21,6), el Señor absoluto del universo (4,8; 1,8). Dios, pues, tiene en su mano omnipotente los destinos del mundo y de los hombres, que puede conducir a su guisa (cap. 5). Si pide a sus fieles que «tengan paciencia todavía un poco de tiempo» (6,9),

éstos pueden tener confianza: Dios tiene poder para intervenir en la historia de los hombres en el momento determinado por él desde toda la eternidad. El poder absoluto de Dios sobre todo el universo garantiza el mensaje de esperanza que el autor del Apocalipsis tiene encargo de transmitir a los hombres.

2. CRISTO Y EL ESPÍRITU SANTO.

Cristo aparece ante todo como el Juez enviado por Dios para desahogar su ira vengativa contra los enemigos de su pueblo. Es el Hijo del hombre al que Daniel había visto venir sobre las nubes del cielo para el juicio escatológico (Dan 7,13; Ap 1,7.13; 14,14). Es también el rey mesías, cuya entronización en Sión, la santa montaña, provoca la desbandada de los reyes de la tierra rebelados contra Dios (Sal 2,9; cf. Ap 12,5; 19,15). Es también la palabra misteriosa que en otros tiempos había bajado del cielo para exterminar a los primogénitos de los egipcios y llevar así a cabo la liberación de Israel (cf. Sab 18,14-16). A él le entrega Dios el libro sellado con los siete sellos, que contiene los decretos exterminadores contra las naciones paganas perseguidoras de los fieles de Dios (5,1ss).

Pero si a Cristo se lo describe así con referencia a las grandes profecías del Antiguo Testamento, se le dan también los rasgos más específicos que se le reconocen en los otros libros del Nuevo. Es a la vez Dios y hombre. Comparte el trono de Dios (22,3), recibe, como Dios, la adoración del mundo entero (5,12-14; cf. 4,11), da a los hombres, con Dios, la gracia y la paz (1,4-5). Pero es también un hombre capaz de sufrir y morir por los otros hombres. Es el cordero muerto y resucitado (5,6), nuevo cordero pascual que rescató a los hombres y los libró de la servidumbre para hacer de ellos un reino de sacerdotes (5,9-10).

La teología del Espíritu Santo permanece bastante embrionaria. En tres ocasiones se trata de los «siete espíritus que están delante del trono de Dios» (1,4; 3,1; 4,5) sin que los exegetas hayan podido determinar con certeza si se trataba del Espíritu Santo septiforme o de siete ángeles. Por lo demás, el Espíritu aparece sobre todo, conforme a la tradición veterotestamentaria, como el espíritu de profecía (2,7 y passim; cf. 22,6).

3. SATÁN.

Satán y los espíritus demoníacos ocupan gran lugar en el Apocalipsis. A Satán se le describe con los rasgos de un dragón de siete cabezas y diez cuernos (12,3). Es la serpiente que, en otro tiempo, había seducido a la mujer en el paraíso terrenal (12,9; cf. 12,1-2). Va a continuar su obra maléfica de seducción (12,9), suscitando dos Bestias (cap. 13), una que simboliza el imperio romano y otra el sacerdocio pagano, encargadas de forzar a los hombres a desviarse del verdadero culto de Dios, para abrazar un culto idolátrico. Con este designio, todo se pondrá en juego, sin excluir

la persecución sangrienta (13,15). Satán aparece, pues, como el adversario por excelencia de Dios y de su reino. No obstante, pese a su poder aparente que el vidente no se recata de poner en ridículo (13,4), Satán no puede nada contra la voluntad de Dios (20,1-3). Queda reducido a la impotencia en el día decidido por Dios (20,1-3), hasta que por fin sea arrojado definitivamente al estanque de azufre y de fuego (20,10). Dios es, pues, más fuerte que el poder del mal, y esto es lo que funda la esperanza de los fieles.

4. LA IGLESIA.

La Iglesia es el centro de interés de todo el libro. Es el verdadero objetivo de la lucha entablada por Satán contra Dios. El autor del Apocalipsis la presenta de ordinario con referencia al gran acontecimiento del Éxodo y de la alianza en el Sinaí. Rescatada por la sangre del cordero, forma un reino de sacerdotes sobre la tierra (5,9-10; cf. Éx 19,6). Pero mientras la antigua alianza había hecho de Israel la prometida o la esposa de Dios, la nueva alianza hace de la Iglesia la prometida o la esposa del cordero, es decir, de Cristo (14,4-5; cf. Jer 2,2-3; 19,9; 21,2; 21,9). Su papel primordial es alabar a Dios y servirle (22,3-4; cf. 14,1-3; 7,12); de ahí el fuerte color litúrgico de todas las descripciones del Apocalipsis. Los fragmentos de himnos que salpican el libro son un eco de la liturgia cristiana primitiva, incluso cuando sirven para evocar la liturgia del cielo a la que nos une la liturgia de la Iglesia (4,8-11; 5,8-14; 15,2-4; 19,1-8).

La interpretación del capítulo 12 es muy discutida⁴. ¿Qué simboliza exactamente la mujer que engendra al niño varón y a la que el dragón persigue consagrándole todo su odio? ¿Representa al pueblo de Dios, o a María, o a ambos a la vez? Las pocas observaciones siguientes tienen únicamente por objeto esclarecer la manera como se debe plantear el problema.

1) El niño engendrado por la mujer representa ciertamente al Mesías anunciado por el Sal 2,9 (cf. 12,5). Es más difícil comprender por qué este Mesías es trasladado desde su nacimiento cerca del trono de Dios. Quizá haya que ver en 12,3 una alusión, no ya al nacimiento terrestre del Mesías, sino al parto doloroso en que se engendra al nuevo pueblo de Dios, en la línea de las profecías del Antiguo Testamento y de las tradiciones judías (cf. Jn 16,21).⁵

2) Algunos rasgos de la descripción de la mujer se aplican al pueblo de Dios y no a María. Así la mujer, después de haber dado al mundo al Mesías, debe huir al desierto para esquivar los ataques del dragón (12,6.14); el tiempo que ha de durar la persecución del dragón contra la mujer

4. Cf. F. M. BRAUN, *La Mère des fidèles**, Paris 1955; L. CERFAUX, *La vision de la femme et du dragon de l'Apocalypse*, ETL, 1955, p. 21-33; J. LE FROIS, *The Woman Clothed with the Sun**, Roma 1954; A. M. DUBARLE, *La femme couronnée d'étoiles*, en *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert**, Paris 1957, p. 512-518.

5. Cf. A. FBUJLET, *Le Messie et sa Mère d'après le ch. 12 de l'Apocalypse*, RB, 1959, p. 55-86.

(1260 días, un tiempo, más tiempos, más medio tiempo) corresponde al tiempo de la persecución contra el pueblo de Dios, sea según la profecía de Daniel (7,25; 12,7), sea según el Apocalipsis (11,2-3; 13,5). Asimismo, la alusión al «resto de los hijos» de la mujer (12,17) parece favorecer la interpretación colectiva más que la individual. Hay, pues, que rechazar la opinión de los que sostienen que la mujer representa, ya exclusivamente, ya en sentido primario, a María, la madre personal de Cristo. Según una concepción atestiguada en el Antiguo Testamento, en el judaísmo y en Qumrán, la mujer simboliza en sentido primario al pueblo de Dios que engendra al Mesías y al pueblo mesiánico⁶.

Con todo, hay que preguntarse si en sentido secundario la mujer no simbolizará también a María, la madre personal de Cristo. Para responder afirmativamente no basta decir que, a los ojos de un cristiano, la «mujer que engendra al Mesías» debía necesariamente evocar a María, madre de Jesús. Habría, en efecto, que probar que el autor del Apocalipsis quiso dar una importancia especial a María en cuanto madre personal de Cristo. Más serio es el argumento tomado de Gén 3,15. En efecto, es cierto que la mujer del Apocalipsis (cap. 12) está descrita con referencia a Eva: ésta fue tentada por Satán, «la antigua serpiente» (12,9; cf. Gén 3,1ss), ésta engendró con dolor (12,2; cf. Gén 3,16), ésta es el blanco de las persecuciones de Satán (12,6.14; cf. Gén 3,15), ella y toda su descendencia (12,17; cf. Gén 3,15). Pero para el autor del Apocalipsis, la Eva de Gén 3,15 ¿anunciaba a María o sencillamente al pueblo de Dios, llamado a vengarse de la serpiente que le había seducido?

En definitiva, la Mujer de Ap 12 representa ciertamente, en sentido primario, al pueblo de Dios que engendra al Mesías y los tiempos mesiánicos. ¿Quiso el autor del Apocalipsis representar también a María, la madre personal del Mesías? Es posible, pero los argumentos que se hacen valer en este sentido no son quizá suficientes para imponer la convicción.

CAPÍTULO TERCERO

AUTOR Y FECHA DE COMPOSICIÓN

§ I. El problema del autor.

1. DATOS TRADICIONALES.

¿Quién es el autor de esta obra tan llena de genio poético como también de selvática grandeza? Él mismo nos ha transmitido su nombre: Juan (1,1.4.9; 22,8). Ya san JUSTINO, hacia 150 (*Diálogo con Trifón*, 71,4), lo identificaba con el apóstol Juan. En el límite entre el siglo II y el III, la misma identificación es aceptada por san Ireneo, heredero de las tradiciones efesinas, por Clemente de Alejandría y por Tertuliano en África, por el canon de Muratori e Hipólito en Roma. Sólo en el siglo III aparecen los primeros ataques contra el origen apostólico del libro. En la misma Roma el sacerdote Cayo atribuía la obra al hereje Cerinto (cf. IRENEO, *Adv. Haer.* III, 28,2), pero lo hacía para reaccionar contra los abusos que los montanistas hacían de los escritos joánicos. Por su parte, san Dionisio de Alejandría († hacia 265), fundándose en análisis literarios y teológicos, ponía en duda el origen apostólico del Apocalipsis, aunque sin rechazar su canonicidad¹. Esta opinión nos es referida por EUSEBIO DE CESAREA (HE VII, 25), que parece mirarla con cierta simpatía (cf. HE III, 39,5-6). De manera más radical, una gran fracción de la tradición oriental, en el siglo IV, rechazó incluso la canonicidad del escrito: Cirilo de Jerusalén, Gregorio de Nacianzo, Juan Crisóstomo, Teodoreto, las versiones siríacas no cuentan el libro entre los escritos del Nuevo Testamento.

2. EL APOCALIPSIS Y EL CUARTO EVANGELIO.

Hoy día no se plantea para nosotros la cuestión de la canonicidad, una vez que fue zanjada por el concilio de Trento; pero la cuestión de la autenticidad no compromete nuestra fe. Ahora bien, hay que reconocer

1. He aquí algunos extractos de las afirmaciones de Dionisio de Alejandría sobre el Apocalipsis: «No negaré que este escrito sea de Juan, y concedo que es de un hombre santo e inspirado por Dios. Pero no aceptaría fácilmente que este hombre fuera el apóstol, el hijo de Zebedeo, el hermano de Santiago, cuyos son el evangelio intitulado *Según Juan* y la epístola católica. Conjeturo, en efecto, según el aspecto de los discursos y según lo que se llama la disposición del libro, que no se trata del mismo... Juan no habla nunca de sí mismo, ni en primera ni en tercera persona. En cuanto al autor del Apocalipsis, desde el principio se pone de relieve... No dijo, como repetidas veces en el evangelio, que es el discípulo amado del Señor, no que se recostó sobre su costado... El evangelio y la epístola concuerdan entre sí y comienzan de la misma manera... completamente distinto y singular respecto a estos libros es el Apocalipsis; no se refiere a ellos ni tiene la menor relación con ellos. No tiene, por decirlo así, ni una sílaba común con ellos» (HE VII 25).

6. Sobre 1QH, III, 6-18, véase A. DUPONT-SOMMER, *La mère du Messie et la mère de l'Aspic dans un hymne de Qumrán*, RHR, CXLVII (1955), p. 174-188. M. DELCOR, *Un psaume messianique de Qumrán*, en *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert**, p. 334-340. Esta interpretación es discutida por O. BETZ, *Die Geburt der Gemeinde durch den Lehrer*, NTS, III (1956-57), p. 314-326.

que la atribución del Apocalipsis al mismo Juan que escribió el evangelio, presenta serias dificultades. Desde luego, no faltan afinidades lingüísticas y doctrinales entre ambos escritos, y la tradición cristiana tuvo razón para agruparlos en el mismo nombre, en cuanto que ambos emanan del mismo medio y pueden apoyarse en la autoridad del apóstol. En ambos escritos se nota el mismo gusto por la alegoría y por el simbolismo, el empleo de las mismas comparaciones: el agua viva, el pastor, el cordero, el maná; temas comunes característicos: el testimonio; Cristo, Verbo de Dios; la cita de Zac 12,10 «verán al que traspasaron» (Ap 1,7; Jn 19,34), en los dos casos con un texto griego que depende del hebreo y es diferente de los LXX. . . Sin embargo, las divergencias son quizá todavía más llamativas que las semejanzas. Versan en primer lugar sobre el vocabulario y el estilo. Pero afectan también, y sobre todo, a la teología. En el Apocalipsis faltan la mayoría de las palabras clave del evangelio y de las epístolas: *luz, tinieblas, verdad, amor, mundo* en sentido peyorativo; en lugar de esta última expresión, el Apocalipsis conoce, en sentido afín, «los habitantes de la tierra», expresión heredada del Antiguo Testamento y que parece menos evolucionada que la de «mundo». Y si en los dos grupos de escritos se designa a Cristo como «cordero», ¿por qué se utilizan para ello dos palabras griegas distintas? La doctrina del Espíritu Santo aparece apenas esbozada en el Apocalipsis, siendo así que ocupa tanto espacio en los discursos después de la cena.

En forma general, toda la concepción de la escatología es profundamente diferente por ambas partes. En el Apocalipsis se vive en la expectativa del retorno de Cristo; el Hijo del hombre es el Cristo glorioso que vuelve al final de los tiempos para ejecutar su juicio contra los impíos; el Anticristo es una potencia política que se opone al establecimiento del reino. En el evangelio y en las epístolas, Cristo ha vuelto ya a venir en cierto modo, habitando en el corazón de los fieles; el Hijo del hombre es Cristo exaltado por la resurrección, que ha llevado ya a cabo la agrupación de los elegidos y el juicio, es decir, la separación entre los fieles y los otros, entre los que aceptan el plan salvífico de Dios y los que lo rechazan; el Anticristo, o los Anticristos, ejercen su actividad nefasta propagando falsas doctrinas cristológicas; el Espíritu Santo que habita en las almas realiza ya el reino de Dios entre nosotros.

3. DIFICULTAD DE UNA SOLUCIÓN POSITIVA.

Una solución del problema del autor o de los autores de los escritos joánicos, debe tener en cuenta todos estos hechos. Nos hallamos ante el siguiente dilema: si se quiere mantener la autenticidad joánica integral del cuarto evangelio, habrá que atribuir la redacción del Apocalipsis a un discípulo del apóstol²; si se quisiera mantener la autenticidad joánica

2. Cf. *L'apocalypse*, BJ, p. 16-20.

del Apocalipsis, ateniéndose principalmente al testimonio de san Justino y de san Ireneo, habría que decir que el evangelio, con darnos sustancialmente el contenido de la predicación joánica, fue redactado por un discípulo del apóstol, o por un grupo de discípulos. Este problema continúa a la hora actual sin solución cierta y queda abierta la puerta a ulteriores investigaciones.

§ II. La fecha del libro.

Sobre la cuestión de la fecha del Apocalipsis, la tradición cristiana antigua no es absolutamente unánime. Según el testimonio de san IRENEO (*Adv. Haer.* v, 30,3), el libro habría sido compuesto hacia fines del reinado de Domiciano; hallamos la misma afirmación en Eusebio de Cesarea, Jerónimo, Victorino de Petau y los prólogos al Apocalipsis; es la opinión más extendida entre los modernos que admiten la unidad del libro. No obstante, Epifanio, en el siglo IV, prefería el tiempo de Claudio. Según el canon de Muratori y los Hechos apócrifos de Juan, el Apocalipsis habría sido compuesto en tiempo de Nerón. Ésta era quizá también la opinión de Tertuliano, pero el tenor de su texto no es seguro.

Esta cuestión de fecha está evidentemente en función del problema literario. Si se sostiene la unidad de la redacción, habrá que optar más bien por una fecha tardía, la de fines del reinado de Domiciano (hacia 95). En particular, las cartas a las siete iglesias corresponderían bastante bien a las condiciones religiosas de Asia Menor hacia los últimos años del siglo I. Si, por el contrario, se admite que el autor utilizó fuentes diferentes o que él mismo redactó diversos Apocalipsis, los estratos más antiguos del libro podrían entonces remontar hasta los tiempos de Nerón. En particular, la presentación de la parusía como próxima, tal como aparece en ciertas secciones del libro, podría difícilmente comprenderse en los últimos años del siglo I.

Algunos exegetas (Touilleux, Gelin, Feuillet) distinguen dos fechas: la de la publicación (fines de Domiciano), y una fecha anterior que rige la perspectiva de las visiones (época de Vespasiano); con otras palabras, el Apocalipsis estaría artificialmente antedatado. Este procedimiento de antedatación, corriente en la apocalíptica, no tiene en sí nada contrario a la inspiración. Según algunos, permitiría explicar en parte las repeticiones aparentes sin poner en tela de juicio la unidad literaria del libro³. A los ojos de los críticos que distinguen varios estratos redaccionales, la composición de éstos podría escalonarse en las últimas décadas del siglo primero, del reinado de Nerón al de Domiciano⁴. Éste es todavía un problema pendiente de estudio.

3. A. FEUILLET, *NTS*, IV (1957-58), p. 169ss.

4. Cf. *L'apocalypse*, BJ, p. 20-22.

APÉNDICE
APÓCRIFOS DEL NUEVO TESTAMENTO
por J. Bonsirven y C. Bigaré

BIBLIOGRAFÍA

a) Principales colecciones de textos y traducciones:

- E. PREUSCHEN, *Antilegomena, Die Reste der ausserkanonischen and urchristlichen Ueberlieferungen*, Giessen 1905.
- E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apocryphen*, Tubinga 21924. — Nueva ed., por W. SCHNEEMELCHER I, 1958.
- R. A. LIPSIVS — M. BONNET, *Acta Apostolorum Apocrypha*, Leipzig 1891, 1898 y 1903, textos griegos y latinos.
- M. R. JAMES, *Apocrypha Anecdota*, Cambridge 1893, 1897 (textos gr. y lat. y trad. inglesa).
- M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1950.
- E. KLOSTERMANN - A. HARNACK, *Apokrypha* (Kleine Texte, 34, 83, 112 y 121), Bonn - Berlín 1911-1933.
- J. B. MIGNÉ, *Dictionnaire des Apocryphes**, París 1853.
- F. AMIOT, *La Bible apocryphe: Évangiles apocryphes**, París 1952.
- W. MICHAELIS, *Die apokryphen Schriften zum NT*, Brema 1956.
- J. HERVIEUX, *Ce que les Évangiles n'ont pas dit**, París 1958.

b) Ediciones y traducciones particulares:

- C. MICHEL y P. PEETERS, *Évangiles apocryphes**, 2 vol., París 1911 y 1914.
- E. AMANN, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements**, París 1910.
- L. VAGANAY, *L'Évangile de Pierre**, EB, París 1932.
- E. REVILLOUT, *Actes de Pilate*, PO*, IX, París 1913.
- L. VOUAUX, *Actes de Pierre**, París 1922.
- *Actes de Paul**, París 1913.
- L. GUERRIER, *Le Testament en Galilée de Notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ*, PO*, IX, París 1913.
- S. GRÉBAUT, *Littérature éthiopienne pseudo-clémentine (Apocalypse de Pierre)**, «Revue de l'Orient chrétien», 1910, p. 198ss, 307ss, 425ss.
- A. DE SANTOS, *Los Evangelios apócrifos**, Madrid 1956.

c) Trabajos diversos:

- E. AMANN, *Apocryphes du Nouveau Testament*, SDB* I, col. 460-533.
- L. JACQUIER, *Les sentences du Seigneur extracanoniques*, RB, 1918, p. 93-135.
- J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*, Zurich 1948.
- L. VAGANAY, *Agrapha*, SDB* I, col. 159-198.

§ I. Nociones generales.

La Iglesia incluye en el canon del Nuevo Testamento las obras estudiadas en los capítulos precedentes, por reconocerlos como inspirados. A este carácter fundamental de su inspiración se añaden su valor como documentos históricos, en particular en el caso de los evangelios y de los Hechos de los Apóstoles, y su conexión con la Iglesia apostólica, cuya doctrina dan a conocer auténticamente. Ahora nos toca hablar de una literatura que se distingue de las obras precedentes en todos los puntos esenciales: la Iglesia le recusa la inspiración, la crítica pone en duda el valor de los hechos que refiere y todo el mundo está de acuerdo en negar su origen apostólico. Las producciones de esta literatura fueron excluidas del canon de las Escrituras y con la misma desconfianza englobadas con el título de *apócrifos*. Esta desconfianza se acentúa por el hecho de que diversos apócrifos, conforme al sentido primario de la palabra, sirvieron de vehículo a doctrinas esotéricas o sospechosas, más o menos gnósticas.

Dentro de esta categoría encontramos en primer lugar una serie de dichos aislados, presentados como palabras de Jesús. Vienen luego varias series de obras: evangelios, hechos, epístolas y apocalipsis: las dos primeras secciones son las más nutridas. Sin dedicar a todos estos escritos igual interés, enumeraremos unas dos docenas de ellos, que fueron redactados en el transcurso de los cuatro primeros siglos cristianos. En realidad existen muchos más. Pero de unos sólo subsiste el título; de otros sólo poseemos refundiciones o ampliificaciones tardías, que son objeto de los estudios medievales y cuya intención es únicamente edificante. En fin, prescindiremos también de los apócrifos judíos refundidos por manos cristianas, como la *Ascensión de Isaías* o los *Oráculos sibilinos*¹.

Ya están lejos los tiempos en que se quería ver en los escritos apócrifos la fuente de nuestras obras canónicas. Viceversa, cuesta trabajo explicarse cómo pudo crecer y proliferar esta vegetación en el campo de la literatura inspirada. Fue fruto espontáneo de la curiosidad popular y de la eterna «función fabuladora», prendidas de lo maravilloso y ávidas de detalles pintorescos. Evidentemente, no se puede excluir que los apócrifos incorporaran a sus bordaduras algunos elementos de tradiciones extracanonicas. Así se explicaría la doble actitud de la antigüedad cristiana a su propósito. Por una parte, muchos padres, hasta Eusebio y san Jerónimo, los citan con un respeto mezclado de circunspección. Por otra parte, la Iglesia comenzó muy temprano la labor de eliminación en este terreno. En el canon de Muratori se observa este empeño de enumerar las obras inspiradas². A comienzos del siglo IV, EUSEBIO DE CESAREA, con un vocabulario diferente del nuestro, había casi terminado el trabajo de clasificación y de eliminación (HE III, 25; cf. III, 6). San Jerónimo es el que por primera

1. Cf. supra, p. 127 y 134s.

2. Cf. t. I, p. 69s.

vez llama apócrifos a los libros que tratan de contrahacer o doblar los escritos neotestamentarios.

Así pues, no iremos a buscar en los apócrifos la sustancial palabra de Dios que no tenían misión de transmitirnos. Ni tampoco trataremos de utilizarlos para fines apologéticos. Lo que sobre todo les pediremos es un suplemento de conocimientos sobre las primeras generaciones cristianas, sus preocupaciones, sus felices hallazgos y sus primeras desviaciones. Es interesante captar en su nacimiento los primeros conatos de reflexión popular sobre los evangelios y el dato revelado, revalorizar las primeras joyas que supo extraer del tesoro familiar. Digamos ya desde ahora que en todos los terrenos la mies de informaciones interesantes será más bien exigua. La literatura apócrifa del Nuevo Testamento dista mucho de poseer el valor y la riqueza de la del Antiguo³, si se exceptúan algunos datos sobre la antigüedad del culto mariano (aunque expresados en forma de leyendas), algunas tradiciones pobres e inciertas, una teología popular con expresión frecuentemente desmañada. Su mayor y más duradero interés reside en la influencia considerable que ejercieron, en la edad media y hasta en los tiempos modernos, sobre la devoción popular, la liturgia, el arte religioso, la literatura. El asno y el buey del pesebre, la corona real de los magos, la fiesta de la presentación de María en el templo y la de santa Tecla nos llegan en línea recta de los apócrifos. Fray Angélico y Miguel Ángel, así como los escultores y los vidrieros de nuestras catedrales medievales les deben numerosos temas artísticos. Desde la *Leyenda áurea* hasta la *Divina Comedia* y hasta más allá del *Paraíso Perdido*, más de un autor se ha inspirado en esta literatura. Hasta se puede añadir que «estos viejos textos contribuyeron a formar el mundo de imágenes en que nuestros antepasados vertieron buena parte de su teología». Con tan humildes títulos, los apócrifos forman también parte del tesoro de la Iglesia. Leámoslos con piedad y comprensión.

§ II. Los «ágrapha».

1. ¿QUÉ SON LOS «ÁGRAPHA»?

¿Qué son los cuatro libros de los evangelios en comparación con la actividad de Jesús entre los hombres? Si se hubiera querido consignar en detalle, «el mundo entero no podría contener los libros» (Jn 21,25). Sin embargo, estos libros nos han transmitido lo esencial del mensaje de Jesús y de sus gestos salutíferos. Los primeros cristianos tenían sin duda esta convicción; así los evangelios canónicos, redactados muy temprano, bastaban para alimentar su fe, si es que no para satisfacer su curiosidad. Por eso muy poco se interesaron por las tradiciones que referían otras palabras del Maestro. Esto es por lo menos lo que podemos concluir de la escasez e inseguridad de lo que ha llegado hasta nosotros o, por mejor decir,

3. Cf. supra, p. 121ss.

se ha reunido tan laboriosamente bajo el nombre de *ágrapha*. Con el término *ágraphon* entendemos: «Toda palabra aislada atribuida a Jesús por vía de tradición y no consignada en nuestros evangelios canónicos»⁴. En 1889, Resch reunía 177 fragmentos de los que extraía 74 *ágrapha* auténticos. No obstante la aportación de nuevos materiales mediante los descubrimientos de papiros, la crítica no ha cesado de reducir este número.

El estudio de los *ágrapha* corresponde al capítulo de los apócrifos a doble título: se sitúan fuera, si no de los escritos, por lo menos de los evangelios canónicos; la autenticidad de la gran mayoría de ellos es poco probable. Vamos a enumerar y enjuiciar brevemente sus principales fuentes. Además, ampliando el marco primitivo del tema, haremos también mención de las variantes del texto evangélico y de las palabras de Jesús referidas en el Nuevo Testamento fuera de los evangelios.

2. VARIANTES «ÁGRAPHA» DE LOS LIBROS INSPIRADOS.

Entre las innumerables variantes de los manuscritos evangélicos, la mayoría de ellas, puramente gramaticales o mínimas, interesan sólo a la crítica textual. Cerca de media docena son más importantes. Pero, conforme a su título de variantes, no aportan nada verdaderamente nuevo y sólo pertenecen a la historia del texto. La que tiene la apariencia más original, el *logion* de Freer (Mc 16,14s), debe datarse en la primera mitad del siglo II⁵.

De los cinco *ágrapha* contenidos en el Nuevo Testamento fuera de los evangelios, dos de ellos tienen su paralelo en otro lugar: Act 1,4-8 en Lc 24,45-49 y 1Cor 11,24-25, en los tres sinópticos. De los otros tres: Act 20,35, 1Tes 4,15 y Ap 12,15, sólo el primero aporta algo verdaderamente nuevo con la bella máxima: «Hay más felicidad en dar que en recibir.» Pero todos estos pasajes figuran en escritos inspirados.

3. LOS «ÁGRAPHA» EXTRACANÓNICOS.

Numerosos *ágrapha* transmitidos por los padres tienen en general un tono evangélico y no desentonarían en la boca del Salvador. Así esta sentencia referida por la epístola del pseudo-Bernabé (7,11): «Los que quieren verme y alcanzar mi reino, deben obtenerme con la aflicción y los sufrimientos.» Esto es todo lo que podemos decir si nos referimos a los inexorables, pero necesarios, criterios indicados por M. VAGANAY⁶. Es preciso, nos dice, atender primeramente al número y a la independencia de los testigos del texto. Hay que examinar luego la antigüedad y la autoridad personal de cada testigo. Finalmente, hay que examinar la concordancia doctrinal del *ágraphon* con lo que nos refieren los evangelios. Por último,

4. L. VAGANAY, SDB I, col. 162.

5. Cf. t. I, p. 112s. B. BOTTE, Freer (*Logion de*), SDB III, col. 525-527.

6. SDB I, col. 163-165.

todo esto nos permitirá eliminar las citas sospechosas, pero difícilmente podrá darnos una certeza positiva sobre la autenticidad de las otras máximas.

Más adelante caracterizaremos los *ágrapha* transmitidos como citas del evangelio según los Hebreos. En cuanto al papiro Egerton II (hacia 140-160)⁷ y a los papiros de Oxirínco (siglo III)⁸, apenas si nos suministran más que reelaboraciones de los evangelios canónicos con algunos vestigios de tradición oral o de evangelios apócrifos. El reciente descubrimiento de los manuscritos coptos de Nag-Hammadi ha dado a estos fragmentos nuevo interés. Por ejemplo, el papiro de Oxirínco 654 contiene un fragmento del evangelio de Tomás, obra gnóstica que figura entre los códices en cuestión⁹. Pero habrá que aguardar a que se publiquen los textos para ver exactamente qué luz proyectan sobre la cuestión de los *ágrapha*.

§ III. Los evangelios apócrifos.

En este título uniforme incluiremos obras que en realidad pertenecen a categorías muy distintas. En primer lugar hay un apócrifo muy antiguo que tiene estrechas relaciones con los evangelios canónicos: el *evangelio según los Hebreos*; plantea difíciles problemas que podremos apenas indicar. Vendrían luego unos cuarenta evangelios heréticos conocidos únicamente por sus títulos o por raras alusiones y citas hechas por los escritores eclesiásticos. Unos son pseudoepígrafes puestos bajo el nombre de un apóstol y de carácter esotérico, como los evangelios de Bartolomé y de Bernabé. Otros fueron redactados por jefes de sectas que no se recataron de ponerlos bajo su propio nombre con el fin de suplantar a los evangelios canónicos, como el evangelio de Basílides o el de Marción¹⁰. Los dejaremos, para interesarnos por una serie de escritos que conciernen a los parientes de Jesús, a su infancia, a su pasión y muerte. El título general de «evangelios ficciones» con el que los ha agrupado Amann, indica justamente que estas obras no tienen grandes pretensiones históricas; que-rian sobre todo satisfacer la piedad y la curiosidad de los cristianos. Sin embargo, nos parece un tanto peyorativo cuando se aplica a la totalidad. En efecto, varios de ellos contienen tradiciones muy antiguas y nos transmiten las primeras reflexiones religiosas del pueblo cristiano. Todo ellos son en su intención fundamentalmente ortodoxos, pero reflejan a veces

7. L. CERFAUX, *Parallèles canoniques et extra-canoniques à l'Évangile inconnu*, Recueil L. Cerfaux I, p. 279-299.

8. Cf. t. I, p. 100s.

9. G. QUISPÉL, *The Gospel of Thomas and the NT*, «Vigiliae Christianae», 1957, p. 189-207. — G. GARITTE, en «Muséon», 1957, p. 59-73. L. CERFAUX-G. GARITTE, *Les Paraboles du Royaume dans l'Évangile de Thomas*, «Muséon», 1957, p. 307-328. J. DURESSÉ, *L'Évangile selon Thomas, on les paroles de Jésus*, Paris 1959. A. GUILLAUMONT, H. C. PUECH, G. QUISPÉL, W. TILL, Y. ABD EL MASIH, *L'Évangile selon Thomas, texte copte établi et traduit*, Paris 1959.

10. La glosa valentiniana se halla en el *Evangelio de Verdad*, que forma parte del lote de Nag Hammadi: M. MALININE, H. C. PUECH, G. QUISPÉL, *Evangelium Veritatis, Codex Jung f. VIII-XXII*, Zurich 1956. Cf. H. C. PUECH, G. QUISPÉL, W. C. VAN UNNIK, *The Jung Codex*, Londres 1955.

una teología popular poco iluminada. Pero aun cuando hayan podido ser reelaborados tardíamente por heterodoxos, revelan la popularidad y antigüedad de las tendencias gnósticas, contra las que la Iglesia tuvo pronto que defenderse. Esto se aplicará todavía con más verdad a los Hechos apócrifos.

1. EVANGELIO SEGÚN LOS HEBREOS.

San Jerónimo nos refiere que había descubierto en la biblioteca de Cesarea un *evangelio según los Hebreos* compuesto en arameo, que le pareció ser el original semítico de nuestro san Mateo. Todavía había de descubrir otro ejemplar conservado por los *Nazarenos* de Berea, cerca de Antioquía. Este evangelio de Cesarea nos dice san Jerónimo haberlo leído, transcrito, traducido al griego y al latín. Un historiador reciente de la cuestión cree más bien que el gran erudito hizo una lectura precipitada del manuscrito, del que luego copió algunos pasajes que hallamos citados acá y allá en sus obras (G. Bardy). Si lo hubiera estudiado con más atención, no lo hubiera tomado por el evangelio de san Mateo. En efecto, podemos comparar sus citas o bien con las que anteriormente habían hecho Clemente de Alejandría y Orígenes, según una traducción griega, única que parecen haber conocido, o bien con ciertas variantes de los evangelios canónicos que llevan la misma mención de origen. Parece, pues, que nos hallamos no ante el original de san Mateo, sino ante un evangelio judeocristiano redactado ya a fines del siglo I. Según las citas conservadas, este evangelio seguía bastante de cerca al primero de los sinópticos, al que apenas si añadía algo más que detalles pintorescos, por ejemplo, esta oración del hombre de la mano seca: «Yo era albañil y vivía del trabajo de mis manos. Te lo ruego, Jesús: devuélveme la salud para que no tenga que avergonzarme mendigando el pan.»

El evangelio según los Hebreos no es sino uno de los evangelios judeocristianos de fines del siglo I o del siglo II. Según ciertos críticos, se conoce otro, llamado *evangelio de los Ebionitas* o *evangelio de los doce Apóstoles*, en uso en las comunidades disidentes de Palestina. Pudiera ser una obra original que utilizara nuestros cuatro evangelios, o bien quizá una simple traducción griega del primero, arreglada al gusto de los herejes. Otros críticos distinguen tres evangelios judeocristianos: el evangelio ortodoxo de los Nazarenos, del que se habrían tomado nuestras variantes τὸ Ἰουδαϊκόν; el evangelio de los Hebreos, que sería el de los Ebionitas mencionado por Epifanio, y el evangelio de los Doce, en uso entre los paganocristianos.

2. EVANGELIO DE LOS EGIPCIOS.

Sólo conocemos de él un fragmento de diálogo entre Jesús y Salomé, referido por Clemente de Alejandría. Las palabras de Jesús sobre el ma-

trimonio tienen sabor gnóstico. Pero como no sabemos absolutamente nada sobre el autor de este escrito, es imposible saber si la obra era de origen herético, o bien ortodoxo, reelaborado luego en sentido heterodoxo.

3. PROTOEVANGELIO DE SANTIAGO¹¹.

Esta obra fue denominada así por su editor del siglo XVI porque se presenta como escrita por Santiago el Menor, «hermano» del Señor y supuesto testigo de varios de los episodios referidos. Atendiendo a su contenido habría más bien que llamarlo: Evangelio de las dos natividades milagrosas o Evangelio de la virginidad de María. Resulta de la combinación de dos documentos. El primero (1-16) narra el nacimiento y la infancia de María; el segundo (17-21) cuenta las circunstancias que rodearon el nacimiento de Jesús. El final (22-23) sobre el asesinato de Zacarías, padre de Juan Bautista, parece ser una pieza sobreañadida. Las dos narraciones primitivas podían existir ya en la primera mitad del siglo II aun cuando la redacción que poseemos date sólo del siglo IV o V.

El interés de la obra proviene de la antigüedad de estos dos documentos y de la intención del redactor que les dio unidad. Ana y Joaquín son dos ancianos estériles que por boca de un ángel se enteran de su próxima fecundidad. María, ya en su nacimiento, es consagrada al Señor y, a la edad de tres años, es presentada en el templo. Llegada a los doce años, el sumo sacerdote busca alguien a quien confiar la guarda de su virginidad. José, viudo y padre de numerosos hijos, es designado por una paloma que se escapa y vuela sobre su cabeza. En la fuente del pueblo y luego en su cámara es informada María por un ángel de que será madre de Jesús. La prueba de las aguas amargas manifiesta que José y María están exentos de todo pecado y que el embarazo de la joven virgen es milagroso. La pareja se traslada a Belén para empadronarse y María tiene que dar a luz en una cueva. Salomé, que no quiere creer que una virgen haya engendrado, acerca la mano a su cuerpo: inmediatamente se le seca la mano, que sana luego cuando toma al niño en sus brazos. Como se ve, todo converge para establecer la misión excepcional de María y su virginidad tanto antes como después del parto. Tenemos, pues, aquí un importante testimonio sobre la fe cristiana, explícita ya en 120-125, en la pureza y en la virginidad de María: la fe precedió a la leyenda, que la expresa en forma popular.

4. EVANGELIO DEL PSEUDO-MATEO.

Otro interés de la obra precedente estriba en el influjo que ejerció en la literatura y en la vida de la Iglesia. Sus documentos primitivos pa-

11. Edición reciente de un manuscrito del siglo III: M. TESTUZ, *Papyrus Bodmer V, Nativité de Marie (Protévangile de Jacques)*, Colonia-Ginebra 1958.

recen haber sido conocidos por Justino, Clemente de Alejandría y Orígenes. Ya en el siglo IV, la iglesia de oriente la utilizó abundantemente en su literatura, en su arte y en su liturgia. La iglesia de occidente parece haberla conocido sólo a través de refundiciones, la más antigua de las cuales sería el *evangelio del pseudo-Mateo*. Éste puede datar del siglo VI; borda sobre el precedente y es menos discreto en sus relatos. En él leemos el encuentro de Ana y de Joaquín en la puerta Dorada, escena que ha inspirado a más de un artista. Describe en detalle la ocupación cotidiana de María en el templo y nos asegura que cada día recibía los alimentos de mano de un ángel. De él proceden también el asno y el buey del pesebre, que son introducidos para realizar las profecías de Isaías (1,3) y de Habacuc (3,2, LXX). Continúa sus relatos después del nacimiento de Jesús y narra toda su infancia. La fuga a Egipto da lugar a maravillosas amplificaciones. Las bestias feroces hacen escolta a la sagrada familia y los leones son sus guardias de corps; una palmera abaja sus ramas para dar sus frutos y de entre sus raíces brota un manantial. Finalmente, cuando llegan a Egipto, todos los ídolos de un templo se derrumban por el suelo. Así, la infancia de Jesús aparece colmada de milagros, que volveremos a encontrar más adelante. El *evangelio de la natividad de la Virgen* reasumió todavía los mismos temas, aunque tratándolos con más discreción.

5. TRANSITUS MARIAE.

Esta obra, que nos refiere la muerte y la ascensión de María, es como un complemento de los escritos precedentes. Aunque más tardío, pues fue sin duda redactado en el siglo IV o V, merece las mismas observaciones y ofrece el mismo interés que el protoevangelio. Su lengua original parece haber sido el griego. Pero, además de una recensión griega, poseemos diferentes traducciones reelaboradas en latín, árabe, siríaco, copto y armenio. Este hecho atestigua su difusión y su influjo. Veamos primero algunos rasgos tomados de la adaptación latina, falsamente atribuida a Melitón de Sardes (siglo II). María, confiada a los cuidados de san Juan, se retira a Jerusalén. Veintidós años después de la ascensión del Señor, recibe del ángel Gabriel el anuncio de su próxima muerte. Los apóstoles y san Pablo se reúnen milagrosamente alrededor de ella y pasan tres días en su compañía. Luego Jesús en persona entrega el alma de María al arcángel Miguel. Los restos de María son trasladados procesionalmente hasta su sepulcro en el valle de Josafat. Un príncipe de los sacerdotes, lleno de furor, quiere volcar su ataúd: se le secan los brazos, que quedan adheridos al ataúd y no sana sino tras una profesión de fe en Jesucristo. El Salvador aparece de nuevo, resucita a María, que sube al cielo con su hijo, llevada por los ángeles.

Estos textos no tienen alcance teológico propio ni fueron invocados con ocasión de la definición del dogma de la ascensión. Sin embargo, atestiguan, ya en el siglo IV o V, la fe del pueblo cristiano en la ascensión de

María, como complemento normal de su pureza inmaculada y de su virginidad.

El texto árabe del *Transitus*, mucho más copioso, es igualmente interesante para la historia de los orígenes de la devoción mariana. Contiene, por ejemplo, una hermosa oración en la que María pide a Jesús que escuche a todos los que se dirigen al Hijo en el patrocinio de su madre. Como final, otra oración, del apóstol san Juan, insiste en la función mediadora de María. En este texto tenemos también el relato de los primeros milagros realizados por María después de su glorificación en el cielo. Viene luego el comienzo de su culto y la institución por los discípulos, de tres fiestas en su honor.

6. HISTORIA DE JOSÉ, EL CARPINTERO.

Jesús mismo cuenta a sus discípulos en el monte de los Olivos la vida de su padre nutricio. El conjunto del relato recoge los datos del Protoevangelio y del evangelio de Tomás (cf. infra). Sólo el relato de la muerte de José aporta algo nuevo. Vemos al santo varón, viudo y cargado con seis hijos, aceptar la custodia de María, que cuenta doce años. Más tarde, los mayores abandonan la casa paterna y Jesús queda solo con María y José, con Judas y el pequeño Santiago. El anciano llega a la edad de ciento once años, sano de cuerpo y de espíritu, vigoroso como un joven y hasta con toda la dentadura sana. Muere entre Jesús y María y su alma es llevada por los ángeles. Su cuerpo debe permanecer intacto hasta el reinado de mil años de Cristo glorioso en la tierra.

De este apócrifo tenemos dos redacciones en copto y una más reciente en árabe. El original habría sido escrito en griego y en Egipto, no antes de entrado el siglo IV.

7. EVANGELIOS DE LA INFANCIA.

El pseudo-Mateo escribía ya sobre la actividad taumatúrgica del niño Jesús. Otras obras vuelven a tratar el mismo tema. El *evangelio de Tomás* — filósofo israelita —, que existía en griego, en latín, en siríaco, en georgiano y en eslavo, pasaba por ser el más antiguo. En realidad, sus versiones, a veces muy divergentes, no son sino compendios de un texto primitivo que no debe datar de antes del siglo V y que, combinado con el Protoevangelio, sirvió de base a dos ampliaciones sirias. Una de ellas dio en el siglo VI el *Libro armenio de la infancia*. La otra dio el *Libro árabe de la infancia*, caracterizado por la interpolación de numerosos milagros a gloria de María.

Estos diversos escritos son novelas devotas, pero no excesivamente edificantes. Algunos episodios tienen su encanto, como la visita de Eva a la cueva de Belén o la curación del niño leproso. Ciertos milagros son pueriles, pero a la vez graciosos, como el de los pájaros de arcilla que mo-

dela el niño Jesús y les da vida después. Otros son puros timos, como el de los cántaros rotos por el mero gusto de dejar a las gentes pasmadas haciéndolos aparecer otra vez intactos. Ciertos episodios, como el del niño herido de muerte por haber tropezado con el niño Jesús, u otro en que transforma a sus camaradas en machos cabríos, distan mucho de manifestar la bondad y la dignidad de nuestro Señor. Y cuando vemos a Jesús reprender a su maestro de escuela o a José porque quiere enseñarle su oficio, todavía estamos más lejos de la humildad del Hijo de Dios. Así los apócrifos añaden que los padres prohibían a su prole ir a jugar con el pequeño mago, y nos muestran a María disgustada y llena de preocupación por un niño tan «gracioso» y que no quiere aprender ningún oficio. Con estas obras llegamos a los confines de la literatura burlesca.

8. HECHOS DE PILATO O EVANGELIO DE NICODEMO.

El segundo título convendría mejor a la obra actual, de la que se presenta como redactor a Nicodemo. El primero es más antiguo y pudo escogerse para presentar el escrito como respuesta a los Hechos blasfemos de Pilato, que aparecieron exactamente a principios del siglo IV, según testimonio de EUSEBIO (HE IX, 5,1). Esta respuesta no parece ser anterior a 325, puesto que Eusebio no habla de ella. ¿Habría habido un núcleo primitivo más antiguo al que harían alusión JUSTINO (*Ap* I, 35,48) y TERTULIANO (*Ap*. 21; cf. HE II, 2,1-2)? Sólo podemos decir que la obra actual comprende dos partes ligadas artificialmente: una historia de la pasión y una bajada de Cristo a los infiernos, que parece ser más antigua.

La primera parte reproduce a veces el texto evangélico y otras veces lo amplifica. El redactor quiere justificar a Pilato y da pruebas tan evidentes de la resurrección que hasta Anás y Caifás quedan convencidos¹². Nicodemo y José de Arimatea representan un factor importante. La segunda parte cuenta, por boca de dos hermanos gemelos resucitados a la muerte de Cristo, la bajada de Jesús a los infiernos. Esta narración de aire apocalíptico es mucho más bella. Explota el texto de 1Pe 3,19 y trata de satisfacer la curiosidad de los cristianos sobre la actividad del Salvador durante el sueño de su cuerpo en la muerte. Oímos a Isafas, Simeón y Juan Bautista anunciar la próxima bajada del Señor al reino de las tinieblas. La noticia es confirmada por Satán, totalmente satisfecho de su victoria. Los poderes infernales, en cambio, están mucho menos tranquilos y preferirían no recibir a Jesús. Pero tienen que abrirle sus puertas y así Satán es vencido en el momento mismo en que creía triunfar. Cristo sale de los infiernos seguido de todos los santos, que confía al arcángel Miguel (como en el *Transitus Mariae*).

El texto original de este apócrifo nos ha llegado, no sin modificaciones, en diferentes recensiones: griega, siríaca, copta, armenia y latina. Ciertos

12. El tema se repite en el *Evangelio de Gamaliel*: M.-A. VAN DEN OUDENRIJN, *Gamaliel, Äthiopische Texte zur Pilatusliteratur*, Friburgo 1959.

manuscritos, añaden en apéndice diversas piezas, como cartas de Pilato, de Tiberio, de Herodes sobre la muerte de Cristo, relatos sobre el castigo de Pilato, etc.

9. FRAGMENTO DEL EVANGELIO DE PEDRO.

Por razón de la fecha de redacción, este fragmento hubiera merecido ser presentado al mismo tiempo que el protoevangelio de Santiago. Pero como sólo ha llegado hasta nosotros un fragmento relativo a la pasión y a la resurrección de Cristo, no está fuera de lugar después del evangelio de Nicodemo. Este fragmento se descubrió en el Alto Egipto el año 1886, en un manuscrito que contenía también un pasaje del Apocalipsis de Pedro y otro del Libro de Henoc. La narración puesta en labios de Pedro es probablemente el evangelio de Pedro, de que hablaron Orígenes y Eusebio¹³. Pudo escribirse entre 120 y 130, en Siria más bien que en Egipto. Este evangelio suscitó desde su descubrimiento una abundante producción literaria. No es fácil hablar de él en pocas líneas después del estudio magistral que ha hecho del mismo M. Vaganay.

El texto comienza con la negativa de los judíos y de Herodes a lavarse las manos después de la condenación de Jesús, gesto que sin duda acababa de realizar Pilato conforme al texto canónico. Queda interrumpido al comienzo de lo que parece ser la aparición de Jesús a orillas del lago de Tiberíades. Notemos que en esa circunstancia los apóstoles reunidos parecen ignorar la resurrección de su Maestro. Sin embargo, un poco antes, tenemos un relato bastante extraño de esta resurrección. Tres hombres salen del sepulcro seguidos de una cruz: «La cabeza de los dos primeros llegaba al cielo, pero la del que los guiaba rebasaba los cielos. Entonces oyeron una voz de los cielos que decía: «¿Has predicado a los muertos?» Y se oyó contestar desde la cruz: «Sí».

El evangelio de Nicodemo tomará del evangelio de Pedro este tema de la predicación a los muertos y lo desarrollará. Tomará también de él el empeño por justificar a Pilato a expensas de los judíos, y la presentación tan favorable de José de Arimatea, calificado aquí de amigo del Señor y de Pilato. El autor pudo tener intenciones apologéticas, pero ingenuas y desmañadas. Estas mismas torpezas de expresión lo hicieron sospechoso de herejía por su manera de exaltar a Cristo y de poner de relieve su divinidad y su impenetrabilidad.

§ IV. Hechos apócrifos.

En una materia tan vasta nos vemos obligados a escoger las piezas principales y las más antiguas, las que se pueden datar entre los años 160 y 230. Las otras y las refundiciones de las primeras no forman ya parte

13. EUSEBIO DE CESAREA, HE VI, XII, según Serapión de Antioquia.

de los apócrifos, sino de la literatura edificante de la edad media. A pesar del escalonamiento de su redacción y algunas diferencias doctrinales, existe verdadera unidad entre los Hechos apócrifos de Juan, Pedro, Pablo, Andrés y Tomás. Esta unidad es en primer lugar de orden literario: pertenecen a un mismo género y utilizan procedimientos comunes, como la presentación por parejas, de los hechos y de los discursos¹⁴. Esta unidad reside también en las tendencias doctrinales de sus autores, hasta tal punto que a fines del siglo IV estos Hechos formaban una especie de *corpus*, que los maniqueos oponían a los Hechos canónicos. Focio, patriarca de Constantinopla, atribuía su composición global a Leucio Carino, que se afirmaba discípulo de san Juan. En ellas hallamos ciertamente frecuentes vestigios de gnosticismo y de encratismo. Sin embargo, podemos creer que fueron redactadas por ortodoxos sinceros; pero contienen ya, como alguien ha dicho, «ese espíritu que engendra las sectas». Los autores se creen mejor informados y, por consiguiente, encargados de enseñar; en este sentido son gnósticos. Actualmente nos inclinamos bastante a la indulgencia con sus desviaciones doctrinales, propias de una época en que toda la obra teológica estaba todavía por elaborar; más nos chocarían los milagros extraordinarios que inventan a manos llenas: el perro que discute con Simón mago, el arenque ahumado que comienza a nadar y a comer para confundir al mismo impostor, etc. Notemos que los pasajes más criticables de estos Hechos pueden explicarse como interpolaciones heréticas, por ejemplo, el *himno a Cristo* en los Hechos de Juan y el *himno del alma* en los Hechos de Tomás.

1. HECHOS DE JUAN.

El testimonio de Clemente de Alejandría y la manera como otras colecciones utilizaron esta obra atestiguan su antigüedad. Pudo ser redactada ya en 160; desgraciadamente no la poseemos toda entera. Estos Hechos comienzan en el momento en que Domiciano hace ir al apóstol de Éfeso a Roma. Juan toma sin sufrir daño el contenido de una copa envenenada y resucita a un esclavo muerto por el mismo brevaje; en seguida resucita también a una muchacha, para no faltar a la ley de las parejas, que hemos señalado antes. Es enviado al destierro a Patmos, de donde llega finalmente a Éfeso. Milagros y discursos se suceden, luego asistimos a la muerte de Juan en la fosa que acaba de mandar excavar, en la que se ha tendido apaciblemente. Hay en la obra muchos milagros de resurrección, pero ninguna alusión a la resurrección final. Notemos todavía (cap. 72 y 85) la mención del sacrificio eucarístico que se ofrece por los difuntos. Tal es lo esencial del texto original griego, transmitido en dos manuscritos, y de la traducción griega expurgada. El episodio de la cal-

14. Cf. F. BLUMENTHAL, *Formen und Motiven in den apokryphen Apostelgeschichten*, Texte und Untersuchungen, Leipzig 1933.

dera de aceite hirviendo, narrado por Tertuliano, se refiere sólo en Hechos más tardíos que los que analizamos aquí.

2. HECHOS DE PABLO.

Fuera de algunas exageraciones sobre el papel de la castidad, considerada como la esencia de la santidad, estos Hechos se prestan poco a la crítica doctrinal; pueden considerarse como una obra católica, edificante y antidocetista. Con todo, acabaron por hacerse sospechosos, por razón del uso que de ellos hicieron maniqueos y priscilianistas. Los poseemos divididos en tres fragmentos: los *Hechos de Pablo*, el *martirio de Pablo*, una *epístola a los Corintios*, que será enjuiciada más adelante. Modernos hallazgos han confirmado la unidad de las tres obras, conjeturada ya anteriormente. En 1897 mostraba ya su nexa el descubrimiento de una versión copta mutilada. En 1936, un fragmento griego de papiro que data del siglo IV añadía algunas páginas inéditas al martirio de Pablo y confirmaba, gracias a nuevas comparaciones a que daba pie, que en un principio existía una obra única, que se podía titular: *Hechos de Pablo y de Tecla*.

Tertuliano nos refiere que se debían a la pluma de un sacerdote de Asia, que fue destituido al descubrirse su impostura. Esto, sin embargo, no impidió al gran escritor, como a otros padres, tener en gran estima al gracioso personaje de la virgen Tecla y reconocer valor histórico a otros episodios. Estos Hechos manifiestan el mismo gusto por los milagros que los Hechos de san Juan. En cambio, afirman abiertamente el dogma de la resurrección de los muertos. Parecen dar a entender que nuestras oraciones pueden salvar a un pagano después de su muerte. Algunos se inclinan a datarlos en 180, otros los juzgan tributarios de los Hechos de Pedro y así prefieren rebajar la fecha de composición hasta los alrededores de 200.

3. HECHOS DE PEDRO.

De la obra original en griego poseemos sólo un fragmento relativo al suplicio final de Pedro. El resto del texto lo hallamos en un fragmento copto y en su adaptación latina, conocida con el nombre de *Hechos de Vercelli*. Estos Hechos narran entre otras cosas el episodio del *Quo Vadis?* y la crucifixión cabeza abajo del apóstol. Reducen a un año la duración de su estancia en Roma. Tenemos aquí un conjunto de tradiciones notablemente diferentes de las que conservó la comunidad romana, lo que se explica si estos Hechos son de origen asiático. Es, sin embargo, difícil distinguir rigurosamente los informes que son de pura imaginación y lo que puede haber en ellos de histórico, en particular por lo que concierne a la llegada de Pedro a Roma. Más tarde asistiremos a toda una floración de Hechos que tratarán de conciliar ambas tradiciones.

4. HECHOS DE TOMÁS.

Poseemos estos Hechos en dos textos principales, griego y siríaco; este último parece ser el original. El lugar de composición sería, pues, Siria o la alta Mesopotamia; si en realidad revelan la influencia de Bardesanes, como se ha dicho a veces, datarán de principios del siglo III. Nos transmiten un relato de la actividad de santo Tomás en las Indias, en trece partes, más el martirio, todo en narración animada. Este relato puede contener algunos elementos históricos, pero en conjunto aparece más bien como un «bonito cuento de hadas».

San Epifanio y san Agustín señalan el uso que de estos Hechos hacían los herejes. ¿Hasta qué punto es un escrito gnóstico? Su predicación del despego de los bienes terrestres y de la continencia absoluta no es más marcada que en los otros Hechos. Es cierto que éstos están entretijados de trozos poéticos francamente gnósticos, pero que podrían descartarse sin perjudicar en nada al conjunto. Aun en el caso en que sean originales, es difícil adscribirlos a un sistema determinado. Pueden sencillamente participar de un clima gnóstico todavía mal conocido, pero muy difundido en la época que nos interesa.

5. HECHOS DE ANDRÉS.

También en este caso la utilización de los Hechos por los herejes ha perjudicado al texto original: sólo poseemos adaptaciones griegas y latinas. Una de las más conocidas y que permitiría mejor descubrir los rasgos primitivos, parece ser el *Liber miraculorum beati Andreae Apostoli* de Gregorio de Tours (siglo VI). Narra los milagros y el apostolado de Andrés en Acaya. El apóstol es entregado a las fieras por el gobernador, cuya esposa había sido ganada para la continencia por la predicación cristiana. Andrés, librado milagrosamente de los dientes de las fieras, es entonces flagelado y crucificado y sigue durante tres días predicando al pueblo desde lo alto de la cruz. La liturgia del 30 de noviembre se ha servido de un documento latino muy antiguo: la *Carta de los sacerdotes de la iglesia de Acaya*. Este documento contiene un bello y conmovedor saludo del apóstol a la cruz que se alza ante sus ojos. Sustituye con ventaja las ampliaciones sobre el simbolismo de la cruz ofrecidas por otros textos de sabor gnóstico y cuyo equivalente se halla en los Hechos de Pedro. La composición primitiva es quizá originaria de Acaya; si depende de los Hechos de Pedro (el mismo silencio sobre la resurrección de los muertos), no será anterior al año 200¹⁵.

15. P. M. PETERSON, *Andrew, Brother of Simon Peter, His History and Legends*, Leiden 1958.

§ V. Las epístolas y los apocalipsis apócrifos.

La *correspondencia de Séneca y de Pablo*, aun en el caso que date del siglo IV, tiene un contenido demasiado pobre para que merezca retener nuestra atención. Ni siquiera faltan quienes han sospechado que se trata de una colección de composiciones escolares. Entre los apocalipsis sólo citaremos los dos más antiguos; los otros que han llegado hasta nosotros, son de época tardía.

1. EPÍSTOLAS DE PABLO.

La *tercera epístola a los Corintios*, que figura en algunos manuscritos de la Biblia, constituye la tercera parte de los Hechos de Pablo y Tecla, de que ya hemos hablado. Es una carta breve de unas sesenta líneas. Según los datos de la versión copta, se habría escrito para denunciar los errores de Simón y de Cleobio en Corinto. Su contenido, muy ortodoxo, establece la utilidad de los profetas judíos, la verdad de la encarnación del Hijo de Dios y de la resurrección de la carne¹⁶. La *epístola a los Laodiceenses*, que cuenta unas veinte líneas, es un ensartado de trozos de cartas canónicas. Pudo haber sido compuesta en latín por un marcionita, si nos hemos de atener a los informes del canon de Muratori. Este último documento indica como del mismo origen una *carta a los Alejandrinos*, cuyo texto se ha perdido.

2. LA CARTA DE LOS APÓSTOLES.

Los textos más importantes de esta carta, los coptos y el etiópico, parecen derivar de un original griego. Señalada sólo a partir de 1895, puede datar de los años 150-200 y provenir de Egipto o del Asia Menor. Es un documento importante en el plano doctrinal y litúrgico, aunque ha dejado pocas huellas en la literatura cristiana posterior. La carta va dirigida desde Jerusalén, por los once, a todas las iglesias. Los apóstoles comienzan trayendo a la memoria la muerte y la resurrección de Cristo, según los textos canónicos. Dan luego diferentes explicaciones de Jesús a sus discípulos, sobre la próxima parusía y sobre el juicio. Se anuncia la conversión de Pablo y su poderosa ayuda a la evangelización. Siguen enseñanzas sobre los signos precursores del fin de los tiempos y de las persecuciones. Finalmente asistimos a la ascensión del Señor.

3. EL APOCALIPSIS DE PEDRO.

Este apocalipsis puede remontar a mediados del siglo II. Lo conocemos por un fragmento griego descubierto en 1886 al mismo tiempo que el del

16. El texto griego ha sido encontrado recientemente. V. M. TESTUZ, *Papyrus Bodmer X-XI* (X: *Correspondance apocryphe de saint Paul et des Corinthiens*), Colonia-Ginebra 1960.

evangelio de Pedro, y por una versión etiópica reelaborada, conservada en Oxford y publicada sólo a principios de este siglo. Se presenta como una revelación hecha por Jesús a Pedro y transmitida por éste a su discípulo Clemente. Asistimos al retorno glorioso del Salvador y al juicio universal. Los tormentos de los condenados son luego descritos prolijamente por categorías, mientras es breve la descripción del paraíso. Estos relatos ejercieron gran influjo en la literatura y en la iconografía cristianas, en las representaciones de los tímpanos y de las vidrieras de nuestras catedrales medievales. Cristo parece luego prometer que finalmente todos los pecadores se salvarán, pero prohíbe a Pedro dar a conocer esta doctrina.

4. APOCALIPSIS DE PABLO.

Mientras la obra precedente parece realmente provenir de Egipto, el Apocalipsis de Pablo, que se nos presenta como un texto descubierto durante el consulado de Teodosio y de Graciano (380) en la casa de san Pablo en Tarso y enviado a Jerusalén, debe de ser originario de Palestina. Compuesto quizá en griego en el siglo III, este Apocalipsis se ha conservado en una revisión griega del siglo IV y en muy numerosas versiones. Con gran dependencia del Apocalipsis de Pedro, se presenta como una continuación del texto de 2Cor 12,2, que nos habla del rapto de Pablo al tercer cielo. También este escrito ejerció gran influjo en la edad media y parece que sirvió de base a las descripciones de Dante. Hallamos en él desarrollada la doctrina del ángel de la guarda y la idea, tomada de los judíos, de que las penas de los condenados son atenuadas los domingos.

CONCLUSIÓN
ALGUNOS TEMAS CAPITALES DEL NUEVO
TESTAMENTO

estudiados a la luz del Antiguo Testamento

por A. Feuillet y S. Lyonnet

INTRODUCCIÓN

por A. Feuillet

BIBLIOGRAFÍA

- J. CORLUIY, *Spicilegium dogmatico-biblicum**, 2 vol., Gante 1884.
H. J. HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutestamentliche Theologie*, 2 vol., Tubinga 21911.
G. B. STEVENS, *The Theology of the New Testament*, Edimburgo 21918.
A. LEMONNYER, *Théologie du Nouveau Testament**, Paris 1928.
TH. ZAHN, *Grundriss der neutestamentliche Theologie*, Leipzig 21932.
FR. BÜCHSEL, *Theologie des Neuen Testaments*, Gütersloh 1937.
F. CEUPPENS, *Theologia biblica**, 4 vol., Roma 1938-1948.
M. BURROWS, *An Outline of Biblical Theology*, Filadelfia 1946.
E. STAUFFER, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Stuttgart 51948.
P. FEINE, *Theologie des Neuen Testaments*, Leipzig 81949.
R. BULTMANN, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Tubinga 1948-1949.
M. MEINERTZ, *Teología del Nuevo Testamento*, ELE, Barcelona 1961.
J. BONSRIVEN, *Teología del Nuevo Testamento*, Fasc, Madrid 1962.
O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel - Paris 1958.
C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament*, 3 vol., Paris 1958-1959.

1. LA TEOLOGÍA BÍBLICA.

La teología bíblica¹ es un término medio entre la exégesis y la teología especulativa. Va más lejos que la exégesis, puesto que, no contenta con recoger los datos de la revelación, se esfuerza por sintetizarlos, clasificarlos e ilustrar los unos por los otros. No obstante, difiere de la teología especulativa: mientras ésta se propone como fin la inteligibilidad racional de las verdades de la fe, la teología positiva, de la que la teología bíblica no es más que una rama, se esfuerza solamente por llegar a un inventario cada vez más exacto de las mismas verdades. Lo cual quiere decir que, con constituir el punto de partida indispensable para toda teología, no pretende en modo alguno reemplazar a la teología especulativa.

El croquis que emprendemos ahora forma parte de la teología bíblica. De ahí resulta que, sin hacer abstracción de los progresos por que ha pasado el dogma en su expresión, evitaremos interpretar los textos sagrados en función de concepciones (hilemorfismo, ciencia media...), que son de elaboración más tardía. Es ésta una conducta que no siempre es fácil de observar, dado que los términos y los conceptos de que se sirve el Nuevo Testamento se han ligado en el transcurso de la historia de la Iglesia a diversos sistemas teológicos, en los que ha podido desarrollarse su sentido original; ahora bien, sólo de este último se preocupa la teología bíblica positiva. Debe también cuidar de no introducir los datos de la revelación en marcos que no son los mismos de los escritos inspirados. La tarea del exegeta consiste en atribuir a cada verdad la importancia que tiene en la Biblia, no la que le han dado sistematizaciones ulteriores, por muy legítimas que sean.

2. ¿CÓMO SE HA DE COMPRENDER LA TEOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO?

La exégesis independiente.

No se crea por esto que todos los exegetas comprenden de la misma manera la teología del Nuevo Testamento; así también esta concepción se ha ido modificando. En el pasado, los críticos oponían con frecuencia

1. Cf. C. SPICQ, *L'avènement de la Théologie biblique*, RSPT, 1951, p. 561-574; *Nouvelles réflexions sur la Théologie biblique*, RSPT, 1958, p. 209-219. H. SCHLIER, *Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments*, BZ, 1957, p. 6-23.

el mensaje primitivo de Jesús, reconstituido más o menos arbitrariamente (ante todo a partir de Marcos y de la *Quelle* expurgada de los elementos que se dicen secundarios), a las formas que revistió posteriormente el cristianismo, en particular por influjo de Pablo y de Juan. De esta manera se pretendía discernir las fases diversas, no sólo de un desarrollo doctrinal, sino de una verdadera evolución que con frecuencia afectaba a la sustancia misma del mensaje. Y para dar razón de estas transformaciones, la escuela comparatista recurría al medio espiritual en que creció la nueva religión: mundo judío y mundo helenístico, cultos de misterios, del Asia Anterior, de Grecia, de Egipto.

Hoy día, los exegetas llamados independientes no han rechazado, ni mucho menos, esta interpretación de los orígenes cristianos; que con frecuencia depende de una concepción hegeliana de la historia; únicamente han venido a hacerse mucho más escépticos en lo que atañe a la posibilidad de llegar a conocer el pensamiento personal de Jesús. En efecto, la escuela de la historia de las formas ha hecho hincapié en que es imposible hacer abstracción, en los documentos evangélicos, de la fe y de la predicación primitivas, de las que nacieron, y en que sus autores (por lo menos los sinópticos), lejos de elaborar personalmente una tradición informe, se ciñeron a recoger materiales que habían recibido ya en la comunidad una forma determinada, suficientemente fijada. Así pues, la comunidad, a la que se atribuye extraordinario poder creativo, es la que realmente habría dado lugar al nacimiento de la nueva religión, con lo cual quedaría considerablemente mermado el papel histórico de Jesús. Por lo demás, ¿podemos alguna vez estar ciertos de hallarnos en presencia de un hecho realmente sucedido, o de una palabra original de Jesús, que no hubiera sido por lo menos transformada? BULTMANN, que había escrito previamente una *Historia de la tradición sinóptica*², en la que pocos elementos son considerados como auténticos, ha venido lógicamente a asignar un lugar sumamente restringido al pensamiento personal de Jesús en su *Théologie du Nouveau Testament* (1948): sólo le reserva doce páginas frente a las 150 consagradas al kerigma de la Iglesia primitiva y 165 a la doctrina paulina.

El punto de vista de la exégesis católica.

Es evidente que tal posición no puede ser la nuestra. Sin duda alguna, hay mucho que retener de los principios de la *Formgeschichte*. Podemos decir que, paradójicamente, ha subrayado una verdad esencial del catolicismo: el enraizamiento de la Escritura en la tradición. Por el hecho de que la buena nueva de la salud fue predicada durante mucho tiempo antes de ser puesta por escrito, los evangelistas nos ofrecen con frecuencia relatos o palabras que habían experimentado ya cierta elaboración al ser

2. R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Gotinga 1921-1957.

adaptados a las necesidades de la comunidad. Es éste un fecundo punto de vista que se debe tener presente: la Iglesia vivió de las enseñanzas de su Maestro haciendo constantemente nuevas aplicaciones de ellas. Pongamos, por ejemplo, la recomendación de entenderse con el adversario antes de comparecer ante el juez; en Lc (12,57-59) es un llamamiento a la conversión dirigido al pueblo judío en la perspectiva del juicio divino inminente que amenaza a esta nación: entonces será demasiado tarde para hacer penitencia; en Mateo (5,25ss) esta perícopa se ha convertido en una recomendación valedera para todo hombre y para todos los días, un precepto de prudencia. En Mt 10,27 declara Jesús a los apóstoles que lo que les enseña al oído, en las tinieblas, es decir, «en la intimidad del círculo apostólico» (Lagrange), deben predicarlo ellos abiertamente, a la luz, sobre las terrazas, incluso si esta actitud los expone a la persecución; en Lc 12,3 la misma palabra de Jesús compara no la predicación de Jesús y la de los apóstoles, sino dos estados sucesivos (secreto, después público) de la predicación apostólica, y pone esta predicación pública en oposición con la hipocresía de los fariseos. Es posible que ciertas parábolas recibieran posteriormente prolongaciones alegóricas. Pero sobre todo en lo que concierne a la cristología se puede hablar de influencia de la fe pasual de la comunidad en la explicación de los datos relativos a la trascendencia de la persona de Jesús. En estas condiciones sería vano querer establecer una distinción absoluta entre el pensamiento de Jesús y el de la Iglesia primitiva.

Con todo, no se trata de considerar creación de la comunidad lo esencial de la fe cristiana. De manera general, una comunidad no es nunca creadora: todos los grandes movimientos religiosos provienen siempre de personalidades que emergen de la masa. Sobre todo, la tradición evangélica, lejos de asemejarse a una tradición popular ordinaria, está ligada a la existencia de testigos. Ahora bien, es un hecho que Bultmann, muy en particular, no habla nunca de estos testigos, como si también ellos se hubieran trasladado repentinamente al cielo inmediatamente después de la desaparición de Jesús. Este toque de ironía es de V. Taylor, que añade: a los ojos de Bultmann «la comunidad existe *in vacuo*, separada de sus fundadores por las murallas de una inexplicable ignorancia. Como Robinson Crusoe, se ve obligada a arreglárselas como pueda. Incapaz de recurrir a nadie para informarse, debe inventar situaciones para las palabras de Jesús y poner en sus labios palabras que no puede controlar la memoria»³.

Una vez que se ha reconocido que los evangelios no son biografías en el sentido moderno de la palabra, es muy justo otorgar a Jesús y a sus enseñanzas conocidas gracias a testimonios dignos de fe, un puesto fundamental en la teología del Nuevo Testamento. En efecto, precisamente de su acción nació el cristianismo. Por muy grande que sea san Pablo

3. V. TAYLOR, *The Formation of the Gospel Tradition*, p. 41.

y por importante que fuera su papel, a la postre no es sino un discípulo de Jesús.

De aquí se sigue que se debe comenzar por Jesús, y por Jesús tal como nos lo revelan los sinópticos. No que haya que recusar la historicidad del cuarto evangelio, pero Juan se sitúa en un punto de vista muy especial; además, proyecta sobre la existencia de Cristo la luz que le viene de la vida vivida de la Iglesia. Escribiendo en época tardía y profundamente convencido de la continuidad perfecta que existe entre la acción pasada de Jesús y la del Espíritu que vive en la Iglesia, no hace una distinción neta entre las palabras históricas del Salvador y las prolongaciones que les da el Espíritu. En estas condiciones, hay que reservarle un lugar aparte. Por lo demás, ya se trate de los sinópticos, de la comunidad primitiva, de Pablo o de Juan, nos hallamos siempre en presencia del mismo Cristo y del mismo pensamiento cristiano, cuyas riquezas se van inventariando progresivamente.

Plan de nuestro estudio.

Partiremos, pues, de los sinópticos y de la proclamación, que en ellos hace Jesús, de la instauración del reino de Dios. Después pasaremos a hablar de las creencias fundamentales de la comunidad primitiva, tal como se manifiestan en los Hechos de los Apóstoles. Vendrá luego el estudio de la soteriología paulina. El último capítulo lo dedicaremos al misterio de la encarnación redentora según los escritos joánicos. Este plan se asemeja al que adopta MEINERTZ en su *Teología del Nuevo Testamento* (1950); desde luego, se pueden concebir otros planes, incluso mejores desde otros puntos de vista; pero éste es el que mejor nos muestra la considerable explicitación que experimentó el pensamiento cristiano en las pocas décadas que transcurrieron desde los orígenes hasta el fin de la era apostólica.

3. EL NUEVO TESTAMENTO Y SU MEDIO.

No se puede pretender penetrar la doctrina de los escritos del Nuevo Testamento sin tener en cuenta el medio cultural en que nacieron. Fueron redactados en griego y, por tanto, pertenecen, en cierto modo, al medio helenístico, caracterizado por un braceaje de influencias diversas. La escuela comparatista ha encomiado con exceso la acción ejercida sobre el cristianismo primitivo, por las religiones paganas, sobre todo las religiones de misterios, por ciertos mitos (el *Urmensch*), la filosofía y la gnosis. Los paralelos llevados a cabo en este sentido son con frecuencia superficiales o forzados; sólo por razón de las capitales divergencias que oponen el cristianismo al mundo pagano, queda excluida una dependencia fundamental del cristianismo con respecto al paganismo. Pero esta razón no es suficiente para rechazar todo préstamo y todo influjo por lo que atañe

a la forma literaria y a veces incluso al pensamiento: particularmente en el caso de Pablo y de Juan se descubre con frecuencia una adaptación absolutamente normal del mensaje cristiano al mundo griego; hay que tenerlo en cuenta, aunque se deba luego comprobar que los mismos términos e imágenes recibieron luego un sentido nuevo.

Con todo, no se puede negar que los escritores del Nuevo Testamento, todos ellos semitas de origen (excepto probablemente san Lucas y el redactor de la epístola a los Hebreos), deben interpretarse primero en función del mundo semítico. Sus categorías mentales y verbales son judías, por lo cual resulta indispensable cierto conocimiento del mundo judío contemporáneo de los orígenes cristianos: escritos apocalípticos, judaísmo rabínico, judaísmo helenístico de la diáspora⁴. Por eso mismo también reviste tanta importancia el descubrimiento de los manuscritos del desierto de Judá; sin embargo, se impone gran prudencia en su utilización en razón de las controversias de que todavía son objeto, mas no por eso hay derecho a ignorarlos⁵.

Pero en lo que, a nuestro parecer, hay que tener más empeño es en poner los escritos del Nuevo Testamento en conexión con los del Antiguo, que los esclarecen. Si se descuida este trabajo, ciertamente difícil, pero bastante facilitado hoy día por obras como el *Theologisches Wörterbuch* de KITTEL y por muy valiosas teologías del Antiguo Testamento, se corre riesgo de obtener como resultado un catálogo de textos clasificados metódicamente, pero no una verdadera síntesis doctrinal del Nuevo Testamento. Sólo recurriendo a las preparaciones de la antigua alianza se puede alcanzar la intención profunda de Jesús y de los escritores del Nuevo Testamento, convencidos de la unidad del plan salvífico de Dios y solícitos por mostrar, con constantes alusiones a la antigua alianza, que la nueva religión es su cumplimiento. Por lo demás, con frecuencia están ocultas las referencias más importantes, de donde resulta que puede pasarlas por alto un lector insuficientemente atento. Unas veces se trata de la Biblia hebrea, otras, las más de las veces, de la versión griega de los LXX, que en no pocos casos más que una traducción es el testigo de un importante desarrollo doctrinal.

Por otra parte, sería un error querer descubrir en el Antiguo Testamento la religión de Cristo, que supera infinitamente la de la antigua alianza: ésta se limita a tender hacia aquella, y Jesucristo y los apóstoles reclaman juntamente la concordancia y la superación. Se sirven con soberana libertad de las Escrituras anteriores; evidentemente, ellas no han llegado *por sus propias fuerzas* al cristianismo, sino que éste las ilumina retrospectivamente y ayuda a ver mejor todas las riquezas encerradas en ellas.

Las páginas que siguen no tienen en modo alguno la intención de presentar una teología completa del Nuevo Testamento: dado el estado

4. Cf. *supra*, p. 121s, 133s, 138.

5. Cf. *supra*, p. 128s.

actual de las investigaciones bíblicas, tal empresa sería seguramente prematura. *Nuestro intento es únicamente explicar ciertos temas esenciales, sobre todo poniéndolos en relación con las preparaciones de la antigua alianza.* Hemos pensado que un esbozo de este género debía ante todo sugerir un método de trabajo y algunas orientaciones.

CAPÍTULO PRIMERO

EL REINADO DE DIOS Y LA PERSONA DE JESÚS SEGÚN
LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

por A. Feuillet

BIBLIOGRAFÍA

- G. GLOEGE, *Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament*, Gütersloh 1929.
W. MICHAELIS, *Täufer, Jesus, Urgemeinde*, Gütersloh 1928.
H. D. WENDLAND, *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus*, Gütersloh 1931.
R. OTTO, *Reich Gottes und Menschensohn*, Munich 21940.
T. W. MANSON, *The Teaching of Jesus*, Cambridge 1951.
HAROLD ROBERTS, *Jesus and the Kingdom of God*, Londres 1955.
J. BONSIUVEN, *Le Règne de Dieu**, París 1957.
F. GILS, *Jésus Prophète d'après les Évangiles Synoptiques**, Lovaina 1957.

§ I. Las características esenciales del reinado de Dios¹.

Juan Bautista anunciaba únicamente la venida inminente del reinado de Dios. Jesús hace de la instauración del reinado el objeto primario de su predicación y la meta esencial de su misión. Basta echar una ojeada a unas concordancias para darse cuenta del lugar considerable que ocupa este tema en los evangelios sinópticos. El término *basileia* se halla 51 veces en Mateo, 14 veces en Marcos y 39 en Lucas. En el resto del Nuevo Testamento, apenas si se vuelve a hallar más que en San Pablo, y varias veces, por cierto, en pasajes que parecen hacer eco a las enseñanzas de Jesús (enumeración de las faltas o de los vicios que excluyen del reino, con la expresión «heredar el reino de Dios»: 1Cor 6,9-10; Gál 5,21; Ef 5,5).

A la expresión «el reinado de Dios», corriente en el resto del Nuevo Testamento, prefiere san Mateo «el reinado de los cielos» (excepto en algunos casos en que dice «el reinado de Dios», quizá porque entonces se concibe el reinado como comenzado ya: 12,28; 21,31.43). Sin duda no hay que buscar ninguna diferencia importante de sentido entre estas dos fórmulas, dado que la palabra «cielos» es uno de los sustitutivos del nombre divino frecuentes en el judaísmo tardío. Esta última fórmula fue

1. Cf. B. BARTMANN, *Das Himmelreich und sein König*, Paderborn 1904. J. HÉRING, *Le Royaume de Dieu*, París 1937. K. L. SCHMIDT, *Βασιλεία*, TWNT I, p. 579-595. J. B. FRÉV, *Royaume de Dieu*, DBV VI, col. 1237-1257. L. CERFAUX, *La doctrine du Royaume de Dieu*, «Collationes Tornacenses», 1934, p. 321-329.

sin duda la que utilizó Jesús, pero es posible que utilizase también la otra, «pues su religión no se arredraba, como la de los rabinos, ante la mención del nombre divino»².

1. EL REINADO DE DIOS Y EL ANTIGUO TESTAMENTO³.

Como lo hace notar K.L. SCHMIDT⁴, Jesús no dice: yo os anuncio un reinado de Dios que consiste en esto o en aquello, sino sencillamente: os anuncio el reinado de Dios. Es, pues, evidente que en estos términos designa una realidad ya conocida. La expresión misma: el reinado de Dios (en hebreo: *malkut Yahveh*; en arameo: *malkutâ di 'elâhâ*) es rara en el Antiguo Testamento y sólo aparece en escritos tardíos: Tob 13,1; Sal 145,11-12; 1Par 17,14; 28,5; Sab 10,10; Dan 3,33 (V. 100). Por el contrario, en la literatura judía posterior se habla con frecuencia del reinado de Dios (1Henoc 84,2; 90,30; 92,4; 103,1; AsMois 10,1-10. . .), lo cual se explica por la tendencia del judaísmo tardío a evitar las proposiciones verbales sobre Dios sustituyéndolas por nociones abstractas: en lugar de «Dios habita» del Antiguo Testamento, dice: la habitación (*šekinâ*) de Dios; en lugar de «Dios habla»: la palabra de Dios; en lugar de «Dios reina»: el reinado de Dios. Así en Is 24,23, en lugar de «Dios reinará» del texto masorético, en el targum se lee: «el reinado de Dios se manifestará».

Pese a esta diferencia completamente material de vocabulario, hay que asociar con las Escrituras anteriores la predicación del reinado de Dios en los evangelios sinópticos. En el Antiguo Testamento se hallan dos series de textos a propósito del reinado divino. Unos afirman una especie de realeza intemporal, permanente, de Yahveh: Éx 15,8; Núm 23, 21; 1Sam 12,12; Is 6,5; Jer 8,19; 10,7,9; 46,18; 48,15; 51,57. . . Otros textos, por el contrario, cargan más el acento sobre el carácter futuro del reinado, como también sobre su universalidad. Dejando a un lado ciertos oráculos, de los que, por cierto, hoy se admite cada vez más el carácter tardío (Sof 3,15; Abd 21; Miq 7,6ss), esta segunda serie de textos es o contemporánea de la cautividad o posterior al regreso: los sufrimientos de aquella época no podían sino avivar la ardiente espera del reinado escatológico de Yahveh. Entonces, como contrapeso de la catástrofe, se dejaron oír las grandes voces de Ezequiel y del segundo Isaías; la primera más ruda: «por la fuerza de mi mano, por la acción de mi brazo, por el desencadenamiento de mi furor, yo reinaré sobre vosotros. . ., yo os colocaré bajo el cetro» (Ez 20,33,37); la segunda voz mucho más tierna, ya evangélica, presenta el reinado de Dios como una buena nueva, la gozosa nueva de la salud definitiva (Is 40,9-11; 52,7. . .), y subraya al mismo

2. J. BONSIRVEN, *Les enseignements de Jésus-Christ**, París 1946, p. 54.

3. Cf. M. J. LAGRANGE, *Le Règne de Dieu dans l'Ancien Testament*, RB, 1908, p. 36-61. KUHN-SCHMIDT, *Βασιλεύς-Βασιλεία*, TWNT I, p. 563-579. A. FEUILLET, *Les Psaumes eschatologiques du Règne de Yahvé*, NRT, 1951, p. 244-260; 352-363.

4. TWNT I, *Βασιλεία*, p. 585.

tiempo vigorosamente el carácter universal de este reinado (51,5; 52,10. . .). A partir de esta fecha, la designación de Yahveh como rey se hace cada vez más frecuente: Mal 1,14; 1Par 29,11; 2Mac 15,3-4,22,29; es constante en los salmos.

En las magníficas profecías de Isaías se inspiran sobre todo casi siempre los escritores sagrados cuando anuncian el futuro reinado de Yahveh: citemos ante todo el apocalipsis de Isaías (24-27), los salmos del reinado (47; 93; 96; 97; 98; 99) y sobre todo Daniel.

Es preciso referirse a estos datos para explicar el lenguaje de Jesús en los sinópticos. Si afirma la trascendencia del reinado de Dios en comparación con los reinos terrenales y si distingue su inauguración acá abajo de su coronamiento en el más allá, el germen de toda esta doctrina se halla ya en Daniel. Y si el mensaje del reinado se califica de buena nueva, la buena nueva del perdón, de la paz, de la abolición del pecado y de la muerte, y de la amistad divina recuperada, se hace dependientemente del segundo Isaías y de los salmos del reinado. FRIEDRICH hace notar: la espera escatológica de la instauración del reinado de Dios y de la entrada de las naciones en la historia de la salud, poner paralelamente de relieve las nociones de justicia, de salud y de paz, son otros tantos rasgos que caracterizan a Isaías 40-55 y los salmos del reinado, y que orientan hacia el Nuevo Testamento⁵. Muchos autores estiman que la misma palabra «evangelio» tomada en el sentido primitivo de anuncio de una buena nueva (Mc 1,1.14.15; 8,35; 10,29; 13,10; 14,9. . .), seguramente no viene del mundo profano, en el que se usaba a propósito de los acontecimientos imperiales considerados como otras tantas manifestaciones de la divinidad, sino más bien de Is 40,9; 52,7; 60,6; 61,1 (cf. también Sal 96,2) por intermedio de los LXX, que en todos estos pasajes emplearon el verbo εὐαγγελίζομαι. En estas condiciones, aun cuando el sustantivo «evangelio» esté ausente de Lucas y de Juan, no hay inconveniente en pensar que Jesús mismo lo utilizara⁶. Es también probable que el sustrato semítico de la fórmula «el reinado de Dios está cerca» comporte el mismo verbo que Is 46,13: «hago que se acerque mi justicia» (cf. también Is 51,5; 55,6; 56,1).

2. EL REINADO DE DIOS Y EL REINO⁷.

El reconocimiento de estos hechos es de gran importancia. Por lo pronto, fuerza a creer que Jesús, al hablar del reinado, se refiere, como los textos proféticos en que se inspira, a una realidad propiamente escatológica. Sin hablar de los filósofos que, siguiendo a Kant, han hecho del

5. TWNT II, *Εὐαγγελίζομαι*, p. 707.

6. Cf. J. A. E. DODEWAARD, *Jésus s'est-il servi lui-même du mot «évangile»?*, BI, 1954, p. 160-173.

7. Además de H. D. WENDLAND, *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus*, ya citado, cf. A. M. HUNTER, *Un Seigneur, une Église, un Salut*, Neuchâtel-Paris 1950, p. 58-63, E. FASCHER, *Dynamis Theou*, ZTK, 1938, p. 82-108; W. EICHRODT, *Rapport du Nouveau Testament et de l'Ancien Testament*, en *Le Problème biblique dans le Protestantisme*, París 1955, p. 121-125.

reinado un valor simplemente moral y lo han identificado con el bien supremo, hay que rechazar igualmente la opinión de los antiguos protestantes liberales que veían en él una realidad puramente interior, immanente en las almas.

La misma exégesis tradicional ha comprendido con demasiada frecuencia la *basileia* de los evangelios como si fuera exclusivamente una posesión o una gracia, sin atender suficientemente al Autor de estas realidades sobrenaturales. Ahora bien, cuando Jesús habla del reinado de Dios, creemos que se refiere en primer lugar, como los profetas y los salmistas, a una intervención personal, todopoderosa y absolutamente gratuita de Dios, que (por su Hijo) se afirma como el Señor, cambia el rumbo de la historia, hace prevalecer su voluntad en todo el género humano y destruye el imperio de Satán. La sustitución de la proposición verbal por una expresión abstracta equivalente: el reinado de Dios, no debe hacer que se olvide este aspecto fundamental. La fórmula propia de Mateo, y sin duda original, el reinado de los cielos, subraya que el establecimiento de la soberanía divina en el mundo no será fruto natural de la evolución de la historia humana, sino más bien resultará de una intervención del cielo creadora en cierto modo. Este carácter de acontecimiento creador, que reviste el reinado, aparece en gran número de parábolas, en que es comparado con un personaje en plena actividad: el reinado de Dios, es decir, Dios que establece su reinado, es semejante a un sembrador, a un rey, al propietario de una viña, a un hombre que da un festín, o también, con una acción viva, a la fermentación provocada por la levadura, al crecimiento del grano de mostaza. En definitiva, el reinado se identifica con la obra y la persona misma de Jesús, cuya sola presencia en la humanidad significa la derrota de Satán, poco más o menos como en Is 40-55 y en los salmos del reinado, la intervención de Yahveh suprime el culto de los falsos dioses.

Pero si la *basileia* es así ante todo y sobre todo una intervención divina y una realidad dinámica, no por ello debe excluir la idea de un dominio o territorio sometido al rey. La misma acción que establece el reinado remata en la instauración de un reino, en el que Dios debe ser perfectamente reconocido como rey. Por eso se habla de entrar en la *basileia* (Mc 9,47; 10,23-25; Mt 5,20; 7,21; 18,3...; Lc 18,24-25...), como también de un festín, en el que participarán los que estén en la *basileia* (Mc 14,25; Mt 8,11; Lc 13,28; 14,15; 22,30). Por esta misma razón la *basileia* se puede oponer a la gehenna (Mc 9,47). En la parábola de la cizaña, el Hijo del hombre envía a sus ángeles que «echan fuera de su *Basileia* todos los escándalos, como también a los que pecan contra la ley (Mt 13,41). En todos estos pasajes y en otros del mismo género, hay que traducir *basileia* por reino mejor que por reinado. Ya en Daniel, en el que Jesús se inspira particularmente, la intervención divina en los tiempos escatológicos tiene como objetivo la constitución de un reino opuesto a los imperios terrenales. Es cierto que la apelación misma de «reino de Dios» está ausente

del libro de Daniel, pero la realidad que designa está anunciada claramente: 2,44 (el reino que no será destruido jamás); cf. también 7,14,27.

3. EL REINADO DE DIOS, REALIDAD DEL MUNDO FUTURO Y REALIDAD PRESENTE⁸.

Como para marcar su nexa con el precursor, Jesús, al comienzo de su ministerio, reasume la fórmula misma de Juan: «El reinado de Dios está próximo» (cf. Mt 3,2 y 4,17). No es que el pensamiento de Jesús sobre el reinado esté exactamente al mismo nivel que el del Bautista. A este propósito existen dos posiciones diametralmente opuestas. Toda una corriente exegetica, los partidarios de lo que se ha llamado la *escatología consecuente*, sacrifican deliberadamente el aspecto presente del reinado; los pasajes de los sinópticos que parecen contradecir a esta interpretación, serían sólo maneras de hablar, anticipaciones debidas a movimientos de entusiasmo, o bien creaciones de la comunidad (*Gemeinde-theologie*). En sentido inverso, C.H. DODD⁹ y algunos otros exegetas, aun manteniendo como conviene el carácter escatológico del reinado, subrayan con razón que con la venida de Cristo hizo ya su entrada en la historia; sólo hay que esperar todavía la consumación, que no se realizará sino en el mundo de la eternidad, muy diferente del mundo histórico actual. En cuanto a todo lo demás, las imágenes apocalípticas de los evangelios, en la medida en que no provienen de la teología cristiana primitiva, deberían considerarse como una mera acomodación de lenguaje. Ésta es la teoría de la *escatología realizada*, reacción saludable, pero excesiva, contra la teología consecuente.

Es complejo el pensamiento auténtico de Jesús sobre el reinado. En no pocos pasajes, el reinado es una realidad del mundo futuro. En estos últimos tiempos se ha querido traducir con frecuencia Mc 1,15 (=Mt 10,7; Lc 10,9) no: «el reinado de Dios está cerca», sino: «el reinado de Dios está aquí». Es difícil justificar filológicamente tal versión, sobre todo si es exacto que esta palabra de Jesús está en conexión con el anuncio por el Deuteronomio de la proximidad de la justicia o de la salud (cf. supra)¹⁰. DODD¹¹ propone que se interprete así Mc 9,1: «En verdad os digo que están aquí presentes quienes no gustarán la muerte antes de haber visto que el reinado de Dios ha venido ya con poder». Gramaticalmente es aceptable tal traducción. Pero tiene en su contra la expresión «con poder» (ἐν δυνάμει), que parece indicar una intervención divina decisiva todavía no acaecida, y sobre todo el texto paralelo de Mt 16,28, que se refiere claramente al porvenir: «antes de ver al Hijo del hombre venir en su reino (o con su reinado)».

8. Cf. J. WEISS, *Die Eschatologie des Reiches Gottes*, Gotinga 1900, p. 200. J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Zurich 1947. W. G. KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung*, Zurich 1956.

9. Cf. sobre todo: *The Parables of the Kingdom*, Londres 1946.

10. Cf. R. H. FULLER, *The Mission and Achievement of Jesus*, Londres 1954, p. 21-25.

11. *The Parables of the Kingdom*, p. 42, 53-54.

Los sinópticos ponen fuertemente de relieve este aspecto futuro del reinado. Es cierto que se ha exagerado pretendiendo dar a todas las parábolas del reinado una orientación estrictamente escatológica, comprendiendo la parábola del sembrador, que sólo trataría de subrayar el contraste entre el fracaso actual de la siembra y la abundancia de la mies al final de los tiempos. Pero, por otra parte, no es fácil negar que, según diversas parábolas, el reinado o el reino en su estado de acabamiento y de perfección no es todavía para los discípulos de Jesús más que una gran esperanza: parábolas del grano de mostaza, del trigo y la cizaña, de la red (Mt 13,24-32.47-50 par.), de la semilla que crece sola (Mc 4,26-29).

Sin embargo, estas mismas parábolas suponen que Jesús ha echado ya los fundamentos del reinado o del reino, y varias de ellas imponen incluso la idea de un desarrollo lento, aunque infalible: desarrollo extensivo y cuantitativo (grano de mostaza), poder de transformación desde el interior (la levadura). Pero hay que guardarse de concebir este devenir según el modelo del crecimiento orgánico, como si el reino de Dios creciera poco a poco hasta su plena madurez, que correspondería a la consumación. En realidad, aunque el reino reclama la cooperación del hombre, en el fondo no es un don de Dios, que el esfuerzo humano por sí solo sería incapaz de procurar o de promover en manera alguna. En cuanto a la consumación, es provocada por un acto especial de la omnipotencia divina.

Pero precisamente, gracias a la venida de Jesús a la tierra y a su acción entre los hombres, ¿no ha intervenido Dios soberanamente en la historia del mundo? El *kairós* esperado por los profetas se ha cumplido ahora y Jesús puede reprochar a sus oyentes el no reconocer los signos de los tiempos (Mc 1,14; Lc 12,56; Mt 16,3). Los apóstoles contemplan lo que muchos profetas y justos desearon ver, pero no vieron (Mt 13,16; Lc 10, 23-24). La ley y los profetas van hasta Juan; después de él comienza una nueva era (Lc 16,16; Mt 11,12-13). No se puede verdaderamente comprender el ministerio de Jesús, su predicación y sus milagros haciendo abstracción de la conciencia que tiene de aportar consigo el reinado definitivo de Dios. Si la plena realización es todavía cosa del porvenir y si en este sentido está todavía en vigor el antiguo *éon*, no por eso deja de ser verdad que el reino se ha introducido sin ruido «entre los judíos» (Lc 17,20-21; la interpretación más probable de ἐν τῶν Ἰουδαίων ἔστίον), y por eso se intima a los oyentes de Jesús a optar por el reinado o contra él: cf. Mc 12,34; Lc 61-62 (seguir a Jesús = ser propio para el reino de Dios). Quizá también en función de este dato convenga interpretar la palabra oscura de Mt 11,12, que podríamos traducir así, siguiendo a la Biblia de Jerusalén: «Desde los días de Juan el Bautista hasta el presente, el reinado de los cielos padece fuerza, y los violentos lo arrebatan».

Tal es el «misterio del reinado» o «del reino» de que hablan unánimemente los sinópticos (Mc 4,11; Mt 13,11; Lc 8,10): un reino muy diferente del acontecimiento espectacular que aguardaban las muchedumbres, puesto que está en medio de ellas y la mayoría no se percatan siquiera.

J. JEREMÍAS, en su libro sobre las parábolas¹², muestra cómo en la persona de Jesús se abre para la humanidad la era de la salud definitiva. Es el tiempo de las bodas (Mc 2,19-20 par.), referencia a la alegoría del matrimonio-alianza, explotada y aplicada a la era de gracia por Oseas, Jeremías, Ezequiel, el Segundo Isaías y el Cantar de los cantares. Es el tiempo de la mies (Mt 9,37-39), imagen que, como la de las bodas, está tomada de los profetas (cf. J1 4,13; cf. Sal 126,6). Es el tiempo del vino nuevo (Mc 2,22 par.), todavía una imagen profética de la era de gracia (cf. Gén 49, 11-12; Is 25,6; J1 4,18; Cant 1,2; 2,4...). Es la época en que un nuevo cosmos reemplaza como un manto nuevo al viejo mundo gastado (Mc 2,21; imagen que se ha de explicar sin duda por la Biblia; cf. Heb 1,10-12 y Sal 102,26-28).

Con su ministerio procura Jesús llevar a cabo el plan divino, como lo muestran suficientemente los títulos que adopta. Es médico (Mc 2,17 par.; cf. Os 14,5; Jer 3,22...), es el pastor (Mt 15,24; Lc 12,32; 15,4-7; Jn 10; cf. Ez 34; Cant 2,16), el constructor del nuevo edificio anunciado por los profetas para los tiempos escatológicos (Mt 16,18; Mc 14,58 par.; cf. Is 28,16-17). Satán, apoyándose en el pecado, había establecido su imperio sobre la humanidad; Jesús, más fuerte que el diablo, está en camino de desalojarlo (parábola del hombre fuerte, atado: Mc 3,27 par.) y de restaurar en toda su pureza el reino de Dios: «Si yo arrojo a los demonios con el Espíritu de Dios, entonces es que ha llegado a vosotros el reinado de Dios» (Mt 12,28; cf. Lc 11,20). Jesús ve a «Satán caer del cielo como un relámpago» (Lc 10,18).

No sólo la liberación de los posesos prueba la venida actual del reinado. En forma general, los milagros de Jesús tienen el mismo alcance¹³; son mucho más que signos exteriores del poder divino del Salvador; ligados intrínsecamente a su mensaje, expresan el sentido profundo de su obra; como lo dice el padre DE GRANDMAISON, «son el reino de Dios en hechos»¹⁴. Cuando Jesús cura a los enfermos y resucita a los muertos, hay que comprender que en principio quedan vencidas la enfermedad y la muerte, que en la Escritura sólo entran en el mundo con el pecado. Desde ahora la muerte ha perdido ya su aspecto terrorífico y no es más que un sueño: «La niña no está muerta, sino que duerme» (Mc 5,39 par.).

4. EL REINADO DE DIOS, REALIDAD SUPRATEMPORAL Y SUPRANACIONAL: EL UNIVERSALISMO DE JESÚS¹⁵.

El reinado, realidad supratemporal.

Así pues, en el mensaje de Jesús se observa una tensión entre la presencia actual del reinado *in mysterio* y su consumación futura. Pero esta

12. *Die Gleichnisse Jesu*, Zurich 1947, p. 75-82. *The Parables of Jesus*, Londres 1954, p. 93ss.

13. Cf. A. RICHARDSON, *The Miracle-Stories in the Gospels*, Londres 1952.

14. *Jésus-Christ**, II, Paris 1929, p. 366.

15. Cf. O. CULLMANN, *Christ et le Temps*, Neuchâtel-Paris 1947. W. G. KÜMMEL, *Die Eschatologie der Evangelien*, en «*Teologische Blätter*», 1936, p. 225-241. M. MEINERTZ, *Jesús und die Hei-*

tensión no es contradicción y debe incluso ser superada. En efecto, en su fondo el reinado, que es de origen divino, debe mirarse como intemporal o, mejor, como supratemporal. Hemos dicho que sólo una intervención especial de Dios pondrá fin a la historia humana. Pero en realidad esta acción ha comenzado ya, y así algo se puede conservar de la escatología atemporal de Bultmann, a cuyos ojos la futura venida del reinado se opera a cada instante, llegando para cada hombre la última hora cada vez que se le exige una decisión. Este punto de vista es profundo; sólo tiene el inconveniente de excluir los otros aspectos del reinado. Como es siempre el mismo Dios el que actúa en la historia, entre el reinado presente y el reinado futuro existe el nexo más estrecho.

Así se explica la perplejidad que causan algunas palabras de Jesús: pueden referirse a la una o la otra fase del reinado. Las bienaventuranzas parecen haber sido primitivamente ante todo cristológicas y mesiánicas (oposición entre la era antigua y la nueva), alcance que, a nuestro parecer, conservan todavía parcialmente en san Mateo (5,1-12). Pero también estaba implicado el pensamiento del más allá, perspectiva por la que optó san Lucas (6,20-23)¹⁶. Hay todas las razones de creer que la petición de la venida del reinado en el padrenuestro (Mt 6,10; Lc 11,2) se refiere en primer lugar al reinado perfecto; sin embargo, las otras peticiones se refieren a bienes que se espera obtener presentemente, y así nos sentimos inclinados a creer que también desde ahora debe comenzar a realizarse el *adveniat regnum tuum*. La misma ambigüedad por lo que atañe al alcance de Mt 5,19-20; 18,3; 21,31.

El reinado, realidad supranacional.

Si es supratemporal el reinado de Dios anunciado y aportado por Jesús, es al mismo tiempo supranacional. Para recibir el reinado o para tener acceso al reino, no se tiene en cuenta ningún elemento político o nacional. Ya el Bautista había afirmado que la pertenencia carnal a la raza de Abraham no garantizaba en absoluto la salud: «Dios puede hacer que de estas piedras nazcan hijos de Abraham» (Mt 3,9; Lc 3,8). Jesús reitera y acentúa el mismo punto de vista universalista. En principio, nadie queda excluido de la participación en el reinado de Dios y en sus bienes, pero tampoco tiene nadie derechos, pues el reinado es un don del Padre y la gracia del perdón es ofrecida a todos. Conviene leer en esta perspectiva la parábola de los trabajadores enviados a la viña (Mt 20,1-16)¹⁷, como también la del hijo pródigo (Lc 15,11-32), pues si el pródigo no representa seguramente a los paganos, este admirable pasaje tiene un

*denmission**, Munster 1925. W. GALUS, *The Universality of the Kingdom of God in the Gospels and the Acts of the Apostles*, Washington 1945. A. FRIDRICHSEN, *Contribution à l'étude de la pensée missionnaire dans le Nouveau Testament*, en «Conjectanea Neotestamentica», 6, Upsala 1937. R. LIECHTENHAN, *Die urchristliche Mission*, Zurich 1946.

16. Cf. J. DUPONT, *Les Béatitudes**, Lovaina 1954; *Les Béatitudes*, 1, *Le problème littéraire**, Lovaina 2^a 1958.

17. Cf. A. FEUILLET, *Les ouvriers de la vigne et la théologie de l'alliance*, RSR, 1947, p. 303-327.

alcance ilimitado. No es pura casualidad que con frecuencia Jesús, en sus discusiones con los judíos, se refiera a los paganos: la viuda de Sarepta y el sirio Naamán (Lc 4,25-27), los ninivitas a quienes predica el profeta Jonás, y la reina de Sabá (Mt 12,41-42 y Lc 11,31-32). Se presenta como modelo un pagano, el centurión de Cafarnaúm (Mt 8,10), y muchas veces se alaba por su conducta a samaritanos, más despreciados por los judíos que los paganos mismos (Lc 10,33-37; 17,15-19; cf. Jn 4: el episodio de la samaritana).

El designio divino de salud, tal como lo concibe Jesús, se extiende al mundo entero. Los discípulos de Jesús deben ser la sal de la tierra y la luz del mundo (Mt 5,13-14); el campo en que se ha esparcido la semilla del evangelio, no es otro que el mundo (Mt 13,38); el reino de Dios está llamado a crecer como un grano de mostaza que, arrojado en tierra, viene a ser «la más grande de todas las hortalizas... hasta el punto de que las aves del cielo pueden cobijarse bajo su sombra» (Mc 4,32 par.); la red recoge peces de toda especie (Mt 13,47); en el cielo, morada de Dios, la tercera petición del padrenuestro (Mt 6,10) opone la tierra en general sin ninguna limitación como lugar en el que debe realizarse la voluntad divina. Hay más: por razón de la incredulidad judía, Jesús prevé una verdadera transferencia del reinado, de los judíos a los gentiles. Tal es el sentido del anuncio de Mt 8,11-12 (cf. Lc 13,22-30); de la parábola de los viñadores homicidas, referida por los tres sinópticos (Mc 12,1-11 y par.), si los «otros» a quienes se entrega la viña son los gentiles, cosa que se discute; como también probablemente de la fórmula siguiente, mal comprendida con frecuencia: «Muchos primeros serán últimos y muchos últimos serán primeros» (Mt 19,30; 20,16; Lc 13,30). La parábola de los dos hijos con su comentario (Mt 21,28-33) y la de los invitados al festín (Mt 22,1-13; Lc 14,16-24) pueden también alegarse en el mismo sentido.

Este universalismo no suprime el misterio de la elección divina: el reino ha sido «preparado» para «los benditos del Padre» (Mt 25,34); «ha agradado» al Padre «dar el reino» a la pequeña grey (Lc 12,32); de hecho, a discípulos privilegiados se confían secretos del reino que se rehúsan a otros (Mc 4,11 par.); a algunos puede Dios reservar un papel especial en el reino (Mt 16,19-20; 20,21-23). Además, porque son grandes las exigencias morales de Cristo y porque es estrecha la puerta por la que quiere hacer pasar a los hombres (Mt 7,13-14), sabe que cierto número de ellos no responderán a su llamamiento y ellos mismos se excluirán del reino de Dios. Pero nada permite creer que sólo haya previsto para el cielo un pequeño número de elegidos, y la célebre sentencia: «Muchos son los llamados y pocos los escogidos» no se puede en modo alguno comprender en este sentido; sólo se refiere al destino religioso de la nación judía y se ha de explicar partiendo de la doctrina profética del «resto» y de Lc 13,22-30.

El universalismo de Jesús.

Jesús, al anunciar un reino supranacional abierto a todas las almas, rompía con los estrechos modos de ver del judaísmo de su tiempo. Es cierto que los fariseos se esforzaban por ganar paganos para su causa (Mt 23,15; cf. Rom 2,19-20). La aparición de Jesús coincide incluso con un período de intensa actividad misionera dentro del judaísmo. Pero el proselitismo judío era al mismo tiempo una propaganda nacionalista: nación y religión estaban ligadas indisolublemente; no excluía, pues, sentimientos de muy viva hostilidad hacia los gentiles¹⁸.

Muy distinta es la mentalidad de Jesús, que converge con los oráculos más universalistas del Antiguo Testamento, en particular con los poemas del siervo de Yahveh. Por lo demás, valdría la pena precisar también aquí las relaciones exactas de Jesús con el Antiguo Testamento. En primer lugar, hay que reconocer que Israel, tomado en conjunto, estuvo siempre muy lejos del universalismo cristiano. No hay por qué extrañarse de ello. La concepción de una religión que trasciende las oposiciones de razas y de nacionalidades es algo tan elevado y tan contrario a la soberbia humana que los mismos cristianos tienen dificultad para vivirla integralmente. Es, pues, muy normal que Cristo no pudiera presentar al mundo su doctrina, que ignora toda frontera entre los hombres y entre los pueblos, sino al cabo de un gran desarrollo. Si bien enlaza con el mensaje de los grandes inspirados de la antigua alianza, en este punto como en tantos otros debe corregirlo y perfeccionarlo. No siendo la religión del Antiguo Testamento sino etapa provisional, sufre de una especie de desequilibrio que sería inútil negar. La convicción que tiene Israel de ser el pueblo escogido, le induce a separarse del mundo pagano, como si Yahveh sólo se interesara por la única nación que lo adora. Pero, por otro lado, su fe en un Dios que es Creador y Señor del mundo entero, le obliga a mirar constantemente más allá de sus estrechas fronteras y suscita en él la esperanza de un universo renovado, en el que todos los hombres se reúnan en la adoración de un mismo Dios. Esta tensión fecunda, que se mantiene a todo lo largo del Antiguo Testamento, debía terminar lógicamente en la victoria del universalismo, dado que Yahveh es desde los orígenes un Dios supranacional, el Dios único del universo. De hecho, en la religión de Israel, las dos corrientes universalista y particularista no llegaron nunca a armonizarse plenamente, y el triunfo definitivo del universalismo no fue logrado sino con Jesús.

Por otra parte, debemos decir que Jesús mismo se adaptó en cierto modo a la estrategia divina que quería servirse de Israel como de instrumento para establecer en la tierra una religión universal. Ésa es la razón por la cual Jesús respetó escrupulosamente el privilegio del pueblo escogido. Muy conscientemente restringió su ministerio público a Israel (Mt

15,24) y, cuando la primera misión de los apóstoles, llega hasta a prohibirles penetrar en tierra pagana (Mt 10,5-6). La buena nueva del reinado debía en primer lugar ser propuesta a la nación escogida.

Pero la atención casi exclusiva concedida a Israel no era sino una etapa provisional en el plan divino de la salud. La primera parte de la parábola de los viñadores homicidas (Mt 21,33-39) describe lo que fue esta etapa: el pueblo escogido no respondió a las ofertas divinas, a pesar de los antiguos avisos de los profetas, todos los cuales fueron maltratados; finalmente, el mismo Hijo fue entregado a la muerte. A partir de este momento comienza lo que san Lucas, con la concepción de la historia de la salud que le es propia¹⁹, llama «el tiempo de las naciones» (21,24), es decir, el tiempo que les es otorgado para su conversión. También esta segunda etapa parece estar indicada en la parábola (Mt 21,40-43) y comienza con una traslación: la gracia del reinado, de la que no han sabido aprovecharse los judíos, se les sustrae y es ofrecida a los gentiles, la otra fracción de la humanidad, lo cual, por otra parte, no quiere decir que se condena a los judíos: siguen siendo el pueblo escogido; su conversión en masa es incluso prevista por el Apóstol antes del fin de los tiempos (Rom 11,25ss; cf. quizá 23,39). Este tiempo de las naciones comienza efectivamente en el Calvario. Cristo, que no había predicado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel y había ordenado a sus apóstoles que hicieran lo mismo, muere en cruz por el mundo entero (Mt 26,28 par.; cf. Jn 11,52) y, antes de subir al cielo, prescribe a sus discípulos que prediquen el evangelio al mundo entero (Mt 28,19-20; cf. Mc 13,10 par.; 16,15-16).

Acabamos de presentar el universalismo de Jesús tal como resulta del conjunto de los datos de los sinópticos. Un estudio más detallado ayudaría a matizar mucho más la cuestión. En efecto, el carácter universalista del mensaje de Cristo no se comprendió y explicitó sino poco a poco, a la luz de pentecostés y de la vida vivida de la Iglesia (cf. capítulo siguiente). Además, todos los evangelistas no lo subrayan de la misma manera: mientras en san Mateo la oferta del reino a los gentiles es sobre todo consecuencia de la incredulidad judía, en el tercer evangelio ya desde el principio aparece Cristo como Salvador de la humanidad entera (cf. 2,14.32, genealogía que remonta hasta Adán...). Resulta, pues, que la orientación universalista es esencial al mensaje de Jesús, como lo demuestran las curaciones operadas en favor de los gentiles (cf. Mc 7,24-37 par.), sobre todo con la significación escatológica que revisten en el contexto del evangelio. Esta orientación conduce lógicamente a la idea propiamente dicha de misión en medio del mundo pagano.

§ II. La persona de Jesús, predicador e instaurador del reinado de Dios.

La persona de Jesús es inseparable del reinado de Dios. Ya hemos visto que no sólo anuncia la venida del reinado, sino que lo instaure con

18. J. JEREMIAS, *Jésus et les Païens*, Neuchâtel-Paris 1956.

19. Sobre esta concepción, cf. H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, Tübinga 1957.

su acción. Todavía hay que ir más lejos. En cierta manera, según una expresión feliz de Orígenes, él mismo es el reinado de Dios (*autobasileia*). Su persona es un misterio íntimamente ligado al del reinado: los mismos milagros que proclaman que éste está en vías de inauguración hacen conocer al mismo tiempo al que lo inaugura: la opción que propone Jesús por el reinado o contra él, es una opción por o contra su persona; se entra en el reino de los cielos mediante el seguimiento de Jesús. Por eso un estudio del reinado de Dios en los sinópticos comporta inevitablemente un estudio de la persona de su fundador. Hay que partir del hecho de que Jesús es hombre, y por cierto, hombre de una época y de un país determinados. Pero los evangelistas están profundamente convencidos de que las categorías humanas son absolutamente inadecuadas cuando se trata de expresar completamente el ser de Jesús. Vamos, pues, a tratar de sintetizar los diversos aspectos en que nos lo presentan.

1. JESÚS HOMBRE.

Como hombre, Jesús es miembro del pueblo de Israel y descendiente, por lo menos legal, de David. Las dos genealogías de Mateo y de Lucas no bastarían para probar la descendencia física, pues ambos evangelistas establecen las listas en función, no de María, sino de José. Pero, prescindiendo de las palabras del relato de la anunciación «de la casa de David» (Lc 1,27), que se refieren a José más bien que a María, los v. 32 («el trono de David su padre») y 69 («un gran poder salvador en la casa de David»), insinúan quizá que María, como José, descendía de David²⁰.

Por mucho empeño que tuvieran los apóstoles en proclamar que Jesús es más que un hombre, se guardaron bien de olvidar la humanidad del Salvador. Sus relatos nos lo muestran sufriendo hambre y sed, movido a compasión, extrañado, airado, asustado, entristecido, lleno de gozo, experimentando el fracaso, informándose de lo que ignora (con ciencia experimental), al igual que un hombre ordinario. Su enseñanza, y sobre todo sus parábolas, nos lo presentan en gran manera accesible a las humildes realidades de la vida ordinaria. No tiene nada de iluminado ni de extático. Su piedad hace pensar, aunque sobrepujándola, en la piedad de los santos más eminentes del Antiguo Testamento, de los profetas y de los salmistas, cuyo lenguaje gusta de utilizar. Lo que se puede llamar su mentalidad religiosa, recuerda en muchos aspectos la de los grandes profetas de la antigua alianza. Como ellos, y todavía mucho más que ellos, tiene la pasión de la gloria de Dios, el horror del formalismo religioso, el desprecio de las grandezas humanas, el amor a los pequeños y a los humildes, la ausencia total de diplomacia, la palabra directa e incisiva, valentía de lenguaje y una energía que a veces se han tomado por error por du-

20. Sin embargo, hay que reconocer que estos argumentos no son decisivos. Parece ser que los evangelistas no se preocuparon por demostrar que Jesús descendía físicamente de David.

reza, pues son señal de una entrega apasionada a la salud de las almas.

Los evangelistas comprendieron esta afinidad. Mientras san Mateo gusta de hacer ver en Jesús un nuevo Moisés (cf. Mt 2,20 y Éx 4,10; Mt 3, 15; 4,2: comp. con Éx 34,28; 9,36-10,1: comp. con Núm 27,15-18...), a los ojos de Lucas, que, por otra parte, conoce también el paralelismo entre Moisés y Jesús, Jesús es ante todo un nuevo Elías (4,25-27; 7,16: comp. con 1Re 17,23-24; 9,51: comp. 2Re 2,11; 9,61-62: comp. con 1Re 19,19-21...)

No se puede hablar de Jesús hombre sin recurrir a los datos esenciales de los relatos de la infancia de Lucas y de Mateo. Estos relatos, tan maltratados por numerosos críticos, tienen un carácter especial. Los de Mateo, centrados en san José, asemejan un comentario de las Escrituras, que citan explícitamente (1,23; 2,6.15.18.23); demuestran que Jesús es el Mesías anunciado por los profetas. Los relatos de Lucas, centrados en María, están llenos de reminiscencias ocultas de las Escrituras, referencias destinadas a sugerir el alcance teológico de los acontecimientos.

La primera predicación cristiana, apenas si parece haberse interesado por el nacimiento y la infancia de Jesús. Sólo más tarde, cuando la resurrección hubo arraigado la convicción de que Jesús era el Hijo de Dios en sentido estricto, comenzó a interesar la manera como había hecho su entrada en la escena de este mundo y cómo había vivido hasta el comienzo de su ministerio público. Mateo y Lucas, tan distintos, por lo demás, en sus narraciones²¹, están concordes en atestar la concepción virginal de Jesús. Esta atestación la hacen reposar en hechos cuya solidez no hay la menor razón de negar. Pero no hubieran tenido la menor idea de alegarla, si no hubieran tenido fe en la filiación divina de Jesús impuesta por el acontecimiento de la mañana de pascua. En forma general, el nacimiento sobrenatural y la infancia de Jesús son evidentemente contados con miras a sugerir que es mucho más que un hombre, no sólo el rey Mesías prometido por los profetas, sino incluso el propio Hijo de Dios (cf. sobre todo Lc 1,16-17 y Mal 2,6-3,1; Lc 1,28-32 y Sof 3,15-16; Lc 1,35 y Éx 40,34-35; Lc 2,49)²².

2. JESÚS, MESÍAS. EL HIJO DEL HOMBRE²³.

Jesús ¿se llamó a sí mismo Mesías?

No hace todavía mucho tiempo que cierto número de exegetas se complacían en subrayar el carácter muy humilde del Cristo de los sinóp-

21. Por lo demás, no es imposible la conciliación. Cf. J. VANDERVOEST, *Note sur Matthieu 2, 22-23*, en «*Miscellanea Biblica B. Ubachs*», Montserrat 1953, p. 329-331. Siendo ciertamente independientes los dos relatos, sorprende observar su coincidencia en cierto número de puntos. Cf. L. CERFAUX y J. CAMBIER, SDB, v, col. 590-591 (art. *Luc*).

22. Cf. R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc 1-ii**, París 1957. S. LYONNET, *Le récit de l'Annonciation et la maternité divine de la Sainte Vierge**, Roma 1956.

23. Cf. J. M. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ**, París 1931. J. BONSIRVEN, *Les espérances messianiques en Palestine au temps de Jésus-Christ*, NRT, 1934, p. 113-139, 250-273. J. B. FREY, *Le conflit entre le messianisme de Jésus et le messianisme des juifs de son temps*, Bi, 1933, p. 133-149.

ticos. J. WEISS había dado el tono en su célebre obra, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*. Según él, Jesús en la tierra no se creía todavía el Mesías: al igual que su predicación del reino (J. Weiss es el principal representante de la «escatología consecuente»), su fe mesiánica se habría orientado exclusivamente hacia el futuro. Así también es inconcebible que un simple rabino, hijo de un carpintero de Nazaret, sin influencia y sin crédito duraderos, pudiera tener la pretensión de hacerse pasar por el ungido del Señor: hubiera sido demasiado pedir a sus discípulos. En realidad, esta idea habría sido completamente ajena a él, como fue completamente ajena a los primeros cristianos: Jesús se creyó sólo — y sólo se vio en él — un profeta, el último de la serie de los profetas (Mc 6,4 par.; Lc 7,16.39; 13,33ss; Act 7,52), un hombre acreditado por Dios con «milagros, prodigios y signos» (Act 2,22; cf. Lc 24,19), el profeta semejante a Moisés anunciado por el Deuteronomio (Act 3,22; 7,37). Ciertamente Jesús habla del Hijo del hombre profetizado por Daniel, pero evita identificarse con él, y es evidente que un abismo infranqueable separa al hombre Jesús de los sinópticos del personaje mesiánico glorioso contemplado por Daniel; la confesión de Cesarea de Filipo, que podría inducirnos a pensar lo contrario, no debe de ser sino una prolepsis. Sólo en el cuarto evangelio se habría colmado este foso, pues Juan proyecta en la carrera terrestre de su Maestro la gloria del cielo y la dignidad mesiánica que, a los ojos del Cristo de los sinópticos, no sería todavía sino una herencia futura.

Hoy buen número de autores tienden a expresarse en este particular con mucha más circunspección. Ya en 1931, H.D. WENDLAND²⁴ subrayaba que los textos de los sinópticos, estudiados sin prejuicios, llevan a conclusiones más matizadas. V. Taylor profesa la misma opinión. Va incluso más lejos: en su reciente comentario del segundo evangelio no tiene reparo en hacer la siguiente declaración: «La cristología de Marcos es muy elevada, tan elevada como cualquier otra cristología del Nuevo Testamento, sin excluir la de Juan»²⁵. Es cierto que la tradición evangélica nació envuelta en la luz pascual y transfigurados, en cierto modo, por esta luz se contemplan los detalles de la existencia terrena del Salvador, no sólo en Juan, sino también en los sinópticos. Otro tanto se diga de las palabras de Jesús: sólo aparecieron con su profunda significación al resplandor de los misterios de pascua y de pentecostés. Pero el reconocimiento de estos hechos no fuerza a ver en los datos evangélicos una creación pura y simple de la fe de la comunidad.

El mesianismo judío y el de Jesús.

Cuando apareció Jesús en la escena del mundo, reinaba entre los judíos un clima febril de expectativa mesiánica, clima favorecido por la sumisión forzada al detestado yugo de los romanos. La concepción que

ordinariamente se formaban del Mesías estaba en función de esta esperanza. Ante todo se veía en él un héroe y un triunfador, llamado a aniquilar a los enemigos de Israel (cf. Salmos de Salomón). Aunque muy allegado a Dios, no era Dios en sentido propio; no se podía pensar que tocara la *tôrâh*, que se creía ser el fundamento incommovible de la vida del pueblo escogido. Desde luego, no faltaban en el Antiguo Testamento oráculos que orientaban hacia una concepción mucho más elevada y ya trascendente del Mesías: el «Dios fuerte» de Is 9,5, el Sal 110, el Hijo del hombre de Dan 7; en ciertos círculos apocalípticos se había debido conservar viva esta tradición. Pero no eran éstas las concepciones corrientes de la multitud ni las del judaísmo rabínico. Esta observación permite ya comprender la actitud reservada de Jesús frente a las aspiraciones mesiánicas de sus compatriotas.

En efecto, es cierto que Jesús no quiso ser el Mesías nacional y político que se esperaba. Tal parece ser el sentido fundamental de los relatos de las tentaciones en el desierto. Tienen ciertamente un aspecto comunitario: evocando ya las tentaciones del antiguo pueblo de Dios en el desierto (Mateo)²⁶, ya la caída del paraíso terrestre (Lucas), sugieren que Jesús triunfa allí donde sucumbieron los hebreos o los mismos Adán y Eva. Pero hay todas las razones para creer que, más profundamente, Jesús, al resistir a las tentaciones diabólicas, entendía rechazar «el ideal mesiánico de sus contemporáneos y de su ambiente»²⁷.

Precisamente por este motivo no se llama Jesús nunca «hijo de David», aun cuando la escena de Mc 12,35-37 par. no se puede interpretar como una repudiación pura y simple por Cristo, de la dignidad real y davídica; con su explicación del Sal 110 quiere únicamente dar a entender que el hijo de David anunciado por el oráculo divino ha de ser mucho más grande que su padre. En los relatos de la infancia, Mateo y Lucas no tienen inconveniente en poner a Jesús en relaciones estrechas con esta forma de mesianismo que se puede denominar «real», sobre todo con las profecías de Isaías sobre el Emmanuel; Jesús mismo no se refiere a estos pasajes, no porque los recuse, sino porque teme que se atribuya a su misión cierto carácter político (cf. Jn 6,15; 19,33-37).

Durante la mayor parte de su ministerio evitó Jesús presentarse abiertamente como el Mesías; es que esta palabra podía excitar esperanzas terrenas y egoístamente nacionalistas, que no quería satisfacer. Esto es lo que se puede conservar de la célebre tesis de WREDE sobre el secreto mesiánico²⁸. Sólo así se explica el silencio exigido a los enfermos favorecidos con la curación: Mc 1,44 (= Lc 5,14; Mt 8,4), Mc 5,43 (= Lc 8,56), Mc 7,36; 8,26; 9,30 (estos tres últimos pasajes son propios de Marcos); a los demonios expulsados de los posesos: Mc 1,25 (= Lc 4,35), Mc 1,34

24. *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus*, Gütersloh 1931.

25. V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark*, p. 121.

26. Cf. J. DUPONT, *L'arrière-fond biblique du récit des tentations de Jésus*, NTS, III (1956-57), p. 287-304.

27. A. LOISY, *Les Évangiles Synoptiques*, t. I, p. 424.

28. *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttinga 1901. Cf. RB, 1903, p. 625-628.

(propio de Marcos), Mc 3,12 (= Lc 4,41); a los apóstoles después de la confesión de Cesarea de Filipo (Mc 8,30 = Lc 9,21; Mt 17,9). Así se explican también las vacilaciones y tergiversaciones de los muchedumbres, de las autoridades e incluso de los próximos parientes de Jesús, a propósito de su verdadera personalidad: Mc 3,21; Mt 12,38; Mt 16,14 (= Lc 9,19; Mc 8,28); estas fluctuaciones fueron notadas sobre todo por el cuarto evangelio. El lenguaje parábólico se debe relacionar también, por lo menos parcialmente, con el secreto mesiánico: el mismo misterio que envuelve el reino, afecta a la persona de Jesús, y son los mismos discípulos, a quienes se ha concedido conocer los secretos del reino de Dios, quienes reciben también revelaciones especiales sobre la persona de su fundador.

Pero fuera de algunos casos particulares en que Jesús abandonó esta regla severa de silencio (cf. Mc 5,19: Jesús está en la Decápolis; cf. Jn 4, el episodio de la samaritana), parece que sólo una vez, el domingo de Ramos, se prestó a un triunfo popular de sentido netamente mesiánico; pero era casi en vísperas de su muerte y, además, con un aparato tan modesto, que nadie podía engañarse sobre sus intenciones. En forma general se puede decir que Jesús hizo del reinado de Dios y de los bienes que aporta, el tema fundamental de su predicación; partiendo del carácter esencialmente espiritual de estos bienes (perdón de los pecados, restablecimiento de la amistad divina...), era posible a sus oyentes adivinar luego la naturaleza de la dignidad mesiánica que entendía reivindicar.

El título de Hijo del hombre.

En efecto, si bien Jesús no quiso ser el Mesías político esperado por la muchedumbre, sin embargo, no dejó de manifestar la pretensión de ser el Salvador prometido por Dios. Prueba de ello es el título de Hijo del hombre, por el que tiene cierta predilección. Es cierto que a veces se ha sostenido que esta fórmula, casi propia de los evangelios, habría sido una creación de la comunidad, una de las primeras afirmaciones de la dogmática cristiana (Lietzmann, Bousset). Esta opinión es altamente inverosímil. Recordemos que sólo Jesús se aplica esta apelación solemne, y sólo antes de la resurrección, que sus interlocutores no se la aplican jamás, excepto una vez para preguntarle lo que significa (Jn 12,32), que en este punto es completo el acuerdo de Juan con los sinópticos y que, en fin, los otros escritores del Nuevo Testamento abandonan deliberadamente esta expresión (excepto Act 7,56, que es una referencia a la respuesta de Jesús a los sanedritas, y Ap 1,13; 14,14, que remiten a la visión de Daniel).

Tenemos en esto otras tantas pruebas de que este título formaba parte del vocabulario propio de Jesús. En verdad, «si no lo hubiera empleado, si sólo la Iglesia se lo hubiera puesto en la boca, resultaría algo extraordinario y hasta como milagroso que jamás ninguno

de los evangelistas la ponga en boca de ninguno de sus discípulos²⁹. La comparación de los textos evangélicos muestra únicamente que se pudo introducir este título en palabras que primitivamente no lo comportaban y que, viceversa, en otros casos se pudo suprimir y sustituir por el pronombre «yo»; pero, como dice G. KITTEL, «las dificultades que suscita la hipótesis radical de la inautenticidad, son mucho más embarazosas que la opinión según la cual Jesús utilizó realmente este nombre para caracterizar su misión y su obra»³⁰.

Hoy día la mayoría de los comentaristas admiten la autenticidad de esta singular apelación. Además, nadie piensa ya en reproducir pura y simplemente la exégesis de varios padres y autores antiguos que creían que Jesús se había llamado Hijo del hombre con la intención de afirmar sencillamente la realidad de su naturaleza humana, e incluso con la intención de humillarse³¹. Dos problemas, parcialmente ligados, siguen dividiendo todavía a los exegetas: en primer lugar, ¿cuál es el origen del título evangélico de Hijo del hombre?; luego, ¿cuál es su significación? Creemos que la cuestión del origen está suficientemente zanjada por la respuesta de Jesús ante el sanedrín, referida por los tres sinópticos (Mc 14,62 par.): en ella, la referencia a Daniel no puede ser más clara. Y así, la idea que nos formemos del Hijo del hombre de los evangelios depende en parte de la interpretación que se dé a Dan 7. Sólo en parte, pues en su complejidad la concepción evangélica es profundamente original.

Ordinariamente se suelen repartir en dos series los textos de los sinópticos sobre el Hijo del hombre: las afirmaciones trascendentales y las afirmaciones humildes. A nosotros nos parece más indicado distinguir tres series, teniendo en cuenta el gran cambio que supone en la vida pública de Jesús la confesión de Cesarea de Filipo. Se hallan primero alusiones veladas al Hijo del hombre daniélico; casi todas parecen ser anteriores a la confesión que tuvo lugar en Cesarea. Vienen luego los textos que hacen la síntesis entre el Hijo del hombre de Daniel y del siervo paciente de Isaías. Otras declaraciones predicen la venida gloriosa del Hijo del hombre y son referencias explícitas a Dan 7. Estas dos últimas series son, por lo menos en conjunto, consecutivas a la confesión de Pedro.

Alusiones al Hijo del hombre de Daniel.

Las alusiones veladas al Hijo del hombre de Daniel, que parecen pertenecer a la primera fase del misterio de Jesús, son las siguientes: Mc 2,10 par.:

29. THEO PREISS, *Le Fils de l'homme: Fragments d'un cours sur la christologie du Nouveau Testament*, Montpellier 1951, p. 23.

30. RGG, 1929, art. *Menschensohn*, col. 2119. Cf. también E. STAUFFER, *Messias oder Menschensohn*, NT, 1956, p. 81-102.

31. Pero es muy exagerado presentar este sentimiento como si fuera el de todos los padres antiguos; L. BOUYER refiere que varios padres griegos, particularmente Ireneo, Atanasio, Gregorio de Nisa, conservaron algo del alcance cristológico del título de Hijo del hombre: *La notion christologique de Fils de l'homme a-t-elle disparu dans la patristique grecque?*, en *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert**, Paris 1957, p. 519-530.

el Hijo del hombre tiene poder para perdonar los pecados; Mc 2,28 par.: el Hijo del hombre es señor del sábado; Mt 11,18-19 y Lc 7,33-35: el Hijo del hombre comparado con Juan Bautista y relacionado con la sabiduría divina; Mt 12,31-32 y Lc 12,10: la blasfemia contra el Hijo del hombre comparada con la blasfemia contra el Espíritu; Mt 12,39-40 y Lc 11,30: el Hijo del hombre y el signo de Jonás; Mt 13,37-43; el Hijo del hombre en la explicación de la parábola de la cizaña; Mt 16,13-14: Pedro proclama al Hijo del hombre Cristo e Hijo del Dios viviente.

En todos estos pasajes, Jesús, Hijo del hombre, se da por un ser trascendente; afirma en particular haber hecho descender a la tierra la fuente suprema del perdón que hasta entonces estaba sólo en el cielo: «para que sepáis que el Hijo del hombre tiene en la tierra poder de perdonar los pecados»; se arroga el derecho de dispensar a sus discípulos de la ley divina del sábado, lo cual equivale a insinuar prácticamente que introducirá una nueva economía en la que no habrá lugar para el sábado³².

No se puede sostener que este Hijo del hombre es el Mesías esperado por los judíos de la época (Tillmann): nunca habían atribuido prerrogativas tan altas al Mesías tradicional; además, el título de Hijo del hombre no había venido a ser un título mesiánico corriente. Más bien hay que decir que Jesús se da por el Mesías misterioso de Daniel, es decir, por un ser celestial y aun divino que aparece en forma humana. Por lo demás, la nota de humildad que comporta en sí misma la designación de «Hijo del hombre», acompaña, a nuestro parecer, tanto en Daniel como en los evangelios, al sentido trascendente, lo cual crea cierta ambigüedad.

Tal título convenía, pues, maravillosamente al doble designio que perseguía Jesús, de ser acá abajo un Mesías oculto y de sugerir, a pesar de todo, al mismo tiempo el misterio de su ser divino. Por ser el Hijo del hombre un Mesías oculto, la blasfemia contra él es menos grave que la blasfemia contra el Espíritu; por esta razón también tiene Pedro necesidad de una revelación del Padre para saber quién es el Hijo del hombre (Mt 16,17; cf. 11,25; 17,5 y par.).

El Hijo del hombre y el siervo paciente.

Inmediatamente después de la confesión de Pedro inaugura Jesús una enseñanza nueva: «Entonces comenzó a enseñarles que el Hijo del hombre tenía que sufrir mucho» (Mc 8,31). A esta nueva serie de textos pertenecen las tres profecías de la pasión y de la resurrección (Mc 8,31; 9,31; 10,33-34 par.); la declaración sobre el Hijo del hombre y Elías, que sigue a la transfiguración (Mc 9,12-13 par.); la sentencia sobre la indigencia del Hijo del hombre, que Mateo (8,20) coloca a comienzos del ministerio galileo, pero que el tercer evangelio (9,58) autoriza a considerar como mu-

32. Cf. A. FEUILLET, *L'exousia du Fils de l'homme d'après Marc 2, 10-28 et par.*, RSR, 1954, p. 163-192.

cho más tardía; el *logion* sobre el rescate (Mc 10,45; Mt 20,28); algunos otros textos (Mc 14,21.41 par.; Lc 22,48; 24,7; Mt 26,2).

Estas declaraciones contienen alusiones más o menos netas a los oráculos de la segunda parte de Isaías sobre el siervo paciente, de los que consta por indicios múltiples que ocuparon un lugar considerable en el pensamiento de Jesús. Además de las alusiones a Is 42,1 en el bautismo y en la transfiguración, hay que mencionar también a Mc 2,20 (alusión probable al siervo «arrebatado» por un juicio inicuo); Mt 5,39-40, reminiscencia probable de Is 50,6-8, como si Jesús hubiera querido hacer de la conducta del siervo una regla de vida para sus discípulos; la máxima sobre la exaltación de los humildes (Mt 23,12; Lc 14,11; 18,14), donde las suertes de los discípulos de Jesús están calcadas en las del siervo, tal como están descritas en Is 53; la palabra pronunciada en la cena sobre la copa de vino (la sangre de la alianza derramada «por muchos»; cf. Is 53,12)... De hecho, en los poemas del siervo (cf. Lc 22,37) había hallado Jesús más claramente anunciado su destino paradójico, el más doloroso y glorioso a la vez, así como también el valor sacrificial de su muerte aceptada por los pecados de la multitud. Es, pues, muy natural que los tres grandes anuncios de la pasión (Mc 8,31; 9,31; 10,33-34 par.) reproduzcan la marcha misma del último poema del siervo (Is 53): humillaciones increíbles, condena a muerte, luego retorno a la vida. Por lo demás, es probable que la predicación cristiana, partiendo de la realización histórica, enriqueciera la formulación de estas profecías con ciertas precisiones (quizá la mención del tercer día; en todo caso, la mención explícita de la crucifixión, que sólo se halla en Mt 20,19).

Es, además, de capital importancia notar que Jesús habla, no del siervo, sino del Hijo del hombre: prediciendo así la pasión del Hijo del hombre celestial que había contemplado Daniel, operaba la síntesis de los oráculos mesiánicos, a la vez más profundos y en apariencia más inconciliables, del Antiguo Testamento.

La venida gloriosa del Hijo del hombre.

En cuanto a las predicciones de la aparición gloriosa del Hijo del hombre, no se ve tan claramente la época en que comenzaron como se ve la de los anuncios de la pasión. He aquí la lista de estas predicciones: el texto propio de Mateo sobre la incredulidad de Israel y la venida del Hijo del hombre, oráculo inserto en el discurso de misión (10,23); la profecía atestiguada por los tres sinópticos, que sirve de prólogo a la transfiguración (Mc 8,38-9,1 y par.); la promesa hecha a los apóstoles, de doce tronos el día de la *palingenesia* (Mt 19,28); el apocalipsis sinóptico (Mc 13 y par.) con los otros pasajes sobre el Hijo del hombre que le añadió Mateo en su gran síntesis escatológica (24-25); el discurso sobre «el día» del Hijo del hombre, propio de Lucas (17,20-37), pero la mayoría de cuyos elementos se hallan, dispersos, en Mt 24-25; la sentencia que sirve de

conclusión a la parábola del juez y de la viuda (Lc 18,8b); la declaración solemne delante del sanedrín (Mc 14,62 par.).

La mayor parte de estas profecías plantean problemas de la mayor dificultad, que no se pueden abordar aquí³³. Nos contentaremos con sugerir algunos principios de solución llamando la atención hacia el primero y el último de estos textos.

El anuncio de Mt 10,23: «No acabaréis las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del hombre», en el discurso compuesto de que forma parte está ligado a la orden expresa dada a los doce, de restringir provisionalmente su actividad a Israel (v. 6); en cambio, después de la resurrección recibirán el encargo de evangelizar todas las naciones (Mt 28, 18-20). ¿Qué decir, sino que Cristo, aun sabiendo que ha sido enviado para la salud del mundo entero, sigue cierto orden y respeta las prerrogativas del pueblo escogido en la proposición de la buena nueva? Así se ilumina Mt 10,23; al privilegio que tienen los judíos, de ser los primeros en oír el mensaje del evangelio, corresponde un juicio especial. A este juicio histórico parece referirse también *en primer lugar* el apocalipsis sinóptico. En él se habla de la venida del Hijo del hombre sobre las nubes como consecuencia del castigo de los judíos incrédulos, pero tanto la declaración de Cristo delante del sanedrín³⁴ como Daniel 7 muestran que esta venida se ha de entender metafóricamente y que significa el triunfo escatológico perfecto del Mesías como contrapartida de lo que parecía ser el aniquilamiento de su obra: su muerte o la ruina del templo de Jerusalén. En este sentido se puede hablar de un verdadero anuncio del fin del mundo, pero, como en los cuadros de los profetas, este *fin* es contemplado a partir de un acontecimiento concreto que le sirve de preludeo.

También ha variado la forma en que se expresa la esperanza de la parusía. La comparación de los sinópticos entre sí y con las epístolas a los Tesalonicenses atestigua la tendencia de la comunidad a aplicar al fin de los tiempos palabras de Jesús que primitivamente apuntaban a la caída de Jerusalén. Es un hecho que las fórmulas apocalípticas están muchas veces atenuadas en Lc (cf. 9,27; 21,20; 22,69 par.), y ocupan un espacio bastante más reducido en Jn que en los sinópticos.

3. LA TRASCENDENCIA Y LA DIVINIDAD DE JESÚS.

Los signos de la trascendencia.

Así pues, si bien Jesús repudiaba todo mesianismo político, reivindicaba, no obstante, para su persona la dignidad mesiánica, y, por cierto, una dignidad mesiánica de orden trascendente, a un mismo tiempo, en la

33. Remitimos a nuestros diversos estudios: *La venue du Règne de Dieu et du Fils de l'homme*, (Lc., 17, 20-18, 8), RSR, 1948, p. 544-565. *Le discours de Jésus sur la ruine du Temple*, RB, 1948, p. 481-509; 1949, p. 61-92. *Le triomphe eschatologique de Jésus d'après quelques textes isolés des évangiles*, NRT, 1949, p. 701-722, 806-828.

34. Cf. a este propósito reflexiones de V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark*, p. 568-569.

línea de los poemas del siervo y de Dan 7. Por lo demás, parece que se carga más el acento sobre la trascendencia que sobre el mesianismo. Vamos a citar varias expresiones particularmente notables de esta trascendencia que ponen en presencia del misterio mismo del ser de Jesús (desgraciadamente, tenemos que contentarnos con una simple enumeración): la conciencia de haber sido enviado personalmente por el Padre (Lc 4,43; Mt 10,40; 15,24; Mc 12,6 par.; en el cuarto evangelio recuerda constantemente Jesús que ha sido enviado por el Padre); el misterioso «he venido» (Mt 5,17; 9,13; 10,34-35; Mc 1,33 = «he salido»; 10,45; Lc 19,10...); quizá también la costumbre que tiene Jesús de poner su «yo» por delante (empleo enfático de *ego*, que no se justifica gramaticalmente)³⁵.

Particularmente digna de mención es la atribución que Jesús no tiene reparo en hacerse a sí mismo, de títulos y de funciones reservadas a Yahveh en el Antiguo Testamento: como Yahveh, es rey (Mt 21,5 par.; 25, 34-40; Lc 19,12; los relatos de la infancia: Lc 1,33; Mt 2,2; cf. Jn), pastor (Mt 9,36; 10,6; 15,24; 25,32; cf. Jn 10), doctor (Mt 10,24-25; 23,8-10; 26,18...). Al reivindicar esta última prerrogativa, Jesús se opone a los doctores judíos de su tiempo, a los cuales reprocha el dar una enseñanza meramente humana (Mc 7,7-13 par.); pretende nada menos que *enlazar con la gran tradición del Antiguo Testamento, tradición de una enseñanza que, por venir de Dios, es auténticamente palabra de Dios; mas él mismo es quien da esta enseñanza*. Así también sus discípulos difieren profundamente de los discípulos de los doctores. No se viene a ser discípulo de Hijo del hombre sino renunciando a todo por su amor y haciendo que prevalezca este amor (como el amor que se tiene a Dios), incluso por encima de los afectos más profundos y más legítimos. Resulta de aquí que el discípulo de Jesús se siente unido con él no tanto en razón de su ciencia cuanto de su persona, no tanto en razón de lo que dice cuanto en razón de lo que él mismo es³⁶. La *tôrâh* que hasta entonces regulaba la vida de los israelitas, la sustituye Jesús por su propia persona. Así pues, no es nada extraño que se declare superior a los profetas, a Salomón, al templo mismo (Mf 12,6.41-42).

Los milagros de Jesús, aunque a veces se cuentan de manera popular, son mucho más que gestos extraordinarios de un taumaturgo o, si se quiere, que actos de bondad. Al mismo tiempo que son *revelación de la naturaleza del reino de Dios*, como ya lo hemos visto, *están ligados con la persona de Jesús y manifiestan quién es él*. Este lazo indisoluble es afirmado en la respuesta de Cristo a los enviados del Bautista: Mt 11,2-6 par. Los milagros evangélicos están destinados a *garantizar y garantizan efectivamente las declaraciones de Jesús relativas a su trascendencia*.

Lo mismo se puede decir de su inocencia absoluta que se subraya vigorosamente y a la que sus mismos enemigos tributan a veces homenaje involuntariamente. Jesús es el enemigo nato del pecado y lo combate por

35. Cf. K. L. SCHMIDT, *Le Problème du Christianisme primitif*, Paris 1938, p. 35-43.

36. Cf. K. H. RENGSTORF, at. *Maßstab*, TWNT, IV, p. 417-465.

doquiera en torno a sí, pero jamás en sí mismo. Él es el «santo de Dios», como lo denominan los mismos demonios (Mc 1,24; Lc 4,34). En presencia de Jesús, Pedro se siente pecador y experimenta ese sagrado sobrecogimiento que siente el hombre cuando se ve situado en presencia de lo divino (Lc 5,8-9). Así también Jesús se atribuye a sí mismo la función divina de juzgar al mundo y de operar la separación definitiva entre los buenos y los malos (Mc 8,38; Mt 25,31-46: el rey de los v. 34 y 40 no puede ser sino el Hijo del hombre que se ha sentado en su «trono de gloria»).

Las declaraciones de Jesús.

Todas estas observaciones llevan a plantear la cuestión decisiva: ¿quién es Jesús con respecto a Dios? No se pueden tomar como punto de partida todos los pasajes en que Jesús es llamado «Hijo de Dios», ya que en el Antiguo Testamento esta denominación se da, en sentido lato y metafórico, a los ángeles (Job 1,6; 2,1; 38,7; Sal 89,7), al pueblo escogido (Éx 4,22; Dt 32,6; Os 2,1; Is 1,2...), a los justos (Sal 73,15; Sab 2,16b-18; 5,5...), al rey davídico y al Mesías (2Sam 7,14; Sal 2,7; 89,27-28...). La misma aplicación en sentido lato a los hombres en Mt 5,9,45; Lc 6,35; 20,36. Por consiguiente, el título de «Hijo de Dios», aun atribuido a Jesús, no connota necesariamente una filiación de naturaleza. Para los malos espíritus (Mc 3,11; 5,7; Lc 4,41; Mt 4,3,6) tiene seguramente sólo un alcance metafórico; probablemente habrá que decir otro tanto de la exclamación de los apóstoles en Mt 14,33. De los dos títulos: Hijo del hombre e Hijo de Dios, quizá el primero orienta más claramente hacia la filiación divina estricta, y esto por razón de su origen daniélico, pero en sí mismo es oscuro y no está exento de ambigüedad (cf. supra).

De hecho, la filiación está insinuada de muchas maneras. A este propósito, J. JEREMIAS³⁷ ha subrayado el empleo insólito, hecho por Jesús, del simple *abba* sin sufixo (Padre), en lugar de *abi* (padre mío) o *abinu* (padre nuestro), o también en lugar de la palabra «Padre» acompañada de una perifrasis: «que estás en los cielos», etc., para dirigirse a Dios; en efecto, tal uso es desconocido tanto en la Biblia como en la literatura judía. La parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,6-7 par.) opone a los profetas del Antiguo Testamento el propio Hijo de Dios, su «Hijo muy amado» (Mc, Lc). El final del discurso escatológico pone a este mismo Hijo por encima de los ángeles (Mc 13,32). En el célebre *logion* llamado joánico (Mt 11,25-30; Lc 10,21-22), Jesús, que una vez más se llama «el Hijo», para expresar sus relaciones con el Padre, como también su función doctrinal única para con la humanidad, halla como espontáneamente el ritmo y el acento de los pasajes del Antiguo Testamento que describían las relaciones inefables de la sabiduría con Dios. Por otra parte, al mismo tiempo se atribuye un poder universal («todo me ha sido entregado por

37. Kennzeichen der ipsisissima Vox Jesu, en *Synoptische Studien A. Wikenhauser dargebracht*, Munich 1958, p. 86-93.

mi Padre»), que es el mismo del Hijo del hombre de Dan 7; de donde resulta que el misterio del Hijo del hombre no es sino el misterio del Hijo de Dios, al que sólo el Padre conoce y que por su parte es el único que conoce al Padre. Lo inaudito es que en el momento mismo en que Jesús se expresa a la vez como la sabiduría divina y el personaje celestial de Daniel, se ofrece como el primero de los «pobres» («manso y humilde de corazón»); es porque sabe que está destinado a realizar los oráculos sobre el siervo de Yahveh, el humillado por excelencia³⁸.

La misma síntesis en la escena de la transfiguración (Mc 9,2-9 par.). Aun cuando cada uno de los sinópticos la interpreta según su perspectiva propia³⁹, en los tres es esencialmente una anticipación de la glorificación del Salvador en el cielo: la nube recuerda al Hijo del hombre y sin duda también, por lo menos en el primer evangelio, la teofanía del Sinaí; en cuanto a la voz celestial, proclama a Jesús juntamente Hijo de Dios (Sal 2,7) y siervo de Yahveh (Is 42,1). A la pregunta del sumo sacerdote: «¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?» (Mc 14,61), podrá, pues, Jesús responder afirmativamente.

La mayor afirmación y la prueba más decisiva de la filiación divina de Jesús, es la resurrección. En cierto sentido, la resurrección es un misterio suprahistórico: ni una sola persona contempló cómo pasó Jesús a una nueva existencia propiamente divina. Pero la resurrección es, desde otro punto de vista, un acontecimiento de la historia: hubo testigos de las apariciones del Resucitado, y el sepulcro de Cristo fue hallado vacío. Tales son los dos hechos que se esfuerzan por establecer los evangelistas.

La divinidad de Jesús.

Para resumir, se puede aplicar a los tres sinópticos lo que Taylor dice de Marcos⁴⁰: no tienen una teoría de la encarnación, pero tienen la convicción profunda de que Jesús es *Deus absconditus*, Dios oculto tras los velos de la humanidad. Y hay que reconocer que sólo la adhesión a esta verdad hace aceptables las inauditas pretensiones de Jesús, tal como ellos nos las han referido. Sólo también esta adhesión explica definitivamente la equivalencia subrayada al principio de este párrafo, entre la persona de Jesús y el reino de Dios.

Es difícil precisar en qué medida el grupo mismo privilegiado de los doce pudo, durante la carrera de Jesús en este mundo, elevarse hasta la concepción clara de la filiación divina, entendida en sentido estricto. La confesión de Cesarea de Filipo hecha por Pedro en nombre de los doce, y que es un punto culminante, pudo elevar pasajeramente su fe hasta esta altura, pero no es seguro (aun en Jn 6,69 la confesión de Pedro no tiene

38. Cf. A. FEUILLET, *Jésus et la Sagesse divine d'après les Évangiles Synoptiques*, RB, 1955, p. 161-196.

39. Cf. A. FEUILLET, *Les perspectives propres à chaque évangéliste dans les récits de la Transfiguration*, Bi, 1958, p. 281-301.

40. *The Gospel according to St. Mark*, p. 121.

este alcance). En todo caso, inmediatamente después de esta escena vemos a Pedro reprender a Jesús, lo que se armoniza mal con una fe segura en su carácter propiamente divino. La transfiguración contribuyó sin duda a iluminar y a consolidar la fe de los tres privilegiados que fueron sus testigos. Pero sólo el milagro decisivo de la resurrección permitió a los doce llegar definitivamente a la creencia en la divinidad de Jesús. Así como sería un contrasentido querer reducir a normas humanas la personalidad histórica de Jesús tal como se nos manifiesta en los sinópticos, así también hay que guardarse de encarecer el alcance de los actos de fe de sus oyentes. Durante su permanencia en la tierra fue Jesús un enigma para el conjunto de sus contemporáneos, como hoy día sigue siendo un enigma para los que no tienen fe.

§ III. La Iglesia, actualización del reinado de Dios.

Los partidarios de la escatología consecuente, a cuyos ojos Jesús estaba obsesionado por el pensamiento de la inminencia del fin del mundo, no podían sino negarle toda idea de fundar una sociedad duradera. Es conocido el dicho de LOISY: «Jesús anunciaba el reino, y lo que vino fue la Iglesia»⁴¹. Hoy día se propende más a reconocer que la perspectiva de una Iglesia, es decir, de un nuevo pueblo de Dios, forma parte esencial de la obra salvífica de Jesús, tal como Él la comprendía. Sin duda, esta perspectiva es la que mejor explica la escena del bautismo en que Jesús, proclamado Mesías por la voz del cielo, se somete a un rito de purificación esencialmente escatológico, destinado a preparar el pueblo de Dios para la era de gracia⁴².

Jesús se miraba como el Mesías; no hay Mesías sin comunidad mesiánica. Se daba por el pastor en el sentido escatológico de Ezequiel 34 y de Isaías 40-55 (Mt 15,24; Lc 12,32; 15,4-7); no hay pastor sin rebaño. Ya hemos visto que gustaba llamarse Hijo del hombre refiriéndose a Daniel; ahora bien, el Hijo del hombre de Daniel, sin dejar de ser el rey celestial del porvenir, representa al pueblo mesiánico, a los santos del Altísimo que participan de sus privilegios.

KATTENBUSCH⁴³, que con razón ha visto en este último dato una de las raíces más importantes de la noción de Iglesia, subraya enérgicamente que por el hecho mismo de que Jesús se considera como el Hijo del hombre de Daniel, se atribuye también el encargo de hacer que aparezca en la tierra el pueblo de los santos del Altísimo; en todo lo que dice y en todo lo que hace persigue el intento de crear acá abajo la comunidad de la era escatológica; sería, en efecto, inconcebible que Jesús no hubiera retenido más que la primera parte de la visión de Daniel consagrada a la apari-

ción del Hijo del hombre sobre las nubes, dejando de lado la segunda parte que se refiere a los santos del Altísimo que luchan y sufren en la tierra. Dodd ha hecho notar por su parte que en cuanto se puede remontar en la historia de los primeros tiempos del cristianismo, se observa que la comunidad cristiana tuvo la pretensión — humanamente hablando, una locura — de constituir el único verdadero pueblo de Dios, heredero de todos los privilegios de Israel, el pueblo de la era de gracia anunciado por los profetas y al que se había prometido la conquista espiritual del mundo⁴⁴. Esta pretensión se ha de explicar ante todo por los grandes acontecimientos de pascua y de pentecostés; pero tiene su último fundamento en un pensamiento constante de Cristo presente en la tierra, que tenía conciencia de deber realizar integralmente el oráculo del capítulo 7 de Daniel.

La idea de la Iglesia está, pues, regida por la idea general de Mesías y por la concepción especial que se formaba Jesús de su dignidad mesiánica. Está además ligada muy íntimamente con la doctrina de Cristo sobre el reinado de Dios. Hemos subrayado el carácter esencialmente dinámico del reinado, que es la gran intervención escatológica de Dios en la historia, anunciada por los profetas. Pero al mismo tiempo hemos reconocido que esta intervención remataba en la constitución de un dominio, de un reino sobre la tierra. Este reino es la Iglesia. La Iglesia está al servicio del reinado de Dios y resulta del hecho de que el reinado escatológico, gracias a la acción de Jesús, es ya una realidad actual; además debe, a continuación de Jesús, contribuir a actualizar el reinado. Pero es evidente que la Iglesia no es una realidad definitiva querida por sí misma; tiene una finalidad supraterrrestre, pues está orientada hacia la consumación del reinado de Dios.

Según lo que acabamos de decir, la Iglesia fue fundada no por una sola palabra ni un solo acto de Jesús, sino más bien por toda su acción salvífica. Pero en esta fundación se pueden distinguir etapas privilegiadas. Distinguimos tres: la elección de los doce, la promesa hecha a Pedro en Cesarea de Filipo, la cena. Los momentos decisivos en que la Iglesia cesa de ser una promesa para convertirse en una realidad, son pascua y pentecostés, que, como no forman parte de la enseñanza de Cristo viviente en la tierra, se quedan fuera de nuestra perspectiva actual; pero volveremos a encontrarlos más adelante.

1. LA ELECCIÓN DE LOS DOCE.

Desde los primeros tiempos de su ministerio llamó Jesús y reunió discípulos en torno a sí. En esto parecía comportarse como los otros doctores de su tiempo. En realidad, como ya lo hemos hecho notar, había profundas diferencias entre sus discípulos y los de los rabinos. Pero lo

41. *L'Évangile et l'Église*, Bellevue 1904, p. 155.

42. A. FEUILLET, *Le baptême de Jésus d'après l'Évangile selon saint Marc*, CBQ, 1959, p. 458-490.

43. *Der Quellort der Kirchenidee*, en *Festgabe A. von Harnack*, Tübinga 1921, p. 143-172.

44. C. H. DODD, *According to the Scriptures. The Substructure of New Testament Theology*, Londres 1953, p. 111-114.

que sobre todo constituye la gran originalidad de Jesús, es el grupo de los doce discípulos que escogió para que le sirvieran de colaboradores. Esta institución la refieren Marcos (3,16-19) y Lucas (6,13-16) a los principios mismos del ministerio en Galilea (cf. Mt 10,1-4).

El título de apóstoles.

Lucas añade el detalle de que Jesús mismo dio a estos privilegiados el nombre de apóstoles (6,13). La palabra griega *apóstolos*, que se halla 79 veces en el Nuevo Testamento, es frecuente sobre todo en Lucas (34 veces, de las cuales 6 en el evangelio); en cambio, sólo se halla una vez en Mateo (10,2) y una vez en Marcos (6,30). La palabra es muy rara en la literatura anterior al cristianismo. Sólo se usa una vez en los Setenta (3Re 14,6) y tampoco es corriente en el helenismo. En cuanto al paralelo arameo *šeliḥā*, que habría empleado Jesús caso que él realmente confiriera a los doce el título de apóstoles, está ciertamente atestado en el judaísmo, pero en una época muy tardía. Sin embargo, aun cuando la palabra esté ausente, la época del Nuevo Testamento parece conocer ya la institución de los *šeliḥīn*, personajes encargados de una misión especial y considerados como representantes de los que los enviaban (cf. por ej. Act 9,2; 11,30; 15,2).

Tres opiniones se han defendido y siguen defendiéndose acerca del nombre mismo de apóstoles. Unos, tomando a la letra la afirmación de Lucas, hacen remontar esta apelación directamente a Jesús⁴⁵. Otros, matizando más, estiman que si Jesús empleó este término, no fue en el sentido preciso de testigo oficial y permanente que había de adquirir más tarde; en el evangelio no se denomina apóstoles (= enviados) a los discípulos sino durante el tiempo en que Jesús les encomienda alguna misión; una vez terminada su misión temporal, cesan de llevar el título de apóstoles: ésta es la posición muy tentadora adoptada por RENGSTORF⁴⁶. Finalmente, según cierto número de exegetas de toda tendencia, incluso católicos (Batiffol, Cerfaux, dom J. Dupont), la comunidad primitiva fue la que dio a los doce la denominación propiamente dicha de apóstoles; en la lengua de Jesús eran llamados sencillamente discípulos⁴⁷. Se puede dejar pendiente el problema, que al fin y al cabo es secundario.

El nuevo pueblo de Dios.

En efecto, la única cosa que es de importancia capital, es la institución por Jesús de un grupo de doce discípulos. Ahora bien, este hecho es innegable y está cargado de sentido. Conviene considerar la cifra de doce y la función confiada a los doce.

45. Cf., por ejemplo, MÉDEBILLE, *Apostolat*, SDB I, p. 545-546.

46. TWENTY I, art. 'Απόστολος, p. 427-431.

47. Cf. P. BATIFFOL, *L'Apostolat*, RB, 1906, p. 530. L. CERFAUX, *La mission de Galilée dans la tradition synoptique*, ETL, 1951, p. 455. J. DUPONT, *Le nom d'apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus?*, «Orient Syrien», 1956, p. 267-290.

La cifra de doce está sólidamente atestada por los tres sinópticos. Nos dan incluso los nombres de los doce discípulos (Mc 3,16-19; Lc 6, 14-16; Mt 10,2-4). Nos muestran a este grupo reunido establemente en torno a Jesús. A cada paso mencionan a «los doce». Hasta tal punto es sagrada esta cifra, que en los Hechos (1,15-26) la primera preocupación de la comunidad cristiana consiste en dar un sustituto a Judas. Hasta tal punto está caracterizada la institución por la cifra doce, que san Pablo habla de la aparición del Resucitado a los doce (1Cor 15,5), siendo así que en realidad sólo eran once. Es evidente que este número tiene un alcance simbólico y que está en relación con las doce tribus de Israel (cf. Mt 19,28; Lc 22,30). Mas por otra parte, como ya hemos visto, la idea que Jesús se hace del reinado de Dios y de su misión excluye todo elemento político o nacionalista. En estas condiciones no puede pensar en la realidad política de Israel y no hay razón de interpretar a Mt 19,28 como la promesa de una restauración política. ¿Cuál es, pues, el verdadero pensamiento de Jesús?

Una vez más hay que partir del hecho de que Jesús en cuanto Mesías sabe estar destinado a realizar los oráculos escatológicos del Antiguo Testamento. Ahora bien, éstos anunciaban una comunidad mesiánica, un nuevo pueblo de Dios, que ocuparía el lugar del antiguo, condenado a desaparecer. Además, sobre todo a partir de Sofonías (3,12), se entrevió que esta nueva comunidad estaría compuesta de «pobres», palabra que designaba ante todo una actitud interior del alma, que consiste en reconocer la propia insuficiencia y dependencia esencial con respecto a Dios⁴⁸.

Ahora bien, Cristo se considera como encargado de llevar a los «pobres» la buena nueva de la salud y de constituir definitivamente lo que se ha llamado «el Israel cualitativo»: cf. Lc 4,16-21; Mt 5,1-12. . . Agrupa en torno a sí una «pequeña grey» que debe ser precisamente como el núcleo y el punto de partida de esta nueva sociedad. Si son doce, es como recuerdo de las doce tribus del primer pueblo de Dios y para reclamar que el pueblo que va a nacer lo prolongará en una forma más perfecta. Es una manera de afirmar la continuidad del designio divino, mientras que en otros aspectos hay discontinuidad y progreso considerables. Sólo vamos a aducir un ejemplo. La aparición de un nuevo pueblo de Dios implica la esperanza de una nueva tierra prometida, razón por la cual Jesucristo, citando el salmo 37 (v. 11), proclama que «los mansos recibirán la tierra en herencia» (Mt 5,4). Pero, teniendo en cuenta el paralelismo que existe entre las diversas bienaventuranzas, es evidente que esta nueva tierra santa no tiene nada de material; no es otra cosa que el reino de los cielos, cuyo heredero natural es el Hijo de Dios (Mt 21,38) y cuyos herederos serán a su vez los discípulos (Mt 25,34)⁴⁹.

48. Cf. A. GELIN, *Les pauvres de Yahvé**, Paris 1953.

49. Sobre la espiritualización progresiva del tema de la herencia, cf. F. DREYFUS, *Le thème de l'héritage dans l'Ancien Testament*, RSPT, 1958, p. 3-49.

El resto de Israel.

Aquí conviene evocar todavía, como lo hacen no pocos autores, el tema profético del «resto». Los profetas, testigos afligidos de las constantes infracciones de las exigencias de la alianza por sus compatriotas, anunciaban que el juicio divino dejaría subsistir un «resto», purificado por Dios y heredero del reino escatológico. La noción de resto es ciertamente muy antigua: aparece ya en la historia de Elias (1Re 19,17-18), y Amós la emplea (3,12; 4,11; 5,15) sin sentir la necesidad de explicarla. La misma constituye un *leitmotiv* de la predicación de Isaías: 1,9; 4,3; 6,13; 10,20-22; 17,4-6; 28,5; 37,31-32... Los otros profetas, ya anteriores, ya posteriores a la cautividad la conocen igualmente, la profundizan y la enriquecen. A los ojos de Ezequiel, por ejemplo, «el resto no es el residuo de un pasado que se acaba, sino más bien un germen. Se identifica con el nuevo Israel, surgido de las osamentas desecadas (37,12). Dios le infunde un espíritu nuevo (11,19); le cambia el corazón (6,9; 11,19; 36,26); contrae con él una nueva alianza (11,20; 14,11; 16,60-62; 20,37; 34,25; 37,26)»⁵⁰. Se ha dicho con razón⁵¹ que lo esencial al resto no es su reducido número, sino la transformación interior que experimenta por la acción de Yahveh. El padre DE VAUX, al final del estudio muy documentado que acabamos de citar, sintetiza así el pensamiento profético sobre el resto: «El resto es, en primer lugar, lo que escapará del peligro presente (Am 9,9; Is 37,30-31; Jer 24,5...). Pero tras este primer plano, en el que se perfilan más netamente los acontecimientos en la conciencia del profeta, se discierne un segundo plano dominado por la persona del Mesías: en él el resto se identifica con el nuevo Israel; establecido en la tierra prometida, forma en ella una comunidad santa, que vive en el amor y en el temor de Yahveh y recoge sus bendiciones (Is 4,2; 28,5; Miq 5,6-7). Esto no es todo, puesto que se entrevé un plano lejano y más vasto todavía, que se despliega en el horizonte de los tiempos, cuando el resto, no sólo un nuevo Israel, sino un Israel espiritual, después de recoger a la vez a todos los dispersos del pueblo (Is 28,5; Ez 37,20ss; Is 31,6; 32,12-13...) y a todos los convertidos de las naciones (Is 24,14-16; 45,14-15; 49,6; 56,3.8ss), subsistirá solo delante de Yahveh en el aniquilamiento definitivo de los malvados (Jer 25,15-18; Ez 39)»⁵².

Si el resto de los profetas es así la comunidad escatológica compuesta por los que, habiendo puesto toda su fe en Yahveh, han sido transformados por él, no se debe olvidar que Jesús, por su parte, quiso también reunir en torno a sí un grupo de discípulos fieles y educarlo para que fuesen como la base de un nuevo pueblo de Dios, de un nuevo Israel. Este grupo, al principio más amplio, en lo sucesivo aparece más claramente consti-

tuido esencialmente, por no decir exclusivamente, por los doce, a medida que el entusiasmo de los comienzos del ministerio galileo cede ante una hostilidad cada vez más acentuada. Entonces los doce llenan verdaderamente el papel de «resto» entendido en el sentido de los profetas; gracias a la acción purificadora y salvadora de Cristo, son la «pequeña grey» (Lc 12,32) reclutada en la colectividad de Israel condenada a la catástrofe en razón de su incredulidad. Son ese pequeño número de elegidos opuesto a la multitud de los llamados, que no habiendo respondido a la invitación divina serán excluidos del reino de Dios (Mt 22,14; cf. Lc 13, 22-30).

La función de los apóstoles en la nueva comunidad.

Los apóstoles, como el resto anunciado por los profetas, no deben ser considerados como un mero residuo del antiguo pueblo de Dios destinado a la ruina. Son más bien el germen viviente de la comunidad mesiánica. En efecto, según las indicaciones de Mc 3,11, Jesús, al agruparlos en torno a sí se propone una finalidad doble. En primer lugar quiere que «estén con él» para poder formarlos e infundirles su propio espíritu. En segundo lugar, su designio principal es asociarlos a la instauración del reinado de Dios en la tierra y, por tanto, a la constitución de la comunidad escatológica. Para prepararlos a este quehacer los envía a predicar, a arrojar los demonios y a curar a los enfermos (Mc 3,15; Mt 9,1). En una palabra, les comunica sus propias funciones y sus propios poderes. Conviene notar el verbo enviar (*apostello*) empleado en este contexto: los apóstoles son esencialmente enviados, embajadores de Jesús; han sido enviados por Jesús de la misma manera que él ha sido enviado por el Padre: Mt 10,5.16.40. Son cerca de los hombres sustitutos y como prolongaciones de la persona de Jesús: quien los recibe, recibe a Jesús; quien los desprecia, desprecia a Jesús: Mt 10,40; Jn 13,20; Lc 10,16.

Pero durante el tiempo que Cristo está en la tierra, no puede tratarse de acción personal de los apóstoles, y la misión que les confía el Maestro es sólo provisional y pasajera. El apostolado fue instituido por Jesús con miras al porvenir, y sólo después de la resurrección se confieren plenos poderes a los doce: la misión de reclutar discípulos entre todas las naciones y de formarlos a su vez como ellos mismos fueron formados por Jesús, los poderes de bautizar y de perdonar los pecados: Mt 28,18-20; Mc 16, 15-16; Lc 24,46-48; Jn 20,21-23). Tampoco aquí se puede tratar de una acción independiente con respecto a Jesús: los apóstoles son sólo sus representantes; el Resucitado debe permanecer en medio de ellos hasta la parusía (Mt 28,20), y ellos actúan «en su nombre» bajo la acción del Espíritu que había prometido enviarles (Mc 16,17; Lc 24,49; Act 1,8). No es mera casualidad que las palabras «Todo poder me ha sido dado en el cielo y en la tierra» (Mt 28,18), que hacen alusión al Hijo del hombre de Daniel (7,14), vaya seguida inmediatamente de la orden «Id, pues, a ha-

50. R. DE VAUX, *Le Reste d'Israël d'après les Prophètes*, RB, 1933, p. 536.

51. G. GLOBGE, *Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament*, Gütersloh 1929, p. 244-245.

52. RB, 1933, p. 539. Cf. también F. DREYFUS, *La doctrine du reste d'Israël chez le prophète Isaïe*, RSPT, 1955, p. 361-386.

cerme discípulos en todas las naciones»; los discípulos de Jesús participan de sus privilegios, como los santos del Altísimo participan de los del Hijo del hombre daniélico.

2. LA PROMESA HECHA A PEDRO EN CESAREA DE FILIPO.

Precisamente esta idea de una participación de los discípulos, o por lo menos de algunos de ellos, en las prerrogativas del Hijo del hombre, es la base de la gran promesa de Cesarea de Filipo, de que hemos de ocuparnos ahora (Mt 16,13-19). Esta escena se sitúa en un momento decisivo de la carrera de Jesús. Ha fracasado casi completamente en su ministerio cerca de las multitudes galileas, que no han comprendido nada del misterio de su persona. Entonces se vuelve a sus discípulos privilegiados: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» (Mt 16,25 par.). En nombre de los doce, Pedro proclama la dignidad mesiánica y hasta, según algunos, la estricta divinidad de Jesús. Esta profesión de fe permite al Salvador ver definitivamente en los doce el resto anunciado por los profetas y entonces es cuando, muy lógicamente (sólo en Mateo), anuncia la fundación de su Iglesia, de la que el mismo Pedro será la piedra fundamental (Mt 16,17-19). Una vez que hemos despejado así la idea esencial del pasaje, vamos a examinarlo más atentamente.

Autenticidad del pasaje.

No hace mucho tiempo la mayoría de los exegetas independientes o liberales (Holtzmann, J. Weiss, Klostermann, Loisy, Harnack, Dibelius, Goguel...) rechazaban la historicidad de esta promesa hecha a Pedro, tan pletórica de consecuencias desde el punto de vista doctrinal. Se objetaba que estas palabras sólo se hallan en el primer evangelio. CULLMANN destaca la poca fuerza de este argumento: «Para citar sólo un ejemplo: cuántas perlas contenidas en el sermón de la montaña deberíamos rechazar como inauténticas, si nos dejáramos guiar por este principio»⁵³. Se alegaba sobre todo que Jesús, que anunciaba la venida inminente del reinado, no había podido hablar de la Iglesia (cf. *L'Évangile et l'Église*, de LOISY): esta profecía sería, pues, una creación de la comunidad cristiana, y más precisamente todavía una invención de la Iglesia romana que quería así justificar sus pretensiones (Harnack).

Dos palabras hebreas: *qahal* y *'edah*, y tres palabras arameas: *qehâlâ*, *šibbûrâ* y sobre todo *kenîštâ*, se pueden traducir al griego por *ekklesia*. Hoy día se admite más fácilmente que, cualquiera que sea la palabra que empleara Jesús, esta noción de Iglesia no es en modo alguno en sus labios un anacronismo, con tal que se atribuya a la palabra, no ya el sentido más tardío de sociedad organizada, sino el de pueblo de Dios, que tiene cons-

53. *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr*, Paris 1952, p. 154.

tantemente en los LXX, sobre todo en el Deuteronomio y en los Salmos, así como en Act 7,38 (la iglesia del desierto dirigida por Moisés). En el fondo, la perspectiva de una iglesia, es decir, de un nuevo pueblo de Dios, ¿no forma una parte esencial de la obra mesiánica de Jesús?

A estas consideraciones doctrinales se añaden otras de orden literario. BULTMANN, que no cree que Jesús se diera nunca por el Mesías, no puede aceptar la historicidad de esta escena, referida, sin embargo, por los tres sinópticos. Por lo menos, refiriéndose a Strack-Billerbeck, Schlatter, Schmidt, Deissmann, Göetz, Jeremias, subraya⁵⁴ el carácter muy semitizante de todo el pasaje, que hace pensar constantemente en un original arameo. La imagen de la construcción de una comunidad es frecuente en el judaísmo⁵⁵; se encuentra ya en Is 28,16-17, predicción escatológica a la que, según BATIFFOL⁵⁶, podría Jesús referirse aquí, como lo hace probablemente en otras partes (cf. Mt 21,42); como lo hace ciertamente san Pedro (1Pe 2,4). El símbolo de una roca que sostiene a una comunidad y su aplicación a una persona determinada, en particular a Abraham, se encuentra con bastante frecuencia en la literatura rabinica⁵⁷. Se puede leer ya en Is 51,1-2: «Mirad a la roca de que habéis sido tallados... Mirad a Abraham, vuestro padre.» Abraham es la roca de que fue extraído el primer Israel; Pedro será la roca sobre la que reposará el nuevo Israel. Cullmann nota que en el libro de Daniel, tan importante en el pensamiento de Jesús, «se trata de un bloque roqueño (2,34ss.44ss) que representa un imperio que aplastará a todos los imperios. Este bloque roqueño se desgaja de la montaña, hace añicos la estatua de Nabucodonosor y toma luego las proporciones de una gran montaña que llena toda la tierra. Ya el judaísmo vio a veces en esta piedra al Mesías. Pero lo que nos importa todavía más es que la palabra de Jesús relatada en Lucas 20,17 se refiere ciertamente al pasaje de Daniel»⁵⁸.

Por otra parte, la designación tan característica de Simón con el nombre de Bar Yona, la alabanza dirigida a Pedro en segunda persona, particularidad que se observa raramente en los macarismos griegos⁵⁹, la expresión «la carne y la sangre» para expresar el hombre abandonado a su flaqueza nativa, las fórmulas «atar» y «desatar», son otros tantos signos inequívocos del origen semítico del pasaje. Hay que añadir a esta lista el juego de palabras sobre *kefa*: tú eres *kefa* y sobre este *kefa* edificaré mi Iglesia; juego de palabras intraducible en griego, donde *Petros* es masculino y *petra* femenino, de donde resulta cierta incoherencia en nuestro texto griego de Mateo.

54. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Gotinga 1931, p. 149, nota 1.

55. Cf. STRACK-BILLERBECK, I, p. 732-733. A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart 1948, p. 506-508.

56. *L'Église naissante et le Catholicisme**, Paris 1927, p. 103.

57. Además de STRACK-BILLERBECK, I, 733, cf. J. JEREMIAS, *Golgotha*, Leipzig 1926, p. 73ss.

58. O. CULLMANN, *Saint Pierre*, p. 173.

59. Cf. L. DIRICHLET, *De veterum macarismis*, alegado por R. BULTMANN, p. 250; y también E. NORDEN, *Agnostos Theos, Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig-Berlin 1913, nota de las páginas 100-101.

Lagrange y Bultmann hacen notar todavía que sólo la relación más larga de la confesión de Cesarea, que nos ofrece Mateo, responde a la situación: el relato de una profesión de fe va acompañado normalmente de la imposición de una tarea misionera, como lo muestran los paralelos de Lc 5,1-11 y de Jn 21,15-19; además, si Jesús pregunta, no puede ser para informarse, sino sólo para provocar una respuesta de la que, según su práctica habitual, se reserva sacar una lección. Lo que hay que explicar no es, pues, el *plus* de Mateo, sino el menos de Marcos, seguido por Lucas; como Marcos depende de la catequesis de Pedro, podemos atribuir a la humildad del apóstol la omisión de la alabanza de Cristo y la promesa solemne que constituye su contrapartida⁶⁰. Además, si es cierto que el segundo evangelio está más dominado que los otros dos sinópticos por el ministerio del Mesías sufriente, que Pedro había aceptado con tanta dificultad, ¿no es muy normal que en la escena de Cesarea no haya nada que venga a desviar la atención de este punto crucial? Muy distinto es el caso del evangelio de san Mateo, en el que por todas partes se manifiesta la perspectiva eclesial.

La confesión de Cesarea y la teología del Hijo del hombre.

Así pues, ¿no se hubiera debido notar que hay estrecha relación entre el reconocimiento de la trascendencia del Hijo del hombre por Pedro y la fundación de la Iglesia, de la misma manera que en Dan 7 se corresponden las prerrogativas del Hijo del hombre y las de los santos del Altísimo? Se diría que en el Evangelio la proclamación del reinado universal del Hijo del hombre lleva consigo, como automáticamente, la promesa de que los discípulos participarán en él. «Todo poder me ha sido dado en el cielo y en la tierra», que es una alusión clara a Dan 7,14 (cf. LXX), va seguido de: «Id, pues, a hacerme discípulos en todas las naciones» (Mt 28,18-19). Hay, sobre todo, este texto, que no es sino una transposición de Dan 7: «En verdad os digo a vosotros que me habéis seguido: en la nueva era del mundo, cuando el Hijo del hombre se sienta en su trono de gloria, vosotros os sentaréis en doce tronos para regir a las doce tribus de Israel» (Mt 19,28).

En Mt 16,13-19 tenemos algo parecido; creemos que toda esta escena adquiere nuevo relieve si se le supone a Dan 7 como trasfondo profético⁶¹. Así como en Daniel el triunfo del misterioso «Hijo del hombre», que incluye en cierto modo en su persona a los santos del Altísimo, sucede al aniquilamiento de los monstruos caóticos venidos del gran mar, es decir, del gran abismo, monstruos que simbolizan a los imperios paganos, así también aquí se funda una comunidad escatológica que recibe la promesa positiva de vencer, gracias a Jesús, al reino de la muerte. Este reino

es concebido como una ciudad (el *šəol* o morada de los muertos del Antiguo Testamento), cuyas puertas, hasta entonces inexorablemente cerradas, serán forzadas en cierto modo por Cristo vencedor de la muerte, luego por la Iglesia, continuadora de su obra salvífica. En este sentido activo y dinámico, no ya en sentido de una resistencia puramente pasiva de la Iglesia, entendemos con el padre BENOIT⁶² el *non praevalerunt* en total conformidad con el oráculo daniélico. «Las puertas de la muerte, escribe excelentemente Benoit, no podrán resistir a su empresa de salud; no obstante los esfuerzos y los contraataques de Satán, deberán devolver a los que habían engullido.»

Si ello es así, nos inclinamos a creer que la expresión «Hijo del hombre» de Mt 16,13, ausente de los textos paralelos de Marcos (8,27) y de Lucas (9,18), es, sin embargo, primitiva. Ya la constitución del grupo de los doce era en cierto modo anuncio de la aparición de un nuevo pueblo de Dios. Pero aquí hay mucho más. Por el hecho mismo de que los apóstoles, por intermedio de Pedro, descubren el significado del título enigmático de Hijo del hombre y reconocen en Jesús al Mesías trascendente que él mismo pretende ser desde el comienzo de su ministerio, se separan de los judíos incrédulos y constituyen el resto al que los profetas habían prometido la salud escatológica. En consecuencia, Jesús confía a Pedro la facultad de «atar» y de «desatar», es decir, de admitir en el reino mesiánico o de excluir de él, como también de tomar en materia de doctrina y de moral todas las decisiones que requiere la vida de la comunidad mesiánica (cf. BENOIT, *in loc.*), exactamente como en Daniel se comunican a los santos del Altísimo las prerrogativas del Hijo del hombre. La atribución a Pedro y, en 18,18⁶³, a todos los ministros de la Iglesia, del poder de «atar» y «desatar» en la tierra, con promesa de que estos actos serán ratificados en el cielo, ¿no es otra manera de decir cómo los poderes del Hijo del hombre son confiados a los «santos» que están todavía en la tierra? Una prueba, observa Bultmann, de que reino de los cielos y reino de la tierra están todavía separados, aun cuando se hallan en estrecha relación, dado que la comunidad que funda Jesús es la comunidad escatológica.

De un extremo a otro de la historia evangélica, como también en la Iglesia primitiva (cf. Hechos de los Apóstoles), Pedro aparece como el primero de los apóstoles. Este primado tiene su explicación en la escena de Cesarea de Filipo, donde Cristo lo constituye jefe de su Iglesia.

.3 LA CENA.

Los relatos.

Se puede enfocar la cena en múltiples aspectos. Hay que ver en ella mucho más que la institución de un sacramento; en esta circunstancia

60. Cf. L. VAGANAY, *Le Problème synoptique**, p. 170-171 279-280.

61. Cf. B. WILLAERT, *La connexion littéraire entre la première prédiction de la Passion et la confession de Pierre chez les Synoptiques*, ETL, 1956, p. 28-32.

62. *L'Évangile selon saint Matthieu**, BJ, p. 103-104. Lagrange da una explicación diferente.

63. Sobre este pasaje, cf. P. BENOIT, *L'Évangile selon saint Matthieu**, BJ, p. 111, nota d.

realizó Jesús un gesto de institución de una nueva alianza y, por tanto, de un nuevo pueblo de Dios.

Tenemos cuatro relatos de la última cena de Jesús con los suyos: 1Cor 11,23-25; Mc 14,22-24; Mt 26,26-28; Lc 22,15-20, pero que se reducen a dos tipos fundamentales: por una parte Marcos y Mateo; por otra, Pablo y Lucas. El relato de Mateo sigue muy de cerca al de Marcos, al que sólo aporta algunas puntualizaciones secundarias, que no hacen sino explicitar el sentido. Esta primera relación de la cena parece en su conjunto absolutamente arcaica y hace pensar en una comunidad de cristianos de habla aramea y, por tanto, en la liturgia primitiva de Jerusalén. J. JEREMIAS⁶⁴ tuvo interés en señalar los numerosos arameísmos del texto de Marcos; uno de los más sugestivos es el empleo absoluto de *eulogein* en sentido de «dar gracias a Dios», siendo así que este verbo, en el griego normal, significa «alabar, celebrar a alguien o alguna cosa» y va siempre acompañado de complemento. En las comidas judías, por lo menos en las más solemnes, antes de partir el pan y distribuirlo a los comensales, el dueño de la casa pronunciaba la fórmula siguiente: «Bendito seas, Señor, Dios nuestro, que haces producir el pan a la tierra.» Se puede suponer que en la última Cena Jesús se conformaría con esta costumbre y que la «bendición» que le atribuyen Marcos (14,22) y Mateo (26,26) no es una bendición del pan, sino esta oración de alabanza dirigida a Dios.

El relato de Pablo, aun siendo el más antiguo y conservando los semitismos más esenciales, es en ciertos aspectos menos primitivo e indica un esfuerzo de adaptación a un medio griego helenista. Así, se suprime *pollôn* (= *rabbim*), que se prestaba a ser tomado por los griegos por un partitivo (muchos=no todos), y *eulogein* es sustituido por *eukharistein*, traducción menos literal del sustrato semítico, pero más satisfactoria en cuanto al sentido.

Lucas se acerca a Marcos en cuanto a la consagración del pan, pero parece inspirarse sobre todo en el relato de Pablo. Se podría discutir este último punto, si con diversos exegetas en Lc 22,15 hubiera que admitir la tradición textual de D y de parte de los manuscritos de la Vetus latina; esta tradición, que omite los v. 19 y 20, induciría a no ver en ellos sino una adición tardía. En realidad el texto largo, que goza de más testimonios, tiene también más probabilidades de ser auténtico, si se juzga intrínsecamente. En efecto, se compone de dos cuadros paralelos, el primero de los cuales (v. 16-18) evoca esquemáticamente la pascua judía, mientras que el segundo (v. 19-20) describe la pascua cristiana, que constituye su cumplimiento⁶⁵. Como los términos del primer cuadro hacen pensar en la eucaristía tal como la refiere Marcos, se comprende que un corrector se sintiera movido a suprimir el segundo a partir de 19b, que le parecía redundante al lado del primero; esta corrección parecía tanto

más legítima cuanto que a partir de este preciso lugar los términos empleados por Lucas se alejaban de la terminología litúrgica habitual para acercarse a la de san Pablo.

Lucas quiso, pues, situar la eucaristía en el marco de una comida pascual judía. No es que dé informaciones precisas sobre el modo cómo se desarrolló la escena. En efecto, en los versículos que le son propios no hay nada que revele una fuente original e independiente. Nos hallamos, más bien, en presencia de una explotación teológica inteligente de un texto de Marcos, destinada a subrayar que la eucaristía es la pascua cristiana, que ocupa el lugar de la pascua judía. Pero al hacer esto, Lucas parece haberse conformado con un dato auténtico de la tradición histórica.

La cena y la comida pascual.

Esta opinión, sin embargo, dista mucho de ser unánime entre historiadores y exegetas. No pocos han propuesto ver en la cena la simple comida religiosa de una *haburah* o confraternidad judía. Diversos autores estiman que a esta comida se habría añadido el rito del *qidduš* que se practicaba regularmente en la vigilia del sábado o de alguna fiesta. De todos modos, la cena no estaría relacionada con la pascua judía⁶⁶. Vale la pena de que nos detengamos a estudiar este problema, puesto que de la solución que se le dé depende — aunque sólo en parte — el alcance del gesto misterioso de Jesús.

En realidad, no sólo el tercer evangelista, sino también Marcos y Mateo afirman, o por lo menos sugieren fuertemente, que la cena fue una comida pascual. En efecto, anteriormente — si se prescinde de la expresión oscura «el primer día de los ácidos» — narran, lo mismo que Lucas, que los discípulos preguntaron a Jesús dónde habían de hacer los preparativos de la pascua y que el Maestro envió entonces dos de ellos a Jerusalén con el fin de disponerlo todo para la pascua: Mc 14,12-16; Mt 26,17-19; Lc 22,7-13. Si pues, «al caer la tarde» se sienta Jesús a la mesa con sus discípulos, es, a lo que parece, con el fin de comer lo que se había preparado, a saber, la pascua. Es cierto que según Juan (18,28), Jesús fue condenado y ejecutado el 14 de nisán, la vigilia de la pascua judía. Efectivamente, se hace difícil imaginar que un proceso capital hubiera podido tener lugar el día mismo de la pascua, y de ciertos indicios de los mismos sinópticos se puede concluir que el día de la pasión no era feriado (Simón de Cirene vuelve del campo; las compras hechas por razón de la sepultura); cf. también Mc 14,2; Mt 26,5: las autoridades judías quieren que todo esté terminado para la pascua. No es el caso de inquirir aquí cómo pueden ponerse de acuerdo los sinópticos, no sólo con el cuarto evangelio, sino

64. *The Eucharistic Words of Jesus*, Oxford 1955, p. 118-127 (traducción de la obra alemana: *Die Abendmahlsworte Jesu*, Gotinga 1949). Cf. J. DELORME, «Ami du Clergé», 1955, p. 657-660.

65. Cf. P. BENOIT, *Le récit de la Cène dans Lc., 22, 15-20*, RB, 1939, p. 357-393.

66. Cf. W. O. E. CESTERLEY, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, Oxford 1925; R. OTTO, *Reich Gottes und Menschensohn*, Munich 1934, p. 235ss; dom GREGORY DIX, *The Shape of the Liturgy*, Londres 1945. Cf. también, por parte católica, P. BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positive, L'Eucharistie**, Paris 1930, p. 137-140.

también entre sí⁶⁷. Pero si es difícil que Jesús fuera juzgado y suplicado el 15 de nisán, no menos indiscutible es que la expresión «comer la pascua», aplicada por los tres sinópticos a la cena, designa la conmemoración aniversaria de la salida de Egipto y parece normal entenderla de la manducación del cordero.

Las objeciones que se han suscitado contra esta tesis no son decisivas. Se ha sostenido que la palabra *artos* usada por Mc 14,22 no podía designar el pan ácimo. Pero J. Jeremías ha demostrado lo contrario con numerosos ejemplos tomados del Antiguo Testamento, de los targumes, de la *mišna*, de los LXX y de Filón. Se ha objetado también que las relaciones evangélicas de la cena no contienen ninguna alusión al rito pascual, al cordero, a las hierbas amargas... Algunos (Bultmann, Bertram, Klostermann...) han creído incluso discernir aquí una contradicción flagrante con el contexto antecedente (Mc 14,12-16) que indica claramente los preparativos de una comida pascual; de ahí han concluido la inserción tardía del pasaje sobre la eucaristía, leyenda cultural nacida en medio helenístico y que habría sustituido a un relato primitivo de la pascua, repleto únicamente de la idea de la venida inminente del reino de Dios; un residuo de este relato primitivo se habría conservado en el versículo 25 de Marcos⁶⁸.

Concedamos que el nexa del relato de la cena con lo que precede denota cierto trabajo redaccional (en particular, después de ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθιόντων del v. 18, sorprende volver a hallar καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν en el v. 22). Pero se puede dar de este fenómeno una explicación mucho más satisfactoria que la hipótesis de la interpolación, que no se apoya en ningún otro argumento. Marcos, que hasta aquí narraba según su manera habitual, no hace ahora sino transcribir un trozo litúrgico ya estereotipado y despojado de todo elemento accesorio. Los cristianos, para los que el ritual judío no tenía ya valor en sí mismo, no tenían por qué recordarlo en la liturgia; sólo retuvieron los gestos de Jesús que para ellos eran decisivos, que son también los que Marcos se limita a referirnos, dando así testimonio de la manera cómo debió celebrarse la eucaristía ya en los primeros tiempos de la Iglesia. Sin duda en forma semejante, por el uso litúrgico, se explica la omisión por Marcos del orden de reiteración tal como lo refiere san Pablo (1Cor 11,24-25), como también la aplicación a la parusía de una palabra escatológica (Mc 14,25; Mt 26,29) que en labios de Jesús debía expresar el paso de la pascua judía a la pascua cristiana; así, efectivamente, lo entiende san Lucas (22,18; cf. v. 16), y con razón, según todas las probabilidades.

El lenguaje atribuido a Jesús en esta circunstancia por el tercer evangelio está en plena conformidad con la actitud habitual del Maestro frente a las instituciones de la antigua alianza: no las suprime pura y simple-

67. Ya señalamos en su lugar la solución interesante propuesta por A. JAUBERT, *La Date de la Cène**, París 1957.

68. Cf. R. BULTMANN, *Die Geschichte...*, p. 285-287. G. BERTRAM, *Die Leidengeschichte Jesu und der Christuskult*, Gotinga 1922, p. 27-31. E. KLOSTERMANN, *Das Markusevangelium*, Tubinga 1936, p. 146-147.

mente, sino las reemplaza por algo mejor. Así entiende perfeccionar la ley mosaica (Mt 5,17: πληρῶσαι). En la cena hace otro tanto (Lc 22,16: ἕως ὅτου πληρωθῆ) acerca de la pascua judía, la más grande de las solemnidades de la religión mosaica, que conmemoraba la salida de Egipto). Conviene notar que la comida pascual tomada en común, la manducación del cordero y de los panes sin levadura no tenía sólo como fin recordar un pasado lejano, sino que en cierto modo lo *actualizaban*, permitiendo así a los israelitas participar del favor divino que a sus padres en la fe les había acarreado la liberación de la servidumbre. Jesús transforma este rito en otro, incomparablemente más elevado, destinado no sólo a recordar constantemente a los cristianos su redención por Cristo, sino también a *actualizarla* para que pudieran apropiarse sus frutos. Interviniendo así en la esencia misma de la religión judía, Jesús manifestaba claramente su intención de fundar una nueva religión en una nueva comunidad.

Una vez admitido el carácter pascual de la última comida de Jesús, parece bastante secundaria la cuestión de saber en qué momento preciso de esta comida se situó la institución de la eucaristía. Mientras Marcos y Mateo ponen las dos consagraciones una a continuación de otra, Lucas y Pablo ponen la del vino después de la comida, y es posible que en este punto particular sea más primitivo su relato. La separación primitiva de los dos gestos consecratorios de Jesús, asociados después por la liturgia, se concibe efectivamente con más facilidad que la evolución en sentido inverso. Además, se mencionan dos bendiciones de Jesús, una acerca del pan, otra a propósito del cáliz. Ahora bien, si es tentador referir la primera de estas bendiciones a la que iniciaba las comidas religiosas judías, no lo es menos identificar la segunda con la acción de gracias que los terminaba. Si ello es así, las dos consagraciones del pan y del vino habrían sido separadas por la celebración de la pascua judía y la manducación del cordero pascual. Sin embargo, no se puede precisar nada cierto a este propósito: también el relato de la cena de Lucas está estilizado no menos que los de Marcos y de Mateo (cf. la manera como difiere hasta después de la institución de la eucaristía la denuncia del traidor, hecha anteriormente según Mc y Mt); además, el adverbio «igualmente» de Lc 22,20 (1Cor 11,25 (*hosautos*)) podría entenderse en el sentido de que con la copa se hizo lo mismo que con el pan; con otras palabras: el pan y la copa pudieron ser consagrados juntamente «después que hubieron cenado».

Con todo, sería imprudente y exagerado hacer depender el alcance del gesto de Jesús en la cena de la solución que se dé a una controversia: el carácter estrictamente pascual de la cena⁶⁹. Lo esencial es que Jesús quiso hacer de ella una comida destinada a conmemorar y a reemplazar la pascua del éxodo: la expresión «comer la pascua» implica por lo menos esto; sólo esta perspectiva hace inteligible la presentación de Lucas.

69. Cf. P. BENOIT, RB, 1958, p. 593.

La cena y la nueva alianza.

Los comentaristas y los teólogos católicos estudian prolijamente las palabras pronunciadas por Cristo en la cena sobre el pan y el vino e insisten en su carácter realista y sacrificial. Tienen perfectamente razón en proceder así, pues se trata de un punto fundamental. Por otra parte, para demostrarlo, valdría más recurrir a las luces complementarias aportadas por san Pablo (1Cor 10,16; 11,27-29) y por san Juan (6,53-58) que a consideraciones gramaticales relativamente discutibles, tales como el empleo del verbo ser (esto *es* mi cuerpo) o el tiempo presente de los participios griegos (mi cuerpo *que es entregado* por vosotros: Lucas; mi sangre *que es derramada* por muchos: Marcos y Mateo). En efecto, prescindiendo de la omisión de todo verbo en el original semítico, un texto tal como Ez 5,5: «Esto es Jerusalén», quiere decir: «Esto representa a Jerusalén.» Además, en el Nuevo Testamento, el participio presente se emplea con frecuencia para expresar el futuro próximo o cierto⁷⁰.

De todos modos, la preocupación muy legítima de subrayar el realismo ha impedido a veces captar todo el alcance histórico de los gestos realizados por Cristo en la cena. Cuando Jesús declara: «Esto es mi sangre (la sangre), de la alianza», ¿cómo no recordar las palabras de Moisés en la ocasión de la conclusión de la alianza del Sinaí: «Esto es la sangre de la alianza que Yahveh ha concluido con vosotros» (Éx 24,8)? Jeremías, que hace notar que la expresión griega poco correcta (τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης) no debe de ser un calco del arameo (en arameo un nombre seguido de un pronombre sufijo no puede regir un genitivo), reconoce, no obstante, que no se puede negar a Jesús en tal circunstancia la idea de una nueva alianza, idea atestiguada, por lo demás, por los cuatro relatos de la cena. Jesús quiso, pues, verdaderamente sustituir por una nueva economía la establecida por Moisés. Al hablar de nueva alianza, debía pensar en el gran oráculo de Jeremías (31,31-34), que desempeña importante misión en el conjunto del Nuevo Testamento (cf. 2Cor 3,6; Rom 7,6; 11,27; Heb 8,6-13; 9,15ss; 1Jn 5,20). «La sangre que es derramada por muchos» parece ser una referencia a la más importante de las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento, a saber, Is 52,13-53,12, donde se nos muestra al siervo ofreciendo su vida en sacrificio expiatorio por los pecados de la multitud y donde «muchos» se repite hasta cuatro veces, desde luego en sentido de «todos» (52,14; 53,11-12). No es necesario recordar que en hebreo y en arameo «muchos» no es partitivo, sino que expresa una multitud que puede ser o no la totalidad: al contexto le toca decidir⁷¹.

Así pues, durante un banquete proclama Jesús la institución de la nueva alianza. No se puede menos que subrayar a este propósito que el contexto, en que Jesús y los apóstoles leían el relato de la antigua alianza,

es el de una comida tomada en presencia de Dios: Éx 24,9-12 (tradicción yahvista) sigue inmediatamente a la conclusión de la alianza mediante la repartición de la sangre en presencia del pueblo (Éx 24,3-8: tradición elohista). Ahora bien, los profetas, conforme con este dato, habían asociado la idea de una nueva alianza a la de un festín: Is 25,6-12; 55,1-5; cf. 65,12-14; Sal 23,5... Además de esto, en la introducción al libro de los Proverbios, que con tanta frecuencia explota datos proféticos, también la sabiduría divina ofrece un banquete, en el que promete alimentar a sus discípulos en cierto modo con su propia sustancia (el pan y el vino que ella ofrece son las máximas de sabiduría); por esta razón envía a sus siervas para que dirijan invitaciones (9,1-6). A la luz de estos antecedentes veterotestamentarios se iluminan diversos pasajes de los evangelios, que presentan el reino de Dios más o menos claramente en la imagen de un festín: Mt 8,11-12; 25,10-11; Lc 14,15; cf. Ap 3,20; 19,9. Pero sobre todo se piensa en la parábola de los invitados al festín (Mt 22,1-14; Lc 14,16-24) con el envío de servidores que tienen encargo de hacerlos venir, como en Prov 9. La cena, situada en todo este contexto, aparece como el banquete mesiánico anunciado por el Antiguo Testamento. No es mera casualidad que Jesús envíe a dos de sus discípulos como servidores para preparar la sala del festín (Mc 14,12-16), como antes había enviado a dos para preparar el triunfo de los ramos, de carácter netamente mesiánico (Mc 11,1-5).

No habría que creer que las diferencias al Antiguo Testamento perjudiquen lo más mínimo a la originalidad de la cena. En este caso particular Jesús crea un rito enteramente nuevo, pero cuyo gran valor se puede comprender gracias a las preparaciones misteriosas del Antiguo Testamento. La paradoja que caracteriza las relaciones entre los dos Testamentos se nos muestra aquí al máximo: la más original de las instituciones de Jesús se relaciona de múltiples maneras con las instituciones de la antigua alianza.

Jesús, a punto de abandonar la comunidad cuyos fundamentos había puesto, le ha hecho, pues, el don misterioso de su propia persona. La comunidad no sólo no tiene nada que temer de su muerte, sino que en adelante Jesús estará más presente que nunca, por lo cual ella tiene la seguridad de subsistir hasta su venida gloriosa de la parusía. La cena es la fuente misma de la estabilidad de la Iglesia, «hasta que él venga» (1Cor 11,26). La Iglesia, enriquecida, gracias a la eucaristía, con la presencia perpetua de Jesús, que es el reino de Dios, y enlazada en forma permanente con la pasión vivificadora, representa la actualización del reino de Dios en la tierra «hasta que venga» el reino de Dios en el más allá.

70. Cf. J. DUPONT, «Ceci est mon corps, Ceci est mon sang», NRT, 1958, p. 1025-1041.

71. Cf. J. GIBLET, *Jésus Serviteur de Dieu*, en «Lumière et Vie», n.º 36 (1958), p. 24-29.

CAPÍTULO SEGUNDO

CREENCIAS FUNDAMENTALES Y VIDA DE LA COMUNIDAD PRIMITIVA, SEGÚN LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES

por A. Feuillet

BIBLIOGRAFÍA

- Véanse las obras de F. JACKSON - K. LAKE, L. CERFAUX, W.L. KNOX, M. GOGUEL, indicadas en las p. 320 y 354.
- J. GEWISS, *Die urapostolische Heilserkündigung nach der Apostelgeschichte**, Breslau 1939.
- W. GRUNDMANN, *Das Problem des hellenistischen Christentums innerhalb der jerusalemmer Urgemeinde*, ZNW, 1939, p. 45-73.
- M. VEIT, *Die Auffassung von der Person Jesu im Urchristentum nach die neuesten Forschungen*, Marburgo del Lahn 1946.
- P. H. MENOUD, *La vie de l'Église naissante*, Neuchâtel - París 1952.
- PH. CARRINGTON, *The Early Christian Church*, vol. 1: *The First Christian Century*, Cambridge 1957.

§ I. Cristo resucitado, en sus relaciones con Dios.

1. LUGAR QUE OCUPA LA RESURRECCIÓN EN LA PREDICACIÓN.

La resurrección de Jesús, que dio origen a la Iglesia, constituye la creencia fundamental de la nueva comunidad¹. Así la misión esencial de los doce consiste en dar testimonio de Cristo resucitado. Dios, que resucitó a Cristo de entre los muertos, no quiso manifestarse a todo el pueblo, sino únicamente a testigos escogidos de antemano (10,40-41), a los apóstoles, que «comieron y bebieron con Jesús después de su resurrección de entre los muertos» (10,41) y que afirman insistentemente que ellos fueron los testigos de este prodigio (2,32; 3,15; 4,33; 5,32). A los judíos de Jerusalén se presentan como testigos, en cierto modo, jurídicos. Y también con el fin de anunciar «hasta los confines de la tierra» a Cristo resucitado, recibieron la fuerza del Espíritu Santo (1,8). El mismo Espíritu da testimonio de Cristo por boca de ellos (5,32).

1. J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique**, París 1949. M. J. LAGRANGE, *La foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif*, RB, 1933, p. 569-584. A. VITTI, *La resurrezione di Gesù nella predicazione apostolica*, en *La Redenzione**, Roma 1934, p. 191-220. K. H. RENGSTORF, *Die Auferstehung Jesu*, Witten 1954.

Los apóstoles, testigos privilegiados de Cristo, no lo son únicamente por haberse beneficiado de sus apariciones que siguieron a la mañana de pascua, sino también porque compartieron su existencia terrena y «subieron con él de Galilea a Jerusalén» (13,31). Igualmente, cuando se trata de sustituir al traidor Judas, se exige que el candidato no sólo haya visto a Cristo resucitado, sino también que haya seguido a Jesús durante todo su ministerio público (1,21-22).

Es que la fe cristiana, desde los principios, mantiene y subraya la identidad perfecta entre Jesús, personaje histórico que vivió en Galilea y murió en Jerusalén, y el personaje misterioso de las cristofanías pascuales. Por eso, los Hechos están estrechamente enlazados con el tercer evangelio, del que no quieren ser sino la continuación (así se explica la brusca entrada en materia de 1,1-2, que contrasta con el prefacio del comienzo del evangelio)². El nombre de Jesús se conserva cuidadosamente con el aditamento «nazareno» o «de Nazaret», y el comienzo de los Hechos menciona a «su madre y sus hermanos» (1,14). En estas condiciones, los apóstoles no pueden dejar de evocar la carrera terrenal de Jesús, desde el bautismo de Juan (sólo más tarde se tendrá interés por la infancia de Jesús), su misión en Galilea, sus milagros, sus expulsiones de demonios (2,22; 10,37-38). Se detienen sobre todo en la pasión (3,14-15; 4,10; 13, 27-29), esforzándose por atenuar su escándalo y subrayando que había sido predicha y que así entraba en el plan salvífico divino (2,23; 3,18; 4,28; 13,29).

Pero el hecho decisivo que permite a los apóstoles proclamar que la pasión no fue sencillamente un fracaso lamentable, es la resurrección. Al que los judíos clavaron en cruz, «Dios lo resucitó y lo libró de los horrores del hades» (2,24), poniendo así el sello supremo en el testimonio que ya antes le había dado al conferirle el poder de hacer milagros (2,22; cf. también 3,15; 4,10; 5,30; 10,38.40...). La mañana de pascua, Jesús fue ensalzado hasta la diestra de Dios o por la diestra de Dios (2,33; 5,31: se puede traducir de las dos maneras). «La piedra que habían desechado los constructores [los judíos] se ha convertido en piedra angular», dice el príncipe de los apóstoles (4,11), que explota así mesiánicamente el Sal 118,22, siguiendo el ejemplo mismo de Jesús (cf. Lc 20,17 par.).

2. JESÚS RESUCITADO, MESÍAS E HIJO DE DIOS.

Jesús, el Cristo.

En efecto, la resurrección constituye la prueba perentoria de que Jesús es el Cristo, el Mesías prometido por los profetas. A los ojos de la comu-

2. Hay más que esto: a los ojos de san Lucas, el tiempo de la Iglesia, que comienza en pentecostés, tiene múltiples relaciones con el tiempo de Cristo, que se clausura con la ascensión. Si la Iglesia es la heredera de Israel y como tal se concibe incluso en los Hechos (cf. en particular 7, 38: la Iglesia del desierto), sin embargo, su destino es determinado ante todo por la vida y los ejemplos de su fundador; así en la existencia de Jesús, sobre todo tal como la presenta el tercer evangelio, se puede leer una prefiguración de la existencia de la Iglesia.

nidad primitiva, compuesta de judíos convertidos, era ésta una cuestión de importancia suprema. Después de una muerte ignominiosa, que parecía ir contra las pretensiones mesiánicas de Jesús, el milagro de la mañana de pascua constituía la respuesta divina irrefutable. Pedro llega hasta a decir que Dios, al resucitar a Jesús, «lo hizo Mesías» (2,36; cf. también 4,27: «tu santo siervo al que tú has ungió», unción que también allí parece coincidir con la resurrección; 13,33). Importa entender correctamente estas declaraciones. El príncipe de los apóstoles no pudo haber olvidado las afirmaciones de Jesús a lo largo de su ministerio público, como tampoco su propia confesión de Cesarea de Filipo. Así también, en el discurso que pronuncia en casa del centurión Cornelio, enseña claramente que la unción mesiánica de Jesús se manifestó en las curaciones que llevó a cabo (10,38), lo cual quiere decir que es anterior a la mañana de pascua. Sólo que estaba como oculta antes de la resurrección, que la manifestó en forma espléndida. Por eso, a partir de esta fecha, la palabra «Cristo» se emplea constantemente y tiende a convertirse en el segundo nombre de Jesús: 2,38; 3,6.18.20... Además, «Jesús, el Cristo» parece ser una como profesión de fe, quizá anterior, dice J. SCHMITT³, a «Señor Jesús», que sólo aparece a partir de 8,16, mientras que «Jesús, el Cristo» es la fórmula corriente y hasta exclusiva en los cinco primeros capítulos. Se aplican a Jesús resucitado los grandes salmos mesiánicos: el salmo 110 (cf. 2,24); el salmo 2 (cf. 4,25-26; 13,33)⁴.

Señor Jesús.

El día de pentecostés, Pedro dice también que la resurrección «hizo Señor (*Kyrios*) a Jesús» (2,36). Predicar el nombre de Jesús viene a ser lo mismo que proclamar que ha recibido la dignidad de Señor: 9,27-28. Para paganos no podía significar gran cosa el título judío de Mesías o Cristo; por eso se les anuncia con preferencia que Jesús es Señor. Esto se manifiesta particularmente en el relato de la fundación de la Iglesia de Antioquía (cf. 11,20.21.23.24...).

Esta creencia de que Jesús es Señor remonta ciertamente a principios de la predicación apostólica. Es lo que manifiesta la fórmula aramea *maranatha* («Ven, Señor nuestro», o bien: «Nuestro Señor ha venido», que pasó de Jerusalén a las comunidades helenísticas (cf. 1Cor 16,22; Did 10,6). Tal fe en el señorío de Jesús había sido ya preparada por el Antiguo Testamento (cf. sobre todo Sal 110,1), y todavía más por la historia evangélica en que Jesús se da por el «Señor del sábado» (Mc 2,28 par.), y por dos veces se aplica el oráculo del Sal 110 (Mc 12,35-37 par.; Mc 14,62 par.). Pero evidentemente la resurrección fue el factor decisivo que permitió a los discípulos atribuir este nombre a Jesús.

3. *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, p. 70-71.

4. Cf. J. DUPONT, «*Filius meus es tu*». *L'interprétation du Psaume 2, 7 dans le Nouveau Testament*, RSR, 1948, p. 522-543.

¿Cuál es el alcance exacto de este título en los Hechos? En la segunda parte del libro se aplica a veces a hombres, sea en sentido corriente (16,30), sea en un sentido más elevado, pero que no implica divinización (25,26). Pero cuando se tributa a Jesús, es mucho más que un sencillo título honorífico: expresa en primer lugar la realeza mesiánica a la que Jesús tuvo acceso por su resurrección, y también la posesión de prerrogativas divinas.

Entre los numerosos pasajes en que se encuentra el título de Señor, algunos, casi siempre citas del Antiguo Testamento o fórmulas tomadas de la Biblia, se refieren directamente a Dios (2,39; 3,22; 4,26; 5,19...), mientras que otros se refieren a Jesús (7,59-60; 9,10ss; 11,17...). Hay una tercera clase de textos acerca de la cual es difícil decidir si se trata de Dios o de Jesús, y esta misma ambigüedad es significativa. Así, después de 9,28, donde el Señor es Jesús, como lo muestra el versículo precedente (en el nombre del Señor = en el nombre de Jesús), en 9,30 nos inclináramos a entender «el Señor» igualmente de Jesús, y, sin embargo, «el temor del Señor» es una fórmula bíblica que normalmente se refiere a Dios. En 11,23, ser fieles al Señor parece significar, según el contexto, ser fieles a Jesús; sin embargo, en 13,43 se trata de ser fieles a la gracia de Dios. Así también ¿a quién se refiere la oración hecha por la comunidad antes de la elección de Matías: «Tú, Señor, que conoces el corazón de todos los hombres» (1,23)? Es cierto que *kardiognostes* es un predicado divino y que con frecuencia tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo se presenta a Dios como el que conoce y sondea los riñones y los corazones: cf. Sal 7,10; Jer 11,20; 20,12; 1Par 28,9; Act 15,8; Lc 16,15; Ap 2,23... Es, pues, posible que también aquí se dirija la fórmula a Dios Padre; más adelante veremos que las oraciones de san Pablo se dirigen casi invariablemente al Padre⁵. No obstante, otros motivos inclinarían a creer que aquí se invoca a Jesús, con lo cual se le coloca en un plano estrictamente divino: en el v. 21 se ha llamado «Señor» a Jesús, y a él también se refiere el v. 22; ¿no es tentador suponer que también en el v. 23 la palabra *Kyrios* se refiere a él? Además, sobre todo, puesto que la elección de los doce había sido hecha por Jesús, ¿no es natural que la elección de un nuevo apóstol sea igualmente obra suya?

En todo caso, la comunidad primitiva no vacila en colocar a Jesús al lado de Dios, en el centro mismo de la historia de la salud. Esteban dirige a Jesús al morir las mismas palabras que Jesús había dirigido al Padre desde la cruz: cf. Act 7,59-60 y Lc 23,34.46. El hecho es tanto más de notar cuanto que la comunidad, fiel al riguroso monoteísmo del Antiguo Testamento, rechaza con la mayor energía toda divinización de un ser humano ordinario: 10,25-26; 12,21-23; 14,11-15... En cambio, esta actitud está en conformidad con la de Jesús cuando vivía sobre la tierra, que, aun en los sinópticos, no declina los homenajes divinos: Mt 8,2; 9,18; 14,33; 15,25; 20,20; 28,9.17...

5. Cf. infra, p. 747.

3. LAS FÓRMULAS ARCAICAS.

El nombre de Jesús.

El pueblo de Dios del Antiguo Testamento estaba caracterizado por la invocación del nombre de Yahveh (Jer 14,9; Sal 99,6; 116,4; Eclo 36,11...). Así también el pueblo cristiano se distingue por la invocación del nombre de Jesús. El texto de Joel (3,5) «quienquiera que invoque el nombre del Señor, será salvo» lo aplica san Pedro a Jesús: 2,21 (cf. la misma aplicación en Rom 10,9-13). Sólo el nombre de Jesús proporciona salud a los hombres (4,12). Por eso los apóstoles predicán este nombre, obran en virtud de él, sufren por él: 3,6.16; 4,10.17-18; 5,28.40-41; 8,12.16; 9,15-16, 27,28. Incluso se habla del nombre en absoluto como de un género de hipóstasis (5,41). Esta teología del nombre, característica del libro de los Hechos, es arcaica, como lo muestran las antiguas oraciones litúrgicas de la *Didakhé* (10,2,3) y de la primera epístola de Clemente (59,2). Es curioso verificar que se halla en la epístola de Santiago (2,7 y quizá también 5,14, donde las palabras «del Señor» faltan en el *Vaticanus*). Esta teología tiene una fuente doble, profana y bíblica: en primer lugar la concepción de la antigüedad que considera al nombre como inseparable de la persona y le atribuye sus mismas prerrogativas; en segundo lugar, todo lo que en el Antiguo Testamento se dice acerca del nombre sagrado de Yahveh. En otros términos, implica netamente la creencia en la divinidad de Jesús. Por lo demás, tanto en los Hechos como en el Antiguo Testamento, la invocación del nombre, lejos de estar dotada de virtud mágica, no puede tener eficacia sin la fe del que recurre a él (cf. 3,16). Una ilustración impresionante de este dato nos la ofrece el episodio de los exorcistas judíos de Éfeso (19,13-17): éstos, sin tener la fe, pretenden como Pablo lanzar los malos espíritus pronunciando «el nombre del Señor Jesús», pero un hombre poseído por un espíritu malo se arroja sobre ellos y los cubre de heridas.

Los títulos de Jesús.

Acabamos de hablar de teología arcaica. Éste es, en efecto, el calificativo que conviene a la doctrina de los Hechos, por lo menos en los primeros capítulos: son como tanteos y balbuceos que tratan de expresar un misterio inefable. Algunas fórmulas que podrían fácilmente conducir a una teología adopcionista, deben aquilatarse y corregirse por otras más claras. Cuando Pedro declara que Jesús «fue hecho Señor» (2,36) en el momento de la resurrección, hay que entender que gracias a ésta pudo tener acceso al pleno disfrute de sus prerrogativas divinas. Si llama a Jesús «un hombre al que Dios acreditó con milagros, signos y prodigios» (2,22), conviene recordar el camino que siguieron los primeros cristianos para elevarse hasta el conocimiento del misterio de la encarnación: no partieron,

como nuestros teólogos modernos, de la idea de Dios que asume una naturaleza humana; tenían, más bien, como punto de partida obligado, el conocimiento experimental del hombre Jesús, personaje histórico. El descubrimiento de que este hombre era en realidad infinitamente más que un hombre ordinario, un ser propiamente divino, y sobre todo la expresión perfecta de esta verdad, no se podía lograr sino poco a poco.

Así es como se explican ciertos silencios del libro de los Hechos, como también ciertas maneras de hablar que serán abandonadas en lo sucesivo. Desde luego, es normal que a Jesús no se le llame Hijo del hombre (en el discurso de Esteban se trata de una cita): en efecto, en el resto del Nuevo Testamento, este título enigmático apenas si aparece más que en labios de Jesús. Más significativa es la ausencia casi total del título de Hijo de Dios, entendido en sentido estricto: sólo se encuentra una vez para caracterizar la primera predicación de Pablo (9,20); debemos, pues, concluir que este título, que efectivamente forma parte de la teología paulina (cf. 1Tes 1,10; Gál 1,16; 2,20; 4,4.6; Rom 1,3-4.9...), y parece incluso resumir el contenido de la revelación de Damasco (cf. Gál. 1,16), no caracterizaba de la misma manera la predicación primitiva.

En sentido contrario, en cuatro pasajes de los Hechos (3,13.26; 4,27.30), Jesús recibe el apelativo de «siervo de Dios»⁶. Esta expresión no es sino la traducción de la fórmula hebrea *'ebed Yahveh*, que indica una relación especial con Dios y se aplica, ora a individuos privilegiados (Moisés, David, los profetas), ora a todo Israel, ora al Mesías. Ya hemos visto que los discursos de los Hechos presentan a Jesús como el Mesías, y más exactamente todavía como un Mesías a la vez doliente y glorioso, cuya pasión misma había sido predicha. Además, varias veces llaman a Jesús «el Justo» (3,14; 7,52; 22,14), calificativo que se da al Mesías en Is 53,11. Y así, tanto en los sinópticos como en el cuarto evangelio, Cristo expresa su intención formal de realizar en su persona los grandes oráculos de la segunda parte de Isaías relativos al siervo paciente. En estas condiciones, se puede afirmar que estos oráculos son la fuente del lenguaje de los Hechos, como lo confirman la aplicación que se hace a Jesús, de Is 42,1, en el primer evangelio (Mt 12,18) y sobre todo, en los Hechos mismos, las explicaciones dadas por Felipe al eunuco sobre Is 53. Siendo ello así, el título de «siervo de Dios» conferido a Jesús es un título honorífico. La palabra griega empleada aquí tenía incluso la ventaja de sugerir que Jesús no era solamente el siervo de Dios anunciado por Isaías, sino también su hijo (doble sentido de *pais*). Sin embargo, tal nombre podía ser mal comprendido, sobre todo por gentiles convertidos, y ésta es seguramente la razón por que se abandonó.

6. Cf. O. CULLMANN, *Gesù Servo di Dio*, en *Protestantesimo*, 1948, p. 49-58. J. E. MENARD, *Pais Theou: a Messianic Title in the Book of Acts*, CBQ, 1957, p. 83-92.

§ II. El mensaje de la salud.

1. LA SALUD, LA VIDA, LA VÍA, EL EVANGELIO, LA PALABRA.

La predicación cristiana tiene por objeto la *salud* (4,12; 11,14; 13,26.47; 15,11; 16,17.30-31), o también la *vida* (3,15; 5,20; 11,18; 13,46.48...). Indica la *vía* que conduce a la vida. De ahí las expresiones «todas las palabras de esta vida» (5,20), «la palabra de esta salud» (13,26). De ahí también el empleo de la palabra «vía» en los Hechos en un sentido particular, como designación de la comunidad de los cristianos que caminan por el camino que conduce a la salud y a la vida (9,2; 18,25.26; 19,9.23; 22,4; 24,14.22). Las fórmulas «esta vía», «esta salud», «esta vida» merecen notarse; el camino en cuestión es bien conocido: pasa por Jesús; la salud y la vida que se prometen a los hombres no pueden venirles sino de Jesús.

Anunciar la salud a los hombres se cifra en enseñarles que Jesús ha resucitado. Si bien el sustantivo «evangelio» no es empleado más que por Pedro en el concilio de Jerusalén (15,7) y por Pablo en su discurso de Mileto (20,24), en cambio, el verbo *evangelizar* (εὐαγγελίζεσθαι), que propiamente quiere decir anunciar una buena nueva, es muy frecuente. Es tan claro que el objeto del kerigma es Jesús resucitado, que no es necesario precisarlo, y hay equivalencia absoluta entre las fórmulas siguientes: anunciar la buena nueva de Cristo Jesús (5,42; 8,35; 11,20; 17,18), anunciar la buena nueva de la palabra (8,4), del reino de Dios y del nombre de Jesucristo (8,12), de la paz por Jesucristo (10,36), de la promesa (10,32) o, en fin, sencillamente anunciar la buena nueva, sobrentendiéndose su objeto como cosa completamente natural (8,25.40; 14,7.15.21; 16,10).

El mensaje de la salud que versa esencialmente sobre Jesús resucitado, es llamado constantemente la *palabra*, la palabra de Dios, la palabra del Señor: 4,4.31; 6,17; 8,4.14.25; 11,1.19; 12,24; 13,5.46; 15,35... El dinamismo de esta palabra salvífica es subrayado fuertemente; se nos remite también a todo lo que nos enseña el Antiguo Testamento sobre la virtud de la palabra de Dios. Hasta tal punto está ligado el desarrollo de la Iglesia con la acogida que se hace a esta palabra viva, que el crecimiento de la Iglesia se llama crecimiento de la palabra (6,7; 12,24; 19,20). Ya en el Antiguo Testamento, la palabra es la que hace la historia de la salud y la hace a la vez inteligible.

2. LOS COMPONENTES DE LA IDEA DE SALUD.

La salud aportada al mundo por Jesús consiste en primer lugar en la remisión de los pecados (2,38; 3,19; 5,31; 10,43; 13,38). Desde luego, este perdón está condicionado por el arrepentimiento (cf. infra), pero en sí es una gracia que viene de Jesús. Si el hombre se aleja de sus faltas por la penitencia, en realidad y más profundamente, es Jesús mismo quien aleja a los hombres de sus iniquidades, según la interpretación más probable de 3,26. Como en el Evangelio, las curaciones corporales son un símbolo, y

todavía más un esbozo de la liberación espiritual de los hombres, ya que la enfermedad es consecuencia del pecado; en este sentido, un milagro corporal puede llamarse también salud (4,9; cf. 27,34). La curación del paralítico de la puerta Hermosa demuestra que «ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo a los hombres, por el cual podamos ser salvados» (4,12).

¿En qué medida puso la comunidad cristiana primitiva la actividad purificadora y salvadora de Jesús en relación con su pasión? Es difícil decirlo. Una cosa es cierta: si bien se anuncia ante todo la resurrección, se concede igualmente a la pasión un puesto considerable. Continuamente se menciona en los discursos de los Hechos. Esta mención comporta diversos temas: el tema del crimen cometido por los judíos, que por lo demás se atenúa subrayando que no obraron con pleno conocimiento, y al que se opone la intervención divina que resucitó a Jesús (2,23-24; 3,13-17; 4,10; 5,30-31; 7,52; 10,39-40; 13,27-30); el tema de la inocencia perfecta de Jesús, condenado injustamente (3,13-14; 13,28); finalmente, el tema del cumplimiento de las profecías (2,23; 3,18; 4,28; 13,27-29): además del salmo 16 aplicado a la resurrección (cf. 2,25-28), en el salmo 2 se descubría una profecía de la pasión (4,25-27) y en los salmos 69 y 109 el anuncio de la suerte del traidor Judas (1,20). No sería difícil mostrar que estos diversos temas se hallan no sólo en la relación lucana de la pasión, sino también en las de los otros dos sinópticos.

El pensamiento teológico moderno está descubriendo de nuevo el carácter salvífico de la resurrección, que durante mucho tiempo había sido tratada ante todo como argumento apologético, mientras que se atribuía a la pasión el papel de misterio de salud. En la comunidad cristiana primitiva se observa una posición inversa: la resurrección es el misterio salvífico por excelencia, mientras que la pasión se considera sobre todo como una objeción que hay que refutar.

Sin embargo, si se considera a Jesús como habiendo sido entregado a muerte «según el designio de la presencia de Dios» (2,23), no habiendo hecho los judíos más que «ejecutar todo lo que Dios, en su poder y en su sabiduría, había fijado de antemano» (4,28), ¿cómo creer que la comunidad cristiana primitiva perdiera completamente de vista el aspecto soteriológico de la pasión? La aplicación hecha a Jesús de los poemas sobre el siervo paciente conducían lógicamente a la idea de que su muerte había tenido por sí misma valor expiatorio. San Pedro parece insinuarlo cuando, después de haber recordado cómo Dios, por todos los profetas, había predicho que su Cristo sufriría, anuncia luego: «Arrepentíos y convertíos a fin de que sean borrados vuestros pecados» (3,18-19). ¿No parece que el hecho de borrarse los pecados se presenta aquí como el fruto de los sufrimientos de Cristo? Los apóstoles se regocijan, mirando como un honor el tener que sufrir por el nombre de Jesús (5,41; 16,24.25; 21,13). Vieron un gran bien en sus sufrimientos y en los de Jesús, cuya prolongación eran.

3. LA ACCIÓN DEL ESPÍRITU SANTO.

Pentecostés y las otras manifestaciones del Espíritu.

Los Hechos de los Apóstoles, continuando el tercer evangelio que, más que los otros dos sinópticos, subraya la acción del Espíritu Santo en el ministerio de Jesús (cf. 4,1.14.18; 10,21), dan la sensación de que la primitiva comunidad cristiana vive enteramente bajo la égida del Espíritu. No sin razón se ha llamado, pues, a los Hechos el evangelio del Espíritu⁷. El punto de partida es el «bautismo en el Espíritu Santo» (1,5) de *pentecostés*, comienzo del tiempo de la Iglesia, así como el bautismo del Jordán inaugura el ministerio público del Salvador (san Lucas insiste en ambos casos en la manifestación *sensible* del Espíritu). En *pentecostés* se produce una efusión fundamental y única del Espíritu Santo que, destinada a restablecer la unidad de los hombres rota por el pecado (cf. Gén 11: episodio de la torre de Babel), vale para la Iglesia entera de todos los tiempos (cf. 1,5 y 11,16).

Pero el mismo don se renueva constantemente en una escala más restringida como prenda de la salud aportada por Jesús. La efusión del Espíritu ¿no había sido predicha por los profetas, especialmente por Joel (3,1-5), citado por san Pedro (2,17-21), como característica de los últimos días, es decir, de los tiempos mesiánicos? En realidad es el patrimonio, primero, de la Iglesia tomada en su conjunto; luego, de ciertos personajes privilegiados; por fin, en cierto grado, de todos los cristianos.

La comunidad cristiana, que oraba durante la persecución, ve renovarse en su favor algo del milagro de *pentecostés* (4,31). Las iglesias que se fundan se ven colmadas de la consolación del Espíritu Santo (9,31). Éste interviene constantemente en la existencia de los apóstoles, en particular en la de Pedro (cf. *infra*), pero este privilegio no les está reservado: en la circunstancia de la institución de los siete, se exigen hombres «llenos del Espíritu Santo y de sabiduría» (6,3; cf. Núm 27,16-18; Is 11,2), y por la moción del Espíritu resiste Esteban y dirige la palabra a sus perseguidores (7,55). A Bernabé se le presenta como «un hombre de bien, lleno del Espíritu Santo y de fe» (11,24).

Esta acción del Espíritu reviste varias veces aspectos extraordinarios y sensibles. En *pentecostés* se manifiesta su efusión mediante un viento impetuoso (en la Biblia se observa cierta afinidad entre el Espíritu y el viento: 1Re 19,11-12; Ez 37,9; Jn 3,8; 20,22...), por la aparición de lenguas de fuego y el milagro de las lenguas, contrapartida de la confusión de las lenguas consecutiva a la torre de Babel⁸. En la intervención del Espíritu

7. Sobre la doctrina del Espíritu Santo en los Hechos, cf. W. L. KNOX, *The Acts of the Apostles*, p. 69-99. H. E. DANA, *The Holy Spirit in Acts*, Kansas City 1943. J. LONCKE, *Liber Actuum apte vocatur Spiritus Sancti Evangelium*, «Collationes Brugenses»*, 1946, p. 46-52.

8. Sobre la significación del milagro de las lenguas, cf. L. CERFAUX, *Le symbolisme attaché au miracle des langues*, Recueil, II, p. 183-187. S. LYONNET, *De glossolalia Pentecostes eiusque significatione*, VD, 1944, p. 65-75.

en favor de la comunidad cristiana perseguida, el ruido del viento es sustituido por un temblor de tierra (4,31), otro signo frecuente en la Biblia para indicar las manifestaciones de la presencia divina (cf. Is 6,4; Sal 68,9; Éx 19,18, y en los Hechos mismos, 16,25-26). En Cesarea, al final del discurso pronunciado por Pedro en casa de Cornelio, el Espíritu «cae» sobre todos los oyentes, sin excluir a los gentiles que todavía no han sido bautizados, y se renueva el milagro de las lenguas (10,44-47; cf. 11,25). El Espíritu arrebató a Felipe y lo trasladó a Azot, renovando así un fenómeno frecuente en la vida de los antiguos profetas (cf. 1Re 18,12; 2Re 2,16; Ez 3,12.14; 8,3; 11,1.24; 43,5; Dan 14,35). Precisamente porque el don del Espíritu debido a la imposición de las manos de los apóstoles es perceptible visiblemente, por eso Simón pretende comprar a precio de dinero el poder de comunicarlo (8,18-24).

El Espíritu en la Iglesia.

Evidentemente, esto es sólo el lado espectacular y secundario de una acción mucho más profunda. Ante todo, el Espíritu da a los apóstoles y a los otros cristianos la fuerza necesaria para dar testimonio, y a él deben su resolución (cf. 1,8; 4,8.31.33; 7,55...). Además, el Espíritu guía a los apóstoles y a los jefes de la comunidad y les dicta su línea de conducta (cf. 8,29; «el Espíritu dijo a Felipe»; 10,19; «el Espíritu dijo a Pedro»; 11,12). Y esto hasta tal punto que los apóstoles tienen la sensación de formar una misma cosa con él (cf. 5,32: «Nosotros somos testigos de estas cosas, nosotros y el Espíritu Santo»; 15,28: «Nos ha parecido bien al Espíritu Santo y a nosotros»). El Espíritu ordena a la comunidad de Antioquía el envío en misión de Bernabé y de Saulo (13,2-4). Impide a Pablo y a Timoteo extender sus conquistas misioneras en Asia y entrar en Bitinia (16,6-7). En ciertos casos descubre el porvenir; lo hace con Ágabo y con Pablo (11,28; 20,23; 21,11).

Esta comunicación del Espíritu no tiene nada de mágico y nadie puede comprar el poder de procurársela; está vinculada a disposiciones morales; por eso induce a huir del pecado y a la santidad: a Ananías y a Safira se reprocha «haber mentido al Espíritu Santo» y «haberlo puesto a prueba» (5,3.9), y a los perseguidores de Esteban «el resistir al Espíritu Santo» (7,51). Es posible que 9,31 signifique que las iglesias crecen gracias a la consolación y a la asistencia del Espíritu Santo⁹. No se dice expresamente que la transformación moral extraordinaria que opera en las almas el cristianismo sea efecto de la efusión del Espíritu, pero una no tiene lugar sin la otra; es significativo que las dos descripciones de la comunidad primitiva de 2,42-47 y 4,32-35 sigan a una efusión del Espíritu. El título de «santos», dado de tiempo en tiempo a los cristianos (9,13.32.41; 26,10; designación más frecuente en san Pablo: 1Cor 1,2; 6,1.2; 14,33; 16,1.15;

9. Cf. BJ, nota *in loco*.

Rom 1,7; 8,27; 12,13; 15,25.26.31; 16,2.15...) significa que son la comunidad mesiánica, a la que habían prometido los profetas el don del Espíritu (cf. supra). Es claro que no equivale a una proclamación de santidad moral personal de todos los cristianos, pero indica una consagración a Dios, que impone el deber de tender a la santidad (cf. los santificados de Act 20,32; 26,18; compárese con Dt 33,3-4; Col 1,12; Ef 1,18).

La acción del Espíritu en la primitiva comunidad cristiana está en conformidad con la misión de la jerarquía, y en los Hechos no se halla el menor vestigio de distinción entre la Iglesia carismática y la Iglesia jerárquica. Es que el Espíritu no se da normalmente a la comunidad sino por intermedio de la jerarquía. En pentecostés se comunica el Espíritu al grupo de los 120 discípulos, pero en primer lugar a los apóstoles; por su oración, o en todo caso con ocasión de su acción misionera, «cae» sobre los nuevos convertidos de Samaria (8,16-17), sobre Cornelio y los suyos (10,44; 11,15). Los apóstoles y el Espíritu no constituyen dos principios de autoridad, sino uno solo (cf. 15,32). ¿No parece que hasta cierto punto el Espíritu depende de ellos, puesto que si hay lugar en la Iglesia para personajes carismáticos, a veces conducidos por el Espíritu más visiblemente que los miembros de la jerarquía, su acción no es auténticamente espiritual sino en cuanto se armoniza con la de la jerarquía? La Iglesia de Antioquía, a diferencia de la de Jerusalén, no tiene el privilegio de ser regida directamente por apóstoles escogidos por Jesús; tiene a su cabeza profetas: Bernabé, Simeón, llamado el Negro, Lucio de Cirene, Manahem, Saulo...

Pero éstos no son únicamente personajes carismáticos; formados por la enseñanza apostólica, desempeñan la función de jefes jerárquicos con dependencia de los doce.

§ III. La vida cristiana.

1. LA RESPUESTA DEL HOMBRE A LA OFERTA DE LA SALUD.

La primera condición requerida para tener acceso a la salud ofrecida por Cristo, es la conversión. Los apóstoles no hacen en su predicación más que reiterar la exigencia fundamental del Bautista y de Jesús, que había sido constantemente la de los profetas, dándole la misma amplitud de sentido: arrepentíos (2,38; 3,19; 5,31; 8,22; 26,20; compárese la fórmula de este último pasaje con la del Bautista: Mt 3,8; Lc 3,8). El arrepentimiento en cuestión, «que conduce a la vida» sobrenatural (11,18), consiste en un cambio radical de pensamientos y de sentimientos. Implica dos movimientos: uno negativo, que consiste en alejarse del pecado; otro positivo, que consiste en volverse hacia Dios. Cuando se trata de paganos, se les prescribe, en fórmulas que recuerdan las confesiones de fe del Antiguo Testamento (cf. por ejemplo Éx 20,11; Jer 10,11; Sab 13,1-6; Sal 146,6...), abandonar sus vanos ídolos y convertirse al Dios viviente (14,14-17; 17,22-

30; 28,18-20)¹⁰. Se halla el mismo tema en las epístolas paulinas (1Tes 1,9; Gál 4,9). De los judíos que se hacen cristianos se dice más bien, aunque la regla no es absoluta, que se convierten al Señor, es decir, a Jesús (9,35.41, y sin duda también 11,21).

Los profetas del Antiguo Testamento habían comprendido cada vez más claramente que la conversión exigida a los hombres como condición indispensable de relaciones de amistad con Dios, era en realidad un favor del cielo; para que el hombre pueda volverse hacia Dios es preciso que Dios por su parte comience por volverse hacia el hombre (cf. sobre todo Ezequiel). Esta preciosa enseñanza no se olvida en el Nuevo Testamento. En los Hechos en particular, el arrepentimiento y el perdón se presentan como dones divinos que deben pedirse en la oración (5,31; 8,22).

En forma general, en todas partes se presupone lo absolutamente gratuito de la salud: los relatos de conversión del eunuco de Candace, de Cornelio, de Saulo son sencillamente ilustraciones de este carácter gratuito que, si bien no se formula en términos tan explícitos como en las epístolas paulinas, no por eso es menos cierto. Todo viene en definitiva de Dios, que resucitó a Jesús y que da su Espíritu. Basta citar el libro de los Hechos, testimonio en este sentido. Aun los trozos más arcaicos ven en Dios y en Jesús la única fuente de la salud, sin que intervenga la circuncisión ni la práctica de las otras observancias de la ley mosaica.

Sin duda alguna, la comunidad primitiva continúa observando la ley mosaica y considera digna de elogio esta fidelidad. Pero cuando los judeo-cristianos rigoristas formularon la pretensión de imponer esta fidelidad, como obligación, a los étnicocristianos (15,1-5), los jefes de la Iglesia se negaron a seguir este camino y en el Concilio de Jerusalén liberaron a los gentiles del yugo de esta observancia. Incluso Santiago reconoce la legitimidad de la libertad concedida a los paganos convertidos, y las recomendaciones que hace, y que luego fueron incluidas en el decreto apostólico, parecen ser sencillamente medidas de prudencia, destinadas a facilitar las relaciones entre judeocristianos y étnicocristianos, relaciones que habían necesariamente de multiplicarse en lo sucesivo a medida que se fuera desarrollando la Iglesia. «*Haréis bien en guardaros de estas cosas*» (15,29), dice a propósito de las prohibiciones que propone. Estas palabras hacen pensar en actos prohibidos no tanto por razón de su inmoralidad intrínseca cuanto por la impureza legal a que podían dar lugar.

2. LA UNIÓN DE LOS CRISTIANOS ENTRE SÍ Y LA ORACIÓN.

La vida de comunidad.

Los primeros cristianos, llenos del Espíritu, están profundamente unidos entre sí y no en vano se dan el nombre de «hermanos» (1,15; 9,30;

10. Sobre el discurso en el Areópago, cf. sobre todo, M. DIBELIUS, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Gotinga 1953, p. 29-70. B. GARTNER, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, Upsala 1955. H. HOMMEL, *Neue Forschungen zur Areopagrede*, ZNW, 1955, p. 145-178. Cf. supra, p. 335.

10,23; 11,1; 15,23). Lucas puso empeño en subrayar esto en tres cuadros recapitulativos, o sumarios (2,42-47; 4,32-35; 5,12-16), muy emparentados entre sí, por lo demás aumentados sin duda posteriormente con elementos secundarios; los relatos que siguen a estos sumarios están destinados sencillamente a ilustrarlos¹¹. Una palabra resume esta existencia ideal, la palabra «comunidad» (*koinonia*), empleada en 2,42¹².

Hay comunión de espíritus y de corazones («la multitud de los creyentes eran un solo corazón y una sola alma», 4,32), la cual realiza el voto de la oración sacerdotal de Jesús (Jn 17,11.21; cf. Flp 1,27). Esta comunión mueve a la vida en común: los primeros cristianos se estrechan unos a otros en torno a los apóstoles, que representan a Cristo. Algunos de entre ellos, ganados para la nueva religión en ocasión de su paso por Jerusalén en pentecostés, abandonaron su país de origen, pero hallaron allí una nueva patria y una nueva familia espiritual. Viven juntos, toman las comidas en común, suben juntos al templo a la hora de la oración. La comunidad mantiene a las viudas y socorre a los pobres. Se ponderan las copiosas limosnas dadas por Cornelio (10,2). Tabita de Joppe, resucitada por Pedro, era, se dice, «rica por sus buenas obras y por las limosnas que daba» (9,36); después de su muerte, las viudas muestran a Pedro las túnicas y mantos que confeccionaba para los pobres (9,39).

Pero no se contentan con esto los cristianos: indiferentes a las necesidades materiales y conscientes de pertenecer a un mundo nuevo, enajenan sus propiedades y presentan el producto de la venta a los apóstoles, que distribuyen los bienes de la comunidad según las necesidades de cada uno. Se cita como ejemplo el caso del levita de Chipre, José, por sobrenombre Bernabé (4,36). Este poner los bienes en común, que recuerda el uso de Qumrán (cf. *Regla de la comunidad* I, 12; v, 1-2; vi, 19-20), no es la negación del derecho de propiedad: sólo el uso es común; la propiedad está al servicio de todos. Vemos en esto un modo de poner en práctica el despegue de las riquezas predicado por Jesús, despegue en el que san Lucas se complace en insistir en su evangelio (cf. su versión de las bienaventuranzas)¹³. Véase también 4,34, y cf. Dt 15,4.

La oración¹⁴.

La oración tiene un puesto primordial en la existencia de la comunidad cristiana. En toda ocasión se dirigen los cristianos a Dios o a Cristo: para elegir el sustituto de Judas (1,24-26), para la institución de los siete (6,6). El encarcelamiento de Pedro por intervención del sanedrín propor-

11. Cf. P. BENOIT, *Remarques sur les sommaires de Actes 2, 42 à 5*, en: *Aux Sources de la Tradition Chrétienne (Mélanges Goguel)*, p. 1-10.

12. Cf. L. CERFAUX, *La première communauté chrétienne à Jérusalem*, Recueil II, p. 125-156.

13. El episodio de Ananías y Safira (5,1-11), destinado a la instrucción de la Iglesia, cuya prefiguración era la asamblea del desierto, tiene un valor paréntico, como los relatos de exterminio de los Números. Cf. J. SCHMITT, en *Les Manuscrits de la Mer Morte (Colloque de Strasbourg)*, p. 100-103.

14. Cf. A. HAMMAN, *La Prière. I. Le Nouveau Testament*, Paris-Tournai 1959, p. 170-244.

ciona a Lucas la ocasión de referir una larga oración con objeto de obtener su libertad (4,24-30). Igualmente angustiada es la oración de la comunidad cuando Pedro es arrestado por Herodes (12,5-12). En Samaría, Pedro y Juan oran para que sea comunicado el Espíritu Santo a los creyentes convertidos y bautizados por Felipe (8,15). Simón Mago debe orar al Señor para obtener su perdón (8,22). Es de notar que en esta circunstancia ruega a los apóstoles que interpongan su intercesión ante el Señor en su favor (8,24). Efectivamente, la oración de los apóstoles tiene especial importancia. La institución de los siete tiene como fin permitir a los Doce que se entreguen con asiduidad no sólo al ministerio de la palabra, sino también a la oración, es decir, al servicio divino (6,4). La resurrección de Tabita va precedida de una ardiente oración que Pedro hace de rodillas (9,40).

En forma general, la hora de la oración es una hora privilegiada, como lo subrayaba ya frecuentemente el tercer evangelio (oración de Jesús cuando el bautismo: 3,21; antes de la elección de los apóstoles: 6,12; en la transfiguración: 9,29; antes de enseñar el padrenuestro: 11,1...; todas estas indicaciones son propias de Lucas). Precisamente mientras ora Pedro solo en la terraza de una casa (lugar propicio para el aislamiento de la oración; cf. Jdt 8,25) y durante un éxtasis, recibe las grandes luces que le permitirán inaugurar la entrada de los gentiles en la Iglesia (10,9). La conversión de Cornelio había ido precedida de sus oraciones: «oraba sin cesar» (10,2). Durante la oración fue cuando Saulo tuvo la visión de Ananías que le fue enviado por el Señor para imponerle las manos (9,11-12).

3. LOS SACRAMENTOS.

El bautismo.

Además de la oración, otros ritos desempeñan igualmente un papel esencial en la constitución y en la vida de la comunidad. En primer lugar, el bautismo¹⁵. El bautismo es el rito fundamental de agregación de los discípulos a la comunidad cristiana. Se recibe en nombre de Jesucristo¹⁶: ἐν τῷ ὀνόματι (2,38; 10,48), o bien, según ciertos testigos en 2,38, ἐπι τῷ ὀνόματι. ¿Qué quiere esto decir? Ambas fórmulas son poco más o menos equivalentes y se usan indiferentemente en los LXX para traducir *b'šem*. Recurren unas cincuenta veces en el Nuevo Testamento, a veces con el nombre de Dios, pero la mayoría de las veces con el de Cristo. En cambio, en el griego clásico, en el que son raras, no se encuentran sino absolutamente o con un genitivo abstracto: ἐν ὀνόματι εἶναι significa en ESTRABÓN (VI, 245) tener buena reputación, y en JENOFONTE (*Ciropeia* VI, 4-7) tener mala reputación. Ser bautizado ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ significa ser bautizado no sólo de parte o con la autoridad de Jesucristo, sino

15. Cf. W. F. FLEMINGTON, *The New Testament Doctrine of Baptism*, Londres 1953, p. 37-51. G. W. H. LAMPE, *The Seal of the Spirit*, Londres, Nueva York, Toronto 1951, p. 46-63.

16. Cf. TWNT v, p. 269-283, art. ὄνομα (BIETENHARD).

más bien profesando que se cree en Cristo e invocando su nombre, es decir, su persona.

Además de la expresión ἐν (ο ἐπι) τῷ ὀνόματι, se halla todavía a propósito del bautismo εἰς τὸ ὄνομα: 8,16; 19,5; cf. Mt 28,19; 1Cor 1,13.15. Contrariamente a Blass, la mayoría de los exegetas estiman que εἰς τὸ ὄνομα no es sinónimo de ἐν τῷ ὀνόματι. Sin embargo, se discute sobre el sentido de esta fórmula casi ausente del griego (excepto en un pasaje de Herodiano, autor en el año 200 de nuestra era) y no está atestada en el griego clásico. Algunos le dan el sentido de mera permanencia jurídica. Otros creen que en ella se halla implicada la comunión espiritual en la vida de Cristo. La unión mística con Cristo está probablemente expresada en las fórmulas paulinas: cf. Rom 6,3; Gál 3,27; 1Cor 12,13. Pero ¿hay que dar también a los textos de los Hechos un significado tan rico? De todos modos no se puede suscribir la opinión de GOGUEL¹⁷, según la cual el estudio crítico de los Hechos lleva a oponer dos concepciones del bautismo: la concepción palestina, según la cual el bautismo cristiano es un rito completamente análogo al que practicaba el precursor, simple rito de iniciación y de agregación al grupo cristiano, sin relación con el don del Espíritu, y que promete un perdón a recibir el día de la parusía, y la concepción paulina de que el bautismo es rito místico y sacramentario que proporciona desde ahora el don del Espíritu, el perdón de los pecados y la unión con Cristo.

Aunque se deba rechazar la opinión de Goguel que niega al bautismo de los Hechos la virtud de conferir el Espíritu, no obstante, hay que reconocer que a este propósito no gozan los textos de perfecta claridad. Es un hecho que el Espíritu desciende sobre los apóstoles el día de pentecostés independientemente del bautismo. Es también un hecho que el espíritu «cae» sobre los paganos como Cornelio y sus compañeros aun antes de su bautismo, lo cual provoca la reflexión de Pedro: «¿Se puede negar el agua del bautismo a quienes han recibido el Espíritu Santo al igual que nosotros?» (10,47). Pero precisamente esta pregunta de Pedro presupone que el bautismo y el don del Espíritu son realidades que se corresponden y que normalmente van juntas. En cuanto a pentecostés, se trata de un acontecimiento único y de envergadura mundial, destinado a introducir en la humanidad la era de la efusión del Espíritu; el nombre que le da Cristo resucitado, de «bautismo en el Espíritu» (1,5; 11,16), implica que el rito bautismal depende de ella y consiguientemente que confiere el Espíritu. Esto mismo es subrayado por el relato del bautismo de Saulo de Tarso que se lee en 9,17-19, con tal que se tenga en cuenta el paralelismo sinónimo de las expresiones; a la frase «a fin de que recobres la vista» del v. 17 corresponde en el v. 18: «en seguida le cayeron de los ojos unas como escamas y recobró la vista»; a la frase: «para que seas lleno del Espíritu Santo» del v. 17 corresponde en el v. 18: «inmediatamente fue bautizado».

17. *L'Église primitive*, p. 315-324.

La confirmación.

Estos datos son lo suficientemente claros para despejar toda duda a propósito de las relaciones entre el bautismo de los Hechos y la recepción del Espíritu. Sin embargo, hay otros dos pasajes del mismo libro que nos orientan en sentido diferente y sugieren la existencia de un rito post-bautismal destinado a completar la iniciación cristiana y al que iba ligado especialmente el don del Espíritu Santo. En 8,5-18 vemos a Felipe predicar en Samaría, donde logra convertir a muchos, a los que luego bautiza; Pedro y Juan, enviados de Jerusalén para sancionar esta obra de evangelización, oran por los nuevos cristianos para que les sea dado el Espíritu Santo. En efecto, todavía no había descendido sobre ninguno de ellos, que sólo habían sido bautizados en nombre del Señor Jesús (8,16).

Más compleja es la anécdota de los exorcistas de Éfeso: 19,1-6. Estos hombres se consideran como verdaderos cristianos y, sin embargo, sólo reconocen el bautismo de Juan. No se trata aquí de una forma más primitiva del cristianismo, sino únicamente de concepciones imperfectas y particulares, que no incluyen la gran efusión del Espíritu anunciada por el precursor mismo para los tiempos mesiánicos. Dos conclusiones complementarias, pero no contradictorias, fluyen del relato de los Hechos. El paralelismo entre las dos interrogaciones: «¿Habéis recibido el Espíritu Santo?», y «¿Qué bautismo habéis recibido?» implica que cierto don del Espíritu está vinculado al bautismo cristiano, don que lo diferencia del bautismo de Juan. Pero, por otra parte, leemos inmediatamente a continuación que los creyentes de Éfeso son primeramente bautizados en nombre del Señor Jesús y que luego viene sobre ellos el Espíritu cuando Pablo les impone las manos. Se llega así a esta conclusión matizada: el contexto inmediatamente antecedente muestra que sería una exageración distinguir radicalmente entre el bautismo de agua y la recepción del Espíritu, y sin embargo esta recepción parece vinculada más especialmente a un rito de imposición de las manos que sólo practican los apóstoles, mientras ordinariamente dejan a otros el cuidado de bautizar. Estamos plenamente autorizados a ver en este gesto un rito especial productor de gracia, nuestro actual sacramento de la confirmación.

La fracción del pan.

Otro rito litúrgico muy importante de la primitiva comunidad cristiana, mencionado repetidas veces en los Hechos, es la fracción del pan (κλάσις τοῦ ἄρτου: Act 2,42) o la acción de partir el pan (κλᾶν τὸν ἄρτον: 2,46; 20,7.11; 27,35)¹⁸. En el griego profano están ausentes todas estas expresiones. Tampoco en latín está atestada la *fractio panis* fuera del cris-

18. Cf. O. CULLMANN, *La signification de la Sainte Cène*, RHPR, 1936, p. 1-22. TH. SCHER-
MANN, *Das Brotbrechen im Urchristentum*, BZ, 1910, p. 33ss, 162ss.

tianismo. En cuanto a la fórmula *frangere panem*, en el latín profano expresa sencillamente la acción de partir el pan. Estos hechos significan que el mundo grecorromano no conoce rito de la fracción del pan. Incluso en el Antiguo Testamento, la fórmula «partir el pan» (*paraš lehem*) se halla sólo en Jer 16,7 y en una variante de Lam 4,4, sin que se pueda precisar si se trata ya de un gesto religioso de las comidas judías. No sucede lo mismo en los escritos rabínicos, en los que la fracción del pan ha venido a ser un rito religioso, acompañado de una oración de bendición que inauguraba las comidas y estaba reservada al padre de familia o al que presidía la mesa.

En los evangelios se menciona la fracción del pan en ocasión de la multiplicación de los panes, en la cena y en la aparición a los discípulos de Emaús narrada en Lc 24,13-35. Casi siempre se señala al mismo tiempo la oración (*eulogein* o *eukharistein*) que acompaña a este gesto religioso (*eulogein*: Mc 6,41; 14,22; Mt 14,19; 26,26; Lc 9,7; 24,30; *eukharistein*: Mc 8,6; Mt 15,36; Lc 22,19; Jn 6,11). El hecho de que Cristo había realizado este gesto en la cena confería al mismo una grandeza especial y se comprende que las expresiones «fracción del pan» y «partir el pan» vieran a significar la eucaristía misma. El texto de 1Cor 10,16: «El pan que partimos ¿no es una comunión con el cuerpo de Cristo?» ayuda a comprender cómo se practicó esta metonimia.

Sea cual fuere el significado exacto de la fracción del pan realizada por Jesús en el episodio de los peregrinos de Emaús (Lc 24)¹⁹, es difícil negar el alcance eucarístico de la fracción del pan en los Hechos de los Apóstoles, por lo menos en la mayoría de los casos. En 2,42-46, la fracción del pan es casi ciertamente la eucaristía: en efecto, todo el contexto es cultural; además, la expresión «la fracción del pan» designa el conjunto de la comida, mientras que en el uso judío sólo es su principio (la palabra *koinonía* de 2,42 se ha de comparar con la *koinonía* de 1Cor 10,16). *A fortiori* se puede decir lo mismo de 20,7-12: en efecto, este pasaje nos pone en presencia de una reunión específicamente cristiana que tiene lugar el primer día de la semana o «día del Señor», como recuerdo de la resurrección de Cristo (cf. 1Cor 16,2; Ap 1,10). Ahora bien, la fracción del pan es el fin primario de esta reunión: «El primer día de la semana nos habíamos reunido para partir el pan.» Aquí debe tratarse del rito eucarístico. Su realización por Pablo va precedida de una larga instrucción, cosa normal y muy sugestiva. Estos textos son reveladores de la manera primitiva de celebrar la eucaristía: todavía estaba asociada a una comida, como lo había estado en la cena (cf. 1Cor 11,20-34); además no tenía lugar en el templo, donde se perpetuaba el culto oficial de la religión mosaica, sino en casas particulares (2,46; cf. 1,13; 2,2; 5,46).

Hemos reservado para el último lugar el caso de 27,33-38, que crea dificultades. Pablo, después del naufragio, «tomó pan, dio gracias a Dios

delante de todos, lo partió y se puso a comer». La participación de comensales paganos en la comida no permite, a lo que parece, pensar en la cena. Y sin embargo, en el v. 35 parece que se escogieron de intento las palabras para evocar el rito eucarístico; sin duda quiso el autor hacer ver en esta comida una figura de la eucaristía. Quizá podamos permitirnos ir más lejos y distinguir entre ἄρτος y τροφή, distinción que tiene su fundamento en 4,46, donde «partir el pan» y «tomar el alimento», aunque no son gestos separados, no son, sin embargo, actos equivalentes, puesto que el segundo no es, como el primero, necesariamente religioso. De hecho, no se dice que Pablo, después de partir el pan, lo distribuyera sin distinción entre los comensales. Sin embargo, los comensales paganos participan en cierta manera en esta comida sagrada; el ejemplo del apóstol los anima y «todos ellos toman también alimento» (v. 36). Este alimento debe aprovechar a su salud física, como la eucaristía está ordenada a la salud del alma.

19. Cf. J. DUPONT, en: «Lumière et Vie», n.º 31 (1957), p. 77-92.

CAPÍTULO TERCERO

LA SOTERIOLOGÍA PAULINA

por S. Lyonnet

BIBLIOGRAFÍA

- V. las teologías de san Pablo citadas p. 354s y las del NT citadas p. 682.
- Artículos del SDB: *Expiation* (A. MÉDEBIELLE, t. III, col. 1-262); *Justice* (L. CERFAUX-A. DESCAMPS, t. IV, col. 1417-1510); *Médiation* (R. LARGEMENT-A. ROBERT-C. SPICQ, t. V, col. 983-1083).
- Artículos del TWNT: ἀγοράζειν (F. BÜCHSEL, I, p. 125-128); δικαιοσύνη (G. QUELL - G. SCHRENK, II, p. 179-229); ἁδικεῖσθαι (F. BÜCHSEL - J. HERMANN, III, p. 301-324); λύειν, etc. (F. BÜCHSEL - O. PROCKSCH, IV, p. 329-360); ὁργή (H. KLEINKNECHT - O. GREYER - O. PROCKSCH - F. FICHTNER - E. SJÖBERG - G. STÄHLIN, V, p. 382-449); περιούσιος (H. PREISKER, VI, p. 57-58).
- J. WIRTZ, *Die Lehre von der Apolytosis untersucht nach der hl. Schrift**, Tréveris 1906.
- O. SCHMITZ, *Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des NT*, Tübinga 1910.
- R. G. BANDAS, *The Master-Idea of St. Paul's Epistles or the Redemption**, Brujas 1925.
- P. BENOIT, *La Loi et la Croix*, RB, 1938, p. 481-509.
- G. WIENCKE, *Paulus über Jesus Tod*, Gütersloh 1939.
- V. TAYLOR, *The Atonement in New Testament Teaching*, Oxford 1945.
- J. HUBY, *Mystiques paulinienne et johannique**, Paris 1946.
- K.H. SCHELKLE, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments**, Heidelberg 1949.
- L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul**, Paris 1951.
- DANIEL A CONCHAS, *Redemptio acquisitionis*, VD, 1952, p. 14-29, 81-91, 154-169.
- F.X. DURRWELL, *La résurrection de Jésus mystère de salut**, Paris 1954; trad. castellana: *La resurrección de Jesús, misterio de salvación*, Barcelona 1962.
- L. MORALDI, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell' ambiente biblico e nell' Antico Testamento**, Roma 1956.
- L. RICHARD, *Le mystère de la rédemption**, Paris 1959.
- PHILIPPE DE LA TRINITÉ, *La rédemption par le sang**, Paris 1959.
- S. LYONNET, *De iustitia Dei in epistola ad Romanos*, VD, 1947, p. 23-34, 118-144, 193-203, 257-264. *Notes sur l'exégèse de l'épître aux Romains*, Bi, 1957, p. 40-61. *De peccato et redemptione*: I. *De notione peccati**, Roma 1957; II. *De vocabulario redemptionis**, Roma 1959. *Conception paulinienne de la rédemption*, «Lumière et Vie»*, 36 (1958), p. 35-66.

§ I. La iniciativa de Dios Padre.

Si abordamos la exposición del pensamiento de san Pablo hablando de Dios Padre, no es que neguemos el lugar excepcional que ocupa en ella Cristo, y más exactamente Cristo glorioso, aparecido a su apóstol en el camino de Damasco y que desde aquel momento se le reveló como Hijo de Dios en sentido estricto (Gál 1,15-16). Muy justamente se ha podido definir la doctrina paulina como una cristología: «El centro de ella es Cristo. Todo converge en esta dirección; todo parte de ahí y todo conduce a lo mismo. Cristo es el principio, el medio y el término de todo»¹. Sin embargo, el padre Prat, que escribió líneas que acabamos de citar, es el primero en reconocer que «para san Pablo como para todos sus compatriotas, Dios es la fuente primera, la providencia universal, el fin supremo de todos los seres; nada se hace sin su iniciativa, nada sucede sino por él»². Y antes de estudiar la persona del redentor y su obra, dedica un capítulo entero a describir «la iniciativa del Padre».

Ahora bien, esta iniciativa no dirige el pensamiento de Pablo solamente como desde el exterior; no se cansa de evocarla en cada circunstancia muy explícitamente, con una constancia de que quizá pudiéramos no hacernos cargo. Desde luego, el nombre de Jesús, sobre todo en la forma de Cristo o de Señor, recurre constantemente en sus escritos, «casi a cada línea de sus cartas». Pero las alusiones al Padre no son menos frecuentes. En ciertas epístolas, como 1Tes. las menciones de Dios Padre equivalen en número, con poca diferencia, a las del Hijo; en otras las exceden con mucho y, por ejemplo, en la parte dogmática de la epístola a los Romanos, la proporción es de tres a uno³. Esta sencilla observación prueba hasta qué punto Marción profesaba una doctrina contraria a la de Pablo cuando oponía el Dios del Antiguo Testamento al del Nuevo.

No insistiremos en ciertas fórmulas en que, sin embargo, aparece el nombre de Dios allí donde hubiéramos más bien esperado encontrar el de Cristo. Así el evangelio es sin duda alguna «el evangelio de Cristo», que lo proclamó durante su vida terrena y que sobre todo es su objeto, que se identifica, por decirlo así, con él (por ejemplo, en 1Tes 3,2; 1Cor 9,12; Rom 15,19, etc.); pero para Pablo es también «el evangelio de Dios» (1Tes 2,2.8.9; Rom 1,1; 15,16, etc.), como para la catequesis sinóptica era «el evangelio del reino de Dios» (Mc 1,15, etc.); la palabra es «palabra del Señor» (1Tes 1,8), pero también «palabra de Dios» (1Tes 2,13); el misterio es el de Cristo (Ef 3,4; Col 4,3), pero también «el misterio de Dios» (Col 2,2) o «el misterio de su voluntad» (Ef 1,9; cf. 1Cor 2,7; 4,1; y probablemente Rom 16,25).

1. F. PRAT, *Théologie de saint Paul*, II, p. 14; trad. cast.: *Teología de san Pablo*, 2 t., México 1947.

2. *Ibid.*, p. 15.

3. Globalmente se pueden contar 67 alusiones a Cristo y 148 a Dios en los cap. 1 a 11 de Romanos.

En lugar de multiplicar los ejemplos análogos (como «gracia de Cristo» y «gracia de Dios», etc.), vale más estudiar algunos casos particularmente típicos.

1. LA ORACIÓN A DIOS PADRE.

Es sabido con qué frecuencia Pablo menciona la oración, la suya propia y la de los cristianos, principalmente oraciones de acción de gracias y de petición; no sólo al principio de sus cartas, según la costumbre de los antiguos judíos (cf. 2 Mac 1,10) o incluso de los paganos (por ejemplo, la carta del soldado Apión a su padre), sino a lo largo de todas sus cartas, vemos que se complace en volver a su tema favorito. Ahora bien, aunque la comunidad primitiva conoció ciertamente la oración a Cristo, en san Pablo la oración se dirige invariablemente a Dios Padre. A veces no se precisa la persona, pero el contexto indica claramente que se trata de Dios Padre: así 1Cor 11,4,5 (cf. 13); 2Cor 1,11; 9,14 (cf. 15); Rom 8,26; Flp 1,4,9,19; Col 4,3,12; 1Tim 2,1 (cf. 3); 5,5 (cf. 5a). En todo caso, el vocabulario técnico de la oración: εὐχαριστεῖν (ο χάρις), δεῖσθαι (δέησις), προσεύχασθαι (προσευχή), no se emplea nunca para designar las oraciones que irían dirigidas a Cristo; éstas se reducen de hecho a votos, como: «Que el Señor dirija vuestros corazones...» (2Tes 3,5); «Que el mismo Señor de la paz os dé su paz» (2Tes 3,16).

Sin embargo, en 2Cor 12,8 confiesa Pablo explícitamente «haber suplicado tres veces al Señor (es decir, a Cristo), que alejara de él el aguijón clavado en su carne. Pero ¿será casualidad el que el verbo empleado para designar esta «súplica» no se utilice nunca en las epístolas cuando se trata de oraciones dirigidas a Dios?

La epístola a los Efesios menciona una vez verdaderas «oraciones» — «salmos, himnos, cánticos inspirados» — dirigidas «al Señor» (5,19). No obstante, el pasaje paralelo de Col 3,16 habla de Dios y no de «Señor»: «Con salmos, himnos y cánticos inspirados, con reconocimiento cantad de todo vuestro corazón a Dios». Más que de oraciones a Cristo, se trata probablemente de oraciones dirigidas a Dios en nombre de Cristo, como lo sugiere el versículo siguiente en las dos epístolas, en que el Apóstol invita a los cristianos «en todo tiempo y a todo propósito a dar gracias a Dios Padre en nombre de nuestro Señor Jesucristo» (Ef 5,20; cf. Col 3,17).

Y éste mismo es probablemente el sentido preciso de la invocación del nombre de Jesús que en el Nuevo Testamento parece definir al cristiano (1Cor 1,2; Rom 10,13; cf. Act 9,14,21; 22,16)⁴.

Que los primeros cristianos tomaran tal fórmula del Antiguo Testamento, donde designa la invocación del nombre de Yahveh, supone que atribuyan a Cristo el rango mismo de Dios, pero no que, en sus oraciones, Cristo sustituyera simplemente a Yahveh. Ellos siguen dirigiendo éstas,

como, por otro lado, lo prueba la liturgia, casi exclusivamente a Dios Padre; únicamente — y éste es un hecho nuevo que los distingue radicalmente de los judíos, las dirigen en nombre del Señor Jesús, es decir, no sólo pronunciando materialmente este nombre, sino más profundamente, según el sentido muy probable de la expresión, en unión con el Señor Jesús⁵. Oran, pues, siempre al Padre; pero ya no son ellos los que oran, sino Cristo es el que ora en ellos al Padre, llamándole por el nombre por el que sólo el Hijo puede llamarle, en el Espíritu: *abba*⁶. La originalidad de la oración cristiana no está en no dirigirse a Dios, sino de dirigirse a él por nuestro Señor Jesucristo, en el sentido que acabamos de explicar, en cuanto Cristo no es solamente intermediario, ni mero intercesor, como pudiera serlo cualquier santo, sino auténtico y único «mediador».

A las oraciones de acción de gracias y de petición se podrían añadir las doxologías: en san Pablo, también éstas se dirigen exclusivamente a Dios Padre, a diferencia de las del Apocalipsis. Dos excepciones, sin embargo, deben mencionarse: las doxologías de Rom 9,5 y de 2Tim 4,18, la primera de las cuales con toda verosimilitud y la segunda al menos probablemente, se dirigen a Cristo; pero apenas si son oraciones, en todo caso mucho menos que las grandes doxologías de 2Cor 1,3-7 y Ef 1,3-14 (cf. 1Pe 1,3-9), o bien de Rom 16,25-27; Ef 3,20-21; 1Tim 1,17 (cf. Jds 25), todas las cuales celebran la gloria del «Dios y Padre»; Cristo ocupa siempre en ellas un lugar (salvo en 1Tim 1,17), pero precisamente el lugar de mediador.

2. EL LLAMAMIENTO DE DIOS.

Si el vocabulario de la oración manifiesta ya la primacía que san Pablo atribuye a Dios Padre en la obra de la salud, el de la vocación la subraya todavía más. En efecto, aquí no encontramos ninguna excepción: llamamiento a la gracia o a la gloria (a veces incluso al apostolado), la vocación no se atribuye nunca a otro que a Dios.

Abundan muy explícitas las fórmulas, ya desde las epístolas a los tesalonicenses: «Dios os escogió desde el principio para la salud en la santificación del Espíritu y la fe en la verdad; a lo cual os ha llamado por nuestro evangelio para que adquiráis la gloria de nuestro Señor Jesucristo» (2Tes 2,13s; cf. 1Tim 5,9). Y cuando Pablo asegura, al final de la primera epístola: «Es fiel el que os ha llamado» (v. 24), se trata también de Dios Padre, como en los pasajes paralelos de 1Cor 1,9; 10,13; 2Cor 1,18-22, el primero y el último de los cuales, por lo demás, mencionan igualmente la mediación de Cristo: «Es fiel aquél (Dios) por quien habéis sido llamados a la comunión de su Hijo Jesucristo nuestro Señor» (1Cor 1,9). Porque Dios no se contenta con llamar; a los que llama los hace también dignos de su

4. Cf. supra, p. 731s.

5. Así Jn 14,13s; 15,16; 16,23,24,26. Y lo mismo, sin duda, en la fórmula bautismal. Cf. Bi, 1956, p. 480.

6. Cf. Gál 2,20; 4,6; Rom 8,15. Sobre el sentido de la invocación *Abba*, supra, p. 709s.

llamamiento (2Tes 1,11). El empleo del vocabulario técnico del llamamiento o de la elección es tan constante en san Pablo que la fórmula de Rom 1,6 no significa ciertamente que los cristianos son «llamados a la gracia por Jesucristo», sino, como en otros lugares se dice más o menos explícitamente, que son llamados *por Dios* a entrar en comunión con Jesucristo (1Cor 1,9), hasta el punto de constituir con él como una persona mística (Gál 3,28: *εἷς*, en masculino), hijos en el Hijo muy amado (Ef 1,6): el genitivo es de pertenencia.

Así nadie se extrañará de que para designar la comunidad (o las comunidades) de los elegidos de Dios, Pablo se sirva de la fórmula «la Iglesia (o las iglesias) de Dios». Una sola vez habla de las «iglesias de Cristo» (Rom 16,16): se trata con toda probabilidad de una fórmula breve, que resume la fórmula habitual más amplia y más precisa: «la Iglesia (o las iglesias) de Dios en Cristo Jesús» (1Cor 1,2, etc.).

Un caso especialmente típico es el del llamamiento al apostolado. Aquí se esperaría ver nombrado sólo a Cristo. En efecto, si Pablo es apóstol con el mismo título que los doce, es precisamente porque ha recibido como ellos su misión directamente de Cristo resucitado (1Cor 15,8); su evangelio es una «revelación de Jesucristo» (Gál 1,12); exactamente como los doce es «apóstol de Jesucristo». Sin duda alguna. Y sin embargo — hecho muy notable —, cada vez que reivindica este título — es decir, al principio de todas sus cartas, excepto 1-2Tes, Flp, Fim — no deja de mencionar el nombre de Dios Padre, sea significando expresamente que recibió esta misión de Cristo «por la voluntad del Padre» (1-2 Cor, Col, Ef, 2 Tim) o «por su orden» (1Tim, Tit), sea, como en Gál, poniendo uno junto a otro el nombre del Padre y el del Hijo: «Apóstol, no por parte de los hombres ni por intermedio de un hombre, sino por Jesucristo y por Dios Padre, que lo resucitó de entre los muertos.» Más aún: cuando en la misma epístola invoca la aparición de Cristo en el camino de Damasco, se complace manifiestamente en subrayar la iniciativa completamente gratuita de «aquel que desde el seno materno lo reservó y lo llamó por su gracia», la excepcional benevolencia de que dio muestras «revelando su Hijo» al corazón mismo de su Apóstol «para que lo anunciase entre los paganos» (Gál 1,15-16). Incluso escoge Pablo intencionadamente las expresiones que en el AT describen la vocación de Jeremías (Jer 1,5) y la del siervo de Yahveh (Is 49,1), con el fin de poner totalmente de relieve la continuidad del designio redentor: el mismo Dios que en otro tiempo enviaba a los profetas, ha escogido y enviado a Pablo; es decir, el mismo Dios creador, como se especificará en 2Cor 4,6, «el que en otro tiempo dijo: ¡Brille la luz del seno de las tinieblas!»

Por lo demás san Pablo, a lo largo de todas sus cartas, no cesa de mencionar esta iniciativa divina: en Dios halló «el valor para predicar en Tesalónica el evangelio de Dios en duros combates» (1Tes 2,2); Dios le encargó que realizara «en Colosas el advenimiento de su palabra» (Col 1,25; cf. Ef 3,2.7) y «abre un campo libre a su predicación» (Col 4,3). Así

los colaboradores de Pablo (Rom 16,21) son en realidad «colaboradores de Dios», como se dice de Timoteo (1Tes 3,2 y, en general, 1Cor 3,9), o sus ministros (*διδάκονοι*, 2Cor 6,4). La segunda epístola a los Corintios, que trata tan ampliamente el tema del apostolado, abunda en notaciones de este género: no solamente de parte de Dios (2,17) predicán los apóstoles, de Dios les viene toda «suficiencia» (3,5), dado que obra en ellos el poder del mismo Dios (4,7; cf. 6,7); sino que Dios también los conforta (1,4; 7,6), los consolida en Cristo (1,21), los unge y los marca con su sello (1,22), los «lleva en pos de su carro triunfal para esparcir en todos los lugares el perfume de su conocimiento» (2,14-15), o también «inspira a Tito el mismo celo por los corintios de que está animado Pablo» (8,16). Más aún, Dios es quien, después de haber confiado a los apóstoles el ministerio de la reconciliación (5,18), pone en sus labios la palabra de la reconciliación (5,19): se convierten en embajadores de Dios; Dios en persona exhorta por ellos a los hombres a dejarse reconciliar (5,20) o, dicho con otras palabras, a tomar parte en la salud que él les ha procurado en Cristo (cf. 1Tes 5,9; 2Tes 2,14).

Así pues, Dios llama a la fe. Pero Pablo gusta de remontarse más allá de este llamamiento hasta la elección divina que lógicamente le precede. Un texto de la epístola a los Tesalonicenses citado anteriormente, lo insinuaba ya con bastante claridad: «Dios os *escogió* desde el principio» (2Tes 2,13) y precisamente con dependencia de esta elección *ab aeterno* llama en el tiempo (v. 14). Otro pasaje declara que «Dios no nos ha *destinado* a la ira, sino a la adquisición de la salud por nuestro Señor Jesucristo» (1Tim 5,9); ahora bien, el verbo empleado *ἔθετο*, en voz media, parece anticipar ya el uso técnico de *προέθετο* (Ef 1,9) y de *προέβουλετο* (Rom 8,28; 9,11; Ef 1,11; 3,11) para significar el designio salvífico eterno.

Es que en realidad el llamamiento se sitúa en una serie de actos igualmente divinos que Pablo, sin querer, naturalmente, introducir sucesión en Dios, no tiene reparo en distinguir: no hay nada que pueda dar más relieve a la iniciativa divina. Los dos pasajes clásicos son Rom 8,28-30 y Ef 1,3-14, los cuales dos muestran hasta qué punto todo procede del amor con que Dios nos ama «en Cristo» (Rom 8,38), «en el muy amado» (Ef 1,6).

3. LA IRA DE DIOS.

En su amor nos predestina Dios a la adquisición de la salud por nuestro Señor Jesucristo. Pero la noción de predestinación ¿no connota la de reprobación? Siendo Dios el autor de la vocación a la fe y a la gloria, ¿no será también autor del pecado y de la condenación? Así podría darlo a entender el empeño que en los dos casos se pone en subrayar las fórmulas veterotestamentarias, que, de hecho, subrayan fuertemente la causalidad de Dios.

En efecto, si hablan del amor de Dios, el Nuevo Testamento y en particular san Pablo hablan también de su ira. El término, relativamente

raro en el evangelio — sólo aparece una vez en labios de Juan Bautista (Mt 3,7 y Lc 3,7) y una vez en los de Jesús (Lc 21,23), al que se debe añadir Jn 3,36 —, se halla unas quince veces en san Pablo (1Tes, Rom, Col, Ef) y unas diez veces en el Apocalipsis.

La noción deriva evidentemente del AT, del que incluso constituye un concepto fundamental: en él se habla, en efecto, con mucha más frecuencia de la ira de Dios que de la del hombre. No que la ira dé la definición de Dios, algo así como el amor lo define en el Nuevo Testamento (1Jn 4,8), o que al menos se presente como uno de los atributos de Dios, junto con el amor y, por decirlo así, en el mismo plano que él. La célebre definición de Éx 34,6, frecuentemente repetida en lo sucesivo (por ejemplo, Neh 9,17), muestra bien que no se trata de eso: «Dios misericordioso y clemente, *tardo a la ira*, rico en misericordia y fiel, etc.». Sin embargo, la ira también le pertenece. Ante todo, el Dios de misericordia es *también* Dios de ira. Y los profetas no cesarán de advertir a Israel que, si espera el día de Yahveh como un día de salud, éste podría muy bien presentarse primero como día de ira, no sólo para los gentiles, sino incluso para el mismo Israel⁷.

¿Qué decir de todo esto? Ciertamente la Biblia no piensa atribuir a Dios un sentimiento que reprende en el hombre: muy alta y muy pura es la idea que se forma de Dios. Se trata de una locución metafórica, con la que el AT quiere expresar con imágenes y en manera antropomórfica la reacción de Dios frente al pecado del hombre; en efecto, la Biblia, y más todavía la versión de los LXX, evita todo lo que pudiera sugerir que el pecado afecta al ser mismo de Dios, según la doctrina formulada explícitamente por Jer 7,19 ó Job 35,3-8. Así, en lugar de hablar de ofensa de Dios, se prefiere decir que el pecado «irrita» a Dios, es decir, que provoca su ira, marcando de esta manera la incompatibilidad absoluta entre Dios y el pecado, al mismo tiempo que las consecuencias ineluctables que no puede menos que provocar en el hombre esa decisión de oponerse a Dios, de bastarse a sí mismo, de conducirse a su propio talante, que constituye el fondo de todo pecado.

La ira de Dios corresponde a lo que la teología llamará más tarde la «justicia vindicativa», o mejor todavía la «justicia puramente vindicativa»; en efecto, la «ira de Dios» no es en sí «medicinal»; no produce la curación, sino la muerte, entendida en el sentido más amplio como la privación de lo que nosotros llamamos la *salud*: a medida que se vaya profundizando a lo largo de los siglos la noción de vida, paralelamente se irá profundizando el significado de la muerte, efecto propio de la ira de Dios; pero ya desde los orígenes se concibe como la «perdición», cuyo tipo por excelencia lo ofrecerá el cataclismo del diluvio, «en el tiempo de la ira» (Ecló 44,17). Así ira de Dios y salud se oponen en forma contradictoria. La salud no es posible sino mediante la cesación de la ira, desde

7. Véase especialmente Sof 1,15.18; Ez 22,24; Lam 2,22. Sin el término «ira»: Am 5,18, etc.

los textos más antiguos hasta los más recientes: el último de los hermanos Macabeos, para implorar la salud de su pueblo, pide a Dios «que detenga su ira» (2Mac 7,38) y Daniel ruega al Señor que «desvíe de Jerusalén su ira y su furor» (Dan 9,16), exactamente como Moisés, después del episodio del becerro de oro, vuelve a subir al Sinaí para suplicar a Yahveh «que ponga término a su ira» (Éx 32,12).

La ira de Dios, efecto propio de la rebelión del hombre, se manifiesta principalmente en el juicio escatológico, cuando precisamente el hombre se fija definitivamente en esta rebelión. Lo que ya era verdad en el AT, en el que la ira caracteriza, como acabamos de verlo, el día de Yahveh, lo es todavía más en el Nuevo Testamento, donde el concepto es casi exclusivamente escatológico, no sólo en los dos ejemplos de la catequesis sinóptica (Mt 3,7 = Lc 3,7 y Lc 21,23), sino también en Pablo, en el que la mayoría de los ejemplos adoptan manifiestamente este matiz (1Tes 1,10; 5,9; Rm 2,5.8; 3,5; 5,9; Col 3,6; Ef 5,6; así también, sin duda, en Rom 4,15; 12,19). Desde luego, la ira de Dios puede comenzar a manifestarse ya en esta vida: desde ahora alcanza ya a los judíos incrédulos que se oponen a la conversión de los gentiles (1Tes 2,16), denominados por este motivo «vasos de ira» (Rom 9,22); más aún: según san Pablo, todo el período histórico que precedió a Cristo revela la ira de Dios (Rom 1,18ss). Pero precisamente esta ira se revela en el pecado de unos y otros, judíos y paganos, es decir, en su rebelión misma contra Dios: pertinacia de los judíos que se obstinan en su infidelidad, desbordamiento de los vicios, incluso los pecados contra la naturaleza, que caracteriza al mundo pagano.

La ira de Dios, que es la reacción de Dios contra el pecado del hombre, supone este pecado: en realidad no es Dios quien rechaza al hombre, no obstante la imagen, sino el hombre quien rechaza a Dios y su amor. La enseñanza bíblica es muy clara. Por muy enérgicamente que afirme la Biblia la incompatibilidad radical entre Dios y el pecado, sería totalmente inexacto suponer que el obstáculo es puesto por el pecado en Dios mismo y no exclusivamente en el hombre⁸.

Algunas expresiones paulinas de que se ha abusado con frecuencia, particularmente en Rom 1,24ss y sobre todo 9,11-13.17-18.21-23, deben interpretarse en función de su contexto y — sobre todo estas últimas — en función de la problemática de Pablo que no trata de la reprobación de los individuos, sino de la misión asignada por Dios a su pueblo en la historia de la salud⁹: el faraón, lejos de ser el tipo de los «réprobos», representa a ese Israel del que Pablo declara que Dios no lo ha desechado (11,1-2), y revela el «misterio» de su conversión futura (11,25ss). Así

8. La teología católica, particularmente desde santo Tomás, ha puesto siempre solícitamente en guardia contra tales interpretaciones, recordando el carácter metafórico de estas expresiones bíblicas, que no pretenden afirmar ningún *affectum* en Dios, sino únicamente designar el *effectum* producido en los hombres (v. gr.: *Summa c. gentiles* 1, 91; *Summa theologica* I-II, q. 113, a. 2, etc.). So pretexto de proteger la consistencia de la noción de «ira de Dios», no diremos con el padre Prat que «al fin y al cabo la ira no es más antropomórfica que el amor» (II, p. 257).

9. Cf. *De doctrina praedestinationis et reprobationis in Rom 9*, en VD, 1956, p. 194-201, 257-271.

estos capítulos que comienzan con un grito de angustia (9,1-5), terminan con una exclamación no ciertamente de terror y de espanto, sino de gozo admirativo y de acción de gracias ante el abismo de la riqueza salvífica de Dios, de su ciencia electiva (cf. 11,2) y de su sabiduría, dueña soberana de la historia, que por caminos que desconciertan nuestras inteligencias de criaturas limitadas, sabe asegurar el triunfo de la misericordia y hallar un lugar en el mismo plan salvífico al mal que él no ha hecho, al pecado, rebelión del hombre contra sus designios de salud (11,33-36).

En efecto, al tema de la ira, que enseña que Dios castiga el pecado, añade san Pablo otro, igualmente bíblico: precisamente a propósito del pecado y de las razones misteriosas por las cuales Dios lo permite, evoca san Pablo el tema de la «sabiduría de Dios», ciertamente en la epístola a los Romanos, y probablemente también en otras partes.

4. LA SABIDURÍA DE DIOS.

El significado y el alcance de la fórmula no deja la menor duda en Rom 11,33: «¡Oh abismo de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios...!» que sigue inmediatamente al versículo 32: «Dios incluyó a todos los hombres en la desobediencia para usar de misericordia con todos.» Así también paralelamente en la doxología final (16,27) «a Dios, el único sabio», que reitera evidentemente el mismo tema, esta vez en conexión con la noción de «misterio», es decir, de secreto de Dios que concierne a la salud del género humano.

Ahora bien, la misma conexión aparece en Ef 3,10, segundo pasaje en el que se encuentra la noción de la sabiduría de Dios: después de evocar «la dispensación del misterio mantenido oculto durante siglos en Dios, creador de todas las cosas» (3,9), recuerda Pablo «la sabiduría de Dios, infinita en recursos (πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ), según el designio eterno que concibió en Cristo Jesús, nuestro Señor» (v. 10s). Si el término πολυποίκιλος no es conocido por los LXX, la cosa misma es muy conocida y la traducción de Benoit «infinita en recursos» sugiere precisamente que Pablo está profundamente maravillado, como en Rom 11,33, ante la extraordinaria «habilidad» de que Dios ha sabido dar prueba en la realización de sus designios redentores.

Así el pensamiento difiere menos de lo que generalmente se supone del que había ya expresado el Apóstol en 1Cor 1,21-24 (cf. 2,5), tercero y último pasaje paulino en que se encuentra la fórmula. Seguramente gran número de exegetas estiman que Pablo no piensa aquí, como en los dos pasajes precedentes, en la sabiduría del plan salvífico divino, sino en la sabiduría de Dios que se refleja en el orden del universo y que los hombres deberían haber sabido descubrir para remontarse hasta el Creador sirviéndose de su propia sabiduría o inteligencia, según un tema expuesto efectivamente en Rom 1,20s. Pero la comparación con el pasaje en cuestión de Rom es falaz: fuera de que allí afirmarían Pablo más bien lo contrario,

puesto que declara que los hombres conocieron realmente a Dios, lo que los hace inexcusables por no haberle ofrecido gloria ni acción de gracias, el contexto literario de los dos pasajes presenta diferencias considerables: mientras el vocabulario de Rom 1,20s traduce manifiestamente el influjo de la lengua de la filosofía popular, el de 1Cor 1,21 es puramente bíblico. Según toda verosimilitud, la sabiduría de Dios evocada en 1Cor 1,21 es la misma de que hablan los otros dos pasajes en que se halla la fórmula, en cuanto que en los v. 24 y 25 se trata ciertamente de esta misma sabiduría divina que se despliega en el designio salvífico de una manera tan desconcertante para la razón humana.

Surge, sin embargo, una objeción. Si Pablo hubiera referido las palabras ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ al verbo εὐδόκησεν, nadie vacilaría sobre el sentido de la frase. Se trataría evidentemente de la sabiduría salvífica: Pablo afirmarían sencillamente que «no habiendo el mudo reconocido a Dios por medio de la sabiduría, Dios mismo tuvo a bien en su sabiduría salvar a los creyentes por la locura del mensaje». Pero al referir las palabras ἐν τῇ σοφίᾳ a οὐκ ἔγνω, parece el Apóstol atribuir a Dios mismo y a su sabiduría el pecado del mundo y su negativa de reconocer a Dios. En realidad, san Pablo no hace a Dios responsable del pecado; con todo, no vacila en asignar a este pecado del mundo un puesto en el plan de la sabiduría divina. Afirma ya lo que dirá en otros términos no menos osados en Gál 3,22: «La Escritura lo incluyó todo bajo el pecado a fin de que la promesa, por la fe en Jesucristo, perteneciera a todos los que creyeren», y todavía más en Rom 11,32: «Dios incluyó a todos los hombres — judíos y gentiles — en la desobediencia para usar de misericordia con todos».

La teología posterior dirá: Dios no quiere el pecado, pero lo permite; Pablo, sirviéndose de otras fórmulas, tomadas del Antiguo Testamento, afirma la misma verdad y discierne en esta permisión una expresión de la sabiduría de un Dios que también en esto manifiesta su iniciativa.

La enseñanza paulina sobre el pecado pertenece, pues, a un conjunto del que no debe separarse. Ningún autor del NT le ha reservado semejante puesto; ninguno ha insistido tanto en la universalidad del pecado. Pero si Pablo es el único que menciona la solidaridad de la humanidad entera con Adán, lo hace para revelar otra solidaridad, la de la humanidad entera con Jesucristo (Rom 5,12-21). En el pensamiento de Dios, Jesucristo, el antitipo, es el primero (v. 14): esto equivale a decir que el pecado de Adán sólo fue permitido porque Jesucristo debía triunfar de él, y con tal sobreabundancia que san Pablo, aun antes de exponer las semejanzas entre el papel del primer Adán y el del segundo (v. 17-19, luego 21), tiene interés en subrayar expresamente las diferencias (v. 15-16). Y si anteriormente había dedicado tres capítulos a describir la «revelación de la ira de Dios» (Rom 1,18-3,20), había sido para preparar al hombre a acoger la justificación en Jesucristo como don puramente gratuito. El Apóstol se explica en términos muy claros en los versículos que concluyen esta ampliación: Dios permitió que el pecado invadiera el género humano, sin

distinción de judíos y de gentiles, «para que toda boca se cerrase y el mundo entero se reconociera culpable delante de Dios» (3,19). El hombre, aunque sea tan santo como Job, debe renunciar a sus pretensiones de justicia (Job 31); «póngase más bien la mano en la boca» (Job 40,4), «retire sus palabras y arrepiéntase en el polvo y en la ceniza» (Job 42,6). Entonces podrá ser justificado por Dios, como el publicano de la parábola evangélica, o más bien como el salmista, cuya actitud evoca Pablo, que prefiere siempre referirse al Antiguo Testamento, en 3,20: «No entres en juicio con tu siervo; pues, en tu presencia, ningún viviente está justificado» (Sal 143,2). El salmista está convencido de ello: si Dios se pone a «juzgarle» — precisamente lo que Job reclamaba en su desvarío: «¡Pésemme en una balanza justa!» (Job 31,6) — toda justificación quedará excluida para siempre.

5. LA JUSTICIA DE DIOS.

El salmista, reconociéndose, pues, culpable delante de Dios y renunciando, por consiguiente, a apelar al juicio de Dios (Sal 143,2), invocaba lo que él llamaba la «fidelidad» de Dios y, en el estico paralelo, su «justicia» (v. 1):

Yahveh, escucha mi oración,
oye mi súplica en tu fidelidad;
respóndeme en tu justicia.
No entres en juicio con tu siervo;
pues, en tu presencia,
ningún viviente está justificado.

Ahora bien, en la epístola a los Romanos, esta cita, aun cerrando la ampliación acerca de la revelación de la ira de Dios, introduce el anuncio de la revelación de su justicia: ésta se manifestó en Cristo, independientemente de la ley, operando por él lo que la ley no podía operar, a saber, la justificación del hombre. Así se comprende que esta noción, relacionada con la justificación, sitúe a plena luz la iniciativa divina todavía más que las nociones hasta aquí estudiadas, de la ira y la sabiduría de Dios.

El sentido de la expresión, que se halla en san Pablo en Rom 1,17; 3,5; 3,21-26 (cuatro veces); 10,3, así como en 2Cor 5,21, ha suscitado ciertamente no pocas controversias. Por ejemplo: se ha preguntado si Pablo quería evocar un atributo divino (*iustitia qua Deus iustus est*), o bien un don hecho al hombre (*iustitia qua Deus nos iustos facit*); o también si el Apóstol pensaba en la justicia con que Dios castiga a los pecadores, más exactamente condena a los réprobos (*iustitia vindicativa*, más exactamente *mere vindicativa*), o bien la justicia con que salva a su pueblo (*iustitia salvifica*).

A nuestro parecer, la respuesta a estas cuestiones y a otras semejantes se impondrá por sí misma si se procura situar la fórmula en su contexto

bíblico, como san Pablo nos invita explícitamente a hacerlo: evidentemente, se trata de la misma justicia que invocaba el salmista, citado en Rom 3,20, justicia que, por añadidura, está atestada por la ley y por los profetas, como afirma el Apóstol (Rom 3,21).

Ahora bien, en el salmo 143,1, el sentido es completamente claro: la justicia invocada, opuesta al juicio de condenación (v. 2), no puede confundirse con lo que se llama la justicia puramente vindicativa — *qua Deus punit peccatores* (a la que, por lo demás, la Biblia llama la «ira de Dios») — ni con la justicia distributiva, en virtud de la cual Dios recompensa o castiga las obras de cada uno — precisamente la que invocaban Job y los judíos contemporáneos de Pablo —, sino de una justicia que se podría denominar salvífica, por la que Dios justifica en virtud de las promesas que él mismo tiene hechas¹⁰. De ahí el paralelismo tan frecuente, aquí como en el AT, entre justicia de Dios y fidelidad de Dios. Dios es justo en cuanto que obra conforme al compromiso que contrajo libremente, de otorgar a su pueblo la herencia de Abraham. A tal noción de justicia se refiere santo Tomás citando a san Anselmo: *Cum parvis peccatoribus iustus es; decet enim te (Proslogion 10)*, añadiendo luego: *Et hoc est quod in Ps. 30,1 dicitur: In iustitia tua libera me (De Ver., q. 28, a. 1, ad 8)*. San Pablo, lejos de innovar, utiliza también aquí una categoría esencialmente bíblica.

La justicia de Dios en la tradición bíblica.

En efecto, el AT menciona muy a menudo esta justicia de Dios — quizá más a menudo en los salmos y en la segunda parte del libro de Isaías, pero también en los otros libros de la Biblia — en conexión con las nociones de salud, de liberación, de misericordia y, naturalmente, de fidelidad. Los ejemplos son abundantes. He aquí algunos:

«No hay otro Dios sino yo, Dios justo y salvador, y ningún otro fuera de mí» (Is 45,21). «Hago que se acerque mi justicia (BJ.: “mi victoria”), y mi salvación no tardará (LXX: “y no retardaré mi salvación”)» (Is 51,5). «Pronto va a llegar mi salvación y va a revelarse mi justicia (LXX: “mi misericordia”)» (Is 56,1). «Yahveh ha dado a conocer su salvación, a los ojos de los paganos ha revelado su justicia, acordándose de su amor y de su fidelidad con la casa de Israel» (Sal 98,2-3). «Yahveh, en los cielos tu amor, hasta las nubes tu fidelidad; tu justicia como las montañas de Dios; tus juicios, el gran abismo (cf. Rom 11,33): al hombre y al ganado salvas tú, Yahveh. ¡Qué magnífico es tu amor, oh Dios!» (Sal 36,6-8).

Tal es particularmente la justicia que tan a menudo proclama el salmista en la asamblea litúrgica: «He anunciado la justicia de Yahveh en la gran asamblea; ves que no cierro mis labios, tú lo sabes. No he escondido tu justicia en lo profundo de mi corazón, he contado de tu fidelidad

10. En el v. 11, el Salmista declara expresamente: «Tú me harás vivir en tu justicia» (LXX) y el nuevo salterio traduce incluso aquí por «clementia».

y de tu salvación. No he ocultado tu amor y tu fidelidad a la gran asamblea... ¡Guárdenme constantemente tu amor y tu fidelidad!» (Sal 40,10-12). «Doy gracias a Yahveh, de todo corazón, en el círculo de los justos y en la asamblea. Grandes son las obras de Yahveh... Su justicia permanece para siempre. Deja un memorial de sus maravillas... Hace ver a su pueblo la virtud de sus obras, dándole la herencia de las naciones. Justicia y verdad, las obras de sus manos; fidelidad todas sus leyes... (Sal 111,1-7). Y el salmo 22, evocado por Cristo en la cruz, no habla de una justicia diferente: «Anunciaré tu nombre a mis hermanos, en plena asamblea te alabaré... Se anunciará el Señor a las edades futuras, su justicia a los pueblos que han de nacer. Tal es su obra» (v. 23.31-32).

Otro tanto se observa en la «confesión de David» en el Sal 51,14-16: «Restitúyeme el gozo de tu salvación... A los pecadores enseñaré tus caminos... Líbrame de la sangre, ¡oh Dios de mi salvación!, y mi lengua aclamará tu justicia. Señor, abre mis labios y mi boca publicará tu alabanza.» Así san Pablo, seguramente no sin razón, en Rom 3,4, ayudado quizá por la versión de los LXX, vio en el v. 6 del mismo salmo una alusión no a la justicia vindicativa de Dios, sino a su justicia salvífica, y pensó que David, proclamando a «Dios justo», no había querido sólo ni principalmente reconocer que su propio castigo había sido merecido, como se cree generalmente, sino más bien que, a pesar de la inconstancia del hombre, Dios es constante consigo mismo, manteniendo sus promesas: no solamente acto de humildad análogo al del buen ladrón, sino verdadero acto de fe en la inquebrantable fidelidad del Dios de la alianza.

Por lo demás, tal «justificación» de Dios formará una parte integrante de las «confesiones» de que la Biblia ofrece diversos ejemplos típicos (Esd 9,15; Neh 9,33; Dan 9,14) y que todavía están en uso hoy día en la liturgia del gran día de la expiación. En efecto, todas estas «confesiones» están compuestas sobre un tema doble: a las infidelidades de Israel, enumeradas morosamente, oponen siempre la constante fidelidad de Dios: cf. Esd 9,6-15; Neh 9,5-37; Dan 9,4-19.

Tal noción de justicia, ignorada o no por la sinagoga, se halla en todo caso en los documentos de Qumrán. El documento de Damasco (xx, 20), por ejemplo, relaciona justicia y salvación que hay que revelar, exactamente como Isaías y los salmos antes citados; la proclamación de Dios justo en la confesión del Manual de disciplina (t, 26), se inspira evidentemente en las confesiones análogas de Esdras y de Nehemías y adopta aquí el mismo significado. Pero sobre todo el himno final del Manual se refiere a la misma noción de justicia de Dios paralelamente a la bondad y a la fidelidad, y relaciona además con ella, exactamente como en Rom 3,21ss, la justificación del hombre y la remisión de los pecados.

Se trata, pues, de una noción de justicia de Dios muy viva en tiempos de san Pablo. Aunque es verdad que no se trata de un atributo de Dios sino más bien de una actividad divina que opera la restauración de Israel en virtud de la *'emet* divina, que los LXX tradujeron por ἀλήθεια, pero

que incluye a la vez verdad, fidelidad, constancia. La noción ofrece, pues, un contenido esencialmente positivo; implica un cambio de condición para Israel; pero al mismo tiempo afirma la gratuidad del don divino.

Justicia e ira de Dios.

La justicia en sentido bíblico, que opera la salud, se opone, pues, necesariamente a la ira que opera la perdición. No solamente supone la cesación de la ira (cf. p. 752s), sino que, además, Daniel implora tal cesación precisamente en nombre de la justicia de Dios: «Señor, en conformidad con tu justicia, desvía tu ira y tu furor de Jerusalén, tu ciudad, tu montaña santa» (Dan 9,16). Así, cuando la Biblia anuncia que al «tiempo de la ira», período de infortunio y de vergüenza para Israel, sucederá un período en que Dios tendrá cuidado de su pueblo y lo liberará de sus enemigos, describe con frecuencia este «tiempo de salvación» como aquel en que Israel será objeto de la «justicia de Dios» (cf. Miq 7,7-9; Sal 85,4-6.12.14).

Así nadie se extrañará de que para san Pablo, mientras se revela la ira de Dios, como ya lo hemos visto, en el pecado mismo del hombre con todas sus consecuencias (Rom 1,18ss), la justicia de Dios se revele en Cristo, que opera nuestra justificación por su muerte y su resurrección (Rom 3,21ss; cf. 4,25).

No es que tal noción de «justicia divina» deba llevar a eliminar prácticamente la noción de «ira de Dios». En efecto, Pablo se planteó explícitamente el problema (Rom 3,5; luego cap. 9-11), tanto más cuando los judíos propendían a resolverlo imaginándose que por el hecho mismo de ser objeto de la justicia salvífica de Dios en virtud de sus promesas incondicionadas hechas al pueblo de Israel, se hallaban al abrigo del juicio de Dios (Rom 2,3) y de su ira (Rom 3,5-6), la cual quedaba reservada sólo a los gentiles. San Pablo mantiene enérgicamente la doble afirmación del AT respecto a la justicia salvífica de Dios y a su ira; revela lo que el AT no hacía todavía más que insinuar, a saber, que la primera se extiende a la humanidad entera sin la menor distinción entre judíos y gentiles; pero declara no menos firmemente que la segunda alcanzará a todos los pecadores obstinados, tanto judíos como gentiles (Rom 2,9; 3,9.19; Gál 5,21; 1Cor 6,9-10, etc.). Desde luego, el misterio persiste, sin que el recurso a la sabiduría divina (cf. p. 754ss) pretenda suprimirlo: a fin de cuentas es el misterio mismo de una libertad que, por voluntad de Dios, es capaz de resistir¹¹.

Justicia de Dios y conversión del hombre.

Igualmente, la noción bíblica de justicia de Dios no conduce tampoco a asimilar la remisión de los pecados con una especie de perdón platón-

11. Cf. H. RONDET, *Les peines de l'enfer*, NRT, 1940-45, p. 418.

nico que no produjera en el hombre ningún cambio. Al contrario, la justicia de Dios en sentido bíblico, esencialmente dinámica y positiva, que opera la restauración del hombre, implica necesariamente el cambio de éste: al hombre desviado de Dios por su pecado y como «polarizado» contra Dios, la justicia de Dios lo «vuelve», o más exactamente — ya que Dios trata al hombre como ser libre — hace que se vuelva (μετανοεῖν) por un acto de su libertad hacia su Creador. Nada, pues, más legítimo que hablar en este sentido de las exigencias de la justicia divina; pero se ve que, muy lejos de oponerse a las de la misericordia, de hecho no son sino exigencias del amor divino.

De aquí se sigue que el vocabulario paulino y bíblico no recubre exactamente el vocabulario habitual de la teología y del lenguaje corriente. Éste, en efecto, distingue de ordinario la misericordia, en virtud de la cual Dios «es indulgente con los pecadores» y la justicia, en virtud de la cual los castiga, entendiendo así por justicia lo que Pablo llama ira. Sin embargo, la equivalencia entre justicia e ira no es total sino cuando se trata de la justicia divina que se ejerce para con los condenados. Porque el Apóstol evita referir a la ira las penas «medicinales» por las cuales el hombre, lejos de distanciarse de Dios todavía más por la multiplicación de sus propios pecados (ira «histórica», Rom 1,18ss) o de fijarse definitivamente en este distanciamiento (ira «escatológica»), se purifica, por el contrario, de su pecado e inaugura o consume su retorno a Dios¹². En una palabra, san Pablo, siguiendo al AT, distingue por un lado la ira, en sí nada medicinal, y por otro lado una serie de atributos divinos: bondad, misericordia, fidelidad, justicia, que no son sino otros tantos aspectos del amor eficaz de Dios al hombre. En lugar de atender, como estamos acostumbrados a hacerlo, a la restauración *del orden*, que permite designar con un mismo nombre la justicia que purifica y la que condena, san Pablo y la Biblia atienden a la restauración *del hombre* y, por tanto, distinguen con toda la precisión posible aquello por lo que el hombre es efectivamente restaurado (=justicia) y aquello por lo que es confirmado en su pecado (=ira). Y ésta es sin duda la razón por la cual, en san Pablo como en el AT, la justicia de Dios se opone diametralmente a la ira, pero se armoniza perfectamente con la misericordia, la bondad y el amor. Profetas y salmistas suplican a Dios que desvíe su ira, pero nunca su justicia. La revelación de la justicia de Dios es para la humanidad el bien supremo, la aurora de su salud. Así, el evangelio, que aporta esta revelación, es «la buena nueva». Lejos de inspirar con ello al corazón del hombre, como se lo imaginaba el joven Lutero, temor y temblor y de inducirlo a la desesperación, despierta en él el gozo y funda su esperanza.

12. Así, cuando la Sabiduría interpreta los castigos infligidos a los egipcios y a los cananeos, como penas medicinales destinadas a provocar su «conversión» (11,23; 12,10.19), no habla de ira (cf. explícitamente 11,9).

Justicia de Dios y justificación.

Pero la justificación del hombre, así referida a la justicia de Dios, por el hecho mismo aparecerá necesariamente, ante todo, como la obra de Dios. Lo es hasta tal punto que en Pablo, así como Dios solo «llama» a la gracia y a la gloria, Dios solo «justifica»: Gál 3,8; Rom 3,26.30; 4,5 (cf. v. 6); 8,30.33. Cuando el verbo está en voz pasiva, no parece cambiar el sentido: Rom 2,13; 3,20.24.28; 4,2. Hecho tanto más significativo que el Antiguo Testamento, por lo menos en un pasaje, atribuía la justificación directamente al siervo de Yahveh: «El justo, mi siervo, justificará a multitudes (o a la comunidad)» (Is 53,11). Ahora bien, en el pasaje del Nuevo Testamento que sin duda suministra el más próximo paralelo en cuanto al sentido (Rom 5,19b), Pablo emplea, verosímelmente de intento, un giro un poco diferente, en voz pasiva: «Por la obediencia de uno solo la multitud será constituida justa.»

En esta obra de justificación, Cristo desempeña ciertamente una función esencial, pero que no es otra que la que desempeñaba en el llamamiento a la gracia o a la gloria, a saber, el papel de mediador: «Dios justifica a todo el que radica en la fe en Jesús» (Rom 3,26); «nosotros somos justificados por el favor de la gracia divina en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús» (Rom 3,24). Igualmente Gál 2,16 («por la fe en Jesucristo»); 2,17 («en Cristo»); Rom 5,9 («en la sangre de Jesús»); 1Cor 6,11 («en nombre del Señor Jesucristo y en el espíritu de nuestro Dios», con una alusión clara al bautismo, que nos une a las tres personas divinas).

Ahora vamos a examinar más detenidamente esta función de Cristo como mediador, analizando la obra redentora que le atribuye san Pablo.

§ II. La obra de Cristo redentor.

1. EL ENVÍO POR EL PADRE.

Ya hemos notado que san Pablo, incluso describiendo la obra propia de Cristo, no cesa de recordar que tiene su origen en la persona del Padre. Es esencialmente «don de Dios» (2Cor 9,15). Él es quien envía al Hijo a este mundo de pecadores para salvarlo (Gál 4,4; Rom 8,3; cf. 2Cor 5,21), él es quien lo expone como un propiciatorio rociado con su sangre (Rom 3,25), con el fin de ejercer su justicia salvífica y de justificar a los creyentes (v. 26); él es también quien lo resucita de entre los muertos (1Tes 1,10; Gál 1,1; Flp 2,9; 2Cor 4,14; Rom 10,9) para nuestra justificación (Rom 4,25)¹³.

Más aún: él es quien «nos ha reconciliado consigo por Cristo»; en efecto, «Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo, sin tomar ya en cuenta las faltas de los hombres» (2Cor 5,18s): la obra redentora

13. En cambio, según san Juan, Jesucristo se resucita a sí mismo.

por excelencia, la obra de Jesús en cruz, con que opera el perdón de los pecados, es presentada como la obra del Padre que, por su Cristo, reconcilia el mundo consigo. Algunos versículos después declara Pablo, en un sentido que, por cierto, se debe precisar en función del conjunto de la doctrina, que el Padre «hizo pecado por nosotros al que no conoció el pecado, para que en él fuéramos justicia de Dios» (v. 21), y en otro lugar, hablando, según creemos, del mismo misterio redentor, afirma que «Dios condenó el pecado en la carne, a fin de que la justicia de la ley se realizase en nosotros» (Rom 8,3s)¹⁴. No hay, pues, que perder nunca de vista este aspecto fundamental de la redención: ésta procede totalmente de un Dios que fue el primero en amarnos, cuando todavía éramos pecadores (Rom 5,8; cf. 8,35.39).

Pero la insistencia con que Pablo recalca la iniciativa del Padre, no debe en modo alguno hacer olvidar el papel de Cristo ni el puesto absolutamente central que ocupa su persona en el pensamiento del Apóstol. Para convencerse de ello basta con recorrer las epístolas. Si Pablo declara que el Padre envió su Hijo (Gál 4,6; Rom 8,3), que no le perdonó, sino lo entregó por nosotros (Rom 8,32; cf. 4,25), afirma igualmente que Cristo se entregó a sí mismo (Gál 1,4; 1Tim 2,6; Tit 2,14), que se entregó por amor a nosotros (Gál 2,20; Ef 5,2.25; cf. Rom 5,6.8; 8,39; Ef 2,4), con un amor que, por lo demás, procede del Padre (Rom 8,39). Si bien la reconciliación es obra del Padre (2Cor 5,19s; Col 1,20-22), Pablo la atribuye, sin embargo, igualmente al Hijo (Ef 2,16). Si bien Dios Padre es salvador (sin duda 1Cor 1,21, y en todo caso 1Tim 1,1; 2,3; Tit 1,3; 2,10; 3,4s), no obstante, san Pablo, como el resto del NT (Mt 1,21; 18,11; Lc 2,11; Jn 4,12; 12,47; 1Jn 4,14; Act 5,31; 13,23; 2Pe 1,1.11; 2,20; 3,18), no vacila en decir otro tanto de Cristo (Flp 3,20; 1Tim 1,15; 2Tim 1,10; Tit 1,4; 2,13; 3,6). Si bien Dios es quien nos «libra» del poder de las tinieblas para trasladarnos al reino de su Hijo (Col 1,13; cf. 2Cor 1,10, donde, sin embargo, sólo se trata del peligro de muerte temporal), Cristo es también «quien nos libra de la ira venidera» (1Tes 1,10).

Todavía más: así como hemos visto que san Pablo reserva ciertas funciones a Dios Padre, como el llamamiento a la gracia o a la justificación, hay otras que reserva exclusivamente a Cristo. Así, en el AT Yahveh era el redentor por excelencia, y todavía lo es en el evangelio de Lucas (1,68; 2,38 y, sin duda, 21,28); en Pablo, por el contrario, la noción se aplica solamente a Cristo (Tit 2,14; Rom 3,24; Col 1,14, etc.). Asimismo, no es Yahveh quien se granjea un pueblo (περιποιεῖσθαι); la noción, aplicada quizá todavía a Dios en los Hechos (20,28), en las epístolas paulinas sólo se aplica a Cristo, del que exclusivamente se declara que nos «compró» (1Cor 6,20; 7,23) o nos «rescató» (Gál 3,13; 4,5).

Se comprueba, en efecto, que entre los términos empleados para designar la obra redentora de Cristo, todos, o casi todos, están tomados

14. Cf. infra, p. 781-785.

del AT. Ciertamente, las nociones se enriquecen con nuevos matices; pero, conforme a las leyes del método, ¿no deben comprenderse partiendo del empleo veterotestamentario?

2. EL SALVADOR.

Así, el título de Salvador, que ha venido a ser una de las designaciones más corrientes de Cristo, es el mismo de Yahveh en el AT; más aún, como título se aplica sólo a Yahveh, en forma particularmente frecuente en los salmos y en el Deuteronomio, excepto en tres pasajes, en los que se dice de los jueces de Israel, instrumentos de las obras de Yahveh en favor de su pueblo (Jue 3,9.15 y Neh 9,27).

Desde luego, en tiempos de Pablo era también un título habitual de los dioses del paganismo, particularmente de los dioses que ejercían su acción benéfica sobre la salud de los mortales, así como de los emperadores romanos o helenísticos, a los que se asimilaba con aquellos en más de un aspecto. Como, por otra parte, el título es ignorado por la catequesis sinóptica y sólo aparece en el evangelio de la infancia (Lc 2,11) y en el de san Juan (4,42), y en san Pablo solamente en las epístolas pastorales además del único caso de Flp 3,20, algunos han concluido que en el NT no se pensó en dar tal título a Cristo sino en referencia al uso pagano.

Efectivamente, en las epístolas pastorales es muy verosímil la referencia, pero allí se trata de una intención polémica. A los salvadores ilusorios del paganismo, trata Pablo de oponer el único salvador verdadero: aquéllos proporcionaban protección contra los peligros o procuraban una prosperidad temporal; éste es salvador exactamente en el mismo sentido en que Yahveh había de serlo para Israel en los tiempos mesiánicos. Así el título se menciona ya en la primerísima catequesis de los Hechos (5,31), en un contexto puramente veterotestamentario. Y otro tanto hay que decir de Flp 3,20, primer ejemplo paulino de σωτήρ: Jesús es esperado como salvador escatológico el día de la parusía, matiz absolutamente ajeno a la noción helenística de salvación. En Tit 2,13 a Cristo se le llama salvador, en virtud de su obra pasada, llevada a término con su muerte y su resurrección; pero todas las nociones evocadas en el contexto se refieren directamente al AT: es clara la alusión al pueblo de Israel liberado de la servidumbre de Egipto (cf. λυτροῦσθαι) y convertido por la alianza en un pueblo santo (cf. καθαρίζειν), propiedad particular de Dios (λαὸς περιούσιος)¹⁵.

A esto hay todavía que añadir que en las epístolas pastorales, donde la multiplicación de los ejemplos muestra que el uso se ha hecho ya corriente (Tit 1,4; 2,13; 3,6; 2Tim 1,10), el título de salvador designa todavía más a menudo a Dios Padre (1Tim 1,1; 2,3; Tit 1,3; 2,10; 3,4),

15. Cf. infra, p. 766-768.

y en la epístola a Tito la atribución al Hijo deriva visiblemente de la atribución al Padre: «según el mandamiento de nuestro Salvador, Dios... de parte de Dios Padre y de Cristo Jesús, nuestro Salvador» (1,3-4); «la doctrina de Dios, nuestro Salvador... la gracia de Dios, fuente de vida para todos los hombres... esperando la aparición en la gloria, de nuestro gran Dios y Salvador, Cristo Jesús» (2,10-13); «cuando apareció la bondad de Dios, nuestro Salvador, y su amor hacia los hombres... derramó abundantemente (el Espíritu Santo) sobre nosotros por Jesucristo, nuestro Salvador» (3,4-6). Se lleva tan adelante la asimilación, que en 2,13 Cristo recibe incluso el nombre de «Dios»¹⁶.

Se ha podido notar el empleo escatológico, tan característico (Flp 3,20 y Tit 2,13). En realidad, como Yahveh había de salvar a su pueblo en el día del Señor, día de salud para el Israel fiel, pero día de ira para los paganos, enemigos de Israel y de Dios, así a Cristo se le proclama salvador precisamente en cuanto pone a sus fieles al abrigo del juicio de condenación venidero. San Pablo lo afirma explícitamente en Rom 5,9: «justificados por la sangre de Cristo, seremos por Él salvos de la ira»; para el cristiano, la justificación pertenece al pasado, la salud es un acontecimiento del porvenir (cf. v. 10); acá abajo el cristiano «está salvo sólo en esperanza» (Rom 8,24). Así la argumentación de la epístola a los Romanos procede por dos etapas: la justificación (cap. 1-4), la salvación (cap. 5-11). En realidad, para el Pablo de las grandes epístolas no se conmutará la salud sino con la resurrección de los cuerpos, cuando Cristo haya triunfado de todos sus enemigos, comprendido el último, la muerte, y entregue el reino a Dios, su Padre (1Cor 15,25).

Sin embargo, Pablo declarará también que «Dios nos salvó» (ἔσωσεν en aoristo, Tit 3,5) o que «hemos sido salvados y seguimos estándolo (σσωσμένοι, en perfecto) por la gracia de Cristo» (Ef 2,5). En esto no hay la menor incoherencia. En efecto, Cristo — o Dios por su Cristo — nos salva del juicio venidero (cf. Rom 5,9) en cuanto nos sustrae al pecado y a la servidumbre de Satán, nos reconcilia con Dios, nos une con él de modo que seamos ya uno mismo con su Hijo (cf. εἶς de Gál 3,28): estado adquirido ya desde ahora, pero cuyo efecto plenario sólo se obtendrá al final de los tiempos, precisamente en el juicio escatológico.

Así aparece toda la riqueza de la noción paulina y se ve hasta qué punto la salud que aporta Cristo difiere de la que prometían los dioses del paganismo o que pretendían procurar los emperadores romanos.

3. LA REDENCIÓN.

Por lo que se refiere a la noción paulina de redención, no es menos instructivo el uso veterotestamentario: sólo gracias a él se puede deter-

minar con alguna precisión el sentido de esta metáfora cuando se aplica a la obra de Cristo.

El problema de los paralelos griegos.

También aquí, y sobre todo aquí, es sin duda donde se suele con preferencia evocar los paralelos profanos, que, por cierto, no faltan. En efecto, el sustantivo λύτρον designa, la mayor parte de las veces, el rescate de un prisionero, el precio que se satisface por una liberación, y las palabras que de él derivan (λυτροῦν, λύτρωσις, más raras veces ἀπολύτρωσις) designan generalmente una liberación que se opera por medio de un rescate, a diferencia, por ejemplo, de los términos ἐλευθεροῦν o ἐλευθέρωσις, que no implican este matiz. Tanto más que el NT y Pablo en particular describen también la obra de Cristo como una compra (ἀγοράζειν: 1Cor 6,20; 7,23; cf. Ap 5,9; 14,3) o un rescate (ἐξαγοράζειν: Gál 3,13; 4,5), y por tanto parecen asimilarla a un contrato regido por la justicia conmutativa y por la ley de la equivalencia o de la compensación, del *do ut des*. Puesto que la servidumbre de que nos libró Cristo es la de Satán, al que el hombre se había vendido por el pecado, era lógico que la compensación ofrecida por Cristo se concibiese como un precio pagado al demonio a cambio de nuestra liberación.

Con objeto de evitar tal consecuencia, hay quienes han pensado que Pablo se refería a un uso particular griego, bien atestiguado y que parece haber estado bastante extendido: el esclavo que quería rescatarse, en lugar de entregar el precio directamente a su dueño, lo confiaba a los sacerdotes de algún templo; así se presumía que el dios mismo era el que «compraba» el esclavo a su propietario y le otorgaba a cambio la libertad; el esclavo liberado quedaba bajo la protección del dios, que garantizaba su emancipación.

El paralelo es ciertamente sugestivo y la terminología de 1Cor 7,23 ofrece más de una semejanza con la de tales emancipaciones; nada impide que Pablo se inspirara en ella. Pero si hubiera habido entre los corintios quienes anteriormente hubieran obtenido de esta manera la libertad, seguramente les hubieran sorprendido todavía más las diferencias. Anteriormente ellos mismos habían tenido que reunir con trabajo el precio de su liberación y sabían muy bien que la suma depositada en el templo había sido transmitida a su dueño. Ahora, nada ha llegado ciertamente a la posesión de Satán, ni siquiera para cerrar cuenta... Y sobre todo, lo que Pablo quiere recalcar no es tanto su emancipación cuanto los nuevos vínculos que les ligan a Cristo y los convierten en cierto modo en su propiedad (1Cor 6,20; 7,23; cf. Ap 5,9).

Así pues, para san Pablo nos hemos convertido en propiedad de Dios en virtud de un contrato cuyas condiciones todas se han cumplido, sobre todo aquella que se tenía buen cuidado de señalar: se ha desembolsado la suma (ἡγοράσθητε τιμῆς: 1Cor 6,20; 7,23). Pero como lo notaba muy

16. Con Rom 9,5 es el único pasaje de las epístolas paulinas en que θεός se dice de Cristo.

acertadamente el padre PRAT, «no se lleva más lejos la metáfora y nadie se presenta para reclamar o recibir el precio»¹⁷. En particular, no se puede deducir de estas expresiones que Pablo se representa la redención como una especie de transacción comercial, en que el carcelero no consiente en entregar a su prisionero y el vendedor su mercancía sino a condición de no perder nada. Semejante representación se opondría a todo lo que el NT nos enseña sobre la persona de Satán, que nunca se pensó hubiese adquirido el menor derecho sobre el hombre, y todavía mucho más, si esto fuera posible, a lo que nos enseña sobre la persona de Dios Padre y sobre su amor soberanamente desinteresado.

Por lo demás, si bien λύτρον evoca de ordinario la imagen de un rescate, puede también designar, de acuerdo con la etimología de la palabra, todo «instrumento de liberación»: así en Filón, particularmente en la fórmula típica λύτρα καὶ σῶστρον, es decir, «lo que libera y lo que salva».

La terminología del Antiguo Testamento.

Pero, sobre todo, el mismo NT nos orienta hacia otra noción de redención y de compra no menos familiar a Pablo que la liberación de los prisioneros y de los esclavos. San Lucas recuerda en dos ocasiones la redención prometida por los profetas (Lc 1,68; 2,38: λύτρωσις), que es también la que anuncia el discurso escatológico de Cristo (Lc 21,28: ἀπολύτρωσις, único ejemplo de la palabra fuera de san Pablo). En san Pablo mismo un texto, visible reflejo de una catequesis primitiva, revela claramente la fuente de que toma el término: «Cristo Jesús se entregó por nosotros a fin de rescatarnos (λυτρώσθηται) de toda iniquidad y de purificar (καθαρίσθη) a un pueblo que le pertenece en propiedad (λαὸν περιούσιον)» (Tit 2,14). Salta a la vista la alusión a los dos grandes acontecimientos de la historia de Israel, que se convirtieron en los tipos por excelencia de la liberación mesiánica: la liberación de la servidumbre egipcia y la alianza del Sinaí, dos acontecimientos cuyo recuerdo, como un estribillo de acción de gracias y de esperanza, jalona la historia bíblica, y que los judíos gustaban de poner en relación mutua por estar convencidos de que eran complementarios y formaban en realidad como los dos aspectos, negativo y positivo, de un mismo misterio: «Yo soy Yahveh..., yo os libraré (ῥύσομαι) de la servidumbre... y os libraré (λυτρώσομαι) con brazo extendido... Yo os adoptaré como mi pueblo (λήμψομαι ὑμᾶς ἑμαυτῷ εἰς λαόν) y seré vuestro Dios» (Éx 6,6-7). En virtud de la alianza, Israel viene a ser un pueblo «santo», es decir, consagrado, que Yahveh se escogió como su propio pueblo (λαὸν περιούσιον; Éx 19,5-6). No es que lo hubiese merecido Israel, «el más pequeño de todos los pueblos»¹⁸; todo procede del amor de Yahveh: «por amor vuestro y para mantener el juramento hecho

a los patriarcas (=por «fidelidad») Yahveh te ha librado (ἐλυτρώσατο) de la casa de servidumbre» (Dt 7,6-8). Y Jeremías, al anunciar la nueva alianza, no sabe ni siquiera distinguir, entre sí, los dos acontecimientos del pasado: «No como la alianza que contraí con vuestros padres (en el Sinaí), el día que los tomé de la mano para sacarlos del país de Egipto» (la pascua, «liberación de la casa de la servidumbre») (Jer 31,32).

Aquí se compara explícitamente la nueva alianza con la antigua. En efecto, los profetas recurren a las mismas fórmulas para aplicarlas a la gran redención del porvenir que constituye la esperanza mesiánica. Así el segundo Isaías, con su recurrir incesantemente a Yahveh redentor (gđ' el)¹⁹, que los LXX tradujeron por medio del participio de los verbos λυτροῦσθαι o ῥύεσθαι. O bien Oseas 13,14, al que Pablo se referirá en 1Cor 15,54, donde los LXX emplean los dos mismos verbos en los dos miembros paralelos: ῥύσομαι... λυτρώσομαι. O también Sof 3, para quien, siempre según los LXX, Jerusalén es la ciudad «rescatada» por excelencia (v. 2: ἀπολελυτρωμένη); exulte, pues, de gozo (v. 14, como el arcángel Gabriel lo recordará a María), «porque Yahveh ha borrado sus iniquidades, la ha librado (ελευτρώται) de manos de sus enemigos y ha establecido su morada en medio de Sión» (v. 15). Ezequiel, por su parte, en estrecha conexión con el Deuteronomio, subraya al mismo tiempo la absoluta gratuidad de tal liberación otorgada a Israel pecador (Ez 16,60-63; 36,21-22, etcétera) y recuerda que esta «liberación» consiste en la purificación de este pecado (Ez 36,23-26; 37,23-28, etc.), dos características de la redención que tienen singular afinidad con el NT y, en particular, con el pensamiento paulino²⁰.

En la versión de los LXX los términos derivados de λύτρον, tales como λύτρωσις y λυτρωτής, relativamente raros, y el verbo λυτροῦσθαι, muy frecuente, habían venido a ser términos casi técnicos para designar la redención operada por Yahveh: «De Yahveh viene la gracia y la abundancia de la redención (λύτρωσις), Él redimirá a Israel de todas sus faltas» (Sal 130,7-8). Ahora bien, ya hemos visto que el NT se refiere a veces explícitamente a este contexto mesiánico (Lc 1,68; 2,38; 21,28; Tit 2,14 y, naturalmente, Heb 9,12; 1Pe 1,18). ¿Cómo extrañarse de que Pablo tomase de este mismo contexto literario y teológico la noción de ἀπολύτρωσις? Así en san Pablo, exactamente como en Lc 21,28, designa la redención llamada escatológica, de la parusia, día en que se consumará la obra de Cristo con la resurrección gloriosa de los cuerpos (Rom 8,23; Ef 1,14 y 4,30; probablemente 1Cor 1,30). De ahí se aplicó el término a la obra de Cristo realizada en el Calvario (tres casos solamente: Rom 3,24; Col 1,14; Ef 1,7), según el desdoblamiento habitual de las nociones mesiánicas, que teóricamente pueden aplicarse y prácticamente se aplican

17. *Théologie de saint Paul* II, p. 230.

18. A esta indignidad «natural» añadirá Ezequiel la que proviene del pecado de Israel (v. gr.: cap. 16, particularmente v. 60-63; 36,21-22); cf. Dan 9,4ss y las «confesiones».

19. Yahveh es «redentor» en virtud de un parentesco fundado en la elección y no en la naturaleza. La misma idea late en la noción de Yahveh «vengador del derecho de Israel», como me lo hace notar el padre Moran.

20. Así, entre muchos pasajes, Rom 3,19ss; 5,8; Ef 2,1-6; Tit 3,4-5.

casi siempre, ya al primero, ya al segundo advenimiento de Cristo, como es claro en cuanto a las nociones de «salud» o de «reinado de Dios», y hasta de «filiación adoptiva» (Rom 8,23), e incluso quizá de justificación²¹.

Pero así como, para el AT, la liberación de la servidumbre egipcia es sólo la primera fase del acontecimiento salvífico que remata en la alianza del Sinaí, y así como Israel no es liberado del faraón sino para venir a ser el pueblo de Dios, así la noción de «redención» es esencialmente una noción de contenido positivo, como lo supone la etimología misma del término latino: se trata de una adquisición (*emere*), de una compra, de una toma de posesión por Dios que nos «libera» (*red-*) de la servidumbre únicamente para «adquirirnos» para Dios (*emere*): pascua y alianza del Sinaí se reclaman y se completan mutuamente. En la conciencia de los judíos, las dos nociones de «redención» y de «adquisición» son incluso tan afines que una puede reemplazar a la otra y que en Éx 15,16 el código B de la versión de los LXX traduce: «el pueblo que tú has adquirido (ἐκτήσω)», traducción literal del hebreo, mientras que el código A dice: «el pueblo al que has liberado (ἐλυτρώσω)».

Redención y rescate.

Por eso en el NT, al lado de la noción de «redención», expresada por los derivados de λύτρον, se encuentra la noción de compra o de rescate, expresada por ἀγοράζειν o ἐξαγοράζειν. Por lo demás, en san Pablo el empleo está localizado en dos pasajes paralelos de 1Cor (pasivo de ἀγοράζειν: 6,20 y 7,23) y en dos pasajes igualmente paralelos de Gál (ἐξαγοράζειν: 3,13 y 4,5). Pero el verbo ἀγοράζειν se encuentra en otras partes del NT, particularmente en el cántico del cordero de Ap 5,9, donde el contexto se refiere explícitamente a Éx 19,6, varias de cuyas expresiones se citan: «Digno eres de tomar el libro y abrir sus sellos, porque fuiste degollado y con tu sangre has comprado para Dios (ἠγόρασας τῷ θεῷ), hombres de toda tribu, lengua, pueblo y nación, y los hiciste para nuestro Dios un reino de sacerdotes (βασιλείαν καὶ ἱερεῖς), y reinan sobre la tierra.» En la sangre del cordero, los hombres de todas las naciones se han convertido en «posesión particular» de Dios, como en otro tiempo lo había sido Israel en virtud de la alianza sellada también con la sangre.

Los Hechos (20,28), para expresar la misma realidad, ponen en boca de san Pablo una fórmula análoga, esta vez con el verbo περιποιεῖσθαι, que evoca todavía más claramente la alianza del Sinaí, haciendo de Israel la propiedad de Dios (λαὸν εἰς περιποίησιν, como traducirá 1Pe 2,9). La alusión no parece dudosa y, de todos modos, nada hay que sugiera que Pablo, hablando de una «adquisición por la sangre», pensara en la suma que debía entregar el novio a los padres de la muchacha con quien quería casarse.

21. Así, Gál 5,5, si bien se discute el sentido.

Ahora bien, el término se halla precisamente en Ef 1,14, junto con el de ἀπολύτρωσις, hasta el punto de constituir, a lo que parece, una verdadera definición de éste: la redención escatológica de que aquí se trata (como en 4,30), está determinada por el genitivo τῆς περιποιήσεως, que casi todos los antiguos, hasta el siglo XVI, entendieron como un genitivo explicativo: esta «redención» consistirá en la definitiva «adquisición» que Dios hará entonces de su pueblo, cuando, una vez que el Hijo haya triunfado de su último enemigo, la muerte, entregue el reino a su Padre a fin de que Dios sea todo en todos (1Cor 15,25-28).

Para san Pablo la redención, según el significado mismo del término latino, que no hay razón de cambiar, es, pues, a la vez «liberación» y «compra», «rescate» y «adquisición», o como lo expresa muy exactamente el término inglés *atonement*, es decir, etimológicamente *at-one-ment*, reconciliación, o mejor todavía reunión de la humanidad con Dios.

4. EXPIACIÓN.

Además de las nociones de salvación y de redención o adquisición, san Pablo utiliza también, por lo menos en una ocasión, explícitamente, la de expiación, en Rom 3,25, cuando declara que «Dios expuso a su Hijo como instrumento de expiación (ἱλαστήριον) en su propia sangre».

Como a propósito de la salvación y de la redención, se plantea necesariamente la cuestión del origen de la noción de expiación, pues la noción griega difiere profundamente de la noción bíblica. Sin duda la Biblia, así como los griegos, viendo en la expiación un medio de borrar el pecado, se representa a Dios como pasando de la ira a la benevolencia: irritado por el pecado, es aplacado por las oraciones y los sacrificios. Pero a diferencia de los griegos, los hagiógrafos, sobre todo los más recientes, y *a fortiori* los traductores de los LXX, parecen haberse ya hecho cargo, como lo harán notar más tarde los teólogos²², de que aquí se trata de metáforas, que no implican en Dios verdadero cambio y que, sobre todo, no atribuyen al hombre el menor poder sobre los sentimientos de Dios para con él, como si, gracias a los sacrificios, pudiera modificarlos a su talento. En todo caso, entre el uso que hacen los griegos del verbo ἱλάσσεσθαι y el que hace del mismo la Biblia, se observa una diferencia radical: mientras que entre aquéllos el verbo recibe siempre como complemento de objeto el nombre de la divinidad que el fiel desea «hacerse propicia», en la Biblia no se encuentra nunca tal construcción²³. Cuando se precisa el objeto del verbo, se trata o bien del pecado que Dios «expía», es decir, «borra», «remite», «perdona», o bien de un lugar (altar, santuario, casa, tierra) que había quedado impuro a consecuencia de los pecados de los hombres y que el

22. Cf. en particular santo TOMÁS, I-II, q. 113, a. 2; *Contra Gent.*, I, 89.

23. Salvo tres ejemplos, por lo demás diversamente interpretados, donde el verbo griego traduce un verbo hebreo que significa «rogar», y no «expiar»: Mal 1,9; Zac 7,2; 8,22.

sacerdote «expía», es decir, «purifica» mediante la aspersion de la sangre²⁴. Con frecuencia el verbo se dice también de Dios que «manifiesta su benevolencia» para con los hombres o para con sus pecados²⁵. Por el contrario, en dos ocasiones se halla la construcción corriente entre los griegos cuando se trata de «hacer propicio» a otro hombre, por ejemplo, Esaú (Gén 32,21), o de apaciguar la ira de un rey (Prov 16,14).

Para la Biblia la expiación consiste en borrar el pecado donde se encuentre, es decir, en el pueblo de Israel, luego en el hombre, y como este pecado no se concibe a manera de mera contaminación material, que el hombre podría, por tanto, hacer desaparecer, sino que se identifica con la rebelión misma de Israel y del hombre contra Dios, con lo que la teología llamará la *aversio a Deo*²⁶, la expiación «borra» el pecado precisamente devolviendo a Israel la «presencia» de Dios en medio de su pueblo, reuniendo de nuevo al hombre con Dios.

5. LA SANGRE.

Por lo demás, esto se confirma por el significado que atribuía la Biblia a la sangre en el sacrificio de expiación con el que está indisolublemente ligada según el adagio rabínico: sin efusión de sangre no hay expiación (cf. Heb 9,22, que habla de «remisión»).

Todavía más: a diferencia de las otras religiones del Oriente antiguo, en las que la inmólación de la víctima ocupa generalmente el punto central, en Israel el rito de la efusión de la sangre constituye ciertamente el rito principal, reservado al sumo sacerdote en la fiesta del *kippur*. Tanto más importa precisar el sentido de tal rito cuanto el NT evoca la sangre de Cristo con insistencia evidentemente voluntaria, en especial san Pablo, la epístola a los Hebreos y el Apocalipsis. Nada sería más peligroso que tomar como modelo las religiones paganas. Por lo demás, el AT, al que evidentemente se refiere el Nuevo, da todos los datos necesarios. En efecto, el rito de la sangre no es exclusivo del sacrificio de expiación; se halla en otras partes en contextos en los que no deja lugar a duda el significado que reviste a los ojos de los judíos, particularmente en dos sacrificios que el NT pone explícitamente en conexión con la muerte de Cristo: el de pascua y el de la alianza. Será oportuno comenzar por éstos.

La sangre de pascua y de la alianza.

En el rito de la primera pascua, la sangre del cordero, de que el Apocalipsis habla en dos ocasiones (7,14 y 12,11) y que Pablo evoca implícita-

mente (1Cor 5,7), no tiene ciertamente a los ojos del narrador bíblico la función de aplacar a Yahveh, sino de señalar al ángel exterminador las casas de los que pertenecen al pueblo, hijo primogénito de Yahveh, exactamente como el tau con que, en el capítulo 9 de Ezequiel, «el hombre vestido de blanco» marca la frente de los israelitas fieles (v. 4,6) y, asimismo, en el Apocalipsis, de los 144 000 servidores de Dios así marcados (7,3-4) se dice que «llevan en la frente el nombre del cordero y de su Padre» (14,1). Se trata, pues, de un rito de consagración, que separa a Israel del mundo pagano y lo constituye ya como un pueblo aparte. Así la Biblia no vacila en llamar sacrificio a la ceremonia de la pascua (*zebah*, θυσία; Éx 12,27) que conmemora el día en que Yahveh castigó a los egipcios y liberó (ἐρρύσαστο) a Israel de una servidumbre que la misma Biblia considerará cada vez más como el tipo mismo de la servidumbre del pecado (Éx 12,27; cf. Ez 20,5-9). Y Flavio Josefo asegura de hecho que «al ofrecer este sacrificio los hijos de Israel purificaban (ἡγνίζον) sus casas»²⁷.

Todavía más claramente, si es posible, aparece el significado de la aspersion de la sangre en el sacrificio de la alianza. También en este caso la inmólación no es sino un rito preparatorio ejecutado por servidores (Éx 24,5); a Moisés en persona se reserva el rito esencial del sacrificio: la efusión de la sangre sobre el altar y luego, cuando la asamblea se ha comprometido por su parte a observar las cláusulas de la alianza, la aspersion de la sangre sobre el pueblo. Como en los pactos de amistad, la sangre que cambian los contrayentes «produce la comunidad psíquica de las dos partes», así en el sacrificio de la alianza concluida en nombre de Yahveh por Moisés, «la sangre, que es el alma, se derrama sobre el altar, que representa a Yahveh y a su pueblo, es decir, sobre los dos contrayentes; por el contacto con una sola y misma alma, vienen a ser una sola alma»²⁸.

Ahora bien, a este sacrificio se refiere Cristo explícitamente la única vez que, en los sinópticos, habla de su sangre, en la circunstancia de la institución eucarística: «Esto es la sangre de la nueva alianza» (Mc y Mt) o bien «este cáliz es la nueva alianza en mi sangre» (Lc y 1Cor 11). Por consiguiente, hay que relacionar también con esto, por lo menos parcialmente, todas las alusiones a la sangre eucarística de Jesús (Jn 6; 1Cor 10,16), y todavía más los pasajes en que se afirma que el nuevo Israel ha venido a ser pueblo de Dios por la sangre de Cristo (Act 20,28, con περιποιεῖσθαι; Ap 5,9, con ἀγοράζειν). En semejante contexto, si en dos ocasiones hace Pablo alusión al precio pagado (τιμῆς; 1Cor 6,20 y 7,23), sin precisar, sin embargo, nunca a quién debe satisfacerse la suma, ¿no será sobre todo para significar que no falta nada para la validez del contrato de compra?

24. Así Lev 16,13,33; Ez 45,20. Nótese el empleo redundante y exactamente paralelo de los verbos *expiare* y *emundare* en la Vulgata y en la liturgia.

25. Así Ez 16,63 («cuando te haya perdonado», BJ); Sal 65,4; 78,38; 79,9; Lc 18,13.

26. Esto aparece ya en Gén 3; pero tal noción del pecado se desprende perfectamente del ritual del Levítico, como lo ha mostrado bien L. MORALDI, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell' ambiente biblico e nell' Antico Testamento**, Roma 1956.

27. Ant. Iud. II, 14,312.

28. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament* I, p. 244. Sobre este punto hay acuerdo perfecto entre todos los autores modernos. Según Heb 9,19, Moisés derramó la sangre sobre el libro de la alianza y no sobre el altar; lo que importa no es el objeto material, sino el significado: ahora bien, el altar, como el libro, representaba a Dios.

La sangre de la expiación.

Pero san Pablo, por lo menos una vez (Rom 3,25), habla de la sangre de Cristo en conexión con el sacrificio de expiación. En realidad, la sangre desempeñaba en él una función no menos importante que en el sacrificio de la alianza. Particularmente en el ritual del gran día de la expiación (Lev 16), la séptupla aspersion de la sangre sobre el propiciatorio, privilegio estricto de Aarón y luego del sumo sacerdote, constituía ciertamente el rito principal, y esto hasta tal punto que, sólo con el fin de ejecutarlo, una vez al año podía aquél penetrar en el santo de los santos, al otro lado del velo, y la epístola a los Hebreos nos demuestra que tal rito conservaba a los ojos de los judíos y de los cristianos todo su significado religioso, aun cuando hacía mucho tiempo que arca y propiciatorio habían desaparecido del templo.

Según la descripción de Lev 16,15-19, el fin de la aspersion de la sangre era «purificar el santuario (ἐξιδάσεται τὸ ἅγιον, *expiat sanctuarium*, Vg.) de las impurezas de los hijos de Israel, de sus transgresiones y de todos sus pecados»; las siete aspersiones se repiten luego sobre el altar para purificarlo (καθαριεῖ, *expiet*, Vg.) y santificarlo (ἁγιάσει, v. 19). El sentido es claro: se trata todavía esencialmente de un rito de consagración. Los pecados de Israel han contaminado la tierra de Israel y lo más santo que había en ella: el templo, el altar, el propiciatorio, trono de Yahveh, «que reside sobre los querubines». Como lo precisará Ezequiel, han expulsado la gloria de Yahveh (en particular 10,18s y 11,22s); ésta no volverá sino una vez que se haya purificado el templo (Ez 43,2.5; 44,4, como asimismo Éx 24,16; 40,34; 1Re 8,11).

Ahora bien, todavía nos enseña la Biblia que si los hebreos atribuyen a la sangre este papel de purificación y de consagración, lo hacen «en virtud de la vida que hay en ella», o más literalmente «en cuanto es vida» (Lev 17,11). En efecto, el autor invoca esta identificación entre la sangre y la vida, afirmada en todos los pasajes de la Biblia que tratan de esta cuestión, ya aquí mismo, v. 11 y 14, ya en Gén 9,4 y Dt 12,23. La sangre, portadora de vida, identificada con la vida, realidad esencialmente divina para la Biblia, es eminentemente apta para consagrar a Dios, es decir, para purificar.

Con frecuencia se supone, es cierto, entre los israelitas una concepción muy diferente: la sangre de la víctima derramada en la base del altar o sobre el propiciatorio evocaría a los ojos del oferente el castigo de la muerte que ha merecido por sus pecados y que, hallándose en la imposibilidad moral de infligirse a sí mismo, lo inflige a un sustituto que Dios tiene a bien aceptar²⁹. Pero no hay nada en el ritual bíblico, sea el del Levítico o el de Ezequiel, que sugiera tal idea. «A los ojos de los antiguos semitas,

29. Tal concepción parece haberse vulgarizado entre los exegetas a partir de la Reforma en función de una teología particular.

reconoce muy acertadamente el padre MÉDEBILLE, la vista de la sangre derramada en el altar no evocaba la menor idea de castigo»³⁰; sin embargo, esta idea, según el mismo autor, se deduciría de la inmolación previa de la víctima, acompañada del rito de la imposición de las manos y de la confesión de los pecados. Ahora bien, ni la inmolación ni la imposición de las manos son propias del sacrificio de expiación: la primera se halla obligatoriamente en todos los ritos que hacen uso de la sangre, la mayoría de los cuales expresan únicamente la alianza o la consagración; la segunda³¹ se halla en el holocausto, en el sacrificio pacífico, en el sacrificio de consagración, mientras no sucede lo mismo en el sacrificio expiatorio de reparación o 'asam³². En cuanto a la confesión de los pecados en que se hace hincapié principalmente, no está señalada en el ritual bíblico en conexión con la imposición de las manos sino en el caso del macho cabrío emisario, que precisamente no se inmola y cuya sangre no se derrama. Seguramente la tradición judía — en una fecha difícil de precisar — multiplicó las confesiones de los pecados y particularmente menciona una antes de la inmolación del toro cuya sangre se ha de derramar sobre el propiciatorio; pero la oración que la acompaña no hace la menor alusión a la muerte que habría merecido el hombre por sus pecados y que en su lugar había de sufrir el animal.

De hecho, tal idea proviene de que se asimila, a veces explícitamente, con más frecuencia quizá inconscientemente, el sacrificio de expiación a la ceremonia del macho cabrío emisario, que se le asociaba tradicionalmente. Pero, por muy evocadora que fuera para imaginaciones sencillas, esta «antigua costumbre popular» constituye un rito enteramente heterogéneo y que todo concurría a disociar de los otros sacrificios, en particular de los sacrificios por el pecado.

Que en la mente del hagiógrafo se trata de un rito de expiación parece desprenderse de la fórmula empleada en Lev 16,10: en todo caso el rito significaba que se quitaba el pecado del pueblo. Pero, mientras la aspersion de la sangre sobre el propiciatorio manifestaba que Yahveh volvía a estar presente en medio de su pueblo, tomaba de nuevo posesión de él, aquí los pecados del pueblo, en virtud de la imposición de las manos que seguía a la confesión, eran transmitidos al animal, que «los tomaba sobre sí»³³ y se los llevaba al desierto.

Así el animal quedaba esencialmente impuro: contamina a todos los que se le aproximan, los cuales deben purificarse, sea Aarón, que lo ha «enviado» (Lev 16,24), sea el hombre que lo ha conducido al desierto (v. 26). Por el contrario, la víctima del sacrificio se considera siempre «muy santa», tanto en el caso del sacrificio por el pecado (Lev 6,18,22;

30. SDB III, col. 74.

31. O más exactamente la imposición de la mano: Lev 1,4; 3,2.8.13; 4,15; 8,14.22; etc. En el único caso del macho cabrío emisario se precisa que la imposición se hace con las dos manos: Lev 16, 21. Cf. L. MORALDI, *Espiazione sacrificale...*, p. 259.

32. Cf. L. MORALDI, *Espiazione sacrificale...*, p. 257 con las referencias.

33. Lev 16,22: la adición «sobre él», que precisa el sentido del verbo *násá'*, se halla sólo aquí, precisamente a propósito del macho cabrío emisario.

cf. 10,17) como en el sacrificio de reparación o 'aşam (Lev 7,6): por eso no se debe comer o quemar sino en un lugar puro (Lev 4,12; 6,19; igualmente Ez 42,13): prácticamente se trata con un respeto que hace pensar en el modo como tratamos a las especies eucarísticas (cf. Lev 6,20-21).

Por la misma razón, el macho cabrío emisario era «enviado al desierto», guarida de los demonios (cf. Mt 12,43), o por lo menos «a una tierra donde no se ejerce la acción vivificadora de Yahveh»³⁴; en cambio, la víctima cuya sangre se derrama se dice «para Yahveh» (Lev 16,8-9); sólo ésta es inmolada, «sacrificada», es decir, según la concepción bíblica del sacrificio, «pasa a Yahveh»³⁵. Desde luego, no puede lograr esto sin ser previamente transformada: así en el holocausto, será, no ya destruida. pues Dios no halla la menor complacencia en la muerte³⁶, sino capacitada para subir hasta Dios (los judíos relacionan 'olah, holocausto, con 'alah, subir): en el sacrificio de expiación, la efusión o la aspersión de la sangre, que precedía necesariamente a la inmolación, expresaba de otra manera el mismo deseo de unión con Dios, más exactamente de reunión con el Dios del que por el pecado se había separado el oferente.

6. FIGURAS Y REALIDAD.

En efecto, aquí se trataba de una eficacia de orden esencialmente figurativo. A los ojos de los judíos mismos, tales sacrificios recibían su valor principalmente de las disposiciones del fiel, el cual, por su gesto exterior, afirmaba su propia voluntad de unirse con su Dios y, por consiguiente, de renunciar a lo que le separaba de él, es decir, a su pecado (no había sacrificio auténtico sin conversión del corazón). Así eran en cierto modo — por lo menos el sacrificio de los *kippurim* celebrado en nombre de Dios por el sumo sacerdote — la respuesta de Dios a esta conversión y a este arrepentimiento, según la declaración de la ley de Moisés recordada en estos términos por el tratado *Yoma*: «En este día se os perdonará y seréis purificados de todas vuestras faltas delante de Yahveh» (*Yoma* 6,2).

Pero lo que los judíos no sospechaban es que prefiguraban otro sacrificio, no ya el de un animal sin razón, sino el del propio Hijo de Dios ofrecido voluntariamente, como el Isaac de Flavio Josefo, por un acto de su libertad que el Nuevo Testamento y principalmente san Pablo describen siempre como un acto supremo de obediencia y de amor. A la desobediencia de Adán, origen de la condenación universal, se opone el acto de obediencia de Cristo por el que todos son justificados (Rom 5,19), y en Flp 2,5-11 parece que san Pablo quiere oponer a la pretensión orgu-

llosa y egoísta de Adán³⁷ el misterio de la cruz como un misterio a la vez de obediencia (v. 8) y de amor (v. 2-5), cuyo remate, mucho más que la recompensa, es la resurrección gloriosa (v. 9-11).

Por lo demás que Pablo concibiera la muerte de Cristo esencialmente como una expresión de amor, lo recuerda con insistencia un tema frecuente en las epístolas, el tema de Cristo que «se da» y hasta «se entrega» por nuestros pecados³⁸; tema que estaba ya latente en el *logion* sinóptico sobre «la vida dada como rescate en servicio de la comunidad» (Mc 10,45; Mt 20,28) y se enlaza muy verosímilmente con el canto cuarto del siervo paciente y glorificado³⁹. Si Gál 1,4 no precisa que este don procede del amor⁴⁰, en cambio Gál 2,20 lo expresa con toda la claridad deseable: «El Hijo de Dios me amó y se entregó a la muerte por mí», como lo repetirá Pablo en la epístola a los Efesios cuando exhorte a todos los cristianos a amarse unos a otros «según el ejemplo de Cristo que nos amó y se entregó por nosotros, ofreciéndose a Dios en sacrificio de olor suave» (5,2), y a los maridos a amar a sus mujeres «como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella» (5,25). Una vez, este término «entregar», que los evangelios y los Hechos decían exclusivamente de los enemigos de Jesús (a saber, los judíos, Judas o Pilato), no vacila Pablo en decirlo, no ya de Cristo que se entrega a sí mismo, sino de Dios Padre que «entrega a su Hijo por todos nosotros» (Rom 8,32), como en la versión griega de Isaías 53,6 se decía que «Yahveh entregaba a su siervo por nuestros pecados». Pero lo que san Pablo entiende revelar así, es directamente el amor del Padre hacia los hombres, amor del que el amor del Hijo es sólo la manifestación (cf. el contexto y explícitamente los v. 35 y 39).

Ahora bien, la fórmula de Ef 5,2b describe este acto de amor y obediencia con los términos técnicos del holocausto, que, por lo demás, implicaba una efusión previa de la sangre de la víctima alrededor del altar (por ejemplo, Éx 29,12). Ya Ezequiel (20,41) asimila el retorno de Israel a la tierra de Yahveh a un «perfume de pacificación» que regocija el corazón de Dios. En el NT no se trata ya de la «tierra de Yahveh», sino de Dios mismo en la intimidad de las tres Personas. Como Isaac inmolado debía, con esta inmolación, ser «cedido a Dios», como la víctima del holocausto transformada en humo «subía» hacia Dios, así Cristo por este acto de amor y de obediencia que es su muerte voluntaria, torna efectivamente a su Padre⁴¹.

Para Pablo, como para los judíos, es, pues, sin duda el sacrificio una ofrenda hecha a Dios, una oblación (*προσφορά*); pero lo que ofrece Jesucristo no es alguna cosa, siquiera fuera su sangre o lo que ésta significa,

37. Cf. L. BOUYER, 'Αγναγός, en *Mélanges Lebreton* I (= RSR, 1951), p. 281-288.

38. Gál 1,4; 2,20; Ef 5,2,25; 1 Tim 2,6; Tit 2,14; cf. Rom 8,32.

39. En Pablo, la cita más significativa de este canto (Rom 4,25) reproduce precisamente la fórmula que contiene el verbo *παρεδίδοναι*, repetido dos veces en pasiva en la versión griega de Is 53,12.

40. Pero se señala la obediencia: «según la voluntad de Dios».

41. San Juan, por su parte, hablará de la «pascua» de Cristo, «la hora de pasar de este mundo a su Padre» (13,1).

a saber, su acto de obediencia y de amor; se ofrece él mismo: su ofrenda, su sacrificio es idénticamente su retorno a Dios.

Y según Ef 5,2a, este sacrificio de Cristo es al mismo tiempo la expresión de su amor para con los hombres: «*Nos amó y se entregó por nosotros.*» La más antigua tradición lo afirmaba ya implícitamente: «Cristo murió por nuestros pecados» (cf. la confesión de fe reproducida en 1Cor 15,3), es decir, «para borrarlos», según la fórmula de la institución eucarística de Mt 26,28; su sacrificio fue el instrumento de nuestra liberación (λύτρον, Mc 10,45 y Mt 20,28). El *logion* sinóptico añade incluso una precisión: este «servicio de la comunidad» (διακονεῖν) consistió en que «entregó su vida en lugar de la comunidad» (ἀντὶ πολλῶν).

¿En qué sentido entendió Pablo esta sustitución? Hace ya tiempo se ha hecho notar que su fórmula preferida no era «en lugar de» (ἀντὶ), sino «en favor de» (ὑπέρ), según el significado habitual de la preposición griega cuando rige un nombre de persona. Esta misma preposición emplea también en 1Tim 2,6, evocando a la vez la noción de sustitución que sugiere el *logion* sinóptico: «Un solo Dios y un solo mediador..., Cristo Jesús, que se entregó como rescate por todos» (ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων). Como se ha hecho notar muy justamente, el contexto del pasaje subraya la idea de solidaridad, no la de sustitución⁴². Por lo demás, Cristo evidentemente no retornó a su Padre para evitarnos el retornar a nuestra vez, y en este sentido no murió en lugar nuestro. Sin embargo, su sacrificio era un medio de liberación, un λύτρον, que sólo él podía satisfacer; así pues, en este sentido, un ἀντίλυτρον. Esto, aun prescindiendo de que el acto de obediencia y de caridad en que consistió este sacrificio, sea en virtud de la persona que lo realizaba, sea en razón de las circunstancias mismas que lo acompañaban, fue tal que ciertamente nadie podrá nunca participar de él, sino en forma muy deficiente: también en este sentido es su muerte un ἀντίλυτρον⁴³.

En fin, la fórmula de Tit 2,14 reitera y resume el conjunto de la doctrina paulina sobre la redención uniendo los dos temas principales en que se expresa; al tema que acabamos de estudiar, de Cristo que se entrega por nuestros pecados, añade el tema mismo de la ἀπολύτρωσις, que en Pablo define precisamente la obra de Cristo en cuanto redentor: «Nuestro gran Dios y salvador, Cristo Jesús, que se dio por nosotros (ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν), con el fin de rescatarnos de toda iniquidad (ἵνα λυτρώσῃται ἡμᾶς, tema de la liberación de la servidumbre egipcia) y de purificarse un pueblo que le perteneciera en propiedad (λαὸν περιούσιον, tema de la alianza)».

42. Cf. C. SPICO, *Épîtres pastorales*, EBi, p. 60.

43. Así el amor de Cristo compensa la deficiencia de nuestros amores puramente humanos aun produciendo lo que hay en ellos de amor.

7. LA MUERTE EN LA CRUZ.

La muerte de Cristo.

Si el retorno a Dios, de Cristo y de la humanidad en Cristo, se opera por un acto supremo de obediencia y de amor en el que Cristo «se entrega» por nuestra salud, es claro que para san Pablo no pueden ser indiferentes las condiciones en que Cristo realiza este acto: su pasión y su muerte. Aun cuando su vida entera fue un acto continuo de obediencia y de amor, Pablo no menciona nunca más que la muerte y una circunstancia particularmente infamante de esta muerte, el suplicio de la cruz (Gál 2,19; 3,1.13; 5,11; 6,12.14; 1Cor 1,13.17s.23; 2,2.8; 2Cor 13,4; Rom 6,6; Flp 2,8; 3,18; Col 1,20; 2,14; Ef 2,16). Aun allí donde las expresiones empleadas podrían sugerir que piensa más bien en el hecho de la encarnación (Rom 8,3) o también en la humildad y en la pobreza de la vida oculta (Flp 2,7; 2Cor 9,9), el contexto inmediato o los pasajes paralelos muestran que se refiere al sacrificio supremo. En realidad, su contemplación no se detiene nunca en algún detalle particular de la vida de Cristo, fuera del acontecimiento que constituye su cima y su síntesis. Cierto, no se plantea la cuestión de si Dios *habría podido* salvar a la humanidad de otra manera y de si — desde este punto de vista era necesaria la muerte de Cristo — cuestión que se plantean los teólogos posteriores, que, como sabemos, responderán con la negativa, dado que, por una parte, el más menor de los actos de Cristo, siendo el de un hombre Dios, tenía valor infinito, y que, por otra parte, el ofendido, siendo Dios mismo, podía, sin faltar a la justicia, no exigir al hombre ninguna satisfacción⁴⁴. San Pablo se contenta con notar el medio que Dios escogió *de hecho*: la muerte de su Hijo y la muerte en cruz, aunque sugiriendo a la vez una explicación. ¿Cuál? Numerosos exegetas estiman que san Pablo, fiel a las categorías judías de su medio, pensó en una expiación de orden esencialmente *jurídico*, fundada en la noción de pena: el Padre quiso la muerte de su Hijo a fin de que así quedara satisfecha la exigencia de la ley divina que condenaba a muerte al pecador.

Insuficiencia de una explicación jurídica.

La explicación parece obvia y sumamente sencilla. Evidentemente, sin dar razón del género particular de muerte sufrido por Cristo, la muerte de cruz — tanto más que la ley mosaica y el derecho judío ignoraban esta pena⁴⁵ —, suministra una razón plausible de la muerte de Cristo. Es posible que Pablo pensara en esta explicación. En el pasaje que más se aproxima a ella, el único que habla precisamente de la «deuda» que había

44. Santo TOMÁS, *Suma teológica*, III, q. 46, a. 2, ad 3; a. 5, ad 3.

45. Cf. TWNT v, p. 38, nota 12. Es sabido que Dt 21,23 no se refiere a los condenados a muerte por crucifixión, sino a criminales suspendidos después de la muerte en el palo de la infamia.

contraído la humanidad, no dice que Cristo pagara esta deuda, sino que Dios Padre borró (ἐξάλειψας) la cédula de la misma, la suprimió (literalmente «quitó de en medio», ἤρκεν ἐκ τοῦ μέσου) clavándola en la cruz (Col 2,14), triunfando así de las potencias y de los principados, guardianes de la ley, y despojándolos de su imperio librando al hombre de su tutela (v. 15). Pero, aun cuando emplea expresiones de origen jurídico, rebasa Pablo, por lo menos de ordinario, el plano estrictamente jurídico; se ha dicho muy acertadamente a propósito de la noción de «filiación adoptiva»: «Su juridicismo es de superficie⁴⁶. Así cuando declara que «el salario del pecado es la muerte» (Rom 6,23), no pretende ciertamente formular un mero axioma jurídico, como se supone a veces⁴⁷; la muerte, más bien que una pena o una sanción en el sentido jurídico de la palabra, es el término, en sentido de cumplimiento (τέλος) al que tiende necesariamente y, salvo intervención de Cristo, llega de hecho el pecado (Rom 6,21), esa fuerza que oprime al hombre a Dios y le priva, por consiguiente, del bien propiamente divino que es la vida (cf. Gén 3, sobre todo explicado por Sab 2,23ss y, en todo caso, Rom 5,12ss y 7,7ss).

Pero dos razones entre otras parecen indicar que Pablo no pretende argüir partiendo de la noción jurídica de pena, sobre todo tal como la concebían los antiguos.

Indudablemente, a sus ojos, la muerte biológica — lo que nosotros definimos como separación del alma del cuerpo — formaba parte de la pena infligida a la humanidad por sus pecados, por lo menos en este sentido, en cuanto la humanidad, privada del privilegio de la inmortalidad por razón del pecado de Adán, había sido reducida a su «condición natural» (por ejemplo, Eclo 17,1; 40,1.11; Sab 7,1, etc.), y también en este otro sentido, en cuanto la muerte anticipada era considerada como una punición del pecado. Pero cuando san Pablo habla de la muerte en este aspecto, particularmente cuando afirma que «la muerte es el salario del pecado» (Rom 6,23), piensa primero y principalmente en esa «muerte» que es la eterna separación de Dios y que oprime, por consiguiente, a la «vida eterna», inauguradas, por lo demás, la una y la otra ya acá abajo, tanto en el pecador como en el justo. La condenación (κατάκριμα) que, fuera de Jesucristo, pesa sobre todos los hombres sin excepción (Rom 5,16.18; 8,1) y de la que sólo nos libró el sacrificio de Cristo (Rom 7,24-8,4), es la condenación a la muerte eterna, para la cual la muerte biológica no es para todo hombre, excluido Jesucristo, sino la puerta de entrada. Una explicación fundada en la noción jurídica de pena exigiría lógicamente que Cristo hubiera sufrido tal «muerte», lo que los teólogos llamarán la «pena de daño». Y, efectivamente, los exegetas de la reforma han interpretado con frecuencia en este sentido textos como Gál 3,13 ó 2Cor 5,21, así como también han comprendido de esta manera el relato de la agonía, o también la bajada de Cristo a los infiernos (por ejemplo,

46. A. GRAIL, *Le baptême dans l'épître aux Galates*, RB, 1951, p. 513.

47. M. GOGUEL, RHPR, 1951, p. 177.

Calvino), y todavía más la queja de Cristo en la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»⁴⁸; siendo la pena propia del pecado la separación de Dios, Cristo debió experimentar esta separación: abandono por abandono, desamparo por desamparo, como si la antigua ley del talión hubiera debido regir la obra redentora.

De tal concepción se ha dicho que está «en los antípodas del pensamiento de santo Tomás»⁴⁹; ciertamente se opone a toda la tradición patristica, pero no menos, a nuestro parecer, al pensamiento de san Pablo mismo, para quien la muerte de Cristo es precisamente salvadora y redentora en cuanto constituye el acto supremo de obediencia y de amor, es decir, exactamente lo contrario de lo que comporta la muerte eterna y la separación de Dios, tanto más que san Pablo enfoca siempre el amor del Hijo como el don por excelencia y el reflejo del amor del Padre (cf. Rom 5,5-8; 8,35.39, etc.).

Ésta es una nueva razón para estimar que Pablo rebasa la noción jurídica de pena. Ésta, en efecto, no tiene en cuenta las *disposiciones* del condenado; que éste acepte su pena o se rebele contra ella, es indiferente: con tal que la sufra, queda satisfecha la justicia: «se ha hecho justicia». Por el contrario, para san Pablo como para todo el Nuevo Testamento, la muerte de Cristo y su pasión no tienen valor sino por la aceptación *voluntaria* del que las sufre. Toda explicación de estos textos difíciles y discutidos, que descuide este aspecto fundamental, no parece poderse atribuir con verosimilitud al Apóstol. En cambio, una explicación que conserve a este aspecto el papel central que tiene en el Apóstol, tiene alguna probabilidad de corresponder a su pensamiento.

La muerte de Cristo, signo de su amor.

En realidad, lo que san Pablo parece discernir en primer lugar en la muerte de Cristo, es que ésta constituye la prueba más manifiesta del amor del Padre para con los hombres (Rom 5,5-8; 8,39; Ef 1,3; 2,4) y del amor de Cristo a su Padre — en la forma de obediencia — y a la vez hacia nosotros (Gál 2,20; Flp 2,6-8; Rom 5,7-8.19; 8,35; Ef 5,2.25). Más aún, en el caso de Cristo, muerte y amor están tan íntimamente ligados, que el término «prueba» no es suficiente. Cristo, con su muerte, no sólo nos probó que nos amaba como nadie ha amado nunca; hay que añadir que muriendo por nosotros y, más todavía, muriendo la muerte infamante de la cruz, nos amó, efectivamente, como nadie ha amado nunca, puesto que «no hay amor mayor — san Juan no habla sólo de prueba de amor — que morir por los que se ama» (Jn 15,13). Su muerte y las circunstancias de tal muerte fueron en realidad el condicionamiento o, si se prefiere, la «me-

48. Sobre este último punto, v., por ejemplo, L. MAHEU, *L'abandon du Christ en croix*, en «Mélanges de Sciences religieuses», 2 (1945), p. 209-242.

49. R. P. PHILIPPE DE LA TRINITÉ, «Études Carmélitaines», 1946, p. 107. Según el mismo autor, santo Tomás excluye incluso de la satisfacción vicaria de Cristo toda consideración de justicia vindicativa (*La rédemption par le sang**, p. 55ss).

diación» de su obediencia y de su amor. Para precisar más, puesto que Cristo recibe este amor de su Padre, se puede afirmar que lo recibió en este grado supremo en función y dependientemente de las circunstancias mismas en que el Padre le había colocado: a estas circunstancias absolutamente excepcionales corresponde necesariamente un amor, don del Padre, absolutamente excepcional. Así entiende santo Tomás la fórmula de la epístola a los Romanos que declara que el Padre «no perdonó a su Hijo» (Rom 8,32): «en cuanto, comenta el doctor Angélico, le inspiró la voluntad de sufrir por nosotros infundiéndole el amor»⁵⁰. La explicación coincide exactamente con la mente de Pablo, que se dispone precisamente a entonar su himno a «la caridad de Cristo» (v. 35), o mejor «a la caridad de Dios en Cristo nuestro Señor» (v. 39; cf. 5,5-8). Sin duda, esta explicación suministra también la clave de los otros textos en que san Pablo evoca análogamente la actitud del Padre respecto a Cristo, en particular Gál 3,13 y 2Cor 5,21, que no se deben aislar de su contexto inmediato ni del contexto general del pensamiento paulino.

Cuando el Apóstol declara que Dios Padre «por nosotros hizo pecado a su Hijo» (2Cor 5,21), más aún, «maldición» (Gál 3 13), no quiere significar que Cristo debiera sufrir la condena que pesaba sobre la humanidad pecadora y que era, como acabamos de verlo, la separación definitiva de Dios. Por lo demás, tal pena no habría reparado ni expiado nada. Lo que quiere decir es que el acto de obediencia y de amor por el que condujo de nuevo la humanidad a su Padre por el hecho de volver él mismo al Padre, estuvo efectivamente condicionado por su pasión y su muerte. El texto de Gál 3,13 evoca incluso una circunstancia particular de esta muerte, cuya vergüenza parecen haber sentido especialmente los judíos⁵¹: para salvarnos, como antes el siervo de Yahveh («le tuvimos por herido por Dios»: Is 53,4), Cristo aceptó pasar a los ojos del mundo y de sus compatriotas por un blasfemo condenado precisamente en nombre de la ley misma de Dios (cf. Mc 14,63 y par.; Jn 19,7); más aún, por uno de esos criminales «malditos de Dios», cuyo cadáver no podía permanecer suspendido del patíbulo para no contaminar la tierra sagrada de Israel (Dt 21,23). Es que, según el designio del Padre, no sólo la muerte, sino todas las circunstancias de esta muerte — traición de sus amigos, abandono de los discípulos, repugnancia instintiva de su naturaleza, condenación al suplicio de la cruz con toda la infamia que llevaba consigo — iban enderezadas a darle ocasión de amar como nadie ha amado ni podrá amar jamás. Las palabras que Pablo acaba de dictar algunas líneas antes, después de haber evocado precisamente la cruz, cobran así todo su relieve: «Me amó y se entregó a la muerte por mí» (Gál 2,20).

50. *Suma teológica* III, q. 47, a. 3; cf. ad 1. Debo al R.P. Philippe de la Trinité el haberme señalado este texto de santo Tomás.

51. Cf. JUSTINO, *Diálogo con Tifón*, cap. 90.

La muerte de Cristo y el retorno del hombre a Dios.

Dios Padre, con objeto de volver a atraer a sí a la humanidad que por el pecado se había alejado irremediabilmente de él, en un exceso de amor y de respeto para con la libertad del hombre — el respeto y la delicadeza propios del amor —, inventa un modo de redención con el que en cierto modo será el hombre en persona el que realice este retorno y, como el hijo pródigo, o mejor todavía como la oveja en los hombros del buen pastor, vuelva a su Padre que le espera. Así pues, el eterno Padre envía a su propio Hijo para que, hecho uno de nosotros y por solidaridad con nosotros, tome sobre sí no sólo nuestro pecado, sino lo que san Pablo llama «la semejanza de una carne de pecado» (Rom 8,3), es decir, precisamente la condición del hijo pródigo o de la oveja perdida, más exactamente la de hombres reducidos por el pecado de Adán a su condición natural, no sólo capaces de morir, sino condenados a morir. Ahora bien, suponiendo que Dios perdone al hombre su pecado, es evidente que el hombre mismo no podrá volver al Padre sino sometiéndose a las condiciones de su propia naturaleza: éstas, lejos de ser indiferentes, si se aceptan con amor y, por consiguiente, en virtud de la gracia de Cristo, serán incluso un medio auténtico de purificación o de expiación⁵². Consecuencias del pecado, son ciertamente su pena, pero una pena diametralmente opuesta a la muerte eterna, una pena eminentemente medicinal que, en lugar de fijar al hombre en su oposición a Dios, lo restaura en su unión con él — ya hemos notado que la Biblia distingue cuidadosamente estos dos géneros de penas⁵³ —, precisamente porque a través de ellas, por su «mediación», se expresa plenamente el amor. Así, a fin de que en Cristo nuestra humanidad pecadora volviese con toda verdad a Dios, también para Cristo constituiría la muerte temporal la mediación de este acto supremo de amor con que volvería a conducirnos a su Padre, por lo cual entre todos los géneros de muerte elegiría la más apropiada para expresar el mayor amor que se puede concebir, a saber, la muerte en cruz.

Así también, si Pablo afirma que Cristo fue hecho «pecado» para que nosotros fuéramos «justicia de Dios», no por eso dice que Dios lo hizo «pecador» para que nosotros fuéramos «justos» — lo cual, por lo demás, estaría en contradicción con lo que acaba de decir, a saber, que «Cristo no conoció el pecado» — y todavía menos «supremamente pecador» o «pecador universal», según una expresión cara a la reforma protestante, como si nosotros hubiéramos de ser «supremamente justos» o «justos universales». En realidad, los términos de «pecado» y de «justicia de Dios» no designan en el Apóstol cualidades que se puedan atribuir a alguien por un juicio de identificación; designan fuerzas, potencias, con

52. En este sentido se ha podido decir que «la muerte era para todo hombre la plena realización y la actuación última de lo que es, el coronamiento de su formación y su paso a lo definitivo» (E. MERSCH, *Théologie du Corps Mystique**, I, p. 341).

53. Cf. supra, p. 759e.

las que Pablo no piensa en identificar a Cristo ni a los cristianos. Quiere sencillamente exponer la doctrina que acabamos de mencionar: Dios quiso que Cristo se hiciera en favor nuestro solidario con nuestra condición de hombre pecador, de hijo pródigo, y así fuera sometido a ciertos efectos maléficis de la potencia de muerte que es el pecado — los que no eran incompatibles con la persona de Cristo⁵⁴ o, mejor todavía, los que constituyeran la *conditio optima* del mayor amor posible — a fin de que por nuestra parte, en virtud del mismo principio de solidaridad (ἐν ἀνθρώπῳ), nosotros fuéramos sometidos a los efectos benéficos de potencia de vida que es la justicia de Dios. En otros términos, Cristo se hizo miembro de una humanidad «mortal», es decir, que no puede alcanzar el estado espiritual sino pasando por la muerte biológica; así pues, en su carne, tal como la asumió, se halla inscrita una verdadera necesidad, la obligación de morir. Tal obligación se puede asimilar a una deuda con Dios y con su ley, deuda cuya satisfacción correspondía a la humanidad y que Cristo, solidario con la humanidad, satisfizo plenamente de tal forma que esta satisfacción pudiera aprovecharnos: la satisfizo «en nuestro favor» (ὑπὲρ ἡμῶν). Mas precisamente esta satisfacción no puede sernos de provecho sino porque era la expresión de un acto supremo de amor y, por consiguiente, algo muy distinto de la satisfacción pura y simple de una deuda. A menos que se prefiera considerar como deuda con Dios y con la ley divina, que pesaba sobre la humanidad, no la muerte misma, biológica o eterna (el *κατάκριμα*), sino ese acto supremo de obediencia y amor por el que Cristo — y con él toda la humanidad — vuelve a Dios, y cuya mediación fue la muerte con todas las circunstancias que la rodearon. En efecto, esta deuda, Cristo la satisfizo plena y sobreabundantemente: plena y sobreabundantemente reparó el pecado del hombre. La teología posterior formulará esta verdad declarando que Cristo satisfizo por nosotros a su Padre. Ahora bien, el adagio clásico opone la noción de satisfacción a la de pena jurídica: *aut poena aut satisfactio*.

Muerte de Cristo y muerte del «hombre viejo».

De todos modos, también aquí se rebasa ciertamente el plano jurídico: en efecto, en la mente de san Pablo no fue por una simple reparación de orden *moral* — para no hablar, evidentemente, de ficción jurídica — como Cristo operó este retorno de la humanidad a Dios. Lo hizo asumiendo nuestra carne y muriendo a este «cuerpo de carne» (cf. Col 2,11) para resucitar con un «cuerpo espiritual» (1Cor 15,44), viniendo a ser «espíritu vivificante» (v. 45); con otras palabras: siendo el primero en pasar, gracias a su muerte por obediencia y amor, de la condición carnal y de la esfera del pecado a la condición espiritual y divina. Así el cristiano, en el bautismo que le une a la muerte de Cristo (Rom 6,3), muere al pecado,

como Cristo (Rom 6,10), es decir, pasando a su vez de la condición carnal a la condición espiritual; el «hombre viejo» es «crucificado con Cristo» (Rom 6,6); lo que san Pablo llama «cuerpo de pecado», es decir, nuestro mismo ser, en cuanto es instrumento del pecado, es destruido, o más exactamente «reducido a la impotencia» (καταργηθῆναι, Rom 6,6). Como lo dirá Pablo en otro lugar, el bautizado «se ha despojado de su cuerpo de carne» (Col 2,11); privado así del instrumento del pecado, no habría ya de cometerlo: su justicia es un estado de suyo definitivo (δεδικαιώται, en perfecto, Rom 6,7). No estando ya en la carne (Rom 7,5; 8,9), no es ya sujeto de la ley; ésta ha dejado de afectarle (Rom 7,6; cf. 6,14); se ha emancipado de ella, como la mujer cuyo marido ha muerto no está ya obligada por la ley que la ligaba a su marido (Rom 7,2-4). Ahora vive ya de la vida misma de Cristo resucitado, cuya condición comparte (Rom 6,11; cf. 6,4), enriquecido ya acá abajo con ese dinamismo nuevo que es el Espíritu (Rom 7,6, que se ha de relacionar con 6,4); si lo pierde — cosa que no deja de ser posible en tanto permanece en este «cuerpo mortal» (Rom 6,12) —, es que se ha negado a «caminar según el Espíritu» (Rom 8,4), «en la novedad de la vida» (Rom 6,4; cf. 7,6). Pero, por lo que se refiere a la obra de Dios y de su Cristo, la emancipación es definitiva, dado que la transformación es radical; el cristiano, uniéndose a la muerte de Cristo, a la imagen de Cristo, ha venido a ser una «nueva criatura» (καὶνὴ κτίσις, Gál 6,15; 2Cor 5,17).

Muerte de Cristo y victoria sobre Satán.

Aun cuando una vez — el ejemplo es, en efecto, único — recurre san Pablo para designar la obra redentora al vocabulario del «juicio» y de la «condenación» y declara que Dios Padre «condenó el pecado en la carne» (κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί: Rom 8, 3), si bien la fórmula es ciertamente jurídica, por el contexto se echa de ver que se trata de una realidad de otro orden. En efecto, para comprender la fórmula paulina basta seguramente restituirla a su contexto y recordar a la vez el sentido que da Pablo a la palabra «pecado» y el empleo que el NT hace del vocabulario del «juicio». El «pecado», particularmente en Rom 5,8, que trata de ello *ex professo*, es una potencia personificada, entrada en el mundo con la falta de Adán y que opone la humanidad entera a Dios conduciéndola a la muerte eterna; como Pablo lo dice en otras partes explícitamente (por ejemplo, 2Cor 6,15), detrás de ella se oculta otra potencia, no ya personificada, sino personal, Satán o Belial, tanto que más de una vez dice Pablo del pecado lo que la Biblia dice de Satán (por ejemplo, Rom 5,12 y Gén 3,1ss, más exactamente Sab 2,24; Rom 7,11 y Gén 3,13). En cuanto a su vocabulario de «juicio» (κρίνειν, κρίσις, κρίμα, etc.), el NT lo reserva exclusivamente para designar el juicio escatológico; sólo san Juan, y únicamente en algunos pasajes (cf., por ejemplo, Jn 3,17 y sobre todo 12,47s), anticipa este juicio escatológico a la muerte de Cristo

54. Así no estuvo sujeto a la enfermedad, y mucho menos a la concupiscencia.

en cruz: «Ahora tiene lugar el juicio (κρίσις) de este mundo; ahora es echado abajo el príncipe de este mundo» (12,31); «el príncipe de este mundo es condenado» (κέκριται, 16,11). Juicio escatológico de condenación, donde por una parte Cristo es juez, no juzgado, y condena al mundo y particularmente a Satán, príncipe de este mundo; condenación que, por otra parte, es algo muy distinto de la pronunciación de un veredicto: Cristo en cruz condena a Satán en cuanto triunfa de él, en cuanto lo «echa abajo» (12,31), como Miguel en el Apocalipsis (12,9s, donde cuatro veces se repite ἐβλήθη), según la representación típicamente judía de la salud de Israel por la condenación escatológica de los gentiles, es decir, concretamente por la victoria efectiva del pueblo de Dios sobre sus enemigos. En un contexto exactamente análogo utilizó visiblemente san Pablo esta misma representación, que además le era familiar (cf. 1Cor 15,24-28), y los padres de la Iglesia no se equivocaron al traducir aquí el verbo κατακρίνειν por «vencer» o «destruir», ni Prat al comentarlo con *Mater et déloger* (humillar y desalojar). Y esta victoria de Dios por su Cristo se obtuvo allí donde el pecado había establecido su imperio, «en la carne»: Cristo triunfó del pecado en la carne precisamente comunicando a esta misma carne la suya y la nuestra, «el Espíritu vivificante» (Rom 8,10s; cf. 1Cor 15,45).

Tal es la explicación sugerida y hasta impuesta por el contexto. En efecto, el v. 3 tiene por objeto probar la afirmación del v. 2, a saber, que «la ley del Espíritu nos liberó de la ley del pecado y de la muerte», cuya dura servidumbre acaba Pablo de describir precisamente en el capítulo precedente; y el v. 4 indica el resultado de la obra redentora, el fin que Dios se proponía con ella, a saber, que pudiésemos por fin «cumplir la justicia de la ley» (τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου), esa justicia que Pablo resume en el «precepto» único del amor (Rom 13,10; Gál 5,14), como lo hacía ya la catequesis sinóptica (Mt 7,12; 22,40; 25,31ss), precepto de un género muy particular, puesto que se trata de un dinamismo y no de una sencilla regla de conducta, y que sólo el cristiano, animado como está por el Espíritu, puede cumplir, con toda la plenitud de sentido que comporta el verbo cuando se dice que el acontecimiento cumple la profecía. O mejor, dado que este cumplimiento es en el hombre obra de otro que no es el hombre, obra del Espíritu Santo en persona, Pablo dice en pasiva: «Para que se cumpliera (πληρωθῆ) la justicia de la ley en nosotros, que no caminamos según la carne, sino según el Espíritu.»

San Pablo, al igual que san Juan, enfoca, pues, la pasión y la muerte de Cristo como una *victoria*, con la diferencia de que Pablo, según su costumbre, recalca más la iniciativa del Padre y el papel de mediador del Hijo (compárese Rom 8,3 con Jn 12,31 ó 16,11). Con no menos insistencia que san Juan, las considera como el acto supremo de obediencia y de amor; pero también porque, concibiendo la obra redentora como el retorno de la humanidad a Dios, aun sin llegar quizá como san Juan hasta a designar con un término único (ὁψοῦν, δοξάζειν) a la vez la muerte

y la resurrección de Cristo, por lo menos no separa nunca la una de la otra.

8. LA RESURRECCIÓN.

En efecto, este «retorno a Dios», de Cristo y de la humanidad en Cristo, no se puede, evidentemente, concebir independientemente de la resurrección de Cristo, o más exactamente de su glorificación, que comprende, a la vez, la resurrección propiamente dicha y la ascensión. Así nadie se extrañará de que el Apóstol, en conformidad con la más antigua predicación cristiana, atribuya a la resurrección un papel salvífico y redentor⁵⁵. La fórmula de 1Tes 1,10 es ya característica del lugar que se asigna a la resurrección en el mensaje de san Pablo: porque «Cristo resucitó» es por lo que «nos librará de la ira venidera». Pero en 1Cor 15,17, el Apóstol no vacilará en declarar que «si Cristo no ha resucitado, estamos todavía en nuestros pecados»; en otros términos: «sin la resurrección no hay redención ni salud eterna»⁵⁶. En efecto, por la resurrección vino a ser Cristo «espíritu vivificante» (1Cor 15,45), capaz de comunicar la vida a la humanidad, o también, según la confesión de fe con que comienza la epístola a los Romanos, «establecido hijo de Dios con poder» (Rom 1,4), es decir, constituido en su función mesiánica de salvador con el poder que conviene a tal función; «Hijo de Dios», desde luego no en sí mismo, puesto que lo era desde un principio, como lo insinúa la mención del v. 3, sino «Hijo de Dios para nosotros», capaz de comunicarnos una participación en su filiación. Así en Rom 4,25 la justificación se atribuye directamente a la resurrección, exactamente como se atribuye a la muerte en Rom 5,9. Con las epístolas de la cautividad (Col y Ef) la importancia asignada a la glorificación de Cristo, lejos de disminuir, va en aumento: «resucitándolo de entre los muertos y sentándolo a su diestra en los cielos» (ascensión señalada explícitamente), es como «Dios lo ha constituido, por encima de todo, cabeza de la Iglesia, que es su cuerpo» (Ef 1,20-23).

En realidad, para san Pablo ni más ni menos que para san Juan, muerte y resurrección constituyen un solo y mismo misterio de salud. Si Pablo parece insistir más en la muerte hasta el punto de mencionarla a veces a ella sola en forma explícita, es porque ve en ella, como ya lo hemos mostrado, el acto por excelencia de la libertad de Cristo, expresión suprema de obediencia y amor. Ahora bien, consideradas en este aspecto, la muerte y la glorificación, lejos de oponerse, se hallan indisolublemente unidas: la primera implica ya la segunda; siendo por definición amor, es decir, vida divina, tal acto no puede menos de ser soberanamente eficaz, esencialmente vivificante y, por tanto, de comunicar la vida primeramente a toda

55. Cf. *La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon saint Paul*, en «Gregorianum» (1958), p. 295-318. La historia de la exégesis de Rom 4,25 muestra claramente la dificultad que las explicaciones jurídicas de la redención hallan para satisfacer a la afirmación de Pablo.

56. Cf. C. SPICO, BPC, p. 281. El autor añade: «Redención y resurrección están ligadas intrínsecamente... Nunca se insistirá demasiado en esta doctrina central de la teología paulina.»

la naturaleza humana concreta de Cristo, luego, en virtud de su mediación, a todos los que por la fe y por el bautismo participan precisamente en su acto supremo de obediencia y amor; así el bautismo «en la muerte de Cristo» es igualmente un bautismo en su resurrección, y el bautizado «camina ya por un nuevo camino» (Rom 6,4); un día alcanzará necesariamente, en su plenitud — a menos que quiera recaer en la carne y en el pecado —, el estado de gloria de Cristo resucitado (v. 5), y, entre tanto, vive de esta misma vida (ζῶντας, v. 11; cf. 8,1.5; Gál 2,20; 2Cor 4,10-14, sin contar Col. 3,1-4).

Cierto que san Pablo, no menos que san Juan, se guarda de atribuir un valor salvífico a la resurrección independientemente de la muerte de Cristo, como si este retorno de la humanidad a Dios en Cristo se hubiese operado a la manera de un proceso de orden biológico y no por un acto de libertad espiritual⁵⁷; pero igualmente se guarda de enfocar la muerte de Cristo independientemente de la resurrección, y de reducirla, cuando mucho, a la satisfacción de una deuda, en lugar de contemplar esencialmente en ella, con toda la tradición primitiva, una victoria sobre la muerte y los poderes (1Cor 2,6; 15,24ss; Rom 8,3; Col 2,15).

9. CONCLUSIÓN.

Dos verdades, que por lo demás son de hecho correlativas, parecen regir toda la soteriología paulina tal como nosotros la comprendemos y hemos tratado de exponerla: la muerte de Cristo constituye con su resurrección y su glorificación un único misterio de salud; la muerte de Cristo es redentora en cuanto que expresa, o, si se quiere, condiciona el acto supremo de obediencia y de amor de Cristo. Ahora bien, gracias al esquema del «retorno a Dios», que hemos propuesto, se puede satisfacer plenamente a una y otra de estas dos verdades.

Mas, al mismo tiempo, tal concepción ofrece un fundamento muy sólido al desarrollo teológico posterior, ya se trate de la doctrina de la «satisfacción vicaria» o de la distinción entre «redención objetiva» y «redención subjetiva».

En efecto, Cristo rescató a la humanidad ofreciendo una satisfacción que repara entera y sobreabundantemente la ofensa hecha a Dios por el pecado del hombre; como esta ofensa consistió precisamente en que el hombre se había desviado de Dios (*aversio a Deo*) — el pecado mismo del hijo pródigo —, la satisfacción ofrecida por Cristo consistió en que por su sacrificio «recondujo» al hombre a Dios; como, por otra parte, lo «recondujo» precisamente por su acto supremo de obediencia y amor «mediatizado» por su muerte y su resurrección, la satisfacción de Cristo consistió en este acto supremo de obediencia y de amor, como lo dice en términos equivalentes Rom 5,19.

⁵⁷. Para negarlo no se puede, evidentemente, recurrir a la comparación del grano que debe pudrirse en la tierra para producir mucho fruto (Jn 12,24).

En este retorno del hombre a Dios, no hay ninguna dificultad en distinguir dos aspectos que se denominarán objetivo y subjetivo respectivamente, según se considere el retorno de Cristo mismo a su Padre por su muerte y su resurrección — formando así la resurrección parte de la redención objetiva —, o bien el retorno de cada cristiano, participando personalmente en el retorno de Cristo y en su acto supremo de caridad y de amor por medio de la fe y del bautismo, sacramento de la fe.

CAPÍTULO CUARTO

LA ENCARNACIÓN REDENTORA EN LOS ESCRITOS
JOÁNICOS

por A. Feuillet

BIBLIOGRAFÍA

- Véanse las obras indicadas en la p. 556.
- W. LÜTGERT, *Die johanneische Christologie*, Gütersloh 1916.
- F. BÜCHSEL, *Johannes und der hellenistische Synkretismus*, Gütersloh 1928.
- H. PRIBNOW, *Die johanneische Anschauung vom Leben*, GreiSwald 1934.
- J. HUBY, *Mystiques paulinienne et johannique**, París 1946.
- K. KUNDSIN, *Charakter und Ursprung der johanneischen Reden*, Riga 1939.
- W. BRANDT, *Das ewige Wort. Eine Einführung in das Evangelium nach Johannes*, Berlín 1936.
- R. SCHULZ, *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium*, Gotinga 1957.
- Muchos artículos de SDB y de TWNT.

Por su orientación profunda, la teología joánica difiere notablemente de la doctrina de los sinópticos: éstos quieren ante todo subrayar la instauración del reinado de Dios por Jesús; en el cuarto evangelio se pone el acento casi exclusivamente en la persona de Jesús en cuanto constituye la gran revelación hecha al mundo del misterio mismo de Dios. El tema fundamental del evangelio, claramente indicado en el prólogo, puede enunciarse en estos términos: *el Hijo único de Dios se encarnó y fue dado por el Padre al mundo con el fin de revelar y comunicar a los hombres las riquezas misteriosas de la vida divina*. Hay aquí algo relativamente nuevo, aun en comparación con las epístolas paulinas: a diferencia de la soteriología de san Pablo, que se basa toda entera en la muerte y en la resurrección de Cristo y apenas se ocupa del resto de su carrera terrenal, ni siquiera de su entrada en este mundo, la soteriología de Juan se refiere en primer lugar al hecho de la encarnación¹.

Sin embargo, no se debe encarecer demasiado esta diferencia: incluso en Juan, que se mantiene fiel en este punto como en todo el resto a lo esencial del mensaje cristiano primitivo, Cristo nos salva ante todo y sobre todo por su muerte y su resurrección; por eso este período es la *hora* por

1. Sobre las relaciones de la cristología joánica con la de la epístola a los Hebreos, v. p. 807 nota 32.

excelencia de Jesús. Sólo que esta hora decisiva está preparada por todo lo que precede, comprendiendo el envío del Hijo de Dios por el Padre a este mundo y la ascensión de la naturaleza humana por el Hijo. Mientras Pablo piensa sobre todo en la cruz y en el misterio pascual, Juan contempla la encarnación como misterio de salud ya en sí misma, cosa normal, dada la importancia que reviste en san Juan la revelación del mundo divino. Es significativo que el prólogo no hable más que de la encarnación, sin decir una sola palabra del Calvario ni de la resurrección.

Este punto de vista explica diversas particularidades del Cristo joánico. Ciertamente que no deja de ser muy humano: se fatiga (4,6); se turba y llora en presencia de la tumba de Lázaro (11,33.35.38); sobre todo, como el Cristo de los sinópticos, une, en forma paradójica, a la conciencia de su dignidad la humildad más conmovedora: así, con ser una misma cosa con el Padre, le está totalmente sumiso y hace su alimento de la voluntad de Dios. Pero Jesús no aparece ya aquí, por lo menos no tanto como en los sinópticos, conmovido por la miseria humana (la perícopa de la mujer adúltera no es de origen joánico). El autor, como absorbido por su deseo de manifestar la trascendencia absoluta de Jesús, en que se basa su aptitud para revelar el mundo divino (cf. 1,18), descuidó algo este aspecto de la personalidad de su Maestro, en el que ve, más que un profeta (cf. los sinópticos, sobre todo Lc), la Sabiduría divina encarnada.

El estudio que sigue no pretende ser en modo alguno una exposición completa de la teología joánica. Comprenderá dos partes, la primera de las cuales estará consagrada a las expresiones joánicas del hecho de la encarnación redentora, y la segunda a los beneficios que acarrea a los hombres este gran misterio. Prácticamente, en la necesidad de ser breves, hablaremos sobre todo del concepto joánico de vida divina, lo cual nos servirá para definir las características de la mística joánica.

No sólo utilizaremos el cuarto evangelio, sino también las epístolas joánicas, que son su complemento indispensable. Recurrirémos además, cuando se presente el caso, al Apocalipsis joánico, aunque secundariamente, ya que la doctrina de este libro tan especial quedó expuesta ya en sus grandes líneas.

§ I. Las diversas expresiones de la encarnación redentora.

1. LA INICIATIVA DEL PADRE; EL DON DEL HIJO POR EL PADRE; EL DIOS DE AMOR Y EL ANTIGUO TESTAMENTO.

Como en san Pablo, se recalca fuertemente la iniciativa del Padre. El Padre «consagra» a su Hijo y lo envía a este mundo (10,36; cf. 6,57; 8,16); más ordinariamente, Jesús mismo es sujeto del verbo «enviar» (cf. infra). El Padre confía los hombres al Hijo (6,37.39; 17,6.11.24); le da para hacer una obra, u obras, palabras para decir (5,20; 14,10; 12,49; 14,31; 17,4.8...); le concede que para la humanidad sea fuente de vida, como lo es el Padre

mismo (5,26...). Ya que, como espíritu que es, busca adoradores en espíritu y en verdad, encarga a su Hijo fundar un culto nuevo, prolongación del Antiguo Testamento, pero más interior y más espiritual (4,21.24).

Todo viene en definitiva del amor del Padre que le indujo a darnos su Hijo único: 3,16; 6,32, y seguramente también 4,10, si en este pasaje no es el don de Dios el agua viva, sino Cristo mismo que la aporta al mundo (cf. 1Jn 3,1; 4,8.9.10.14.19)². La contemplación de este don inefable conduce a Juan a la célebre fórmula: *Dios es amor* (1Jn 4,8.16), la expresión más perfecta y más alta de la revelación del Nuevo Testamento, que, por lo demás, había sido ampliamente preparada por la tradición cristiana anterior, particularmente por san Pablo (cf. Rom 5,7-8; 8,31-32,35; Gál 2,20). Hasta se lee en 2Cor 13,11: «El Dios de amor y de paz será con vosotros.» La diferencia entre Pablo y Juan está en que el primero ve la *agape* divina manifestarse en el Calvario (cf. Gál 2,20; 2Cor 5,14; Rom 5,8; 8,32.35...), mientras que el segundo hace que comience esta manifestación con la venida del Hijo de Dios a este mundo.

Es significativa la manera como el pensamiento joánico pone en relación encarnación redentora y amor divino. Juan no partió de una definición abstracta de la esencia divina para aplicar a ella la encarnación; todo lo contrario: como lo afirma categóricamente la primera epístola (3,16; 4,9.10), este hecho increíble fue el que le sugirió la fórmula: «Dios es amor.» En efecto, lo que caracteriza las concepciones bíblicas más fundamentales es que de ordinario tienen su fuente principal en experiencias privilegiadas. La revelación del nombre divino, Yahveh (=Él es), está en relación evidente con los acontecimientos del éxodo, que mostrarán a los hebreos la existencia (o la presencia) *eficaz* de su Dios y su intervención todopoderosa en el curso de la historia³. Pero esta misma liberación de la servidumbre de Egipto fue al mismo tiempo la gran manifestación de la misericordia divina con el pueblo escogido, manifestación que la Biblia no se cansará de recordar (cf. Éxodo, Deuteronomio, numerosos salmos, Is 40-55...), y que se convertirá en una figura privilegiada de la salud escatológica (Is 40-55; diversos salmos). Por su parte, Juan ve en la encarnación redentora, en que Dios se da (cf. eucaristía), siendo así que antes daba, la revelación suprema del amor divino; la describió pensando en las maravillas del éxodo (cf. Jn 1,15; 3,14; 6,31.33), de las que se ha mostrado, aunque no siempre sin exageración, que le sirvieron de guía en su presentación de la carrera terrena del Salvador⁴.

Podría creerse que el Dios de amor del cuarto evangelio y de la primera epístola joánica es muy diferente del Dios del Apocalipsis, cuya majestad se pone constantemente de relieve. En el Apocalipsis no se llama nunca a Dios Padre de los creyentes, de los que sólo en un pasaje (21,7)

2. Interpretación de H. VAN DEN BUSSCHE, *Structure de Jean 1-12*, en *L'Évangile de Jean*, «Recherches bibliques», Lovaina 1958, p. 86.

3. Cf. E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris 1955, p. 41-42.

4. Cf. particularmente H. STÄHLIN, *Zur Typologie des Johannesevangeliums*, Upsala-Leipzig 1950. G. ZIENER, *Weisheitsbuch und Johannes-Evangelium*, B., 1957, p. 396-318; 1958, p. 37-60.

se dice que tienen la vocación de ser sus hijos. Es el Dios del Antiguo Testamento, *El que es, que era y que viene* (1,4; 11,17; 16,15; cf. Éx 3,4). En el encabezamiento de 1,4, «el que es» sustituye intencionadamente al «Dios Padre» del comienzo de las cartas paulinas. Es *el alfa y la omega, el principio y el fin* (1,8; 21,6), títulos que, alternando con *el primero y el último*, se asignan también a Cristo (1,17; 2,8; 22,13; cf. Is 41,4; 43,10; 44,6; 48,12). Es *el todopoderoso, pantocrator* (1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7.14; 19,6; 21,22); este nombre divino, que no se halla más que una vez en el resto del Nuevo Testamento (2Cor 6,18), y todavía en una cita de Amós (4,13), es frecuente en los LXX, donde corresponde sobre todo a *Yahveh Sabaot* y a *El Šaddai*. Es el *fuerte* (18,8; cf. 11,17; 12,10...), el *que vive* por los siglos de los siglos (4,9-10; 10,6; 15,7), el que lo hizo todo (4,11; 10,6; 14,7), *el verdadero* (3,7; a propósito de Cristo 3,14; 19,11), *el santo* (3,7; 15,4; 16,5): son éstos otros tantos títulos divinos tomados también del lenguaje de la antigua alianza: Is 10,21; Jer 27(50),34; Dan 4,31 (Teod.); 12,7; Dt 32,40; Sal 115,3; 148,5; Éx 34,6 (LXX); Núm 14,18 (LXX); Hab 3,3; Is 40,25...

Pero la calificación de verdadero, como también la insistencia en la gloria divina (4,9; 19,1; 21,11.23...), características una y otra del cuarto evangelio (1,9; 7,28; 17,3; 1,14; 5,44...) prueban que la divergencia entre éste y el Apocalipsis no es tanta como pudiera parecer a primera vista. En realidad, la trascendencia de Dios, subrayada constantemente en el Apocalipsis, en oposición con los hombres divinos tributados a los emperadores, está salvaguardada diligentemente en el conjunto de los escritos joánicos, aun en los casos en que con más fuerza se expresa el amor de Dios a los hombres; en el cuarto evangelio ¿no es también Jesús «el que es»? (cf. infra las fórmulas en *ego eimi*).

El asombro de Juan cuando contempla el amor divino proviene precisamente del hecho de que quien lo manifiesta es el Dios del Antiguo Testamento, el de los padres, que al manifestarlo no pierde, por tanto, nada de su trascendencia. Ya el profeta Oseas, que parece ser el primero de los escritores bíblicos que tuvo la magnífica intuición de que Dios es el amor (cf. 3,1; 11,7-9...), mantiene, no obstante, no menos que Amós el rigor de las exigencias divinas y la trascendencia de Yahveh. Por su parte el Apocalipsis, al igual que el Antiguo Testamento, cuya teología prolonga mejor que cualquier otro escrito neotestamentario, no por ello olvida la ternura de Dios (cf., por ejemplo, 1,5; 3,20-21; 7,16-17...).

2. LAS AFIRMACIONES DE LA VENIDA DEL HIJO DE DIOS A ESTE MUNDO Y SU CONEXIÓN CON EL ANTIGUO TESTAMENTO: ENCARNACIÓN Y TRINIDAD.

Aunque se destaca claramente la iniciativa del Padre, sin embargo, la mayoría de las expresiones del hecho de la encarnación tienen como sujeto a Jesús mismo. Conviene estudiar primero las fórmulas y las concepciones del cuerpo del evangelio, tratando aparte el Logos del prólogo.

Las fórmulas joánicas.

En primer lugar Jesús fue enviado por el Padre. Ciertamente esta idea pertenece al primitivo mensaje cristiano. Pero en los sinópticos se halla expresada únicamente por *apostello*, y esto todavía raras veces (Mt 10,40; 15,24; 25,37; Mc 9,37; Lc 4,18.43; 9,48...), lo cual contrasta con la extraordinaria frecuencia de esta mención en el cuarto evangelio: el Cristo joánico recuerda constantemente que el Padre le ha enviado (*pempo* y *apostello*, más de cincuenta veces; cf. 1Jn 4,9; 10,14; Rom 8,3; Gál 4,4). La ausencia de esta mención en el Apocalipsis no tiene nada de extraño ni de fortuito: el autor se interesa ante todo por Cristo resucitado y glorioso, que preside el curso de la historia del mundo.

Jesús es el *Hijo del hombre*, venido misteriosamente, o también *bajado del cielo*. Ya en los sinópticos, el título de Hijo del hombre es característico del lenguaje de Jesús (cf. supra). Pero la concepción joánica es mucho más claramente trascendente y está más en la línea de la revelación del misterio o de la encarnación. El Hijo del hombre, por ser de origen celestial, puede alimentar a los suyos con un alimento del cielo (6,27-53). Habiendo pasado previamente por el sufrimiento y por la muerte, debe subir de nuevo al cielo, su verdadera patria, para ser allí glorificado (3,14; 6,62; 8,28; 12,24-33; 13,31); en dicha ocasión también ejercerá su función escatológica de juez del mundo (5,27; cf. Ap 1,12-16: visión del Hijo del hombre).

El Hijo del hombre de Daniel viene «sobre» las nubes o «con» ellas. Con la misma concepción mesiánica apocalíptica se relaciona la venida misteriosa de Jesús, ya atestada en los sinópticos («he venido» o «he salido»: Mc 1,24.38; 10,45; Mt 9,13; 20,28; Lc 9,56; 19,10), pero mencionada más a menudo en Juan (3,2.31; 5,43; 7,28; 8,42; 9,32; 10,10; 12,47...). Además, el cuarto evangelio es el único que afirma explícitamente que Jesús bajó (*katabainein*) del cielo (3,13; 6,33.38.41.42.50.51.58).

Jesús se llama, o es llamado por otros, el *Hijo de Dios*. Esto sucedía ya de cuando en cuando en los sinópticos, pero es mucho más frecuente en el cuarto evangelio. Sobre todo, aquí se han convertido en temas esenciales el origen propiamente divino, el sentido fuerte de la filiación en sentido estricto y la referencia clara a la vida trinitaria (cf., por ejemplo, 3,35; 5,17; 10,30.38; 14,11.20; 17,10...). Hay inmanencia recíproca del Padre y del Hijo (14,10; 17,21), hay entre ellos comunión perfecta, reciprocidad de conocimiento, de amor y de glorificación (5,19.20.22.23; 10,14-15; 12,28; 13,31-32; 17,1.4.5.12). No por eso es menos cierto que las declaraciones de Cristo como Hijo de Dios tienen a menudo, al mismo tiempo, un sorprendente acento de humildad y de sumisión al Padre, porque Jesús habla siempre en su situación histórica de Hijo de Dios encarnado (cf. 5,30; 8,26.38.40; 14,10; 15,10). En cuanto al fondo de las cosas, si se hace abstracción del vocabulario, el *logion* llamado joánico

de Mateo (11,25-30) y de Lucas (10,21-22) constituye el mejor antecedente de este lenguaje.

Las fórmulas con «ego eimi» seguido de una calificación constituyen una afirmación particularmente elocuente del ser divino de Jesús, fuente suprema de salud: *Yo soy* el pan de vida bajado del cielo (6,35.41.48.51), la luz del mundo (8,12; 9,5), la puerta de las ovejas (10,7.9), el buen pastor (10,11.14), la resurrección y la vida (11,25), el camino, la verdad y la vida (14,6), la vida verdadera (15,1.5). Como este lenguaje no tiene su correspondiente en los sinópticos, se ha considerado como un préstamo tomado del helenismo o de las religiones orientales, donde los dioses y los profetas, para revelar su dignidad, dicen con frecuencia *ego eimi* seguido de un atributo. El empeño que pone Juan en utilizar semejante fraseología ¿no se debería a cierto influjo del medio helenístico en que vivía? Sea lo que fuere de esta cuestión, lo que importa únicamente es la idea expresada, y más adelante veremos que es fundamental y específicamente bíblica.

Jesús, fuente suprema de salud, se da todavía por el ser supremo, como lo prueban *los empleos absolutos y enfáticos de la fórmula «ego eimi»* (8,24.28.58; 13,19; quizá también 18,5.6.8). Hay aquí una evocación evidente de la gran revelación del nombre divino hecha a Moisés en el Éxodo (3,13.15), escena en la que, por el Apocalipsis, vemos que Juan se detuvo con complacencia (cf. supra). Pero este *ego eimi* enfático de Juan tiene relación con el lenguaje del Cristo de los sinópticos: recordemos el «Estad tranquilos, soy yo, no temáis» (Mc 14,27; Mc 6,50), resumido por el cuarto evangelio (6,20), donde el yo de Jesús parece darse como fundamento de la existencia de los discípulos. Tenemos todavía el *ego eimi* de Mc 13,16, que parece ser una fórmula de manifestación del Mesías.

El don del Espíritu Santo.

Un último testimonio de la divinidad estricta de Jesús y del misterio de la encarnación, es la afirmación de que *él mismo da o dará el Espíritu Santo o el Paracleto*. En los discursos de despedida, en que aparece sin preparación esta última apelación (14,16-17.26; 15,26; 16,7-15), que significa en primer lugar auxiliar, asistente y, secundariamente, a lo que parece, consolador (cf. Berrett, Hoskyns), el Paracleto se identifica netamente con el Espíritu Santo. En los profetas (cf. Is 32,15; Ez 36,26-27; Jl 3,1-2), la era escatológica es la de la efusión del Espíritu, pero Yahveh es siempre quien lo derrama, y el Mesías no es sino el primer beneficiario de esta efusión (cf. Is 11,1-2; 42,1). En los cuatro evangelios, la manifestación del Espíritu en la circunstancia del bautismo del Jordán, significa que el ministerio de Jesús abre en cierta manera la era del Espíritu Santo. Sin embargo, en Mateo (10,20) y Marcos (13,11), Jesús se limita a prometer la asistencia del Espíritu en tiempos de persecución. En cambio, san Lucas,

5. Cf. E. SCHWEIZER, *Ego Eimi, Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden*, Göttinga 1939.

que pone a Jesús en relación con el Espíritu más que sus predecesores (cf. 4,18; 10,21), hace a Cristo resucitado autor, juntamente con el Padre, de la comunicación del Espíritu Santo (24,49).

El cuarto evangelio desarrolla este dato; atribuye con insistencia a Cristo la comunicación del Espíritu. Esto resulta ya de 3,34, donde parece que es Jesús, y no el Padre, quien da el Espíritu sin medida (cf. LAGRANGE, *in loc.*), y también de 7,38, donde los ríos de agua viva parecen deber fluir no del seno del creyente, como se ha creído con frecuencia, sino del seno del Mesías, conforme con la promesa de 4,10.146. En todo caso, esto es lo que expresan con toda la claridad deseable los pasajes del discurso de despedida que acabamos de citar, como también la escena llamada a veces abusivamente pentecostés joánico (20,19-23). Conviene mencionar todavía la unción (*khrisma*) dada por Cristo a los cristianos en la primera epístola (2,27; cf. también seguramente 2,20, donde el Santo debe ser Cristo, y no el Padre)⁷.

El Espíritu dado por Cristo es más que esa fuerza impersonal a que se refiere de ordinario el Antiguo Testamento. Ciertamente, diversos pasajes del cuarto evangelio parecen atenerse a este dato; pero en los coloquios que siguen a la cena se presenta al Espíritu Santo como una persona perfectamente distinta, otro Paracleto (14,16; cf. 1Jn 2,1): *procede del Padre* (15,26); Jesús lo envía de cabe el Padre (15,26; 16,8); también el Padre lo envía a petición de Jesús (14,16), es decir, en estrecha unión con él (cf. 1Jn 3,24; 4,13).

De todo lo que precede resulta que la doctrina joánica tiene carácter trinitario. Ya algunos pasajes de los sinópticos son trinitarios: tal sucede, por ejemplo, en la escena del bautismo, como también en Mt 10,20-22; 28,19. En san Pablo abundan las fórmulas trinitarias. El cuarto evangelio da la última mano a esta revelación del misterio trinitario. Como a veces el pensamiento paulino, ciertas amplificaciones joánicas parecen obedecer precisamente a un ritmo trinitario; así en el cap. 14 se observa dos veces la progresión: por Cristo (v. 1-7; 18-21) al Padre (v. 8-14; 22-24) en el Espíritu (v. 15-17; 25-26). El mismo fenómeno en 16,5-33, salvo que aquí el orden es diferente: el Paracleto (v. 5-15), Jesús (v. 16-24), el Padre (v. 25-33). No es que el cuarto evangelio nos ofrezca especulaciones sobre la Santísima Trinidad: el hecho de la encarnación, con todas las consecuencias que contiene para la humanidad, lleva consigo la revelación de las tres personas divinas, las cuales no se enfocan tanto en su existencia intratrinitaria cuanto en sus relaciones con los hombres rescatados. No obstante, estos textos son un punto de partida inapreciable para la teología de la Trinidad.

Las fuentes del pensamiento joánico.

Quisiéramos ahora ocuparnos de nuevo de los datos que preceden para indicar muy brevemente las principales fuentes veterotestamentarias del pensamiento joánico.

El envío del Hijo por el Padre hace pensar en esos enviados de Dios que eran ya los profetas del Antiguo Testamento (2Re 9,7; 17,13.23; 21,10; Jer 7,24-25; 25,4; 26,5...). Pero es grande la distancia entre los profetas y Cristo: por una parte, Jesús es uno mismo con el que le envía, con el cual osa igualarse; por otra parte, su voluntad coincide enteramente con la del Padre. La misión del Hijo es sencillamente del mismo género que la de la sabiduría divina que implora el pseudo-Salomón (Sab 9,9-10).

El Hijo del hombre del cuarto evangelio, al igual que el de los sinópticos, depende de Daniel; así se explica su venida misteriosa⁸. Desde luego, Daniel no precisa que el Hijo del hombre haya de descender del cielo, pero en la apocalíptica es ésta una característica de los bienes y de los acontecimientos escatológicos⁹. Además, en la tradición sapiencial, que sin duda alguna no carece de relación con el personaje apocalíptico de Daniel, la sabiduría divina desciende de las alturas del cielo, donde se halla su morada, para convertirse en guía de los hombres, y muy en particular de Israel (Eclo 24; Bar 3,29-38; Sab 9,1-18).

Si Jesús es la sabiduría divina del Antiguo Testamento, es normal que, independientemente de los antecedentes de los sinópticos, se dé por el Hijo de Dios en sentido estricto, el Unigénito. En efecto, la sabiduría fue concebida, engendrada por Dios anteriormente a todas las criaturas (Prov 8,22.25); salió de la boca del Altísimo (Eclo 24,3); es «un hálito del poder divino, una efusión purísima de la gloria del Todopoderoso..., un reflejo de la luz eterna, un espejo sin mancha de la actividad de Dios, una imagen de su excelencia» (Sab 7,25-26). Como el Cristo del cuarto evangelio (3,31; 8,23), procede de lo alto (Eclo 24,3; cf. Sant 3,15.17).

El empleo absoluto de la fórmula *ego eimi* es, como ya lo hemos visto, una referencia a la revelación del nombre divino a Moisés. En cuanto a las fórmulas con *ego eimi* seguido de una calificación, tienen antecedentes en los pasajes de los libros sapienciales que acabamos de mencionar: en efecto, en ellos la sabiduría ensalza sus privilegios que la capacitan para procurar a los hombres la luz y la vida (cf. Prov 8,12-21; 8,22-36; Eclo 24,13-22).

Jesús da el Espíritu; su acción y la del Espíritu están ligadas y se completan. En el libro de la Sabiduría, donde no se distinguen perfectamente sabiduría y Espíritu, no sólo se completan sus papeles respectivos, sino que hasta se confunden (cf. Sab 1,5-7; 7,22; 9,17). Se puede hallar un antecedente del don del Espíritu por Jesús en Prov 1,23. Si se da a este

6. Cf. H. RAHNER, *Flumina de ventre Christi, Die patristische Auslegung von Job 7,37-38*, Bi, 1941, p. 269-302, 367-403. M. E. BOISMARD, *De son ventre couleront des fleuves d'eau (Jn 7,38)*, RB, 1958, p. 523-546 (cf. P. GRELOT, en RB, 1959, p. 369-374).

7. J. CHAINE, *Les épîtres catholiques*, EBi, *in loco*.

8. Cf. TWNT II, art. Ἐρχομαι (SCHNEIDER), p. 664-672.

9. Cf. TWNT I, art. Καταβαλω (SCHNEIDER), p. 520-521.

pasaje la interpretación de A. Robert, no habría que traducir: «Si os volvéis, daré a conocer mi decisión», sino más bien: «Si os convertís, derramaré sobre vosotros mi espíritu.» «La expresión: derramaré sobre vosotros mi espíritu, no tiene nada de insólito. No es necesario traer a la memoria el nexa, sino la equivalencia, que existe entre la noción de Espíritu y la de sabiduría, tomada en todas sus acepciones... Así, es muy evidente que, en cuanto al fondo, Prov 1,23 es rigurosamente tradicional. Y, sin embargo, contiene una innovación considerable, cuyo gran alcance hay que apreciar. Los textos a que hemos hecho alusión... consideran sin excepción que la efusión del Espíritu está reservada a Dios solo... La sabiduría, por el contrario, dice: "mi Espíritu"»¹⁰.

Los exegetas no están de acuerdo sobre la cuestión de si la sabiduría divina que nos presentan los autores sapienciales es propiamente hablando una persona distinta. Parece que en diversos pasajes hay mucho más que una personificación literaria, aunque no se pueda decidir con certeza si se trata de una hipóstasis en sentido estricto. Todavía más dudoso es el carácter hipostático del Espíritu divino en la antigua alianza, que — debemos reconocerlo — ignoró el misterio de la Trinidad. Sin embargo, sentó algunas bases que explotó la revelación del Nuevo Testamento.

3. EL LOGOS HECHO CARNE.

El título de Logos se da a Jesús a la vez en el cuarto evangelio (el prólogo), en la primera epístola de san Juan (1,1) y en el Apocalipsis (19,11-13), pero solamente en el evangelio se emplea ampliamente este título.

Esta concepción no se debe estudiar en primer lugar como si fuese la afirmación fundamental que sirviera de punto de partida para la cristología del cuerpo del evangelio: éste no pone nunca este título en boca de Jesús. Evidentemente, san Juan siguió el procedimiento contrario: después de haber prolijamente meditado las revelaciones hechas por Cristo sobre su persona, recurrió a la palabra Logos para expresar lo que de esto sabía.

Origen y alcance del término.

No es imposible que para la elección de este término sufriera el autor influencias del exterior. En este sentido se ha propuesto el *Memra* del judaísmo palestino, el Logos del mundo griego (Heraclito, Platón, los estoicos) o del judaísmo helenístico de Alejandría (Filón), el Logos de la gnosis valentiniana o de la literatura hermética (Tot-Hermes)¹¹. A propósito de la influencia griega, a veces descartada con demasiada facilidad,

escribe J. Starcky: «¿Por qué Juan, que había vivido largo tiempo en Éfeso, donde Apolo, entre otros, había podido propagar las ideas de Filón, donde Heraclito, cinco siglos antes, había iniciado las especulaciones griegas sobre el Logos, por qué Juan se habría cerrado a toda actividad intelectual que no reflejara fielmente la literatura bíblica o apócrifa? Nada autoriza a atribuirle una mentalidad de *guetto*, en medio de cristianos venidos del helenismo no menos que del judaísmo»¹².

Pero el pensamiento profundo del autor del cuarto evangelio ha de explicarse enteramente partiendo de la tradición cristiana y veterotestamentaria. En el Nuevo Testamento, la palabra de Dios es el Evangelio, que en definitiva se identifica con la persona misma de Jesús. Juan, como lo sugiere el comienzo de su primera epístola («lo que hemos palpado referente a la Palabra de vida..., eso os anunciamos»), no tuvo más que llevar adelante esta ecuación; para ello se acordó de la rica doctrina del Antiguo Testamento sobre la palabra de Dios concebida como una realidad viva y activa y fácilmente personificada¹³; quizá se inspiró todavía más en las grandes amplificaciones de los libros sapienciales sobre la sabiduría divina, mediadora entre Dios y el mundo a la vez en su obra creadora y en su acción salvífica.

La encarnación del Hijo de Dios, tema fundamental del evangelio, lo es también del prólogo. Creemos que sin razón se han buscado en él indicaciones detalladas sobre las relaciones del Logos con el mundo o con el pueblo escogido, anteriormente a la encarnación. Únicamente se dice que el Logos ilumina a todo hombre (v. 9), lo cual es ya un dato considerable.

¿Habría, pues, que decir que se ha de negar a este título todo alcance metafísico y trinitario y hacer del Logos, no ya un nombre propio y personal, sino una simple expresión *ad extra* del pensamiento y de la voluntad divinos?¹⁴. Entonces se podrían sintetizar así los datos de los tres pasajes joánicos sobre el Logos: por su función en la creación (cuarto evangelio), es la Palabra creadora; por su función en la obra de la salud (1 Jn), es la Palabra de vida; por la función que llenará al fin de los tiempos como instrumento de la venganza divina contra los impíos (Apocalipsis), es la Palabra exterminadora. La noción de Palabra calificaría así al Hijo de Dios en cada una de sus principales intervenciones en el mundo y en la historia de la humanidad.

No parece que esta interpretación explique suficientemente el prólogo, que llama Logos al Hijo de Dios anteriormente a toda misión, a toda acción en el mundo, como la Sabiduría divina existe en sí misma anteriormente a la obra creadora. Hay que tener presente el hecho de que el vocablo *logos* no significa sólo la palabra proferida, sino también el verbo mental,

12. *Ibid.*, col. 491.

13. Cf. L. DÜRR, *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und in antiken Orient, zugleich ein Beitrag zur Vorgeschichte des neutestamentlichen Logosbegriffes*, Leipzig 1938.

14. Cf. por ej. E. TOBAC, *La notion du Christ-Logos dans la littérature johannique*, RHE, 1929, p. 213-238. J. DUPONT, *Essais sur la christologie de saint Jean*, p. 11-58.

10. A. ROBERT, *Les attaches littéraires de Prov I-IX*, RB, 1934, p. 175-177.

11. Cf. J. STARCKY y C. MONDÉSERT, *Logos, La parole divine à l'époque néotestamentaire*, SDB v, col. 465-497.

el pensamiento. Sin duda el Logos joánico, como la sabiduría (cf. Eclo 1,10), representa el plan de Dios sobre el mundo (el *kosmos noetós* de Filón), plan que realiza en la obra de la creación. Pero, puesto que el Logos está con Dios (v. 2) y no se hace alusión a las relaciones de la Divinidad con las criaturas, parece bastante indicado ver en él también la Palabra inmanente de Dios. Tanto más que el Logos es un ser personal, el propio Hijo de Dios, que, según el v. 14, refleja fielmente la gloria del Padre y, según el v. 18, tiene como función revelar la naturaleza íntima de la Divinidad, considerada como absolutamente inaccesible en sí misma. Por eso nos asociamos aquí a la opinión de J. Starcky y de Lagrange, que descubren aquí uno de los fundamentos más preciosos de la teología trinitaria. Lagrange escribe: «El hijo de un ser espiritual, de una inteligencia pura, es su pensamiento, que la Escritura denominaba su palabra, una palabra que es distinta de él y que, sin embargo, está en él»¹⁵. ¿No se diría que Juan, antes de contar la venida de la Palabra a los hombres, quiso mostrarla no ya en reposo cerca de Dios, sino en movimiento hacia él (πρός con acusativo después del verbo ser): «En el principio era la Palabra, y la Palabra se dirigió a Dios»? Se trata de una versión conjetural.

Una cosa hay que notar bien, a saber, que toda esta metafísica religiosa, no obstante su importancia, no se propone por sí misma: el autor piensa constantemente en el Cristo histórico, al que ha visto y tocado (cf. 1Jn 1,1s), y para mejor disponer las almas a la luz que les ofrece este Revelador del mundo divino, destaca su grandeza única: Jesús, que ha hablado a la humanidad y le ha revelado a Dios, calificado como estaba para hacerlo, pues es la Palabra sustancial de Dios por la cual fue creado el mundo, y, sin embargo, los hombres no le escucharon. Así como en Isaías 40-55 y en los salmos del reino de Yahveh, sólo se celebra la acción de Yahveh para dar confianza en su acción salvífica escatológica, o también así como en las amplificaciones sobre la sabiduría divina sólo se describe su papel cosmológico para invitar a los hombres a seguirla, así también el prólogo sólo trata del Verbo encarnado para mejor poner de relieve los beneficios de la encarnación redentora.

Expresión de la encarnación.

No se expresa la manera como se operó la encarnación; el texto, no obstante, sugiere la ascensión real de una naturaleza humana (*sarx*), descartando así todo docetismo (v. 14). Además, todo lo que antes se ha dicho de la trascendencia del Logos, muestra que el evangelista no piensa en una transformación de la naturaleza divina en la naturaleza humana.

El nacimiento virginal no es mencionado formalmente, pero tampoco está excluido; si más adelante Jesús es llamado hijo de José (1,45;6,42), se trata entonces de gentes no iniciadas y el autor no ha creído necesario

15. M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, p. CLXXXI. Cf. L. MALEVEZ, *Nouveau Testament et Théologie fonctionnelle*, RSR, 1960, p. 258-290.

restablecer la verdad. Expresiones análogas se encuentran en Mateo y Lucas, quienes, por otra parte, subrayan el nacimiento virginal.

En el v. 13 habría una referencia al nacimiento milagroso, si se pudiera considerar como original la lectura *ἐκ Θεοῦ ἐγεννήθη* adoptada por algunos autores antiguos, como Ireneo y Tertuliano¹⁶, pero es una lectura que tiene pocos testigos en su favor; se armoniza bastante mal con el contexto; pasajes como 3,5ss y 1Jn 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.14.18, que hablan de la generación sobrenatural de los creyentes, parecen apoyarse en la lectura corriente del prólogo. En cambio, un texto como 1Jn 5,18, que parece poner en relación al hombre engendrado por Dios y a Jesús engendrado por Dios, autoriza a creer que Juan partió del nacimiento sobrenatural de Jesús para formular el de los creyentes.

§ II. Los beneficios de la encarnación redentora: la participación actual en la vida divina.

1. VISIÓN DE CONJUNTO: REVELACIÓN Y COMUNICACIÓN DE LAS RIQUEZAS DIVINAS.

El fin de la encarnación redentora no es otro que la revelación y la comunicación de las riquezas misteriosas de la vida divina a los hombres, lo cual quiere decir que los términos o las fórmulas que expresan los beneficios de la encarnación son de dos clases: unos tienen una relación más especial, aunque no exclusiva, con la idea propiamente dicha de revelación del mundo divino; otros, con el tema general de la comunión (*κοινωνία*, 1Jn 1,3.6.7) con la divinidad.

La revelación del mundo divino.

Ésta ocupa gran lugar en el cuarto evangelio, en el que se halla expresada de múltiples maneras. En primer lugar debemos notar en este sentido el empleo de los verbos *φανερῶν* (1,31; 2,11; 7,4; 9,3; 17,6), *δεικνύω* (2,18; 5,20; 10,22; 14,8), *γνωρίζω* (15,15; 17,26), pero nunca *ἀποκαλύπτω*, que ni siquiera es usado en el Apocalipsis.

En los sinópticos, Jesús anuncia, ante todo, la buena nueva del reino (*κηρύσσω* o *εὐαγγελίζομαι*), o bien enseña las exigencias morales del reino (*διδάσκω*, *διδασχῆ*, *διδασκαλος*). Estas palabras aparecen en Juan, pero no tan a menudo. Por el contrario, la insólita frecuencia de *λαλέω* junto con *λέγω*, en el cuarto evangelio, parece provenir del deseo de subrayar que quien *habla* es el Hijo, que Dios mismo habla por su boca y revela el mundo divino, conforme con la declaración del prólogo (1,18).

16. Esta lección es adoptada o por lo menos considerada como probable por un número bastante grande de exegetas: LOISY, BLASS, RESCH, ZAHN, BURNLEY, BÜCHSEL, MC GREGOR, MOLLAT, DOM J. DUPONT, M. E. BOISMARD, F. M. BRAUN... Señalemos sobre todo los dos estudios siguientes: M. E. BOISMARD, *Critique textuelle et citations patristiques*, RB, 1950, p. 388-408; F. M. BRAUN, *Qui ex Deo natus est*, en *Aux Sources de la Tradition chrétienne (Mélanges Goguet)*, p. 11-31.

El tema del *testimonio* tiene mucha afinidad con el de la Palabra. El Padre, las Escrituras, Juan Bautista, los mismos milagros de Cristo dan testimonio de él (cf. sobre todo 5,31-39). Pero Jesús mismo es un testigo venido del cielo: da testimonio de lo que ha visto y oído, del mundo celestial, del Padre, a quien él solo conoce; 3,11-13.31-33; 8,13-18; da testimonio de la verdad: 18,37. En dos ocasiones se llama a Jesús en el Apocalipsis el testigo fiel (1,5; 3,14); sólo él, revelador de los secretos de Dios y señor de la historia, es capaz de abrir el libro de siete sellos (5,1.10). Después de la resurrección, el testigo por excelencia es el Paracleto que atestigua la divinidad de Cristo (15,26; 1Jn 5,6). El testimonio de los discípulos y de la Iglesia forma una misma cosa con el del Espíritu (15,27; 1Jn 1,2; 4,14; 5,9; Ap 2,13).

La manifestación por Jesús, de su *gloria* o de la del Padre, no es sino una forma particular de la idea fundamental de revelación (1,14; 2,11; 11,4.40; 12,23.28; 13,31.32; 14,13; 15,8; 16,14; 17,1.4.5.10.22.24...). Juan tiene tendencia a interpretar la carrera terrena del Salvador a partir de su hora, de la resurrección. De ahí resulta cierta anticipación de la glorificación: ya en el tiempo de su ministerio público manifiesta Jesús su gloria, es decir, la presencia en él de la naturaleza divina. Pero esta manifestación, que no es luminosa y sólo es perceptible por los creyentes, no impide que la glorificación propiamente dicha de Jesús se reserve para el futuro de la misma manera que en los sinópticos (12,28; 13,32; 17,1.5...).

Los *signos* y las *obras* de Jesús, dos expresiones parcialmente sinónimas, con la diferencia de que la segunda tiene un significado más amplio que la primera, que designa exclusivamente los milagros, tienen por objeto mostrar que Jesús es el enviado auténtico del Padre y que trae al mundo la salud mesiánica anunciada por los profetas. En cuanto a los signos, cf. 2,11.18.23; 3,2; 4,48.54; 6,2.14.26.30...; en cuanto a las obras, cf. 5,20.36; 7,3.21; 9,3.4; 10,15.32.33.37.38... Estos dos términos remiten a los «signos» y a las «obras» de Yahveh en el Éxodo y en el Deuteronomio.

La comunicación de los bienes divinos.

En el punto de partida, la comunicación de los bienes divinos presupone la *obra redentora* de Jesús. Su necesidad se subraya enérgicamente, ya que el cuarto evangelio está penetrado de la idea de que el mundo está sumido en el pecado y vive bajo el dominio del diablo (1,10; 7,7; 12,31; 14,10; 15,18.19; 16,8.11; 1Jn 2,15-17; 3,12-13).

Juan mantiene el punto de vista tradicional, según el cual la salud depende ante todo de la cruz y de la mañana de pascua (1,29; 10,11.15.17.18; 11,50; 12,24; 15,13; 1Jn 1,7; 2,2; Ap 1,5...). Propia de él es la afirmación de que el Hijo de Dios encarnado, por el mero hecho de su presencia entre los hombres, los libera iluminándolos. Un texto como 8,31 («Si permanecéis en mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos, entonces conoceréis la verdad y la verdad os hará libres») es significativo a este respecto.

Considerada en sí misma, la salud aportada por Cristo comporta los aspectos siguientes: en primer lugar es liberación de la *servidumbre* causada por el pecado y don de la *filiación divina* (1,12; 8,34-46; 1Jn 3,2...); luego, es liberación de las *tinieblas* y don de la *luz* y de la *verdad* (1,5; 8,12...); finalmente, es liberación de la *muerte* y don de la *vida* (5,21-29...). Conviene notar que también la acción del Espíritu Santo, que prolonga la de Cristo, es a la vez iluminadora (las promesas del Paracleto) y vivificadora (4,10; 7,37-39...).

Esta obra santificadora tiene como remate la instauración entre el hombre y Dios de la unión más estrecha que se puede concebir, unión expresada sobre todo por la fórmula «estar» o «permanecer en» (6,56; 8,31; 15,4.10; 1Jn 2,5-6.10.14.17.24.27.28; 3,6.9.14.17.24; 4,12.13.15.16; 5,20).

Todo lo que precede es sólo una seca enumeración destinada a dar a conocer los grandes temas joánicos y la manera como están coordinados entre sí. Habría que estudiarlos todos en detalle e ilustrarlos a partir de los antecedentes del Antiguo Testamento. En las páginas que siguen nos atenderemos al concepto joánico de vida.

2. EL TEMA DE LA VIDA: LA PARTICIPACIÓN ACTUAL EN LA VIDA DIVINA¹⁷.

En el Antiguo Testamento, la palabra «vida» expresa el mayó de los bienes que el hombre puede poseer, pero nunca se consideran fuera de Dios la vida y la felicidad que va ligada con ella: Yahveh es el Dios de la vida, o también el Dios viviente (Núm 14,28; 2Re 2,2; Jer 10,10...). El árbol de la vida, el camino de la vida, la fuente de la vida, el libro de la vida, la luz de la vida, son otras tantas imágenes que se refieren a la vida y son al mismo tiempo referencias a Dios. Ni la plenitud de la vida, ni la felicidad del hombre son concebibles en la Escritura fuera de Dios: la obediencia a la ley de Dios y, en los libros sapienciales, la conformidad con la sabiduría, es el camino de la vida; la desobediencia a la voluntad divina conduce a la muerte (cf. las bendiciones y maldiciones de Dt 28 y también de Dt 8,3; 32,47; Prov 8,35-38; 9,13-18; Sab 1,12-13...).

En el cuarto evangelio, la noción de vida ocupa un lugar primordial y, conforme con la más constante tradición bíblica, la vida está estrechamente ligada a Dios, así como a la obediencia a sus mandamientos. Pero hay varios rasgos que caracterizan la enseñanza joánica sobre la vida. En primer lugar, como lo muestra Muszner, mientras la vida es lo propio del mundo de arriba y sólo pertenece a Dios, la encarnación del Hijo de Dios significa un descenso de la vida divina a este mundo de abajo, condenado normalmente a la corrupción y a la muerte. Así como el Padre tiene la vida en sí mismo, así también ha dado al Hijo encarnado el tener la vida en sí mismo (5,26); el Hijo da la vida a quien quiere (5,21); da el agua viva; es el pan de vida.

¹⁷ Cf. F. MUSZNER, *ZöH, Die Anschauung vom Leben im vierten Evangelium, unter Berücksichtigung der Johannesbriefe**, Munich 1952.

Además, esta vida que promete y otorga Cristo no es sólo divina por razón de su origen, como lo es en la Biblia la de todo ser creado; lo es también por su misma naturaleza. Fruto de la unión del creyente con el Hijo de Dios, es de la misma esencia que la vida comunicada por el Padre al Hijo, es decir, «eterna» (los términos de «vida» y «vida eterna» se emplean indistintamente). Por eso se opone a la vida natural como el Espíritu divino se opone a la carne; por esta misma razón no se puede obtener sino en virtud de una regeneración (3,5-6).

Esta vida superior no se ha de recibir sólo en el último día, cuando llegue la resurrección de los muertos: se da desde ahora como un bien inadmisiblemente y como un principio interior de acción. Quien cree en Jesús, pasa desde ahora de la muerte a la vida (5,24; cf. 3,36); si viene a morir de muerte natural, tiene la seguridad no sólo de resucitar en el último día, sino de no perder jamás, ni siquiera en el momento de la muerte, la vida sobrenatural que le proviene de su unión con Cristo, que es la resurrección y la vida (11,23-25). El discurso sobre el pan de vida distingue el ofrecimiento presente de la vida eterna, y la resurrección en el último día (6,40.54). La existencia de una corriente de vida que enlaza actualmente a Jesús con sus discípulos está afirmada en la alegoría de la vid (15,1-8), muy emparentada con el discurso sobre el pan de vida. Si la dependencia en la igualdad del Hijo respecto al Padre se nos muestra en Jesús *vivida según un modo humano* (cf. supra), es con el fin de que sus discípulos, tomándole como modelo y habiendo recibido de él, desde ahora, una vida verdaderamente divina, puedan a su vez conducirse como verdaderos hijos de Dios: «Les dio el poder de venir a ser hijos de Dios» (1,12).

En la primera epístola de san Juan, la existencia cristiana se define como una relación vital y ontológica con Dios; el cristiano está actualmente en comunión con Dios: ha nacido de Dios, posee a Dios, le conoce y permanece en él (cf. 1,3.6; 2,3.6.9.10.13.14.20.24; 3,1.2...). Según diversos exegetas, las promesas que caracterizan las cartas del Apocalipsis son sólo parcialmente escatológicas (cf., por ejemplo, el comentario de Allo sobre 3,20). Y cuando se declara muerto al ángel de Sardes, siendo así que pasa por vivo (3,1), la vida en cuestión es evidentemente una vida de orden superior poseída ya desde ahora.

Es cierto que algunos exegetas han negado al pensamiento joánico todo alcance propiamente místico; aquí tomamos la palabra místico en el sentido amplio de disfrute actual por el creyente de bienes propiamente divinos que serán patrimonio de los elegidos en la bienaventuranza del cielo. Bultmann, por ejemplo, pretende que Juan no hizo más que «radicalizar» la escatología tradicional, es decir, que habría dado sencillamente un valor radical a la verdad de que la venida de Jesús como revelador constituye el acontecimiento escatológico decisivo, la *krisis*¹⁸. Parece, no

18. Esta tesis de Bultmann, dispersa a través de las páginas de su comentario sobre el cuarto evangelio, está condensada en *Die Eschatologie des Johannesevangeliums*, «Glauben und Verstehen» I, Tubinga 1954, p. 134-152. Cf. también TWNT II, art. Ζωή, p. 871-874.

obstante, que Juan no se atiene a la concepción puramente escatológica de la vida, que es la del judaísmo tardío y de los sinópticos: es imposible descartar como no joánica toda idea de un influjo vital que va actualmente del Padre al Hijo y del Hijo al creyente; los textos protestan contra tal empobrecimiento del pensamiento joánico.

3. MÍSTICA JOÁNICA Y MÍSTICA HELENÍSTICA.

Sin embargo, vale la pena entender bien esta elevada doctrina tocante a la participación actual de los cristianos en la vida misma de Dios. Diversos autores, en efecto, han visto aquí un reflejo más o menos claro de la mística helenística. Seguramente son pocos los críticos que aceptarían sin reserva las ideas desarrolladas por A. SCHWEITZER¹⁹ en su célebre libro sobre la mística del apóstol Pablo. Por el contrario, está muy propagada la idea de que Juan sufrió el influjo del mundo griego y propuso una concepción intemporal de la vida eterna, sin pasado ni futuro, vivida en un eterno hoy, que recordaría a Platón y a Filón. Tal es, por ejemplo, la tesis de C.H. DODD²⁰.

A nuestro parecer, no se puede rechazar sin examen la idea de que el autor del cuarto evangelio trató de adaptar hasta cierto punto a los griegos el mensaje cristiano haciéndoles ver en él la respuesta a sus legítimas aspiraciones religiosas. Por ejemplo, si Juan subraya tan enérgicamente que Jesús es el único revelador autorizado del mundo divino por ser el único que había visto al Padre, nos sentimos inclinados a creer que lo hace pensando en el helenismo, donde los misterios, la gnosis y hasta la filosofía pretendían conducir al conocimiento y hasta a la visión de Dios. Se podría suponer con Bultmann que Juan usó de intento términos corrientes entre los griegos, pero dándoles un contenido nuevo²¹.

Con todo, es difícil pronunciarse resueltamente sobre este punto, por razón de las profundas raíces semíticas y bíblicas del conjunto del pensamiento joánico. Además, como lo nota con razón el padre MOLLAT²², en el interior mismo del judaísmo, toda una corriente de ideas, sobre la que actualmente proyectan nueva luz los documentos del mar Muerto, atribuía gran importancia al conocimiento y utilizaba un vocabulario que recuerda el del helenismo. Si recibió Juan algún influjo griego, quizá fuera solamente por esta vía, por tanto, muy indirectamente. Sobre estos puntos delicados habrá que aguardar los resultados de ulteriores estudios.

De todos modos, en cualquier hipótesis habrá que mantener que el

19. *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tubinga 1930, p. 324-364.

20. *The Interpretation of the fourth Gospel*, passim, sobre todo p. 144-150.

21. TWNT, t. II, p. 873-874. Cf. también R. H. LIGHTFOOT, *St John's Commentary*, Oxford 1956, h. 49-56.

22. *L'Évangile selon saint Jean*, BJ. Cf. también en O. CULLMANN, *The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity*, en *The Scrolls and the New Testament*, ed. por KRISTER STENDAHL, Londres 1958, p. 18-32. Piensa Cullmann que el cuarto evangelio se debe relacionar con los helenistas de que hablan los Hechos de los Apóstoles, y que, por otra parte, éstos eran judíos emparentados con los esenios.

misticismo de Juan, como también el de Pablo, es radicalmente irreducible al misticismo helenístico, sea que al hablar de éste se entienda la contemplación de la divinidad en el éxtasis, como en los escritos herméticos, o, si se quiere, la visión de Dios procurada por la celebración de los misterios. En ambos casos, el resultado es la unión sustancial con la divinidad, la deificación del hombre en sentido estricto, y esto sin que se le exija esfuerzo moral de ninguna clase: en realidad, la salud que se le otorga consiste sencillamente en liberarlo de la materia, del tiempo y de la fatalidad²³.

Es evidente que el misticismo joánico tiene un carácter totalmente diferente y hasta opuesto. En el punto de partida está ligado con la historia de la salud: no es el hombre quien emprende la marcha hacia Dios sometiéndose a ciertos ejercicios intelectuales o a ciertos ritos, sino Dios, a quien nadie ha visto jamás, es quien en una fecha determinada de la historia toma la iniciativa de darse a conocer al mundo por Jesús, que es su Hijo encarnado. Todo procede del amor gratuito de Dios al hombre; ahora bien, como lo ha demostrado Nygren²⁴, tal amor es desconocido para los griegos.

Además, el gran obstáculo que se opone a la unión del hombre con Dios, y que Jesús quiere orillar, no es la materia o la fatalidad; es únicamente el pecado. Por lo demás, esta unión no podría ser nunca una divinización propiamente dicha. Contrariamente al misticismo helenístico, según el cual la personalidad del «mista» se confunde con la de la divinidad («Tú eres yo y yo soy tú»), Juan mantiene siempre cuidadosamente la distancia incommensurable que separa al hombre de Dios, incluso en los pasajes en que se enseña la inmanencia recíproca de Cristo y de los cristianos. El mismo Cristo que declara: «Quien come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí y yo en él», hace una distinción radical entre él y su discípulo cuando promete: «Yo lo resucitaré en el último día» (6,55-56). Así pues, cualesquiera que puedan ser acá abajo las experiencias de lo divino, nunca disfruta el hombre en la tierra de la visión perfecta de Dios; está esencialmente orientado hacia la parusía, que la venida del Paracleto al corazón de los creyentes puede preparar, pero no reemplazarla en modo alguno. ¿No es significativo que las palabras *ἀθανασία* y *ἀφθαρσία*, utilizadas de tiempo en tiempo por Pablo, estén totalmente ausentes de los escritos joánicos? La razón de ello es, pues, que éstos no sustituyan las concepciones escatológicas primitivas por la inmortalidad entendida en sentido griego.

También Bultmann admite que Juan no suprimió, espiritualizándola, la escatología cristiana primitiva, pero sostiene que la «radicalizó», convirtiendo sus diversas manifestaciones (muerte, juicio, resurrección, acceso a la vida eterna) en otros tantos acontecimientos *actuales* que tienen lugar

23. Cf. Ph. H. MENOUD, *L'originalité de la pensée johannique*, en «Revue de Théologie et de Philosophie», Lausana 1940, p. 233-261. En el libro de J. LINDBLOM, *Das ewige Leben* (Upsala-Leipzig 1914, p. 78-148), se hallará una larga exposición de las ideas sobre la vida que se traslucen tanto en los misterios como en las especulaciones religiosas de los griegos.

24. *Eros et Agapè, La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, traducción de P. JUNDT, Paris 1943, sobre todo p. 201-222. Creemos criticable la posición de Nygren, según la cual Juan habría preparado la alteración de la idea cristiana de *agape* por la idea griega de *eros*.

en el momento mismo en que habla Jesús, o también en el momento en que se anuncia su mensaje y en que los hombres, con su decisión, su fe o su incredulidad, toman partido por Jesús o contra él.

Creemos que hay su parte de verdad en esta manera de interpretar el cuarto evangelio, puesto que su autor tiene plena conciencia de contar un drama que a lo largo de la historia se renueva constantemente en el corazón de los hombres. Pero para reconocer lo que con una expresión feliz se ha llamado la actualidad del cuarto evangelio²⁵, no es necesario suprimir, como lo hace Bultmann, su dimensión propiamente escatológica. Por lo demás, el maestro de Marburgo no pudo sostener su tesis sino sacrificando cierto número de textos del cuarto evangelio y de 1Jn sobre el último advenimiento de Cristo y sobre la resurrección el último día²⁶. Ahora bien, esto es una disección que parece arbitraria.

En realidad, como lo ha subrayado enérgicamente dom Dupont, Juan mantiene la perspectiva escatológica tradicional, que, por lo demás, se armoniza sin dificultad con el punto de vista místico. Desde ahora participa el cristiano en una forma muy real, aunque de todos modos imperfecta, de la vida divina, que, sin embargo, no recibirá plenamente sino en la parusía. En otro lugar²⁷ hemos tratado de mostrar que ya en el Antiguo Testamento, particularmente en los Salmos, una mística auténtica se une con aspiraciones propiamente escatológicas y hasta apocalípticas. Si se tiene presente esto, no se siente la menor dificultad en conciliar estas dos tendencias en el cuarto evangelio. Serían contradictorias si el misticismo joánico fuera griego en su esencia; pero ya hemos visto que es fundamentalmente bíblico, pese a los posibles préstamos tomados del helenismo.

4. RELACIONES CON LOS SINÓPTICOS Y CON EL ANTIGUO TESTAMENTO.

Pero si es cierto que el Cristo del cuarto evangelio enseña la participación actual de sus discípulos en la vida misma de Dios, ¿cómo explicar una doctrina tan elevada que a primera vista se podría creer totalmente extraña a los sinópticos? ¿Remonta verdaderamente al Jesús de la historia? ¿No habría más bien que admitir que el lenguaje atribuido a Cristo en el cuarto evangelio es una pura ficción sin relación con la enseñanza auténtica dada por Jesús a los hombres? Este problema es de una dificultad considerable y exigiría largas exposiciones si se hubiera de tratar a fondo. Vamos a tratar de decir por lo menos lo esencial.

Es cierto que el concepto de vida ocupa en los sinópticos un lugar mucho menor que en Juan y que, además, en ellos es casi exclusivamente escatológico, designando el nuevo modo de existencia consecutivo, ya a la parusía y al juicio universal, ya, en algunos textos, a la muerte misma de

25. Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Actualité du Quatrième Évangile*, NRT, 1954, p. 449-468.

26. Estos textos son: 5,28-29; 6,39.40.44.51b-56; 12,48, y en la primera epístola de Juan 2,28; 3,2; 4,17. Cf. TWNT, art. Ζῶν, p. 371-373.

27. En un estudio titulado *Mysticisme et Eschatologie dans quelques écrits bibliques*, que se publicará en los «Cahiers Sioniens».

los individuos. Sólo se citan algunos raros pasajes, en los que las palabras «vivir» y «vida» podrían designar una vida espiritual poseída ya acá abajo (por ejemplo, Lc 15,32, y quizá también Mt 4,4; Lc 4,4). De todos modos, es grande la sorpresa cuando se pasa de los sinópticos a Juan: mientras en aquéllos el anuncio del reino constituye el tema fundamental de la enseñanza de Jesús, en el cuarto evangelio esta misma tesis no aparece sino una o dos veces (3,3-5 y quizá también 18,36). En la relación que existe entre estos dos temas creemos poder hallar ya un primer elemento de solución.

En efecto, el reinado o el reino en los sinópticos dista mucho de ser una magnitud meramente escatológica: el pensamiento auténtico de Jesús no tiene el carácter simplista que han querido imponerle los partidarios de la escatología consecuente. Ciertamente que, en buen número de pasajes, el reinado es una realidad del mundo venidero. Pero varios de estos textos, particularmente las parábolas del reinado, suponen al mismo tiempo que Jesús ha puesto ya los fundamentos del reinado. Si el reinado, antes de ser un dominio, es una realidad dinámica, la intervención decisiva de Dios en la historia, anunciada por los profetas²⁸, hay que decir que con la venida de Jesús al mundo, gracias a su ministerio, a su enseñanza, a sus expulsiones de demonios y a sus curaciones, ha comenzado ya esta intervención soberana; en efecto, es evidente que Jesús establece el nexo más estrecho entre sus milagros y la instauración del reinado.

Todavía más profundamente: Jesús no trae sólo el reinado de Dios. Puesto que es en sentido verdaderamente único el Hijo de Dios perfectamente sumiso al Padre, él mismo es el reinado de Dios (*autobasileia*) según la bella expresión de Orígenes, frecuentemente citada: así se explica que la opción que propone, por el reinado o contra el reinado, sea una opción por su persona o contra ella (cf. todo lo que se dijo a este propósito en el capítulo primero). Así es fácil comprender cómo el acceso actual a la vida divina es un pensamiento menos distante de los sinópticos de lo que pudiera parecer a primera vista. Ellos mismos establecen la equivalencia entre «entrar en el reino» y «entrar en la vida eterna» (Mc 9,43; 10,17; Mt 18,3; 19,17; Lc 18,18.29-30); entonces tienen sin duda puesta la mira en el reino definitivo. Pero, puesto que desde que se comienza a seguir a Jesús se da cierta anticipación de la entrada en el reino, se puede suponer que una anticipación paralela de la entrada de la vida es conforme a la lógica de la doctrina de Cristo en los sinópticos.

Quizá se pueda ir todavía más lejos. ¿Se puede suponer que de hecho el Cristo de los sinópticos promete ya, como el de Juan, el acceso actual a bienes divinos escatológicos desde el momento en que se consiente en seguirle? A esta cuestión creemos deber responder afirmativamente. ¿No nos autoriza a ello el mero hecho de estar ligados al reinado de Dios bienes salvíficos (perdón de los pecados, filiación divina) de que se disfruta ya

28. Cf. sobre este tema H. D. WENDLAND, *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus*, p. 15ss.

acá abajo? Pero sobre todo, gracias al *logion* llamado *joánico*, referido por Mateo (11,25-30) y por Lucas (10,21-22), se puede dar esta respuesta positiva²⁹. En este pasaje, cuya autenticidad se ha puesto gratuitamente en duda, precisamente por razón de las relaciones aparentes con el misticismo helenístico³⁰, Jesús se expresa primeramente como el Mesías trascendente de Daniel, al que se ha conferido la soberanía sobre el mundo venidero³¹. En efecto, el *πάντα μοι παρεδόθη*, lejos de expresar una enseñanza secreta del género de la manifestación de los misterios divinos en la gnosis, tiene el mismo significado que *ἔδωθη αὐτῷ ἐξουσία* de Daniel: al Hijo del hombre se ha dado poder sobre todas las naciones. Pero la dependencia de Daniel, por muy importante que sea, no es la característica más esencial de esta gran declaración. Lo que parece ser capital y no se ha notado suficientemente, es que la estructura de Mt 11,25-30 está calcada en la de los grandes textos sapienciales del Antiguo Testamento, donde la invitación a seguir las enseñanzas de la sabiduría divina («venid a mí», «escuchadme») aparece como la consecuencia directa de las prerrogativas que posee. Así como la sabiduría divina declina en cierto modo sus títulos de nobleza para inducir a los hombres a seguir sus enseñanzas, así también Jesús subraya sus relaciones inefables y únicas con el Padre a fin de estimular a sus oyentes a ser sus discípulos. Por lo demás, aquí no nos hallamos en presencia de una imitación literaria servil, que sólo se debería a escritores cristianos que hubieran puesto en boca de Jesús en forma retrospectiva palabras tomadas del Antiguo Testamento. Nos hallamos más bien en el terreno de la inspiración profunda y espontánea: Jesús sabe que es el Hijo y, para expresar sus relaciones con el Padre, así como su función doctrinal única frente a la humanidad, recurre espontáneamente al ritmo y al acento de estos pasajes veterotestamentarios que describen las relaciones inefables de la sabiduría con Dios y su función entre los hombres³².

Muchos críticos no tienen en cuenta, para explicar los sinópticos, la aportación del evangelio de san Juan, como si este último no tuviera con ellos nada de común. Nosotros, al contrario, creemos que el texto joánico tiene la virtud de movernos a leer con nuevos ojos los escritos de sus antecesores y a descubrir en ellos profundidades que, de otro modo, difícilmente podrían haber sido desveladas.

29. Cf. *Jésus et la Sagesse divine d'après les Évangiles synoptiques*, RB, 1955, p. 161-185. Sobre este punto preciso (parentesco con los escritos sapienciales), v. igualmente H. BECKER, *Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede*, Gotinga 1956, p. 41-53.

30. E. NORDEN, sobre todo, dio ejemplo de esta negación y formuló las objeciones repetidas constantemente desde entonces: *Agnostos Theos, Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig-Berlin 1913, p. 277-308.

31. Cf. a este propósito, L. CERFAUX, *Les sources scripturaires de Mt 11, 25-30*, ETL, 1955, p. 331-342.

32. Más de una vez se han señalado las notables analogías que ofrecen los escritos joánicos en más de un respecto con la epístola a los Hebreos. Se pueden comparar por ambas partes: los prólogos, los temas de la «consumación» y de la «santificación», el papel de la sangre en la redención, la oposición entre las realidades terrestres y los bienes celestiales, la participación actual de los cristianos en los bienes celestiales, la explotación figurativa de los acontecimientos del éxodo (cf. C. SPICQ, *Épître aux Hébreux*, EB, t. 1, p. 109-138). Pero la cristología de la epístola está centrada en la entrada de Cristo glorioso en el cielo, la de Juan en la venida del Hijo de Dios a este mundo.

CONCLUSIÓN GENERAL

Como lo habíamos anunciado a los comienzos de este estudio, nuestra presentación del mensaje del Nuevo Testamento se ha limitado a algunos temas, y aun en muchos de los casos no hemos hecho más que insinuarlos. Sin embargo, lo que hemos dicho es más que suficiente para dejar entrever la inagotable riqueza doctrinal de los escritos del Nuevo Testamento, riqueza que, por lo demás, no se puede comprender y explotar sino estudiando los textos a la luz de las Escrituras anteriores.

En nuestra conclusión querríamos subrayar dos puntos de importancia capital: en primer lugar, *la unidad del Nuevo Testamento*; luego, *la unidad de la Biblia considerada en conjunto*.

1. LA UNIDAD DEL NUEVO TESTAMENTO.

El exegeta debe prestar la mayor atención a la diversidad de los autores que se expresan en el Nuevo Testamento. Si Dios, para darnos su revelación, quiso servirse de hombres de los más variados caracteres y talentos, no los trató como instrumentos meramente pasivos: estos autores tienen su manera personal de transmitir la misma palabra de Dios. San Pablo no es san Juan. Y aun entre los sinópticos mismos, llamados así porque ofrecen una imagen fundamentalmente idéntica de la carrera del Salvador, ¡cuántas desemejanzas se descubren! Parece ser que uno de los objetivos principales de la investigación bíblica actual consiste en hacerse cargo cada vez más claramente de las perspectivas propias de cada uno de los autores del Nuevo Testamento: «Hay que tomar en serio el hecho de que Jesús no escribió, sino que confió su mensaje a una tradición viva. La formulación inspirada de este mensaje no se nos dio sino al cabo de varias décadas de tradición. Y la inspiración cubre con su garantía el testimonio, no ya de un solo autor, sino de varios hombres diversos que, según los medios y las situaciones concretas en que se hallaban, fueron sensibles a aspectos diversos del mismo mensaje fundamental. La inspiración no tuvo por efecto una formulación *standard*. La diversidad de los testimonios es un indicio de la riqueza doctrinal del mensaje. Si tenemos el sentido de los matices entre un escrito y otro, nos guardaremos de empobrecerlo vertiéndolo en un molde demasiado estrecho. Así el estudio de las teologías de los diferentes autores favorece el de la teología sin más»¹.

Pero esta observación, con ser tan importante, no debe inducirnos

1. J. DELORME, «Ami du Clergé», 1955, p. 86.

a olvidar la unidad fundamental del mensaje de salud del Nuevo Testamento. A veces se ha puesto empeño en transformar en contradicciones los puntos de vista diversos y en establecer una oposición entre Jesús y la comunidad primitiva o san Pablo, entre el *evangelium Christi* y el *evangelium de Christo*, entre san Pablo o los sinópticos y san Juan. Estos métodos de disección, que se hipnotizan ante los detalles, pasan por alto los datos esenciales en que el mensaje cristiano halla su unidad.

A. M. Hunter, en un librito muy sugestivo², se ha esforzado por separar este núcleo central: los escritos del Nuevo Testamento tienen fundamentalmente la misma cristología, la misma eclesiología, la misma soteriología. Tienen todos la misma cristología, pues todos nos dicen que Jesús es el hombre Dios; ninguno de ellos, ni siquiera los discursos arcaicos de los Hechos o el evangelio según san Marcos, deja subsistir la menor duda sobre la divinidad estricta de Jesús; ninguno de ellos, ni siquiera la epístola a los Hebreos o el cuarto evangelio, deja de subrayar la humanidad del Salvador. Tienen la misma eclesiología: en los cuatro evangelios se muestra que Cristo quiso realmente fundar una comunidad; ni es menos cierto que los primeros cristianos y sus jefes, particularmente san Pedro y san Pablo, tuvieron conciencia de constituir este nuevo pueblo de Dios. Finalmente, tienen la misma soteriología: ciertamente, aquí quizá más que en otras partes tiene cada testigo su propio punto de vista, su propia manera de presentar la miseria moral del hombre y el misterio redentor, pero todos están convencidos de que la muerte y la resurrección de Jesús tienen alcance salvífico y realizan las Escrituras. San Pablo, que hizo progresar considerablemente la teología de la redención, atestigua la unidad fundamental de las concepciones en este particular: «Tanto yo (Pablo) como ellos (Pedro, Santiago, Juan...), esto predicamos y esto habéis creído» (1Cor 15,11).

Con las páginas que preceden sólo se puede comprobar en grado muy limitado lo que acabamos de afirmar: la soteriología de los sinópticos y la de san Juan se han estudiado en forma muy incompleta; hemos dejado a un lado la cristología de san Pablo y la eclesiología de san Pablo y de san Juan. Sin embargo, con lo que hemos dicho basta para poder darse cuenta de que si hubo progreso doctrinal considerable, fue según la célebre fórmula de san Vicente de Lérins, *in eodem sensu et in eadem sententia*.

2. LA UNIDAD DE LOS DOS TESTAMENTOS.

A lo largo de nuestra exposición, hemos señalado cuidadosamente las conexiones con el Antiguo Testamento. Al proceder así, nos hemos conformado con las indicaciones de los autores sagrados que constantemente se refieren, por lo menos implícitamente, a las Escrituras anteriores; en algunas páginas, a veces en libros enteros, como el Apocalipsis

2. A. M. HUNTER, *Un Seigneur, une Église, un salut: l'unité du Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris 1950.

joánico, las referencias y los préstamos de esta índole forman la parte más considerable del texto. Este hecho es un testimonio de la unidad fundamental de los dos Testamentos, unidad de la que conviene formarse una idea exacta³.

Esta unidad no es identidad, como a veces se ha supuesto⁴; la fe de Abraham no es explícitamente la fe en Cristo; la manducación del maná por los hebreos no puede asimilarse con la comunión eucarística del cuerpo y sangre de Cristo. Pretender lo contrario sería suprimir la historia de la salud tal como la comprendieron los mismos autores inspirados. Éstos suponen que entre las dos alianzas hay a la vez continuidad y ruptura.

Hay continuidad vital, puesto que el mismo designio divino, entrevisto desde los principios, se encamina con Cristo a su coronamiento. Los profetas insistieron mucho en esta continuidad y en este progreso. Así, en la primera parte del libro de Isaías la historia del pueblo escogido se desarrolla conforme al plan de un Dios todopoderoso que lo ha previsto todo y lo conduce todo hacia un término que él solo conoce⁵. Esta filosofía religiosa de la historia se repite y se desarrolla en la segunda parte de Isaías, en que la liberación de la servidumbre de Babilonia no es más que la prefiguración de otra liberación más profunda y más espiritual. Ésta se halla en otra forma en Daniel y en el Apocalipsis de san Juan. La misma está subyacente en el mensaje de Jesús y de san Pablo.

De aquí resulta que las realidades del Nuevo Testamento sólo adquieren su verdadera dimensión si se tienen en cuenta, no sólo las profecías mesiánicas propiamente dichas, sino también el conjunto del movimiento religioso cuyo término constituyen. Resulta también que los textos del Antiguo Testamento, leídos retrospectivamente a partir de su cumplimiento escatológico, se iluminan con una luz nueva; testigos de una religión caducada, gozan, sin embargo; de permanente actualidad, en razón del acontecimiento supremo cuya base representan.

Sin embargo, la distinción e incluso la censura entre las dos economías, están atestadas por todos los autores del Nuevo Testamento, aun cuando no cesan de referirse al Antiguo. Si Jesús cumple las Escrituras, lo hace como dueño soberano. No hay que representarse las profecías como una especie de deuda, como una factura que el Hijo de Dios encarnado se habría visto obligado a pagar. En efecto, su obra es una creación divina que excluye toda correspondencia mecánica con los anuncios de la antigua alianza. Vale la pena citar aquí la palabra sugestiva de ORÍGENES: «Cuando el Salvador vino a nosotros y dio cuerpo al evangelio, entonces por el evangelio hizo que todo fuese semejante al evangelio»⁶.

3. Cf. P. LESTRINGANT, *Essai sur l'unité de la révélation biblique*, Paris 1942. W. EICHRODT, *Les rapports du Nouveau et de l'Ancien Testament*, en *Le Problème biblique dans le protestantisme*, Paris 1955; *Is die typologische Exegese sachgemässe Exegese?*, en VT, Suppl. iv (Congress volume), p. 161-186.

4. Es, por ej., el caso de W. VISCHER, *La Loi ou les cinq livres de Moïse*, Neuchâtel-Paris 1949.

5. Cf. art. *Isaïe*, SDB IV, Col. 684-690.

6. *In Joh* 1,8, citado por H. DE LUBAC, *Catholicisme, Les aspects sociaux du dogme**, Paris 1941, p. 131; existe tr. cast.

APÉNDICE CRONOLÓGICO E ÍNDICES

CUADRO CRONOLÓGICO DEL NUEVO TESTAMENTO

Acerca de los problemas planteados por la cronología del Nuevo Testamento, cf. F. PRAT, *Chronologie de l'âge apostolique*, SDB I, 1279-1304; J. LEBRETON (*Chronologie de Jesús Christ*, SDB IV, 970-975; A. TRICOT, *Chronologie du N. T.*, en *Initiation Biblique*, París 1954, p. 634-653 (con bibliografía). Véase supra la cronología de las epístolas paulinas, p. 361. La Biblia de Jerusalén y la Biblia de Lille dan, en sendos apéndices, detalladas tablas cronológicas.

<i>Historia general e historia judía</i>	<i>Orígenes cristianos</i>
37. Herodes, rey de los judíos (37-4 a.C.)	
27. AUGUSTO, emperador (27a.C.-14 d.C.)	
4. a.C., muerte de Herodes el Grande Arquelao, etnarca de Judea y Samaria (4 a.C.-6 d.C.) Herodes Antipas, tetrarca de Galilea (4 a.C.-39 d.C.)	hacia el año 7-5' antes de nuestra era, nacimiento de Jesús
6. d.C., gobierno de los procuradores	
14. TIBERIO, emperador (14-37)	
18. Caifás, sumo sacerdote (18-36)	
26. Poncio Pilato, procurador (26-36)	
	hacia el año 28, principio del ministerio de Jesús
	30 de abril, muerte de Jesús
	hacia el año 34-36, muerte de Esteban
	Conversión de Pablo
	El Evangelio anunciado en Samaria y Antioquía

Cuadro cronológico

37. CALÍGULA, emperador (37-41)	hacia el año 37-39, viaje de Pablo a Jerusalén
41. CLAUDIO, emperador (41-54) Herodes Agripa I, rey de Palestina (41-44)	
44. Muerte de Herodes Agripa Reinstauración del gobierno de los procuradores	Pascua del 44, martirio de Santiago, hermano de Juan; cautividad de Pedro Primavera del 45 - primavera del 49, viaje misionero de Pablo y Bernabé
	49. Incidente de Antioquía Asamblea apostólica
	Otoño del 49 - otoño del 52, segundo viaje misionero de Pablo
50. Decreto de Claudio por el que se expulsa de Roma a los judíos hacia el 52, Galión, procónsul de Acaya	
52. Félix, procurador (52-58)	Primavera del 53 - primavera del 58, tercer viaje misionero de Pablo
54. NERÓN, emperador (54-68)	Pentecostés del 58, arresto de Pablo Cautividad de Pablo en Cesarea
59. Festo, procurador (59-62)	Otoño del 60 - otoño del 61, viaje de Pablo prisionero Primavera del 61 - primavera del 63, primera cautividad romana de Pablo
62. Albino, procurador (62-64)	62. Martirio de Santiago de Jerusalén después del 63, últimos cautiverios de Pablo Pedro en Roma
64. Floro, procurador (64-66) Julio del 64, incendio de Roma	64. Persecución de los cristianos hacia 64-65, martirio de Pedro en Roma
66. Revuelta judía	66. Los cristianos de Jerusalén en Pella Hacia el 67, martirio de Pablo en Roma
68. GALBA, emperador (68-69)	
69. VESPASIANO, emperador (69-79)	
70. Sitio y toma de Jerusalén Yohanán ben Zakay funda la academia de Jamnia	

Cuadro cronológico

4.º libro de Esdras Pascua del 73, derrota definitiva de los judíos sublevados	
79. TITO, emperador (79-81)	
81. DOMICIANO, emperador (81-96)	Hacia el 85-90, los cristianos son definitivamente expulsados de la sinagoga
	Hacia el 90, sínodo judío de Jamnia
	Hacia el 95, persecución de Domiciano Juan en la isla de Patmos Carta de Clemente Romano Herejía de Cerinto
96. NERVA, emperador (96-98)	Hacia el 98-100, muerte de Juan en Éfeso
98. TRAJANO, emperador (98-117)	107. Martirio de Simeón de Jerusalén Hacia el 110, Cartas y martirio de Ignacio de Antioquía Cartas de Policarpo
	Hacia el 130, Carta del Pseudo-Bernabé
111-113. Plinio el Joven, legado de Bitunia	
117. ADRIANO, emperador (117-138)	
132-135. Segunda revolución judía	

Índice de citas bíblicas

4, 2	716	Jds	11, 48	99
6, 2	655		12, 3-47s	784
9, 5	703	544-651	13, 30	606
11, 1-2	736	17s 541	14	794
11, 1-2	793		15, 13	779
24-27	691	Jer	16, 5-33	794
24, 23	690		16, 11	784
25, 6-12	727	2, 2-3	17, 11ss	740
28, 5	716	24, 5	18, 28	723
28, 16-17	719	24, 7	18, 31	83
40-55	691	31, 31-34	21	576
40-55	712	31, 31-34	21, 15-19	720
40-55	790	31, 31-34	21, 18s	538
40-55	798	31, 31-34		
40, 9-11	690	31, 31-34	1Jn	
40, 22	375	37, 30-31		
41, 4	791		615-627	
42	124	Jl	788-810	
42, 1	707		1, 1	591
42, 1	711	3, 1-5	1, 1	796
42, 1	733	3, 1-5	2, 18	375
42, 1	793	3, 1-5	2, 20	794
43, 10	791	3, 1-5	2, 22	375
44, 6	791		2, 27	618
45, 21	757	Jn	2, 27	794
46, 13	691		3, 1s	527
48, 12	791	557-612	3, 16	790
49, 1ss	124	788-810	4, 2-3	375
49, 1ss	444	1, 1ss	4, 8s	790
50, 6-8	233	1, 6-8	5, 7-8	626ss
50, 6-8	707	1, 13	5, 14-21	619s
51, 1-2	719	1, 14	5, 18	799
51, 5	434	1, 20-23		
51, 5	757	1, 29	2Jn	
51, 6-8	434	3, 1-21		
52, 7	690	3, 17	7	375
52, 13-53, 12	65	3, 28-30		
52, 13-53, 12	444	3, 34	2 y 3Jn	
52, 13-53, 12	707	4, 10		
52, 13-53, 12	726	4, 23	630s	
52, 13-53, 12	733	4, 25		
52, 13-53, 12	775	5, 4	Lc	
53, 4	780	5, 7-8		
53, 6	775	5, 7-8	225-249	
53, 11	733	6-7	1-2	701
53, 11	761	6, 16-21	1, 1-4	225
55, 1-5	727	6, 69	1, 1-4	248
56, 1	757	7, 38	3, 15	240
65, 12-14	727	7, 53-8, 11	4, 13	232
		9, 27	4, 18s	243

Índice de citas bíblicas

22, 15-20	722	4, 11	215	15, 15a	207	15, 2	84
22, 15-20	727	4, 11	694	15, 37	260	15, 27	259
23, 5	260	4, 19	259	16, 19-20	223	15, 33	260
24, 45-49	667	4, 39-41	203			16, 6-12	174
24, 49	794	5, 3	202	Mt		16, 13-19	718
		5, 12	201			16, 13-19	721
		5, 24	260			16, 25	174
		5, 31	260	171-197		16, 24	299
		5, 39	695	5-7	512	17, 14-21	299
		6, 3	260	5, 1-12	696	17, 24	71
		6, 7-9	203	5, 14s	173	18, 4-6	173
		6, 7-9	416	5, 18	67	18, 18	722
		6, 12ss	522	5, 19-20	696	19, 7	260
		6, 31-8, 26	300	5, 21-32	84	19, 13-15	292
		6, 34-10, 1	608	5, 21-32	176	19, 20	260
		6, 48	260	5, 25ss	685	19, 28	720
		7, 24-37	699	6, 1-18	84	19, 30	697
		7, 27	212	6, 5-18	171	20, 1-16	299
		7, 28	259	7, 15	416	20, 28	707
		8, 4	260	8, 1-9, 34	176	20, 28	775
		8, 27-30	596	8, 1-4	290	21, 33-43	699
		8, 34	202	8, 5-13	176	22, 1-10	259
		9, 1	693	8, 5-13	596	22, 1-10	727
		9, 7	596	8, 5-13	727	22, 14	717
		9, 20-37	299	8, 14-15	177	22, 15-22	292
		9, 33	207	8, 14-15	260	22, 23-33	62
		10, 4	260	8, 15	259	22, 25	259
		10, 17-22	287	8, 16	273	22, 34-40	299
		10, 21	260	9, 13	792	23	84
		10, 35-40	587	9, 19	260	23	88
		10, 45	707	9, 27-31	215	23, 4	69
		10, 45	775	9, 37-39	695	23, 13	258
		11, 9s	67	10, 1-42	176	23, 15	113
		11, 27-33	300	10, 18	260	24	375
		12, 1	206	10, 20-22	793	24, 3	541
		12, 1-11	697	10, 23	708	24, 14-30	259
		12, 13-37	300	10, 27	260	24, 43	376
		12, 20	259	10, 27	685	25, 2-3	84
		12, 28-31	603	11, 2-6	709	25, 10-11	727
		13, 9	260	11, 12	694	26, 26-28	722
		13, 11	793	11, 25-30	597	26, 26-28	727
		13, 32	710	11, 25-30	604	27, 50	260
		13, 33-35	206	11, 25-30	612	28, 18-20	655
		14, 3-9	288	11, 25-30	793	28, 18-20	708
		14, 22-24	722	11, 25-30	807		
		14, 22-24	727	12, 9-14	291	Neh	
		14, 27	793	12, 38	416		
		14, 34-36	596	13, 41	438	8, 1	83
		14, 62	705	13, 53-58	174	9, 5-37	758
		15, 11	260	13, 55	260		
				14, 24	260		

Índice de citas bíblicas

Núm	1, 21	461	6, 7-10	60	4, 6	527
	1, 24s	753	7, 22-25s	795	5, 14-15	521
6, 22ss	80	3, 20-21	757	9, 1-18	795	5, 20
11, 16ss	81	3, 25	466	9, 9-10	795	
15, 37ss	58	3, 25	769	18, 14-16	656	
27, 16-18	737	3, 25	772			Sof
		4, 25	785			3, 15-26
Os		5, 5-8	762			701
		5, 5-8	779	2		1Tes
3, 1	791	5, 5-8	790	2		368-377
11, 7-9	791	5, 9	785	2, 7		1, 10
13, 14	767	5, 12-21	755	2, 7		785
14, 5	695	5, 19	774	2, 9		2, 15
		5, 19	786	8, 6		446
1Pe		6, 4-5	786	8, 7		399
		6, 6	783	8, 7		751
524-528		6, 11-12	783	16		2Tes
2, 4	719	6, 23	778	19		68
2, 9	768	7, 5s	783	22, 23		492
3, 19s	533	8	466	22, 23		758
4, 12	529	8, 3	762	23, 31-32		758
5, 13	532	8, 3	777	36, 6-8		757
		8, 3	781	40, 7ss		492
2Pe		8, 3	783	40, 7ss		502
		8, 3	786	40, 10-12		758
535-543		8, 4	784	49, 14-23		503
3, 15s	480	8, 28-30	751	51, 14-16		758
3, 15s	540	8, 32s	775	68, 19		460
		8, 32s	780	69		735
Prov		9, 11	373	95		493
		9, 11	753	95		503
1, 23	795	11, 33	754	98, 2-3		757
8, 12ss	612	12, 4-5	403	102, 26-28		695
8, 12ss	795	12, 6-8	482	109		735
9, 1-6	727	12, 6-8	482	110		460
		12, 12	503	110		703
1Re		13, 8-10	503	110		730
		13, 11-14	373	110, 1		501
19, 13-15	96	14	387	110, 4		493
		16, 5	481	110, 4		503
Rom		16, 7	340	111, 1-7		758
		16, 16	750	112-118		78
418-437		16, 25	477	119		68
1, 2	477			143, 1-2		756
1, 3	477					Sant
1, 4	785	1, 5-7	795			Zac
1, 17	756	2, 23ss	778			509-523
1, 18-33	463	2, 23ss	783	2, 7		732

ÍNDICE ANALÍTICO SUMARIO

<i>Abba</i> 200 710 749	Ancianos de la Iglesia (presbíteros) 585ss 628 630s
Abbot, E.A. 268	Ancianos en el judaísmo 81s 112
Abot del rabí Natán 89 145	Ángeles 60s 87 543 550 655 710
Abraham 381 428 435 437 499 696 810	Ángeles guardianes 679
Acción de gracias 371s 394 426 440 451s 459s 466s 470 475	<i>Anthropos</i> (mito del) 444
Adán 127 399 405 428 703 755 778 781 783	Anticristo 128 622 624ss 660; v. Adversario
Adán y Eva 127	Antioquía de Siria 36 39 79 116 339s 594
Adversarios (en 2Tes) 374ss	<i>Antiquitatum Biblicarum, Liber, o Pseudo-Filón</i> 126
<i>Aevum</i> 406	Antisemitismo 116s
<i>Agape</i> 570s 593 779ss 790; v. Amor	Apariciones de Cristo resucitado 729
<i>Agrapha</i> 666	Apocalipsis de Abraham 128
Agripa I 103 106 348	Apocalipsis
Agripa II 107	apócrifos del Antiguo Testamento 122s 126s
Agrupaciones numéricas 173s 233 563 568 573 643	apócrifos del Nuevo Testamento 678ss
Agustín, san 151 251 264 257 576 606 627 629 677	de Elías 128
Albartz, M. 283 299 616	de Esdras griego (4Esd) 62 65 128 532
Albright, W.F. 124	género apocalíptico 635ss
Alegoría 138 606 627	de Juan 635-661
Alejandra 81 89 102	Apócrifos
Alejandría 37 39 57 79 115ss 133 221	del Antiguo Testamento 121ss
Alejandrino (en la epístola a los Hebreos) 488ss	del Nuevo Testamento 665ss
Alejandro Janneo 86 96 126	pseudoclementinos 340 516
Alianza 129 132 501 567 618 657 726s 768 770s	Apologética 113s 136s 216 297 326 337
Allen, W.C. 171	Apostasia (en 2Tes) 374ss
Allo, E.B. 392 573 642s 649	Apostolado 372ss 384ss 416ss 467
Alogos 584	Apóstoles 188 251 310 316 357 388 394s 413 451 459ss 540 547 589 713 738 750
Amann, E. 668	Aquiba 98 110 139 143
Amor (de Dios, de Cristo) 779 790ss; v. <i>Agape</i>	Águila 109
<i>Amoraím</i> 110	Arameísmos
Ananías (sumo sacerdote) 107	en Jn 591
Ananías y Safira 334 737 740	

- en Mc 200 202
en Mt 194
Aristeas, carta de 137 512
Armonías evangélicas 144 251
Aratapán 136
Ašam 774
Asamblea apostólica 332 387 739s
Ascensión 334 678
de Isaías 127 665
Asenet, libro de la oración de 127
Asia proconsular 39 116 448
Asunción
de María 671
de Moisés 88s 127 545 690
Atenágoras 392
Autenticidad
de Ap 659ss
de Col 452ss
de 1Cor 392
de 2Cor 409
de Ef 463ss
de Gál 378
de Jn 580-595
de 1Jn 620-623
de 2 y 3Jn 629-631
de Jds 546ss
de Lc 245-247
de Mc 219 221s
de Mt 189s 194s
de 1Pe 529ss
de 2Pe 538ss
de 1 y 2Tes 369
de Tim y Tit 478-483
Babilonia (= Roma) 532 650s
Bachmann, Ph. 410
Bar Kokeba (o Bar Kosiba) 98 108
110
Baruc siríaco (2Bar) 62 65 128 532
Baruzi, J. 289
Basileia 689 692; v. Reino
Basíledes 668
Baur, F.C. 327 391 557
Bautismo 429 512 525 527 534 567
574 605 741ss
Bautismo de la pasión 235
Belial 62 130 133 413 593 758 783
Belzebub 62
Benedicto xv 161
Benoit, P. 297 335 464s 721
Bernabé, epístola de 171 512 667
Bertram, G. 283
Biehl, P. 313
Billerbeck, P. 148 161 397ss
Biografía de Jesús 156-159 172-179
211 234 297 309s 313
Black, M. 161 201s 258
Blass, F. 351
Blinsler, J. 233
Boismard, M.E. 509 517 527 568
592
Bonsirven, J. 161 183 213 592 615
649
Bornkamm, G. 298
Bousset, W. 609 630
Braun, F.M. 616
Bretschneider, C.T. 585
Bultmann, R. 162 283-289 309 559
566 607 610s 619 685 720
Burney, C.F. 161 173
Butler, B.C. 264
Calendario
eclesiástico 588
judío 94 125 129 133
pascual 583
de la pasión 598 723
Cambier, J. 489; v. Cerfaux
Campenhausen, H. von 478
Caná, bodas de 567 597 605
Canon de Muratori 223 247 584 621
629 659 665
Canon del Nuevo Testamento 519 532
542 549s
Características joánicas 562 575s
Carcopino, J. 532
Carta escrita en lágrimas 408
Catequesis 218 295 309 512 601 604
620 748
Cayetano 516
Cayo 584 659
Celso 151
Cena 403 721ss 744; v. Eucaristía
Cerfaux, L. 212 279 300s 335 376
404s 415 417s 428 430 540 546
714
Cerfaux, L. y Cambier, J. 226 246
248
Cerinto 584 625 659
Cirilo de Alejandría 151

- Citas del Antiguo Testamento 186s
197 257 492
Clarck, A.C. 351
Claudio 48 50 106
Clemente de Alejandría 222 245 369
583 621 659 669
Clemente Romano (*1.º Clementis*) 360
392 419 480 483 487 503 512
517 581
Cólera de Dios 751
Combate escatológico 130 654
Comisión bíblica 157ss 163ss 346 483
486 558ss
Comunidad primitiva 205 294 298 311
321 339s 340s 356 402 565 684
693 728-745
Comunión (= Koinonía) 342 403
740 743s
Concilio de Jerusalén, v. Asamblea
apostólica
Concilio de Trento 511 630 659
Concordancias de Mt y Lc contra
Mc 265 268 272 275
Confesión de Pedro 208ss 570 705
720ss
Confirmación 743
Conocimiento 466s 529 610 618; v.
Gnosis
Controversia 291s 299s 596 616
Conversión 371 373 738 759s
Conzelmann, H. 235
Coppens, J. 486
Cordero pascual 77 592 656
Cordero en el Apocalipsis 647
Cornely, R. 383
Creación nueva 568
Cristianos helenistas 116 323
Cristología 186ss 213ss 235s 442 450
466 500ss 520 533 543 550s
Crónica de Moisés 145
Cronología 172 230 314 348 361
598
Cuerpo de Cristo 403ss 454
Culto imperial 52ss 650
Culto nuevo 568 605; v. Liturgia
Cultos de misterio 49ss 404s
Cullmann, O. 385 516 576 718
Cumont, F. 92
Cumplimiento de las Escrituras 186s
491ss 639ss 724s 735 784 810
Chaîne, J. 511 514 526 536 549 615
622
Chapman, J. 207 264 590 628
Dalman, G. 161
Damasco, documento de 132 568
593 758
Daniélou, J. 124
Daube, D. 300
Davies, W.D. 405
De Bruyne, A. 221 245
Decreto
apostólico 332s
de Claudio 419
de Gelasio 630
Deissmann, A. 364
Demetrio 136
Denis, A.M. 371 386
Descenso a los infiernos 437 526 673
Deuterocanónicos 508
Día del Señor 374 622 652 764 804
Diagramas del hecho sinóptico 279
Díaspóra 57 80 111ss 514
Diatessarón 152 251
Diatriba 135 512
Dibelius, M. 215 283-289 332 335
Didakhé 70 171 512 731ss
Dieciocho bendiciones 69 146
Dionisio de Alejandría 621 629 659
Discípulo al que Jesús amaba
589
Discípulo de Jesús 709
Discursos
de los Hechos 335 528
de Jn 599-602 611
de los sinópticos 175s 178s 206
Divinidad de Jesús 565 568 604 656
708ss 731 747 791ss; v. Cristología,
Hijo de David, Hijo de Dios,
Hijo del hombre, misión, sacer-
docio
Dodd, E.H. 184 218 248 303 330
343 564 569s 609 693 803
Doeve, J.W. 263
Domiciano 583 650 661
Dominio de la lengua 511
Doxología 749
Driver, G.R. 94 96
Dualismo 405 610 804
Dubarle, A.M. 550

- Duplicados 175 230 267 271s 644ss
 Dupont, J. 298s 332 391 398 517
 546 714 805
 Dupont-Sommer, A. 96 658
- Éfeso 36 39 325 335 359 456 582
 584 587 589 594
 Efrén, san 222
 Elección de Israel 436s 698 708
 Elección divina 697 749
 Elías 66 235 701
 Enfermos y enfermedades 186 335
 521s 695 735
 Eones 611
 Epifanio, san 223 669 677
 Epístolas apócrifas 678ss
 Epístolas católicas 507
 Escatología 63s 130s 373ss 405 574
 603 622 649-655 707 804
 Escatología consiguiente 184 693 712
 Escatología radicalizada 610
 Escatología realizada 184 693 802
 Escuela de la *Formgeschichte* 283
 289 684ss
 Escuela de Tubinga 153 326 345 557
 581
 Escuelas rabínicas 109 140 142 196
 Esdras griego (3Esd) 134
 Esenios 90ss 133 155
 Esperanza 66 376 651
 Espíritu Santo 59 236 436 564 574
 584 602 656 660 737 793-796
 Esquematismo de los relatos evangé-
 licos 203 258 655
 Esteban 323s 335 737
 Estilo 173-178 199s 560ss 600 622
 Estoicismo 42ss 115 796
 Eucaristía 570 574 721-727 744
 Eupólemo 136
 Eusebio de Cesarea 136 190s 222 245
 247 347 516 584ss 665 673ss
 Eva 640 658 703
 Evangelio 309 391 466 691 734 747
 de Mateo arameo 158 197 269 273ss
 de Pedro 308 674; v. Palestino
 Evangelios
 apócrifos 668ss
 de los ebionitas 308 669
 de la infancia de Cristo 308 672
 Evangelistas 301s
- Éxodo 640 657 766 793
 Expiación 63 78 735 769 772-774
 Ezequiel, apocalipsis de 128
 Ezequiel el trágico 135
- Falsos doctores 545 547 624
 Farrer, A. 265
 Fe 435 499 510 514 521 546s 575
 602 617 625 738
 Festugière, A.J. 161
 Feuillet, A. 213 469 514 517 661 706
 Filiación adoptiva 430 768 801
 Filón de Alejandría 52 71 79 90ss
 95 105 115 137s 142 512 566 606
 609 796 803
 Focio 675
 Fonseca, A.G. da 264 269
 Fórmulas en *ego eimi* 611 793 795
 Frame, J.E. 370
 Frey, J.B. 125
 Fuentes
 de los evangelios sinópticos 158
 187-189 205 208 225s 229 266
 271 274
 de los Hechos 330ss
- Gächter, P. 220 228 262 280
 Galión 39 340 348 459
 Gelin, A. 661
 Genealogía de Jesús 699
 Géneros epistolares 364s 382 423 526
 619ss 623
 Géneros literarios, apocalipsis 635-639
 Géneros literarios, 4.º evangelio 600ss
 Géneros literarios, evangelios sinóp-
 ticos 158 161ss 177 284ss 289
 290-294 309
Genesis apocryphon (1QGenAp) 123
 126
 Gersón 152
 Getsemani 596 599
 Gilmour, S. McLean 229
 Girard, L. 225
 Gloria divina de Jesús 564 567 572
 603 622 791 800
 Gnosis cristiana 466 618ss; v. Co-
 nocimiento
 Gnosis: gnosticismo 51ss 455ss 539
 548 609s 623 668 675 677 686
 803

- Godet, F. 262
Gö'el 767
 Goguel, M. 185 304 313 463 718 742
 Goodspeed, E.J. 463
 Gozo 237s
 Gracia 131 739 766s
 Grandmaison, L. de 255 310
 Grant, P.C. 608
 Greeven, H. 462 465
 Gregorio de Nacianzo, san 249
 Grelot, P. 93
 Gunkel, H. 283
 Gutwenger, E. 190 221 245
- Haberm, haburot* 86 723.
Haggada 122 124 126s 133ss 139 142
 538
Halaka 139ss 142s 144
 Hänchen, E. 338 345 351
 Harnack, A. von 155 221 245s 327
 345 347
 Hausrath, A. 410
 Hawkins, J. 202s 252s 256 267ss 280
 Headlam, A.C. 419s
 Hebreísmos 227
 Hecateo de Abdera 137
 Hechos apócrifos 674
 Hegelianismo 647
 Hegesipo 547
 Helenismo 41ss 133ss 342 488ss 609
 611 803ss
 Henoc eslavo (2Hen) 63 124
 Henoc etíope (1E^{en}) 62ss 65 123 213
 406 512 545 550 690
 Henoc hebreo (3Hen) 124
 Henry, P. 442ss
 Herejías 477; v. Gnosis
 Hermanos del Señor 515s
 Hermas, Pastor de 369 392 512 518
 Hermetismo 52 609 804
 Herodes Antipas 99 102
 Herodes el Grande 73 75 82 86 89
 91 100ss 106 114 127
 Hijo de David 187 700 703
 Hijo de Dios 66 187 212 501 565 604
 625s 656 710 733 792
 Hijo del hombre 65 124 209 213s
 604 638 660 704-708 720 733
 792
 Hilario, san 171
- Hipólito, san 220
 Historia e historiadores 135ss 161ss
 225s 230 234 288 326 343
 Historia religiosa según san Pablo
 405s 436
 Historicidad
 de Jn 599 602
 de Lc 225s 230
 de Mc 216-219
 de detalles 311
 global 286 296ss 303-315
 Hoare, F.R. 578
 Hobart, W.K. 247
Hodayót (1QH) 130s 658
 Holocausto 775 781
 Holtzmann, H.J. 155s 478
 Hombre primordial (*Urmensch*) 610
 686; v. *Anthropos*
 Homilía 511s 527s 537s 545 619 623s
 Hora de Jesús 564 572
 Hoskyns, E. 304 306
 Huby, J. 202
 Hunter, A.M. 809
- Iglesia 177 185-189 454 476 479 481
 503 521 534 574s 657 712-727
 Iglesia y evangelios 294-298 311
 Ignacio de Antioquía, san 171 369
 392 465 581 587 594
 Importancia del Antiguo Testamento
 611 639ss 766 809s
 Inclusión semítica 174 561
 Infancia de Cristo 180 186s 597
 Inmolación 773
 Inmortalidad del alma 63 87 92 609
 804
 Inspiración 543
 Interpretación del Antiguo Testa-
 mento 491ss; v. Cumplimiento de
 las Escrituras
 Ireneo, san 190 193 220 223 245 248
 369 392 528 582 585ss 625 629
 761
 Isaac 775
 Israel 430
 Itacismo 260
- Jacquier, E. 278
 Jannés y Jambrés, libro de 127
 Jerarquía eclesiástica 476

- Jeremías, J. 258 294 299 313 335 695
719 724
- Jerónimo, san 90 171 198 220 222s
226 245 247 516 621 630 661
665 669
- Jerusalén 67 71ss 81 102 107 128s
232ss 322 338s 657
- Jesús y los pecadores 241
- Joanismos 229 608
- Joaquín de Fiore 649
- Jonghe, M. de 125
- Jorge Hamártolo 587s
- Josefo, Flavio 62s 67s 72 75 77 82
85ss 90ss 95s 99 105 111 136s
142 145
- Jousse, M. 262
- Juan Bautista 70 103 179 566 588
594 693
- Juan Crisóstomo, san 171 222
- Juan Hircano 85s 89 97 125
- Juan el Presbítero 190 219 222 585s
630
- Judá el Príncipe (rabí) 110 140
- Judas 546s 549
- Judeocristianos 332 346 383ss 455
477 487 516 668ss
- Juicio divino 66 569 603 752
- Jüllicher, A. 328 410 624
- Justicia cristiana y justificación 189
428ss 760 768
- Justicia de Dios 434 756-761
- Justino, san 220 392 434
- Kahle, P. 144
- Käsemann, E. 411 414 494 503
- Kerigma 565 684 734
- Kilpatrik, G.D. 186 196
- Klaussner, J. 313
- Kleinhans, A. 159
- Knabenbauer, J. 154 171
- Knox, W.L. 278 330 463 509 516
- Koiné 38 228 262
- Koiné evangélica 262
- Kümmel, W.G. 332
- Kundsinn, K. 611
- Kyrios 59 236; v. Señor
- Lagrange, M.J. 92 123 151 154 157
178 203ss 212 217 221 224 226
228 247 267ss 274 277 314 383
- 420 508 540 559 564 607 720
798
- Lavergne, C. 314
- Lebreton, J. 160
- Legalismo 516 739
- Lengua
epístolas paulinas 423 453 478 482
escritos joánicos 560-563 621s 660
Heb 490s
Act 348ss
Lc 226s
Mc 199s
Mt 196s
- Léon-Dufour, X. 186 213 216s 251
263 562 570
- Leucio Carino 675
- Levie, J. 274
- Ley de inserción 643
- Ley mosaica 67 83s 86 90 94 139
382 436 592 607 739
- Libertad cristiana 381 386 400 432
517 548
- Libro de Eldad y Medad 518s
- Libro de los Jubileos 63 124
- Lidzbarski, M. 609
- Lietzmann, H. 410
- Lisco, H. 447
- Liturgia
cristiana 217 295 403 503 563 605
657 725 743s; v. Bautismo, Cena,
Confirmación, Eucaristía, Unción
de los enfermos
judía 76 80 109 142 146ss 497
501 563 605
- Logia 191s 276
- Logion de Freer 224 667
- Logion Joánico 597 612 710 807
- Loisy, A. 156s 184 212 327s 383
558s 567 597 712 718
- Lucanismo 608
- Lucas, san 246s
- Lund, N.W. 174
- Lütgert, W. 384
- Luz 563s 571 593 616 618 660 801
- Lyonnet, S. 404 456 515 532
- Macabeos
libro 3.º 134
libro 4.º 135 512
- Macho cabrío emisario 78 773s

- Manasés, oración de 135
- Mandéismo 610
- Manson, T.W. 304
- Maranatha 730
- Marción 369 378 668
- Marcos, san 221
rasgos 199s 205 218
- María 574 657 701; v. Asunción
- Martirio de san Juan 587ss
- Marxen, W. 216
- Massaux, E. 369 487
- Mateo, san 193
- Mayor, J.B. 518 541
- McGinley, L.J. 292
- McNeile, A.H. 171 516
- Mediador 749 761 784 786
- Medio de vida (*Sitz im Leben*) 161ss
196 285 295 684
- Meinertz, M. 521
- Meir, rabí 140
- Memorias de Pedro 220
- Memra 59 115 566 796
- Mesías, mecanismo 63ss 97 125s 133
186 214 701-708 729
- Michel, O. 420 427 430
- Midraš 80 142ss
- Milagro 291ss 323 596s 599s 605
709
- Milagro de lenguas 334 736
- Milenarismo 652ss
- Milik, J.T. 93 96 124ss
- Miller, A. 159
- Misericordia 70 342 760
- Misión de Cristo 709 761-768 791
795
- Mišna 69 77 139s
- Misterio 133 466s 694 700 747
- Mística judía 145
- Misticismo joánico 569 603 606 612
617 802ss
- Moffatt, J. 509 516 535
- Moisés 69s 81 83 94 97 137 569
701 726
- Mollat, D. 563 803
- Moral evangélica 603 803s; v. Justicia
cristiana
- Morgenthaler, R. 225
- Muerte 778s
- Muerte de Cristo 707 777-785
- Mujer del Apocalipsis 657
- Mujeres en el evangelio 241
- Munck, J. 327 384 391 421 430
- Mussner, F. 162 313
- Nacimiento virginal 186 701 798
- Nägeli, T. 364
- Nag-Hammadi, textos de 610 668
- Nélis, J. 428
- Nerón 48 53 107 360 650 661
- Nicolás de Lira 649
- Nombre divino 59
- Nombre de Jesús 732 742 748
- Nygren, A. 804
- Obediencia de Cristo 428 774ss 784
786
- Obras
del cristiano 43 514
de Jesús 800
- Odas de Salomón 581 594
- Omissiones de Luca 230 240 242
- Ondulaciones, ley de las 643s
- Oración 69ss 238s 511 740 748
- Orígenes 90 151 171 193 220 223
245 247 486 515 630 669 674
- Osty, E. 204
- Pablo, san 38 88 131 139 212 246s
307 356-365 378 411 438 465
- Padrenuestro 696
- Padres de la Iglesia y los evangelios
151 171 190 193 198 220 245
247 249 557
- Paganismo 46ss 610 763 770
- Palabra de Dios 59 566 569 741 734
797; v. Memra
- Palabras-nexo 173 217 233
- Palabras raras 256; v. *Koiné*
- Palestino
evangelio Lc 231 240
evangelio Mc 222
evangelio Mt 194ss
- Pan (de vida, eucarístico) 568s 600
743s 801
- Papias 189-193 219s 223 583 585
- Papiro
Bodmer II 579
Egerton II 581 668
Oxirincos 668
Rylands 581

- Parábolas 175 184 598 601
 Paráclito 565 574 584 622 793
 Paralelismo 174 561 619
 Parataxis 202 257 270 562
 Parenético, género 512 518
 Parker, P. 207 277
 Parusia 376 526 536 540s 543 603
 617 661 707 793 804
 Pascua judía 77 147 563 598 723-725
 Pasión 235 574s 603 673 706 729
 735 777-785
 Pastor, buen 572 600 793
 Paternidad de Dios 59 710 748 790s
 Paulus, H.E.G. 153
 Pecado y pecadores 428s 617 622 751-
 759 800s
 Pedro, san 221ss 322s 333 385s 526
 531 538 575 589ss 718-721 740
 Pentecostés 78 322 334 654 713 736
 Percy, E. 452 462
 Perícopa 290
 Persecución 106 360 526 529 650
 Pešer 131
 Pešer de Habacuc (1Qpes Hab) 131
 197 636
 Philippe de la Trinité 779
 Pilato 40 105 674
 Pío XII 161s
 Pirqa Abot 69s 84 88 145 512 517
 Pirqa del rabí Eliezer 145
 Pitagorismo 50 92s 404s
 Plan de los evangelios 178-183 208-
 211 228 565-575
 Platonismo 115 405 609 796 803
 Plinio el Viejo 91
 Plummer, A. 171 226 409 412
 Plural impersonal 204 270
 Pobres 243s 711 715
 Polémica 606 623-626; v. Contro-
 versia, polémica
 Policarpo, san 369 392 582 585s
 620 629
 Policrates de Efeso 582s
 Porfirio 153
 Posesos, curación de los 597 695
 Prat, F. 747
 Prefiguración 396 437 502
 Presbíteros 521; v. Ancianos
 Presente histórico 203
 Privilegios de Israel 698 708
 Profetas, vidas de 127
 Prólogos de los evangelios 220 245
 583
 Propiciación, propiciatorio 769 773
 Proto-Lucas 229
 Proto-Marcos 269
 Prümm, K. 46 161
 Pseudonimia 515 539 546s
 Pueblo de Dios, nuevo 520ss 715 765;
 v. Israel
 Purgatorio 394
 Purificación 772
 Q (= *Quelle*) 275s 684
Quidduš 723
 Qumrán 65 72 93ss 121ss 125 128ss
 342 512 593 636 658 740 803
 Rab (= *Abba Arika*) 110
 Rabí Ismael 110 143
 Rabí, rabinismo 138ss 592 687 713
 Rabin, C. 94
 Racionalismo 153ss 557
 Ramos, triunfo de los 572 601 704
 Realeza de Jesús 236 575 655 703
 731
 Rebenech, J. 563
 Recapitulación 459 466s 643 653
 Reconciliación 761 769
Redaktionsgeschichte 302
 Redención 656 707 765-769
 Regeneración 533 568 802
 Regla de la comunidad (1QS) 129s
 593 740 758
 Regla de la guerra (1QM) 130
 Reimarus, H.S. 153
 Reino de los cielos (de Dios) 183-
 187 236 603ss 689-699 768 788
 806
 Reitzenstein, R. 49 161 609
 Relatos (género literario) 176s 202ss
 207 284 288 292
 «Relatos-nosotros» en los Hechos 246
 331 345
 Religiones de Irán 60 133 590
 Renan, E. 153 307 557 649
 Renuncia 244
 Rescate 765 775
 Resch, A. 667
 Respeto a la verdad 509s

- Resto 570 658 716
 Resurrección
 de Jesús 235 322 405 565 674 678
 711 728-731 785ss
 de los hombres 62 66 87 92 398
 405 469 603 767 802 804
 Retenedor (en 2Tes) 374ss
 Retorno del hombre a Dios 781 784
 786s
 Revelación 215 466ss 604 788 798s
 Revueltas judías 98 107ss
 Rideau, E. 263
 Rigaux, B. 370ss
 Riquezas 243
 Ritualismo 516s
 Robert, A. 162 796
 Roller, O. 423 457
 Roma 35ss 39, 79 222 325 360
 650s
 Roth, C. 94 96
 Ruina de Jerusalén 108 127 223 248
 307 708
 Sabiduría
 cristiana 400 466
 de Dios 60 566 611 754ss
 Sacerdocio de Cristo 497 501s
 Sacerdocio judío 74s 109
 Sacramentos 575 604 741-745; v.
 Bautismo, Eucaristía, Confirma-
 ción, Unción de los enfermos
 Sacrificio
 de Cristo 726s 770-776
 en el Antiguo Testamento 773-776
 en el judaísmo 76
 Salmos de Salomón 65 126 703
 Salud 468 603 734 800s
 Salvador 735 763ss 783; v. *Soter*
 Samaria, samaritanos 72 97s 101ss
 106 116
 Samaritana 568 597 599 601 606
 704
 Sanday, W. 419s
 Sangre 770-774
 Santiago de Jerusalén 385 515ss 739
 Santidad de Dios 510
 Santos del Altísimo 712 720
 Satán 61 656s 695 703 765 783; v.
 Belzebub, Belial, Posesos, Ser-
 piente
 Satisfacción 777 782
 Schick, E. 288
 Schierse, F.J. 490 494
 Schlatter, A. 171
 Schleiermacher, F. 275
 Schlier, H. 332 397s 434 456s 465
 Schmid, J. 265 269
 Schmidt, K.L. 156 218 283s
 Schmithals, W. 392 398 407 409
 Schnackenburg, R. 429 615 619 631
 Scholem, G. 146
 Schürer, E. 56-148 passim
 Schweitzer, A. 156 184 803
 Schweitzer, E. 562 575
 Secreto mesiánico 214ss 703
Seder olam Rabbá 145
 Šekina 59 714
 Selwyn, E.G. 514 525 529ss
 Šema 58 69 80 112
 Semítico, estilo 173 201 204 227; v.
 Inclusión
 Šemonê ešrê 146
 Sentencias encuadradas 291
 Señor 236 605 730; v. *Kyrios*
 Septenarios 563 643; v. Agrupaciones
 numéricas
 Serpiente 640 658
 «Setentismo» 228
 Sg 277
 Sibilinos, oráculos 65 111 135 532 665
 Sidrac, apocalipsis de 128
 Siervo paciente 65 124 214 592 706
 733 775
 Signos 605 800; v. Milagros
 Silvano Silas 531
 Simbolismo 605s 637s 660; v. Nú-
 meros
 Simbolismos de los números 638; v.
 Agrupaciones numéricas
 Simon, Richard 154
 Sinagoga 70 79ss 112 146 512
 Sincretismo 609ss 623 804
 Sinopsis 251 261
Sitz im Leben, v. Medio de vida
 Sjöberg, E. 214
 Sofonías, apocalipsis de 128
 Soiron, T. 173
Soter 53; v. Salvador
 Spicq, C. 480ss 488 522
 Staab, K. 366

- Stählin, H. 328 334 345
 Starcky, J. 233
 Stauffer, E. 213
 Stendahl, K. 196
 Strack, H.L. 397; v. Billerbeck
 Strauss, D.F. 153 288 557
 Streeter, B.H. 269
 Sumarios
 de los evangelios 293
 de los Hechos 335 740
 Sustitución 773 776

 Taciano 152 351
 Taheb 97
 Talmud 110 141 522
 Tannaïm 109 141
 Targum 80 144ss
 Taxo 127
 Taylor, V. 204 208 216 221 269 283
 291 294 313 685 702
 Tefilla 146
 Templo espiritual 525 567
 Templo de Jerusalén 71ss 90
 Tentación de Jesús 703
 Teodoción 109
 Teodoro de Mopsuesta 621 630
 Teología
 en los sinópticos 195 216 231 310
 bíblica 683-688
 Teófilo de Orbiso 521s
 Teoría de las dos fuentes 153 155
 158 264 276
 Tertuliano 193 220 245s
 Testamentos
 de Abraham 125
 de Job 126
 de los doce patriarcas 125 512
 545
 unidad de los dos 687 809s
 Testigos, testimonio 157 194 199-205
 215 221 225 685 728 800
 Tinieblas 565 575 593 616 618 660
 801
 Tipo, Tipología, v. Prefiguración
 Tobac, E. 436
 Tonilleux, P. 661
 Topografía de los evangelios
 Jn 598s

- Lc 231-234 288 314
 Mc 208
 Mt 172 195
 Torrey, C.C. 328
 Tosefta 140ss
 Tradición
 cristiana 401ss
 evangélica (triple, doble, simple)
 252
 judía 68s 139 142
 oral 263 280
 Transfiguración 543 596 711 741
 Transiciones 173 232 293 300
 Trinidad 655 794 796
 Turner, C.A. 200ss 204s

 Unción
 de Betania 572 601
 de los enfermos 521ss
 Unidad de los cristianos 404 574 593
 739
 Universalismo 239ss 698ss

 Vaganay, L. 191s 206 220 265s 268ss
 272 275ss 494s 667 674
 Vaillant, A. 124
 Vaux, R. de 716
 Verdad 660 759 793 801
 Vermès, G. 96
 Vía 734 793
 Victoria de Cristo 561 575 650 784
 786
 Vida eterna 63 734 793 801-807
 Visita intermedia 407
 Viteau, J. 349
 Vocabulario de los evangelios 194
 199s 212 222s 226s
 Vocación 749
 de Pablo 362
 Vogt, E. 212
 Volz, P. 124

 Wand, J.W.C. 528
 Weiss, J. 156 392 702
 Weisse, G.H. 155
 Wellhausen, J. 79 156 228 274
 Wikenhauser, A. 267 328 343 347
 391 457

- Windisch, A. 408ss 422 607
 Wrede, W. 156 215

 Yohanán ben Zakay 109

 Zahn, T. 184 274

- Zebedeo, hijo de 576 588s
 594
 Zeller, J. 92
 Zerwick, M. 202
 Zohar, 146
 Zunt, G. 366