

**Introducción al nuevo testamento,
los apócrifos y los padres apostólicos**

PHILIPP VIELHAUER

EDICIONES SIGUEME
SALAMANCA
1991

Tradujeron Manuel Olasagasti-Antonio Piñero-Senén Vidal
sobre el original alemán *Geschichte der Irchristlichen Literatur*

© Walter de Gruyter, Berlin-New-York 1981

© Ediciones Sígueme, S.A., 1991

Apartado 332 - 37080 Salamanca (España)

ISBN: 84-301-1128-X

Depósito legal: S. 168-1991

Printed in Spain

Imprime: Gráficas Ortega, S.A.

Polígono El Montalvo - Salamanca 1991

<i>Prólogo</i>	9
<i>Ahreviaturas</i>	11
I. Introducción .	13
II. El corpus «paulina» .	71
III. Los evangelios sinópticos y los Hechos de los Apóstoles .	267
IV. El círculo joánico .	427
V. Los apocalipsis .	496
VI. Las cartas tardías .	545
VII. Cartas pseudónimas .	585
VIII. Evangelios apócrifos .	637
IX. Hechos apócrifos de los apóstoles .	721
X. Ordenanzas comunitarias y escritos litúrgicos .	749
XI. El final de la literatura cristiana primitiva .	791
<i>Índice onomástico y de materias</i>	823
<i>Índice de citas</i>	839
<i>Índice de palabras griegas</i>	853
<i>Índice general</i>	855

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

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

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

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

impresión. Por la múltiple ayuda durante el largo proceso de elaboración de este libro doy las gracias a mis primeros colaboradores: Hartmut Stegemann, Klaus Wengst, Hilger Weisweiler y Gerd Theissen, del que también me siento deudor por las provechosas sugerencias. y por la incansable ayuda en la conclusión del manuscrito, en la corrección y en la composición del índice, doy gracias a mis actuales colaboradores: Peter Klein y Erch Dobberahn, así como a Thomas Hübner, que ha participado voluntariamente en el pesado trabajo. Sobre todo agradezco a mi amigo Wolfgang Meyer, que haya acompañado todo el proceso de este libro desde los primeros inicios hasta el final con su consejo.

Bonn, 26 de mayo de 1975.

Philipp Vielhauer

ABREVIATURAS

AGG	Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen
AKG	Arbeiten zur Kirchengeschichte
ASNU	Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis
ATHANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und N. Testaments
Bauer, W. B.	W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, 51958
BChTh	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie
BHTh	Beiträge zur historischen Theologie
Bibl	Biblica
Bill. I-V	(H. L. Strack-) P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I-IV, 1922-1928, V, 1955
B.JRL	The Bulletin of the John Rylands Library
B1-Debr	F. Blass-A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, 1954
BNTC	Black's NT Commentaries
Bultmann, NT	R. Bultmann, Teología del nuevo testamento, 1987
ItWA (N)T	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten (und Neuen) Testament
BZ	Biblische Zeitschrift
BZ/NW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CN	Coniectanea Neotestamentica
IIBS	Dictionnaire de la Bible, Supplément 1928ss
EKL	Evangelisches Kirchenlexikon, Kirchlich-theologisches Handwörterbuch, ed. por H. Brunotte y ü. Weber, 1955ss
EtbLov	Ephemerides Lovanienses
EtB	Études Bibliques
LIIL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
Eyth	Evangelische Theologie
FRANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
GGA	Göttingische Gelehrte Anzeigen
Gn	Gnomon. Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft
IINT	Handbuch zum Neuen Testament, f. por H. Lietzmann, ed. por G. Bornkamm
HThK	Herders Theologischer Kommentar, ed. por A. Wikenhauser
HTHR	The Harvard Theological Review
HUCA	Hebrew Union College Annual
Hz	Historische Zeitschrift
JBL	Journal of Biblical Literature and Exegesis
ICC	The International Critical Commentary of the Holy Scriptures of the Old and New Testament

.JR	Journal of Religion
JThS	Journal of Theological Studies
KIT	Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen, f. por H. Lietzmann, ed. por Aland
KNT	Kommentar zum Neuen Testament, ed. por Zahn
KuD	Kerygma und Dogma
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche, '1957ss
MeyerK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, f. por H. A. W. Meyer
Moffatt, NTC	The Moffatt New Testament Commentary
Nov Test	Novum Testamentum. An international quarterly for New Testament and related studies
NTD	Das Neue Testament Deutsch (Neues Göttinger Bibelwerk), ed. por P. Althaus y J. Behm
NTS	New Testament Studies
PW	A, Pauly-G. Wissowa, Real-Encyclopadie der klassischen Altertumswissenschaft, NB 18945s
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum, ed. por Th. Klauser, 1941ss
RB	Revue Biblique
RBén	Revue Bénédictine
RE	Realencyklopadie für protestantische Theologie und Kirche, '1896-1913
RGG ^{2,3}	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, '1909-1913, '1927-1932, '1957-1962
RHPhR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
SAB	Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin
SAH	Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Heidelberg
SgV	Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte
ThB	Theologische Bücherei
ThBl	Theologische Blätter
ThHK	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThR	Theologische Rundschau
ThRv	Theologische Revue
ThViat	Theologia Viatorum. Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Berlin
ThW	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, f. por G. Kittel, ed. por G. Friedrich, 1933ss
ThZ	Theologische Zeitschrift
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
UNT	Untersuchungen zum Neuen Testament
Vf	Verkündigung und Forschung
VigChr	Vigiliae Christianae
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WZ	Wissenschaftliche Zeitschrift
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

I

Introducción

Bibliografía:

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

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

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

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

Esta formulación del cometido tiene validez todavía hoy.

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

1. Cf. al respecto ambos artículos de M. Tetz.

2. Así se denominan las siete cartas de Santiago, Pedro, Juan y Judas. La denominación «católica» indica originariamente el destinatario «general», y fue aplicada por primera vez, por cuanto podemos conocer, a 1 Jn para distinguirla de 2.3 Jn, dirigidas a una comunidad y a una persona, respectivamente. En fecha posterior se aplicó a Santo 1.2 Pe y Jds, y también a la carta de Bernabé, no incluida en el canon, e incluso *per nefas*- a 2.3 Jn.

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

Este libro trata aquella literatura condenada a la extinción por el establecimiento del canon y que Overbeck ha denominado «literatura primitiva cristiana»: «Se trata de una literatura que el cristianismo crea, por así decirlo, con sus propios medios, en tanto que creció exclusivamente sobre el suelo y los propios intereses de la comunidad cristiana antes de que ésta se mezclara con el mundo circundante» (p. 36). Esto no quiere decir, naturalmente, que todas sus formas sean nuevas –a excepción de la del evangelio–, sino que la literatura primitiva, al hacer uso de formas ya existentes (apocalipsis), se liga a las de la producción literaria religiosa, manteniéndose aún completamente alejada de las formas de la literatura profana existente (*Ibid.*). Overbeck habla siempre de las grandes formas en las que se presentan los escritos particulares; no conoce aún las formas más pequeñas que en ellos se encuentran y que no fueron puestas de relieve hasta mucho más tarde por la investigación de la historia de las religiones y de las formas⁴. Muchas de estas formas y géneros más pequeños' tienen

3. ThR 32 (1967) JI.

4. E. Norden, *Agostos Theos. Untersllchllngen zur Formengeschichte religiöser Kede*, 1913; siguiendo las investigaciones de H. Gunkel sobre la «historia del género»: M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evongelillms*, 1919 (trad. casI.: Valencia 1984); R. Billtmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 1921.

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

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

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

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

6. La expresión «padres apostólicos», abreviación del título del libro *Patres aevi apostolici* (J. B. Cotelier, 1672), se empleó en el s. XVII para designar a los supuestos discípulos de los apóstoles: Bemabé, Hermas, Clemente Romano, Ignacio y Policarpo, cuando las obras a ellos atribuidas, junto con cartas y relatos sobre ellos, fueron reunidas y publicadas. En el s. XIX se amplió la colección con la recientemente descubierta *Didaché*, la *Carta a Diogneto*, los fragmentos de Papiás conservados por Eusebio, y las citas del «presbítero» en Ireneo. La expresión «padres apostólicos» no designa, pues, ningún cuerpo de antiguos escritos (como, por ejemplo, el término cartas «católicas»), sino que constituye un título editorial moderno de compromiso para una compilación de escritos y fragmentos de los s. I y II de extensión variable. Cf. K. Bihlmeyer-W. Schneemelcher, *Die Apostolischen Väter* 1, 1956, VII.

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

Estos escritos, interrelacionados por sus formas y aislados así frente a la literatura helenística y a la de la Iglesia antigua, no son demasiado numerosos, y surgieron en un lapso temporal de 100 a 130 años⁸. Parecen ser, pues, un material fácilmente controlable y de sencilla clasificación histórica. Pero esto es sólo aparente, pues ofrecen extraordinarias dificultades a una presentación coherente en el plano de la historia de la literatura. R. Bultmann ha impugnado repetidas veces⁹ la posibilidad de una «historia de la literatura» del NT (y de los demás escritos cristianos primitivos aquí mencionados). Su argumentación se basa en que esta literatura, a diferencia de la del AT, 1) es de una extensión mucho más reducida, 2) abarca un espacio de tiempo mucho más corto y 3) sus portadores, la comunidad cristiana primitiva,

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

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

9. En las reseñas a las obras de orientación histórico-formal de P. Wendland (ThR 17 [1914] 79s) Y.M. Dibelius (ThLZ 52 [1927] SOs) y en el artículo de este último *Literaturgeschichte, Sibilsche*, RGG³ III, 1675s.

no forman una unidad étnica o cultural. Insiste, no obstante, en la necesidad del planteamiento histórico-literario, ya que «las manifestaciones literarias del cristianismo primitivo... están ampliamente acuñadas en formas fijas y... estructuradas en géneros», y sólo pueden ser entendidas realmente «si se conocen los géneros, sus *formas y leyes de transmisión*» (RGG² III, 1680); opina, sin embargo, que se debería hablar «quizá, más modestamente, sólo de una investigación de la historia del género o de la forma» en vez de una historia de la literatura (*Ibid.*, 1681). Poco convincente es la opinión de Bultmann que propone excluir de la historia de la literatura «en sentido estricto» la disciplina de la «Introducción al NT» «en cuanto investigación histórico-crítica de los escritos del NT, que analiza el tiempo y condiciones de su surgimiento» (*Ibid.*, 1680), después de haber determinado poco antes como tarea de aquella disciplina preguntar «por el tiempo y condiciones de origen y las relaciones mutuas» de los documentos literarios de una época o comunidad (*Ibid.*, 1676). Ciertamente la introducción tradicional procede de forma analítica, mientras que la historia de la literatura debería hacerlo «propriadamente» de forma constructiva. Ambos métodos podrían separarse, esto es, una exposición histórico-literaria podría prescindir de la «introducción», sólo en el caso de que pudieran considerarse resueltas de antemano las llamadas cuestiones introductorias del NT y de los otros escritos. Pero no es éste el caso. Dado, sin más, que el juicio histórico-literario depende con demasiada frecuencia de la respuesta a las cuestiones anteriores, han de combinarse necesariamente ambos métodos. Esta necesidad se basa no sólo en el disenso de los investigadores, sino, ante todo, en el carácter fragmentario del material¹⁰.

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

JO. Caso diferente es el AT. aun cuando no se haya conservado todo el legado escrito de Israel. A pesar de ello, la ciencia que se ocupa del AT no ha continuado el intento de H. Gunkel de escribir una historia de la literatura bíblica (*Die israelitische Literatur*, en *Die Kultur der Gegellwart* 1,7, 1906), sino que se ha quedado en la «introducción al AT» (cf. K. Koch, 125s). El plan de Gunkel de elaborar una «historia de la literatura bíblica», con inclusión del NT, no me parece realizable, dado el carácter de la literatura primitiva cristiana, que no constituye -incluso en menor grado que los escritos rabínicos- una continuación del AT.

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

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

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

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

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

FORMAS PRELITERARIAS

Bibliografía:

Estudios generales:

- W. Bauer, *Der Wortgottesdienst der ältesten Christen*: SgV 148 (1930)=*Aufsätze und kleine Schriften*, 1967, 155-209;
- H. Bausinger, *Formen der "Volkspoesie"*, 1968;
- G. Bomkamn, *Formen und Gattungen*, RGG³ II, 999ss;
- *Das Ende des Gesetzes*, 1952;
- *Studien zu Antike und Urchristentum*, 1959;
- *Geschichte und Glaube*, 1968;
- R. Bultmann, *Teología del nuevo testamento*, Salamanca 21987;
- Exegetica*, 1967;
- H. Fr. v. Campenhausen, *Das Bekenntnis im Urchristentum*: ZNW 63 (1972) 210ss;
- H. Conzelmann, *Was glaubte die frühe Christenheit?*: Schweizerische Theologische Umschau 25 (1955) 61-74;
- *Zur Analyse der Bekenntnisjörmel 1 Kor 15, 3-5*: EvTh 25 (1965) 1-11;
- Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, 1967;
- O. Cullmann, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*: ThST 15 (1943);
- Urchristentum und Gottesdienst*, AThANT 3, 1950;
- *Vortrage und Aufsätze (1925-1962)*, 1966;
- N. A. Dahl, *Formgeschichtliche Beobachtungen zur Christusverkündigung in der Gemeindepredigt: Neutestamentliche Studien jür Rudolf Bultmann zu seinem 70. Geburtstag*: BZNW 21 (1954);
- R. Deichgraber, *Gotteshymnus und Christushymnlls in der frühen Christenheit*, StUNT 5, 1967;
- M. Dibelius, *Historia de las formas evangélicas*, 1984;
- Zllr Formgeschichte des Nellen Testaments (ausserhalb der Evangelien)*: ThR NF 3 (1931) 207-242;
- Aufsätze zur Apostelgeschichte*, FRLANT 60, ³1957;
- l'. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, FRLANT 33, 1963;
- I. Ieremias, *La última cena*, Madrid 1980;
- Abba*, Salamanca '1988;
- :\ .Iolles, *Einfache Formen*, 21958;
- I Kasemann, *Ensayos exegeticos*, 1978;

— *Formeln, Liturgische im NT*, RGG³ n, 993ss:

J. N. D. Kelly, *Primitivos credos cristianos*, Salamanca 1980;

W. Kramer, *Christos Kyrios Gottessohn*, AthANT 44, 1963;

H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*: AzKG 8 (1926);

Kleine Schriften 111, TU 74, 1962;

V. H. Neufeld, *Die Earliest Christian Confessions*, *New Testament Tools and Studies* V, 1963;

Ed. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichtlichen religiösen Rede*, 1913, 4¹⁹⁵⁶;

Die Geburt des Kindes, 1924, 1958;

E. Peterson, *ΕΙΣ ΘΕΟΣ*. *Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, FRLANT 41, 1926;

J. A. T. Robinson, *Traces of a Liturgical Sequence in 1 Cor 16,20-24*: JThS NS IV (1953) 38-41;

Ed. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, AthANT 28, ²1962;

Neotestamentica, 1963;

Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments, 1970;

A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, 1903, ThB 26, 21966;

Die Didache des Ildentilms und der Urchristenzeit, 1908;

Kl. Wegenast, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus*, WMANT 8, 1962;

Kl. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, StNT 7, 1972;

U. Wilckens, *Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen. Zur traditionsgeschichtlichen Analyse von 1 Kor 15,1-11*, in *Dogma und Denkstruktur* (Schlink-Festschrift), 1963, 56-95;

P. Winter, *1 Corinthians XV 3b-7*: NovTest 2 (1957) 142-150;

H. Zimmermann, *Neutestamentliche Metaphorologie*, 1967.

Aparrado 5:

H. J. Gabathuler, *Jesus Christus, Haupt der Kirche-Haupt der Welt. Der Christusgymnos Colosser 1,15-20 in der theologischen Forschung der letzten 130 Jahre*, AthANT 45, 1965;

E. Lohmeyer, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Philipper 2,5-11*, SAH 192711928,4. Abh., 1928;

R. P. Martin, *Carmen Christi. Philippians JI. 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, SNTS Monograph Series 4, 1967;

J. M. Robinson, *A Formal Analysis of Colossians J, 15-20*: JBL 76 (1957) 270-287;

— *Die Hodajot-Formel in Gebet und Hymnus des Frühchristentums*, in *Aphoreta. Festschrift für E. Haenchen*, BZNW 30, 1964, 194-235;

J. Schattenmann, *Studien zum Neutestamentlichen Prosahymnus*, 1965;

G. Schille, *Frühchristliche Hymnen*, 1965;

G. Streeker, *Redaktion und Tradition im Christushymnus Plz 2,6-JJ*: ZNW 55 (1964) 63-78.

Apartado 6:

W. Schrage, *Die konkreten Einzelgebote der paulinischen Paränese*, 1962:

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

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

Por razones prácticas trataremos en este capítulo sólo una parte determinada de las formas preliterarias. Aquellas que con el tiempo se hicieron constitutivas de los grandes géneros, es decir, llegaron a ser partes básicas de éstos -como las formas narrativas o los conjuntos de dichos de la tradición sobre Jesús para los evangelios sinópticos, o los relatos para el libro de los Hechos-, se tratarán al estudiar estos géneros. Objeto del presente capítulo son aquellas formas preliterarias que no llegaron a ser constitutivas literariamente de ningún género importante, sino que se encuentran intercaladas dentro de su contexto actual como citas señaladas con mayor o menor claridad, o también como incrustaciones de notable extensión especialmente dentro de la literatura epistolar o, en ocasiones, fuera de ésta. Se trata, pues, de las formas antes mencionadas (compendios de la fe, cantos y parenesis¹), que debemos diferenciar aún más y acrecentar en su número.

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

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

Dado que las formas preliterarias se hallan fuertemente ancladas en su contexto actual y no pueden reconocerse a simple vista, se nos plantea la cuestión sobre los indicios que delatan la existencia de piezas tradicionales previamente configuradas³.

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

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

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

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

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

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

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

3. Al respecto, cf. especialmente: M. Dibelius, *o.c.*, 210s; E. Stauffer, *Die Theologie des NT*, 31947, 322; H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des NT*, 1967, 81 s.

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

7. Incorrecciones gramaticales (por ejemplo, *μυστήριον* *οε*... en 1 Tim 3,16) y asperezas estilísticas (el *δικαιούμενοι* asindético en Rom 3,24).

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

Una observación previa sobre la terminología utilizada para determinar la forma:

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

H. Conzelmann ha mostrado el camino para ello⁶. Este autor demuestra que en Rom 10,9, por medio de las expresiones técnicas *ὁμολογεῖν* y *πιστεύειν*, se introducen dos fórmulas pre-paulinas diversas: *ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν, καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ*. Indica, además, Conzelmann, cómo ambas fórmulas representan dos tipos, comprobables también por criterios formales y de contenido, y, siguiendo los términos clave empleados por Pablo para introducirlos, denomina al tipo en el que Jesús es «confesado» como «homología» del *Kýrios* y al otro, que formula la «fe» en la resurrección de Jesús de entre los muertos llevada a cabo por Dios (la obra salvadora), «credo». W. Kramer⁷ sustituye este segundo término por *Pistisformel* («fórmula de fe»). Asumimos aquí la denominación de Kramer, porque no tiene connotación alguna mientras que «credo» significa en el lenguaje usual la «confesión de

4. Dibelius, o.c., 210s.

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

6. CL Schweizerische theologische Umschau 25 (1955) 615, especialmente 64s.

7. *Christos Kyrios Gottessohn*, 15s.

fe» plenamente formada; el vocablo «credo» mezcla, pues, los conceptos de «fe» y «confesión» claramente diferenciados en Rom 10,9 y cuya distinción importa precisamente a Conzelmann; la expresión «fórmula de fe» es, pues, preferible. Que se trata de dos actos distintos se desprende del hecho de que uno se adscribe a «la boca» y el otro al «corazón»; de que el ὁμολογεῖν (vv. 9.10), al estar asumido por ἐπικαλεῖσθαι αὐτόν οὐ τὸ ὄνομα Κυρίου (vv. 12.13), es interpretado como invocación, aclamación, y de que la «fe» constituye según el v. 14, el presupuesto para la «invocación» (=«confesión»). En el v. 14 se manifiesta claramente su mutua correspondencia; y, como los dos se refieren a la proclamación (vv. 8.14s), ambos tienden a la salvación y son necesarios para ésta (vv. 9-11.13). La «homología» y la «fórmula de fe» (*Pistisformel*) representan las dos expresiones fundamentales del cristianismo primitivo. Puesto que la «fe», según el v. 14, constituye la premisa para la «confesión», es apropiado comenzar la exposición de las formas preliterarias con la «fórmula de fe» para continuar después con la homología.

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

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

1. Fórmulas de fe

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

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

a) La fórmula sobre la resurrección

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

Rom 4,24: τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν... ἐκ νεκρῶν;
 1 Pe 1,21: τοὺς δι' αὐτοῦ πιστοὺς εἰς θεὸν τὸν ἐγείραντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν;
 (01 2,12: διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν (cf. Ef 1,19s).

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

8. Más en Kramer, 41s.

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

10. CL Wengst, 275.

11. Sustituye al predicado divino judío que aparece en la segunda bendición de la *semone* (sré: «El que vivifica a los muertos», que se encuentra también en Pablo (Rom 11,1; 2 Cm 1,9).

La fórmula sólo menciona el acontecimiento, sin dar interpretación alguna; ésta no era necesaria, puesto que para la mentalidad judía la resurrección de los muertos era un evento del final de los tiempos y la fórmula expresaba así un acontecimiento escatológico; que esto significara el comienzo de la resurrección general de los muertos (Jesús, primicia de los difuntos) o la exaltación de Jesús, o ambas cosas a la vez resulta difícil de decidir¹².

En los pasajes mencionados aparece la fórmula en contextos cristianos para uso de los fieles. Pero es de suponer que también jugara un papel muy importante en la predicación misionera a los judíos - aun cuando mantengamos una postura escéptica respecto a los textos de Hech¹³ - al igual que ciertamente fue asumida en el kerigma misional orientado a los paganos (I Tes 1,10).

b) *La fórmula sobre la muerte*

En las fórmulas que sólo mencionan la muerte de Jesús como acontecimiento salvífica y como contenido de la fe encontramos una gran variedad. Pero tales fórmulas encierran siempre una interpretación positiva de su muerte, concretamente por medio de un giro con ὑπέρ más genitivo o una preposición análoga¹⁴. Ya en Pablo se pueden distinguir dos grupos de fórmulas: en uno se designa la muerte como fallecimiento (ἀποθανεῖν); en el otro, como entrega (παραδοῦναι, δοῦναι).

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

En el grupo de las «fórmulas de entrega»¹⁵ se pueden inferir, con cierta probabilidad, las siguientes formas a partir de los contextos paulinas¹⁶:

12. Cf. las consideraciones de Wengst, 33s.

13. Hech 3, 1S; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30.37; pero aquí siempre junto con la mención de la muerte de Jesús.

14. Cf. las listas en J. Jeremias, ThWNT S, 707, nota 43S.

15. Cf. Kramer, 112s; Wengst, SSs.

16. Cf. Wengst, SSs.

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

Ante semejantes diferencias, respecto a la extensión y al vocabulario de la misma fórmula, el intento de reconstruir una forma primitiva no superaría los límites de una vaga hipótesis; sin embargo, son necesarias algunas referencias a material más antiguo o más reciente en el plano de la historia de la tradición. Si atendemos a fórmulas análogas (cf. apartados a y c), podemos suponer que Dios como sujeto de la acción (forma 1) es primario respecto a Cristo como sujeto en las otras tres formas, al igual que la formulación objetiva de la locución ὑπὲρ («por nuestros pecados»: forma 2) lo es también respecto a la expresión personal de las formas 1,3,4. Parece ser que υἱὸς αὐτοῦ (o bien θεοῦ) es en la fórmula la denominación original del «entregado»⁷. Las formas participiales (2,3) son secundarias respecto a la simple proposición afirmativa¹⁸. Más problemática resulta la cuestión sobre las proporciones originales de la fórmula. Conforme al escueto criterio fundamental de que el texto más corto es el más antiguo en el plano de la historia de la tradición, la mención del amor (en las formas 3 y 4) sería una adición secundaria; pero, dado que el motivo del amor aparece también en fórmulas de entrega independientes de Pablo (In 1,16; 1 Jn 3,16) y que resuena además posiblemente en la locución de que Dios «no escatimó a su propio Hijo» (Rom 8, 32), debemos contar con la posibilidad de que pertenezca al contenido original de la fórmula, y que la forma 2 represente una abreviación.

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

17. Kramer y Wengst, *a.c.*

18. No obstante, parece cuestionable que hayan de entenderse con Wengst las 10-12 formas participiales como predicados; en efecto, nunca aparecen por sí solas, esto es, como designación sustitutiva de Cristo, y la forma 3) resulta demasiado larga como predicado.

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

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

La fórmula de la entrega se encuentra también en escritos cristianos primitivos posteriores¹⁹: modificada joánicamente en Jn 3,16; 1 Jn 3,16; como resonancia en 1 Clem 16,7; 21,6; 49,6; relacionada con la idea del rescate en Mc 10,45b; 1 Tim 2,6, Tit 2,14. Esto es signo de la importancia fundamental que esta fórmula tenía desde un principio.

c) Fórmulas combinadas

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

ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς,

καὶ ὅτι ἐτάφη,

καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς,

καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾶ, εἶτα τοῖς δώδεκα.

Es discutible que los cuatro ὅτι sean originales²⁰. Lo cierto es que la fórmula es bimembre y no cuatrimembre: trata de la muerte de Cristo y de su resurrección a las que están subordinadas respectivamente la sepultura y las apariciones, precisamente como pruebas de esos hechos. Ambos miembros se hallan en paralelismo formal. Pero a tal paralelismo sólo corresponde objetivamente el «según las Escri-

19. Para el análisis: Wengst, 72-77.

20. No podemos penetrar aquí en la amplia problemática de esta parádosis; cf. en último término H. Conzelmann. EvTh 25 (1965) 1-11 Y la bibliografía mencionada aquí.

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

El primer miembro aporta una doble interpretación de la muerte de Cristo: como acaecida «por nuestros pecados», es decir, como muerte expiatoria, implica la cancelación de la deuda contraída por los pecados²¹. y además, como ocurrida «según las Escrituras», es decir, de acuerdo con la Escritura, se corresponde con la decisión de Dios revelada en el AT. Mediante la formulación pasiva, el segundo miembro caracteriza a Dios como sujeto de la resurrección, indica su fecha y la califica igualmente como acorde con la Escritura. Puesto que la expresión «según las Escrituras» encierra también la idea del cumplimiento escatológico de las profecías bíblicas -sin necesidad de pensar en textos especiales, tales como Is 53 y Os 6,2—, la muerte y resurrección de Cristo quedan caracterizadas también como acontecimientos escatológicos.

Los motivos de la conformidad con la Escritura, del enterramiento, del tercer día y de los testigos de la resurrección faltan en todas las fórmulas de fe restantes y no son constitutivos de éstas; se encuentran, no obstante, en otros lugares²². La parádoxis de 1 Cm 15,3b-5 es pues una formación compleja y el resultado de un proceso complicado en la historia de la tradición. Sin embargo, no puede existir duda alguna sobre su gran antigüedad. Por su contenido se muestra claramente como judeocristiana. La tesis de que la fórmula fue traducida de una lengua semítica (J. Jeremias) ha quedado en entredicho por los argumentos en contra de Conzelmann (EvTh [1965] 4s), y al menos no existe ni un solo indicio que obligue a admitir una traducción.

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

No obstante, detrás de 2 Cm 5,15 podría encontrarse una fórmula tal, cuyo texto cabría reconstruir del modo siguiente: Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν καὶ ἠγέρθη (cf. Rom 8,34a)23.

21. Bultmann. *Teología*, Salamanca '1987,3535.

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

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

La fórmula interpreta también la muerte de Cristo como expiatoria, aunque con un sentido más amplio que en 1 Cor 15,3 («por nosotros», en lugar de «por nuestros pecados»); Dios es también aquí el sujeto activo de la resurrección; esta parece mencionarse y entenderse como confirmación divina de la muerte salvadora,

Una tercera variante de la fórmula de fe bimembre parece encontrarse en 1 Tes 4,14:

πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη.

Las diferencias respecto a las fórmulas anteriores son claras: ausencia de la idea de expiación; sustitución del ἐγερθῆναι por el intransitivo ἀναστῆναι. El significado soteriológico de esta actuación de Jesús sólo se clarifica por el contexto (igualdad en el destino de los creyentes y de Jesús). Pero no existe razón alguna para suponer aquí una supresión secundaria del motivo expiatorio condicionada por el contexto.

Una cuarta variante se encuentra en Rom 4,25:

ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν
καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν.

El texto se distingue de las tres fórmulas combinadas mencionadas hasta ahora tanto formalmente (rígido paralelismo sintético de los miembros; estructura rítmica) como por el contenido (sustitución de la fórmula de la muerte por la fórmula de la entrega abreviada; Dios caracterizado como sujeto de ambas partes, mediante la forma pasiva); pero la diferencia radica ante todo en la interpretación unívoca de ambos actos, que se entienden así como unidad: el διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν indica el motivo, y el διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν, el objetivo del acontecimiento salvador²⁴. La primera línea alude a Is 53,12. No se puede fijar cuál era el comienzo de la fórmula: si el ὃς desplazó a un nombre o si estaba conectado a una afirmación anterior que contenía un nombre o un título.

d) Origen)' contexto vital

De las tres formas básicas que resumían el contenido de la fe cristiana, la fórmula sobre la resurrección es la más antigua y se remonta sin duda a la comunidad primitiva palestina: la fe cristiana surgió ciertamente de las experiencias pascuales de los discípulos y consistía, en primer lugar, en la convicción «de que Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos». Sólo a partir de aquí surgió también la necesidad de interpretar en forma positiva la muerte de Jesús²⁵. La combinación de ambas afirmaciones

necido a la fórmula. En favor de ello podría aducirse Rom 6,4; pero no es claro si Pablo en Rom 6,3-9 ha empleado una fórmula unilínea o elementos de diversas fórmulas como las de 1 Cor 15,3b-5 y Rom 10, 9. La expresión ἐκ τῶν νεκρῶν aparece claramente sólo en las fórmulas unimembres que mencionan exclusivamente la resurrección, en ellas resulta además necesaria por el doble sentido del ἐγείρειν; por el contrario, en las fórmulas bimembres, por la acentuación precedente de la muerte de Jesús, resulta superfluo.

24. CL Bultmann, *Teol.* 91.130s y Wengst. 102s.

25. CL Bultmann. *Teol.* 89s.129s; Kramer, 29-34.

era algo natural, y se llevó a cabo pronto —la fórmula combinada existía ya antes de Pablo diversamente acuñada—, pero no suplantó a las dos formas básicas más antiguas. El origen de la fórmula sobre la muerte y de la combinada es dudoso. Hemos señalado antes que en 1 Cor 15,3-5 no hay motivo lingüístico alguno que obligue a suponer un original semítico y a adjudicar la fórmula a la comunidad palestina. Wengst ha mostrado además que la idea de la muerte expiatoria vicaria aparece ciertamente en el judaísmo helenístico, pero no en el palestino²⁶. Así pues, por razones de tipo histórico-religioso, no se podrán deducir tan confiadamente como hasta ahora las fórmulas sobre la muerte y las fórmulas combinadas de la comunidad primitiva palestina. Pero la referencia a «las Escrituras» (1 Cor 15,3s) y la alusión a Is 53,12 (Rom 4,25) son de origen judeocristiano. Por ello, habrá que suponer que las fórmulas combinadas surgieron en el judeocristianismo helenístico y que es aquí donde habrá de buscarse también la procedencia de la fórmula sobre la muerte²⁷.

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

²⁶ O.c., 62-71.

²⁷ Así también Wengst, 70s; 82; 97s.

e) *Apéndice*

Hemos de mencionar aquí aún la fórmula citada y glosada por Pablo en Rom 3,24s, reconocida como tal por Bultmann y analizada más concretamente por Kasemann²⁸. Sin las adiciones paulinas suena así:

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

Este fragmento de la tradición está citado evidentemente de forma incompleta, ya que no puede haber comenzado con la locución participial δικαιούμενοι, si bien ésta tiene que haber pertenecido al texto, como lo muestra la dura conexión asindética del v. 24 con el v. 23, además de las expresiones plerofóricas, es decir, las adiciones paulinas²⁹. La idea de la expiación del v. 25a está formulada en términos culturales y jurídicos y en los vv. 24 Y 25b se halla encuadrada por concepciones de tipo jurídico. Probablemente, la fórmula entiende por «justicia de Dios» su fidelidad a la alianza, y por nuestra justificación, el restablecimiento de las relaciones de la alianza (Kasemann). El texto resulta muy complejo, tanto bajo el punto de vista formal, como de contenido. Sus motivos teológicos son concomitantes con los de la fórmula sobre la muerte (idea de expiación), pero van más lejos (justicia de Dios, justificación, aspecto de la historia de la salvación).

Sólo con ciertas reservas se puede incluir Rom 3,24s en las fórmulas de fe. La tesis de Kasemann de que el texto se halla próximo a la tradición eucarística de Mc 14,24 resulta una suposición atractiva, pero no se puede demostrar con seguridad, debiendo quedar abierta la cuestión de su contexto vital. Bajo el punto de vista de la historia de la teología, la fórmula procede con toda probabilidad del judeo-cristianismo helenístico³⁰.

2. *Homologías*³¹

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

28. Bultmann, *Teol.*, 91; Kasemann, *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 1Sss.

29. De otra forma, Wengst, 87-90, que sólo admite como cita el v. 2S.

30. Así también Wengst, 90.

31. eL al respecto Kramer, 61-80.

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

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

3.1) Aclamación

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

32. Studien zu Antike und Urchristentum, 1959,192.

33. *ibid.*

34. *ef.* Kramer, 71s.

quién se habla?»³⁵. Mediante esta aclamación la comunidad se somete al Jesús exaltado como a su Señor, proclama su soberanía ante el mundo y lo delimita polémicamente contra las pretensiones de cualquier otro κύριος. La fórmula constituye un σύμβολον en el sentido clásico de la palabra, un santo y seña de los correigionarios³⁶, aun cuando su función es más amplia y su pretensión más exclusiva. Los cristianos helenísticos entendían la aclamación κύριος Ἰησοῦς como característica de su grupo, hasta tal punto que convirtieron la denominación técnica correspondiente («aclamar el nombre del Señor») en una autodenominación de la comunidad: οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (1 Cor 1,2; cf. 2 Tim 2,22; Hech 9,14.21; 22.16).

La aclamación tiene su «contexto vital» en el culto: estuvo unida al parecer al gesto cultural de la genuflexión (Flp 2, 10) Y se consideraba -al igual que en general las aclamaciones de la Antigüedad-- como inspirada (1 Cor 12,3)\⁷. Parece haber encontrado una variada utilización en el culto de la comunidad reunida en asamblea³⁷.

No puede existir duda alguna sobre la gran antigüedad de la fórmula, pues fue asumida ya en el canto de Cristo prepaolino de Flp 2,6-11. Con todo, su origen sólo puede rastrearse hasta la comunidad paganocristiana, sin alcanzar la judeocristiana helenista ni tampoco la comunidad palestina primitiva, puesto que el testimonio más antiguo, Flp 2,11, contiene el doble nombre Ἰησοῦς Χριστός, y porque Χριστός como nombre propio surgió en el paganocristianismo, que no entendía ya el sentido original titular de Χριστός, equivalente a mesías. El ámbito pagano también es el que puede explicar más fácilmente su surgimiento como σύμβολον de una comunidad de culto, que tenía que deslindarse de las otras. No se puede fijar con seguridad su difusión, dado que, extrañamente, no aparece en lugar alguno del NT excepto en los tres pasajes paulinos mencionados, y porque la autodenominación cristiana οἱ ἐπικαλούμενοι... sólo se encuentra en el corpus paulina y en los Hechos de los apóstoles.

b) Frase de identificación

En escritos más recientes del NT aparece repetidas veces otra expresión cristológica, introducida en ocasiones por ὁμολογεῖν o designada como ὁμολογία, que califica a Jesús como Hijo de Dios, pero

35. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, "1950. 167. nota 2.

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

37. Cf. E. Peterson, *ΕΙΣ ΘΕΟΣ*, 1926, 171 Y nota 3.

38. Cf. al respecto Kramer, 765.

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

El material: La Carta a los hebreos menciona tres veces la ὁμολογία (3, 1; 4,14; 10,23). A. Seeberg (*Katechismus*, 145) y G. Bornkamm (II, 188s) han reconocido que ese término se refiere siempre en esos textos a la confesión de fe bautismal, y que en 4,14 se cita según su contenido: ἔχοντες., Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, κρατοῦμεν τῆς ὁμολογίας. No aparece aquí el texto exacto, ya que la cita viene introducida como aposición a una frase.

I Jn, en su confrontación antiherética, aporta dos veces la misma afirmación como una frase con ὅτι, pero introducida una vez por ὁμολογεῖν y la otra por πιστεύειν.

4,15: ...ὁμολογήσῃ ὅτι Ἰησοῦς ἔστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

5,5: ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἔστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

A esto hay que añadir una frase análoga que contiene el predicado Ὁ χριστός. En lugar de «Hijo de Dios» y en la que aparece el mismo intercambio de ὁμολογεῖν y πιστεύειν. En el pasaje que debemos mencionar en primer lugar, 2,22, emplea el autor el término opuesto a ὁμολογεῖν, ἀρνεῖσθαι, pero en el v. 23 habla de nuevo de ὁμολογεῖν.

2,22: Ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν Ὁ χριστός.

5,1: Ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἔστιν Ὁ χριστός.

Finalmente hay que mencionar Hech 8,37, una añadidura del texto «occidental», que aporta la confesión bautismal del eunuco etíope: πιστεύω τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ εἶναι τὸν Ἰησοῦν Χριστόν.

Sobre la reconstrucción: la competencia entre los dos predicados —Hijo de Dios y Cristo— nos obliga a preguntarnos si se trata aquí de una idéntica fórmula o más bien de dos distintas³⁹, o interrogarnos al menos cuál de los dos predicados es el primario, teniendo en cuenta que frecuentemente se aboga por la equiparación Cristo=mesías como original, haciendo referencia, a veces, a la confesión de Pedro⁴⁰. Sin embargo, esto último me parece inexacto; se trata más bien de una sola fórmula y en ella el predicado Hijo de Dios es el original. Por una parte, se ha de tener en cuenta que el cambio de predicado en esas fórmulas —por lo demás de texto idéntico— se limita a I Jn, a lo que hay que añadir también un cierto paralelo en el evangelio de Juan (comparar Jn 1,34 con 9,22); en segundo lugar, se ha de tomar en consideración que el autor de I Jn no distingue conceptualmente «Hijo de Dios» y «Cristo», sino que utiliza ambos términos de forma promiscua. Este hecho se pone especialmente de relieve en 2,22s en donde vuelve a asumir la confesión «que Jesús es el Cristo» en la frase siguiente por medio de la expresión «confesar al Hijo». De este pasaje se desprende también que el predicado «Hijo» es tradicional, y que la correcta comprensión es lo que interesa al autor en su confrontación antiherética, siendo, pues, el original. En favor de esta opinión se pronuncian también Heb 1,1-1 y Hech 8,37. La fórmula con el título de Cristo es una «construcción

39. Así últimamente Deichgraber, p. 14s.

40. Neufeld, 142.

analógica» particular joánica respecto a la versión original⁴¹. La otra cuestión planteada por 1 In sobre si a la fórmula original pertenece «confesad» o «creer» se ha de decidir, a pesar de Hech 8,37, en el primer sentido; en efecto, sólo así resulta comprensible que Heb designe la frase como ὁμολογία y que 1 In 2,22s argumente con la pareja de conceptos «confesar» y «negar» (cf. In 9,22). El uso promiscuo en 1 In muestra, sin embargo, que en la época de su redacción había desaparecido ya la nítida distinción entre ὁμολογεῖν y πιστεύειν que sí aparecía en Pablo (Rom 10,9). Finalmente, por lo que respecta a la formulación, no es necesario ciertamente demostrar que el texto reciente de Hech 8,37 (acusativo con infinitivo, de la frase con ὅτι; otro orden distinto de nombre y predicado) es secundario. El texto primitivo de la homología decía: ὁμολογοῦ (-οῦμεν?) ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

Esta homología no es ninguna aclamación⁴². Su estructura es distinta de la de la adamación del Kyrios: El ὁμολογεῖν es parte integrante de la fórmula y se recita; a continuación sigue la frase con ὅτι con el nombre como sujeto, después el verbo auxiliar y el predicado (como predicado nominal). Mientras que la aclamación del Kyrios responde a la pregunta quién es Señor, esta homología contesta a la cuestión sobre quién es Jesús (la pregunta de la confesión de Pedro). Aceptando la denominación que Bultmann acuña para las frases ἐγὼ εἶμι correspondientes⁴³, la llamaría «frase de identificación»⁴⁴.

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

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

41. Wengst, W9, cf. su ulterior argumentación en p. 1085.

42. Contra Kramer, 685.

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

44. No confundir con el concepto «fórmula de identidad», con la que caracteriza K. Wengst. 1085 la aplicación específica de esta homología en 1 Jn: el autor de este escrito la emplea en su lucha antidoceta para fijar la identidad del Jesús terreno con el Cristo o Hijo de Dios celeste.

texto, sino únicamente gracias a una interpretación constantemente renovada.

No se puede determinar con exactitud la antigüedad y origen de la confesión bautismal. Aparece por primera vez en escritos recientes del NT, pero es naturalmente más antigua. El uso como título del concepto de Hijo de Dios se puede demostrar con seguridad en el judeocristianismo helenístico, pero no se puede descartar para la comunidad primitiva palestina. Esta confesión es en todo caso de origen judeocristiano. Es con toda probabilidad más antigua que la aclamación de Jesús como Kyrios; pero no se puede constatar una relación genética entre ambas homologías⁴⁵.

e) *Apéndice*

Cabe preguntarse aún si de Heb 13,15 puede deducirse una referencia a otras homologías: «Por El, pues, ofrezcamos de continuo a Dios un sacrificio de alabanza, τοῦτ' ἔστιν ΚΥΡΙΟΥ ΧΕΙΛΕΩΝ ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ». G. Bornkamm ve este sacrificio de alabanza «en la confesión que glorifica el nombre que Cristo ha recibido de Dios, esto es, el de Hijo», y lo encuentra en himnos a Cristo (como Flp 2,6s; Col 1,13s; 1 Tim 3,16; Heb 1,3), que él denomina «confesiones himnicas de Cristo»; Bornkamm las asocia a la eucaristía y atribuye su origen a los profetas que oran libremente (Did 10,7)⁴⁶. Aun prescindiendo de la exageración de la última parte de esta hipótesis, es una cuestión de amplia importancia teológica dilucidar si aquellos textos himnicos tenían la función y el peso de una homología, es decir, de una confesión pública, vinculante y definitiva. Esta cuestión, sin embargo, ha de responderse de modo negativo, como Deichgraber (p. 117s) ha demostrado convincentemente: ὁμολογεῖν con dativo significa «alabar»⁴⁷, no «confesar», y «su nombre» no es el nombre de hijo en Jesús, sino que se refiere a Dios. Heb 13,15 trata de la alabanza a Dios, y no autoriza a caracterizar los ἱεροσολαίμους a Cristo como homologías⁴⁸. Ninguno de ellos se introduce o designa de este modo. Por razones de tipo metódico y teológico se recomienda no utilizar los conceptos ὁμολογεῖν y ὁμολογία, en su sentido pregnante, fuera del ámbito para el que están reservados en el NT.

15. Contra Neufeld, 142.

16. *Stlldien zu Antike und Urchristentum*, 196s; sobre el conjunto cL p. 193-200.

17. CL W. Bauer, WB⁵. 1126, nO 5.

18. Esto aparece con especial claridad en el canto de Cristo de Flp 2,6-11, que asume la homología κύριος Ἰησοῦς Χριστός (v. 11): la descripción del camino de Cristo conduce a la homología, pero no es su objeto.

3. Fórmulas kerigmáticas

a) Predicación misionera a los paganos

M. Dibelius⁴⁹ ha visto claramente que Pablo incorpora en I Tes 1,9b.10 un «compendio del evangelio misionero»: «... cómo os convertisteis de los ídolos a Dios, para servir al Dios vivo y verdadero (v. 10) Y esperar a su Hijo desde los cielos, a quien resucitó de entre los muertos, Jesús, quien nos libra del juicio de la ira venidera». En efecto, falta en este texto «lo típico del mensaje paulino»; Pablo parece «haber empleado» al principio en su actividad misionera «más pensamientos y conceptos comunitarios» y «haber hablado como cualquier otro misionero» (Dibelius). Evidentemente, no se trata en el texto de la cita de una fórmula ya fija, sino de una relación de los *tópoi* del kerigma misionero cristiano cuyo orden en el texto citado se debe al apóstol; la forma del sumario no podemos deducirla de este pasaje.

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

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

b) Predicación misionera a los judíos

Por influjo de los trabajos de M. Dibelius⁵¹ y C. H. Dodd⁵² se ha querido ver, durante mucho tiempo, en los discursos misionales de Hech dirigidos a los judíos (2; 3; 4; 5; 10; 13) testimonios de la

49. *U1 die Thessalonicher 1. 11. An die Philipper 658*(HNT 11),'1937. 6s. el'. además J. Munck. *1 Thess. 1, 9-10 and the Missionary Preaching of 1011*: NTS 9 (1962-63) 95. 110: U. Wilckens. *Die Missionsreden der Apo. \le/geschichte*, ²1963, 81s.

50. el'. Heb 11.6: Hech 17,31 y Bultmann, *Teol.*, 121.

51. *Die Formgeschichte des F" WlgC/IIIUS*, ²1983, 8-34; *Die Reden der Apostelgeschichte IIIII die antike Geschichtsschreibung* (1944). 1949, en *Aufsätze zur Apostelgeschichte*. 1951. 120-162.

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

predicación misionera cristiana primitiva a este grupo. En verdad no se trata de reproducciones auténticas de sermones pronunciados realmente; según Dibelius, que ha analizado la estructura formal de estos discursos, Lucas se ha atenido más bien a un esquema de predicación antiguo: kerigma, prueba de la Escritura y exhortación a la penitencia. El kerigma consta de una enumeración sumaria de los principales acontecimientos de la vida de Jesús: y aquí Lucas asumió —según Dibelius— fórmulas fijas verbalmente. Pero U. Wilckens⁵³ ha demostrado que tanto el esquema de los sermones como los sumarios de la vida de Jesús son creaciones literarias y teológicas de Lucas, no pudiéndose reconstruir a partir de ellos la predicación misionera a los judíos.

4. *Textos litúrgicos*

a) *Una fórmula personal*

Que Pablo cita en Rom 1,3s una fórmula cristológica es algo admitido, por razón de las peculiaridades de tipo formal, terminológico y de contenido del texto⁵⁴; por el contrario, es controvertido el hecho y la cuantía de las añadiduras del Apóstol a la fórmula: *περὶ... Κυρίου ἡμῶν...* La pieza tradicional debería de abarcar desde *τοῦ γενομένου* hasta *νεκρῶν*, y tendría al comienzo, dentro de una locución introductoria, el nombre de Jesús que ahora se encuentra al final del v. 4, al que se refieren los participios, mientras que el *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* (v. 3) pertenece, como expresión de su contenido, al «evangelio de Dios» (v. 1), debiéndose así a Pablo. Para obtener el texto original se tendrá que excluir también, como adiciones paulinas, las dos locuciones con *κατά*, siguiendo a Bultmann, y el *ἐν δυνάμει* (v. 4), con E. Schweizer⁵⁵.

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

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

54. E. Norden, *Agnostos Theos*, 385; R. Bultmann, *Teol.*, 94; E. Schweizer, *Neotestamentische Theologie*, 180s; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, 1963, 257s; H. Zimmermann, *Die biblisch-methodische Methodologie*, 192-202 (bibliografía!).

55. Así también Wengst, 112s.

lógicos (y antropológicos), y de ahí concluye que esta OpOSICION de la esfera terrestre y celestial es algo constitutivo también de la pieza tradicional de Rom 1,3s. Pero esta argumentación no es rigurosa, ya que en los supuestos paralelos no se usa κατά, sino el dativo (con o sin ἐν). Además, a «espíritu» le falta el epíteto «santo», y finalmente, 1 Tim 3,16 y 1 Pe 3,18 tienen como base otras concepciones cristológicas (preexistencia). A estas diferencias hay que añadir que la traducción de κατά con acusativo por «en la esfera de...» no es posible lingüísticamente (cL 2 Cor 10,3). La antítesis «carne/espíritu» tiene en este texto y en los anteriormente citados significados completamente distintos. Tampoco es válida la otra objeción de Schweizer de que πνεῦμα ἁγιοσύνης (v. 4) se encuentra «documentado en ambiente judío, pero no en Pablo» (o. c., 180s), no procediendo pues de éste. Es verdad que esta locución produce de hecho la impresión de una traducción literal del hebreo *ruah haq-qodeš*, pero aún llama más la atención que no aparezca en todo el AT griego, ni siquiera en los pasajes a los que Schweizer se refiere (Sal 51 [50], 13; Is 63, 10s). El «ambiente judío» en el que está testificado πνεῦμα ἁγιοσύνης se limita al único pasaje de TesLev 18,11. Ahora bien, dado que en todo el NT ἁγιοσύνη sólo aparece dos veces, y concretamente en Pablo (1 Tes 3,13; 2 Cor 7,1), y que la expresión κατά πνεῦμα y la antítesis κατά σάρκα/κατά πνεῦμα se encuentran también exclusivamente en Pablo, parece más propio asignarle a él, antes que a otro. la formación totalmente singular de κατά πνεῦμα ἁγιοσύνης. Puesto que, por otra parte. Pablo es el único que emplea κατά σάρκα en relación con el Cristo terreno (Rom 9,5; 2 Cor 5,16). todo se pronuncia en favor de adjudicarle a él, como interpretaciones suyas, ambas locuciones con κατά en Rom 1,3s; con la primera relativiza de forma crítica el origen davídico de Jesús, con la segunda pone de relieve la importancia de la filiación divina de Jesús. Ni en la fórmula original ni en la glosada por Pablo se habla de humillación y exaltación (Schweizer) o de una «cristología de doble nivel» (Zweistufenchristologie) (Hahn1.

H. Zimmermann ha dejado en claro, siguiendo a Schweizer, que ἐν δυνάμει es una añadidura paulina (pp. 193s y J96s). Este aditamento viene motivado por el hecho de que el predicado Hijo de Dios ya había sido utilizado por Pablo en el v. 3a, y hace competencia al de la fórmula; la añadidura interpretativa pretende establecer el equilibrio.

Según esto, la fórmula original podría haber sonado así:

... Ἰησοῦν (ἡ Χριστόν?),

τὸν γενόμενον ἐκ σπέρματος Δαβὶδ ...

τὸν ὀρισθέντα υἱὸν θεοῦ ... ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν.

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

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

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

Su origen es judeocristiano, como lo muestra su contenido. Al no mostrar huella alguna de traducción, la fórmula tuvo que haber surgido en el judeocristianismo palestino, sino en el helenístico⁵⁶.

h) *Aclamaciones εἰς*

Las aclamaciones εἰς del NT se hallan estrechamente relacionadas con la aclamación del Kyrios, pero no parecen haber tenido la misma importancia fundamental que ésta, al menos, nunca se caracterizan como homología. En el NT no aparecen aisladas, sino siempre en una implicación diádica o triádica, y además, en combinación con otras fórmulas⁵⁷. No representan ninguna creación específicamente cristiana,

56. Vielhauer. RGG ³II, 581; Wengst. 116.

57. Se prescinde aquí de las expresiones formales sobre el "único Dios" (Rom 3.30; 1 Cor 8.4; Gál 3.20; Sant 2,19; 4,12), puesto que no representan ninguna aclamación.

como lo muestran los paralelos en el judaísmo helenístico y en el paganismo helenístico-oriental⁵⁸. Los cristianos tomaron probablemente la fórmula εἷς θεός de la propaganda misionera monoteísta del judaísmo helenístico, en la que jugó un papel importante⁵⁹; por el contrario, la expresión εἷς κύριος la recibieron del entorno pagano⁶⁰, pues sólo aquí se encuentran testimonios precristianos y extracristianos de fórmulas εἷς diádicas y triádicas⁶¹. Las formulaciones εἷς θεός judías y paganas son, en cuanto a su sentido, contrarias entre sí; estas últimas identifican las divinidades orientales y griegas, mientras que aquéllas están dirigidas polémicamente contra el politeísmo y son entendidas en un sentido monoteísta exclusivo. También, las fórmulas correspondientes del NT tienen este sentido exclusivista, y obtienen carácter cristiano por la adición de la fórmula εἷς κύριος entendido en sentido cristológico⁶².

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

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

El texto, confeccionado en un paralelismo estricto de miembros, contiene dos elementos: 1) una aclamación εἷς diádica («uno solo es Dios: el Padre...; y uno solo es Señor: Jesucristo») y 2) una doble locución preposicional añadida a cada miembro, que caracteriza a Dios como el creador del universo y meta de los que recitan tal fórmula (=cristianos, salvados), y a Jesucristo como mediador de la creación y de la redención. La combinación de estos dos elementos no es original desde el punto de vista de la historia de la tradición; en efecto, las afirmaciones preposicionales forman originalmente una unidad autónoma, que encontramos también en otros textos del NT (referida a Dios: Rom 11,36; Heb 2,10 -cf. Ef 4,6—; referida al salvador preexistente: Col 1,16s), y es originariamente una fórmula panteísta de la omnipotencia divina, testimoniada en el estoicismo, en los presocráticos y en el sincretismo helenístico⁶³; en *1 Cor 8,6* se divide en dos

58. E. Peterson. ΕΙΣ ΘΕΟΣ, 1926.

59. eL OrSib 1 proemio 7: εἷς θεός, ὃς μόνος ἀρχεῖ...; III 11: εἷς θεός ἐστὶ μόναρχος y los demás testimonios en A. Seberg, *Die Didache des Judentums*, 1905. II s.

60. Sobre el problema de la relación de ambas fórmulas con la *šema'* de Dt 6,4 cf. Peterson. 216 y Kramer. 9Js.

61. Peterson, 254s.

62. Peterson. 227-256.276-299; Kramer. 92s.

63. E. Norden. *AgnostOs Theos*, 240s.3475.

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

Una composición triádica aparece en *Ef* 4,4-6 («un cuerpo..., un Señor..., un Dios»), donde cada miembro posee de nuevo tres elementos. El texto podría parecer una evolución dentro de la historia de la tradición de la aclamación bimembre de I Cor 8.6 hacia una fórmula triádica. Pero, por razones de tipo formal y de contenido, ni el conjunto, ni los miembros primero y tercero pueden ser una cita tradicional⁶⁴: se trata más bien de una composición del autor, mediante la cual subraya la exhortación «a mantener la unidad del Espíritu» (v. 3). La cita está formada evidentemente sólo por el v. 5:

εἷς κύριος, μία πίστις, ἐν βάπτισμα.

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

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

Finalmente, hay que mencionar a *1 Tim* 2,5s, un texto en el que junto al «único Dios» se aclama a Jesucristo como el «único mediador»: εἷς γὰρ θεός, ...ἰδίως. Se admite que en este texto nos encontramos con una cita, pero se discuten sus proporciones⁶⁵. A mi entender la cita habría de delimitarse así:

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

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

εἷς θεός,

εἷς μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ... Χριστὸς Ἰησοῦς,
ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπερ πάντων.

Este texto representa la conexión de una aclamación εἷς diádica con una fórmula de fe añadida al segundo miembro. Difícilmente se puede decidir si esta conexión existía ya en la historia de la tradición o, lo que es más probable, fue establecida por primera vez por el autor. Las proporciones de los dos miembros de la aclamación son tan desiguales que uno se inclinaría a suponer una reducción en el primero; pero el material comparativo no es suficiente para justificar un intento de reconstrucción. Prácticamente, con esta aclamación la comunidad se separa de otros «mediadores», proclamando a Cristo como el único mediador entre Dios y los hombres.

La misión cristiana a los paganos había empleado ya antes de Pablo la aclamación εἷς diádica. Su sentido original era la delimitación polémica, y al mismo tiempo también proclamatoria, frente al politeísmo. Pero ya Pablo parece haberla utilizado en sentido antiherético. La fórmula de 1 Tim 2,5s era, en principio, de orientación antiherética. Significativamente, no aparece sola en ambos pasajes, sino combinada con elementos religiosos heterogéneos (fórmula de omnipotencia divina, fórmula de fe), que caracterizan cada uno a su modo el acontecimiento salvador, hallándose la afirmación sobre la «obra» subordinada a aquella sobre la «persona». La aclamación triádica de Ef 4,5, que con el segundo y tercer miembro (fe, bautismo) hace igualmente referencia al acontecimiento salvífico, tiene una orientación puramente intraeclesial.

Tan claro está el «contexto vital» cúltico de estas fórmulas, como confusa su función litúrgica más precisa.

c) *Otras aclamaciones*

Mencionemos sólo otras aclamaciones como amén, aleluya, hosanna, *maranatha* y *abba*. En el Ap aparecen aclamaciones con ἄξιός (ἄξιός εἶ: 4,11; 5,9s; ἄξιός ἐστίν: 5,12), pero ligadas a doxologías y elementos himnicos. Es dudoso que tales aclamaciones sean formas preliterarias, y no más bien formaciones literarias".

d) *Doxologías*

Se distinguen dos tipos de estas expresiones de alabanza. El primero, la doxología propiamente dicha, tiene la forma básica siguiente⁶⁷:

ϝ / τῷ... / αὐτῷ / σοί / σοῦ ἢ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας (ἀμήν).

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

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

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

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

e) *Plegarias*

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

67. Deichgraber, 25s.

68. Kasemann, RGG¹ II, 994.

denominadas plegarias eucarísticas de la *Didaché* (9 y 10). En la parte final de 1 Clem (59-61) encontraremos una gran oración comunitaria que representa al parecer una pieza de la liturgia romana. La pequeña plegaria de la comunidad en Hech 4,24-30 parece ser, por el contrario, una formación literaria de Lucas⁶⁹.

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

f) *Fórmulas cultuales de la eucaristía*

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

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

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

Ambos textos representan dos versiones literariamente independientes de la misma tradición⁷⁰. Pablo la caracteriza expresamente como pieza tradicional (v. 23a). Esta abarca hasta el v. 25, mientras que el v. 26 constituye una interpretación paulina del mandato de repetición del acto. La parádoxis citada por Pablo no sólo es anterior

69. eL M. Dibelius, *Bot.l'chaff Uild Geschichte* I. 1953, 289s; f. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, ⁵1965, 183s.

70. H. Lietzmann. *Messe und HerrenmahL* 1926.218.

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

g) *Liturgia introductoria de la eucaristía*

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

Saludaos mutuamente con el beso santo...

Si alguno no ama al Señor. sea anatema.

Maranatha.

La gracia del Señor Jesús sea con vosotros.

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

Oficiante: Venga la gracia y pase este mundo.

Comunidad: Hosanna al Hijo de David.

Oficiante: Si alguien es santo, que venga: si no lo es. ha de hacer penitencia. Maranatha.

Comunidad: Amén.

No entraremos aquí en los problemas de historia de la liturgia, tan complicados como interesantes, de estos textos; sólo nos referiremos a un aspecto que clarifica la función y con ello el «contexto vital» de estos pasajes. Se trata de los elementos paralelos en 1 Cor 16,22 y Did 10,6:

εἶ ne; οὐ φιλεῖ τὸν κύριον,
ἦτω ἀνάθεμα.
μαρναθά.

εἶ ne; ἅγιός ἐστιν
ἐργέσθω.
εἶ ne; οὐχ ἐστιν,
μετανοεῖτω.
μαρναθά

Las oraciones condicionales que preceden al común *maranatha* pertenecen al ámbito del derecho sagrado. En Pablo tenemos un «enunciado de derecho sagrado»; en la Did aparecen, en lugar de una frase negativa, dos enunciados, uno positivo y otro negativo. El positivo es una fórmula de invitación; el negativo, de exclusión; la anatematización de aquel que no ama al Señor adquiere igualmente el sentido de excluir a los indignos o a los no cristianos de la acción sagrada que comienza en un momento determinado. Tales fórmulas de invitación y de exclusión pertenecen a los misterios griegos, y de ellos pasaron al culto cristiano⁷¹. Introducen también la celebración esotérica, en la que sólo toman parte los creyentes y en cuyo centro figura la eucaristía. Se puede, pues, ver en ambos textos, ICor 16,20b.22s Y Did 10,6, formularios de una liturgia introductoria de ese tipo.

h) *Celebración bautismal*

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

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

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

«Si algún ateo, cristiano o epicúreo ha venido (εἶ τις ἄθεος...), a espiar estas orgías. ique se marche'

Pero los que creen en Dios (οἱ δὲ πιστεύοντες) que se consagren (τελειίσθωσαν) en buena hora».

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

Alejandro clama: «Fuera los cristianos (ἔξω Χριστιανούς)».

La muchedumbre responde: «Fuera los epicúreos (ἔξω Ἐπικουρείους)».

Cf. G. Bornkamm I, 124, n. 5; Leipoldt, RAC I, 260s; H. Conzelmann, *Der erste Brieffall die Korinther*, 1969,361,11.27; Wengsl, 50 hace referencia además a Isócrates, *Panegórico* 157.

un himno⁷². Aun cuando pueden existir reparos respecto al concepto de «liturgia bautismal», la referencia del texto al acontecimiento del bautismo es ciertamente segura; así lo muestran la terminología y las ideas (rescate de las tinieblas, traslado al reino del Hijo de Dios, participación en la herencia de los santos en la luz)⁷³. También Ef5, 14 pertenece con toda probabilidad al ámbito bautismal; es un texto que viene introducido con una fórmula de citación como una frase de la Escritura o del Señor, pero cuyo origen es desconocido:

ἔγειρε, ὁ καθεύδων,
Καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν,
Καὶ ἐπιφάσει σοὶ Χριστός.

Se trata de un texto de tres líneas con *homioteleuton*, una forma para la que Peterson ha encontrado numerosos paralelos (pp. 130s). La imaginería de la cita (despertarse del sueño del pecado, resucitar de entre los muertos, simbolismo de la luz) remite al bautismo. No se trata, de seguro, de un canto bautismal, sino de una invocación sobre el neófito⁷⁴.

i) *Parenesis bautismal o de ordenación*

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

72. *Exegetische Versuche und Besinnungen* 1, 34-51.

73. eL Bornkamm 11, 196, n. 19a.

74. Dibelius, en su comentario al texto, habla de invocación y canto bautismal; Kasemann llama al texto un «pequeño canto bautismal» (1, 45), en cambio (en RGG³ 11, 994s), una «bendición (*Heilsruf*) sobre el neófito». C. F. D. Moule, *The Birth of the NT*. 1962, 25 relaciona el texto con Hech 12,6s como «un himno antiguo construido en torno a la historia de Pedro»(!).

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

5. Cantos

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

a) Cantos precristianos

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

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

b) *Cantos cristológicos*

E. Lohmeyer (*Kyrios Jesus*, 1929) ha demostrado que Pablo cita en *Flp* 2,6-11 un canto a Cristo prepaolino, admitiéndose así desde entonces casi de forma general. Resultan discutibles las cuestiones en torno a las posibles adiciones paulinas, sobre la estructuración estrófica, sobre el origen histórico de su terminología y concepciones religiosas, y por ello, de las ideas teológicas. De estas cuestiones, cuyo tratamiento ha producido una bibliografía ilimitada, sólo tocaremos brevemente las dos primeras. Como añadidura paulina se consideran con Lohmeyer, casi de forma general, las palabras *θανάτου δὲ σταυροῦ* del final del v. 8. El afán de reconstruir un canto con estrofas de igual longitud y con dos o tres partes simétricas, ha «descubierto» y eliminado otras adiciones: G. Strecker, por ejemplo, todo el v. 8; J. Jeremias, a quien sigue entre otros Deichgraber, las palabras *ἐπουρανίων* *Κυρι* *ἐπιγείων* *Κυρι* *καταχθονίων* del v. 10 y *εἰς δόξαν θεοῦ πατρός* del v. 11. Pero ninguno de estos intentos es convincente⁷ y sus presupuestos -estrofas de igual estructura, simetría de las partes- son más que problemáticos si consideramos otros cantos del NT. El texto parece más bien haberse conservado íntegro, salvo el *θανάτου δὲ σταυροῦ*; tampoco se ha de objetar nada contra el *ὄς* del principio (v.6), y no se ha de transformar en un *ὅ* ni completar con la anteposición de un nombre. El canto, que describe en estilo de tercera persona el camino de Jesucristo, consta de dos partes: humillación vv. 6-8, exaltación vv. 9-11.

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

dobles hemistiquios corresponden, como E. Norden⁷⁶ reconoció el primero, a los tres actos de un ritual de entronización antiguo egipcio, demostrable como esquema literario en la época helenística: 1) dotación de vida divina; 2) presentación y 3) constitución en la soberanía. El canto describe, pues, la entronización de Cristo, y es por ello un paralelo de Flp 2,9-11; que haya contenido también una parte paralela a Flp 2,6-8, actualmente perdida, no se puede considerar como probable. La integridad del canto, incluido su comienzo con ὄς, está fuera de duda⁷⁷.

Hay que incluir aquí el complicado texto de 1 Pe 3,18-22, que, como han visto bien O. Cullmann⁷⁸ y R. Bultmann⁷⁹, representa una pieza tradicional elaborada por el autor de 1 Pe. Cullmann adjudica al autor la breve instrucción bautismal de 20.2Ia.b, sin la cual la pieza tradicional trataría de la muerte de Cristo (v. 18), de su descenso al lugar de los muertos (v. 19), resurrección (v. 21c), ascensión al cielo y *sessio ad dexteram* (v. 22). Aun eliminando los vv. 20-2Ib, no se obtiene un texto fluido.

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

- (πιστεύω εἰς κύριον Ἰησοῦν Χριστόν [?])
 1,20 τὸν προεγνωσμένον μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου,
 φανερωθέντα δὲ ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων.
 3,18 ὃς ἔπαθεν ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν
 ἵνα ἡμᾶς προσάγαγῃ τῷ θεῷ,
 θανατωθεὶς μὲν σαρκί,
 ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι,
 3,19 ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν ἐκήρυξεν,
 3.22 πορευθεὶς (δὲ) εἰς οὐρανὸν ἐν δεξιᾷ θεοῦ,
 ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων.

Las notables manipulaciones bultmannianas del texto han provocado oposición⁸⁰, pero también nuevos ensayos de reconstrucción. Es digno de mencionarse el intento de Wengst, quien trata el texto de un modo mucho más conservador, asigna al autor un contenido mucho mayor y reduce el texto hipotético a unas pocas líneas (p. 161s):

76. *Die Gebllrl des Killdes.* 1924, 116-128.

77. eL Wengst, 156s.

78. *Die erstell cbristlichen Glaubellsbekellnillisse.* 15.

79. *Bekentllis-Illld Liedfragmente im erstell Petrusbriej; Is=ExegeticII,* 285s.

80. Por ejemplo. por parte de J. Jeremias. *Abba.* 1966,3255 Y Dcichgrabcr, 169s.

- 1,20 ὁ προεγνωσμένος μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου,
φανερῶθεις δὲ ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων,
3,18 θανατωθεὶς μὲν σαρκί,
ξωποιοηθεὶς δὲ πνεύματι,
3,22 πορευθεὶς εἰς οὐρανόν,
ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων⁸¹.

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

E. Norden ha descubierto que *Col 1,12-20* representa una pieza «litúrgica»⁸²; después del análisis de E. Kasemann de este texto⁸³, se admite generalmente que *Col 1,15-20* es un canto glosado, aunque su otra tesis, a saber, que el canto constituye juntamente con los vv. 12-14 una liturgia bautismal, no ha tenido la misma aceptación. La pieza se estructura claramente en dos estrofas, con comienzos paralelos: I. ὅς ἐστιν εἰκὼν... πρωτότοκος πάσης κτίσεως (v. 15) y n. ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (v. 18b) y contiene además otras formulaciones paralelas (por ejemplo, en vv. 16 y 19). Este paralelismo de las estrofas, por una parte, y los disloques formales y objetivos de éste, por otra, incitan a reconstruir el texto original por medio de supresiones, cambios y añadiduras⁸⁴.

Con buenos motivos, Kasemann ha señalado como probables adiciones en el v. 18a τῆς ἐκκλησίας y en el v. 20 διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ; pero también la enumeración de las potencias en el v. 16bc (desde τὰ ὄρατὰ hasta ἐξουσίαι) debería ser añadidura del autor de la carta teniendo en cuenta la herejía colosense". No me parece necesario presumir más adiciones. Como original se podría, pues, suponer (con Deichgraber) el siguiente texto:

- T. 15. ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου,
πρωτότοκος πάσης κτίσεως,

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

82. *Agnostos Theos*. 2505.

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

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

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

16. ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα,
ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς[...]⁸⁶.
17. Καὶ αὐτός ἐστιν ἔμπροσθεν πάντων,
Καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν
18. καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος [...].¹
- Π. ὅς ἐστιν ἀρχή,
πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν,
ἵνα γένηται ἐν πάσιν αὐτὸς πρωτεύων,
19. ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι
20. Καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν,
εἰρηνοποιήσας [...] δι' αὐτοῦ
εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

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

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

ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης Καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως
αὐτοῦ,
φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ,
καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος
ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς.

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

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

2. Una estrella brilló en el cielo, más clara que todos los astros, su luz era indescriptible y su novedad originó sorpresa.

86. En la reconstrucción el autor no señala el v. 16d (τὰ πάντα... ἔκτισται), que según sus observaciones anteriores debería pertenecer al canto original. (Nota del editor).

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

pero ella superaba a todas con su luz, y reinaba la confusión sobre el origen de la nueva aparición: singular.

3. Desde entonces se eliminó toda magia y desapareció toda ligadura de maldad;

la ignorancia quedó aniquilada;

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

y comenzó lo que en Dios ya había concluido.

Desde entonces todas las cosas se conmocionaron al mismo tiempo, porque se activó con vehemencia la aniquilación de la muerte.

Al texto base pertenecen, sin duda, las siguientes líneas:

2. ἀστὴρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀστέρας
καὶ τὸ φῶς αὐτοῦ ἀνεκκλάλητον ἦν
καὶ ξενισμὸν παρῆιχεν ἢ καινότης αὐτοῦ [... 1

3. ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία

Καὶ πᾶς δεσμὸς ἠφανίζετο κακίας,

ἄγνοια καθηρεῖτο,

παλαιὰ βασιλεία διεφθείρετο

θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερούμενου εἰς καινότητα

αἰδίου ζωῆς [... 1

No podemos pronunciarnos sobre si este texto reconstruido por Wengst (19Ss) constituye la pieza tradicional completa, o bien era ésta más amplia. Igualmente ignoramos cómo debe estructurarse en estrofas⁷⁷. Dos partes se destacan claramente una de la otra; la cesura entre ambas se encuentra entre los vv. 2 y 3. Cada una describe el mismo acontecimiento, la encamación de Cristo, en lo que se refiere a su intlujo: tanto sobre el mundo celestial (v.2) como el terreno (v. 3).

Bultmann⁸⁸ ha elevado a la categoría de certeza la antigua sospecha de que la descripción de Cristo como modelo en *1 Pe* 2,21-24 (dentro de la exhortación a los esclavos de 2, ISs) se lleva a cabo con ayuda de una pieza poética tradicional anteriormente configurada, que el autor glosa y adapta a la exhortación (cambio de la primera a la segunda persona plural). El texto reza, alterándolo lo menos posible:

21. Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ἡμῶν [...]

22. ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν

οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ -

87. Para los detalles cf. Deichgraber, 157s.

88. *Bekennnis- und Liedfragmente*, 12s=Exegetica, 295s.

23. ὃς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδορεῖ,
πάσῃων οὐκ ἠπειλεῖ.
[παρεδίδου δὲ τῷ Κρίνονη δικαίων.]
24. ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν
ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον,
ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι
τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν.
οὐ τῷ μῶλωπι ἰάθημεν.

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

Si esta composición está completa —y no hay razón para pensar lo contrario—, ocupa un lugar especial entre los cantos, por el hecho de tratar exclusivamente del sufrimiento de Cristo, y no tocar, por el contrario, la preexistencia y la encarnación así como la exaltación y dignidad presente; el interés se basa exclusivamente en la idea de expiación, como sucede en aquellas fórmulas de fe que sólo mencionan la muerte de Jesús⁸⁹.

c) *El «contexto vital»*

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

89. Wengst, 83s no incluye por ello I Pe 2,215 bajo el título de cantos. sino bajo el de fórmulas catequéticas.

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

d) *Casos dudosos*

Menos seguros -o si se quiere: aún menos seguros- son los cantos, o fragmentos de ellos, que aparecen en Rom **11,33-36**; Ef 1,3-14.20-23; 2,9-10.14-18; Col 2,9-15; Heb 5,5-10; 7,1-3.26-28; IgnEf 7,2. Con todo, no se debe negar su existencia. Sólo resulta difícil la mayoría de las veces decidir si se trata de formaciones del autor -eventualmente sirviéndose de estilo y motivos tradicionales- o de citas de piezas recibidas por la tradición.

Los «cantos» del Apocalipsis de Juan adolecen también de esta dificultad. Las opiniones difieren ampliamente; mientras que Cullmann considera Ap 5,9.12.13; 12,10-12; 19,1.2.6 como los cantos de Cristo más antiguos⁹⁰. Deichgraber (44-59) piensa que éstos y los demás textos hímnicos del Apocalipsis son formaciones literarias del autor o de sus tradiciones.

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

e) *Observación final*

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

90. O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*. 1950,24.

en el estilo proclamatorio de tercera persona («estilo él»), y no en el «adorante» de segunda persona («estilo tú»), es decir, no son cantos dirigidos a Cristo, sino sobre Cristo, y por tanto no son plegarias. No hemos ganado nada con vistas a la caracterización de los cantos cristianos primitivos con la distinción entre «narrativos» y «descriptivos», establecida por Deichgraber siguiendo a Westermann; más útil aparece a este respecto la división por los predicados (de acción, de titulación y de esencia, o entitativos). No es exacto afirmar que faltan aún predicados entitativos en los cantos del NT⁹¹. Claro está que no se puede efectuar estrictamente una agrupación según los predicados, ya que aunque existen cantos exclusivamente con predicados de acción, no los hay con predicados exclusivos de titulación o de esencia. Deichgraber ha renunciado, por desgracia, en absoluto a una clasificación de los «himnos de Cristo» (a diferencia de los himnos de Dios), mientras que Wengst la ha intentado al menos, basándose en criterios estructurales y de contenido⁹². La clasificación de los cantos efectuada por Schille -ya por criterios de contenido, ya según su sólo y supuesto «contexto vital»- no satisface ni metódica ni objetivamente.

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

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

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

92. Canto del camino (Flp 2,6s; I Tim 3,16; I Pe 1,20; 3,18.22), canto del mediador de la creación y de su entronización (Heb 1,3; Col 1,15-20), canto de la reconciliación (Ef 2,14-16; Col 2,13-15), canto de la encarnación (ignEf 19,2s).

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

6. *Parenesis*

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

a) *Formas de la parenesis*

Cualquier exhortación ética no constituye una *parenesis* en el sentido señalado. La diferencia entre *parenesis* y otro tipo de exhortación moral se puede poner de manifiesto mediante la comparación de dos perícopas dentro de un mismo escrito del NT, a saber, de *Rom* 12.13 con *Rom* 14,1-15,13: en este último (*Rom* 14s) aparece un único tema, un problema concreto y actual de la comunidad romana (disputa de

93. M. Dibelius, *Der Brief des Jakoblls*, ed. y completada por H. Greeven, "1964, 16s.

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

Semejante parenesis aparece también además de en Rom 12s, frecuentemente en el *corpus* paulina: *Gál* 5,13-6,10; *Ef* 4,1-6,20; *Flp* 4,4-9; *Col* 3,5-4,6; *1 Tes* 4,1-12; 5,1-22, la mayoría de las veces, por lo tanto, en la parte final de las cartas; además, en *Heb* 13,1-9.17; *1 Pe* 2,11-5,11 y *Sant*; fuera del NT, en *1 Clem* 4-39; *Did* 1-6; *Bern* 18-20 y en los *Mandatos del Pastor de Hermas*. Estos textos tienen entre sí una analogía formal y de contenido tan estrecha, que se ha supuesto a menudo una dependencia literaria de los escritos más tardíos respecto a los anteriores o bien de todos ellos respecto a una tradición común. A. Seeberg ha intentado demostrar que esta tradición común es una sección unitaria de la enseñanza catequética de la cristiandad primitiva, la doctrina ética. Esta hipótesis ha sido asumida en el ámbito anglosajón con modificaciones⁹⁴ o propuesta de nuevo independientemente de Seeberg⁹⁵. No obstante, esta tradición común no se puede concebir de este modo; se halla demasiado ampliamente estratificada como para que se pueda reducir a una sección unitaria de enseñanza. El reconocimiento de la existencia de tradición común no se debería sobrecargar ni angostar con semejantes hipótesis.

Resumamos brevemente las *características formales*, de las que ya han sido mencionadas las más importantes. La nota más llamativa es que no se trata de juicios éticos con un fundamento detallado, sino de breves mandatos o proclamas. Estos no son siempre imperativos. En su lugar pueden aparecer participios entendidos en sentido imperativo⁹⁶ (por ejemplo, τῆ ἐλπίδι χαίροντες, τῆ θλίψει ὑπομένοντες, τῆ προσευχῆ προσκαρτεροῦντες, ταῖς χρείαις τῶν ἀγίων κοινωνοῦντες, τὴν φιλοξενίαν διώκοντες; Rom 12,12s) o infinitivos (χαίρειν μετὰ χαιρόντων, κλαίειν μετὰ κλαιόντων; Rom 12,15) o adjetivos (ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος, ...τῆ φιλαδελφία εἰς ἀλλήλους φιλόστοργοι; Rom 12,9s). La otra característica es la

94. E. G. Selwyn. *The First Epistle of St. Peter*, 1949.365-466.

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

96. B. Daube, *Participle as Imperative in 1 Peter* (en Selwyn, *o.c.*, 467-488) aduce para el uso de participios en sentido imperativo paralelos del hebreo tannaítico; cf. E. Lohse, *Paränese und Kerygma in 1. Petrusbrief*; ZNW 45 (1954) 75s.

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

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

La parenesis emplea además *esquemas de tipo catalógico*. Hay que mencionar en primer lugar el esquema, que aparece ya en Pablo, de los *catálogos de vicios y virtudes*. Ambos aparecen inmediatamente, uno junto al otro, sólo en Ga15, 19-23, donde los vicios de caracterizan como «obras de la carne» (v. 19) y las virtudes como «fruto del Espíritu» (v. 22); muy próximos y relacionados entre sí se hallan en Col 3,5-8 (catálogo de vicios) y 3,12-14 (catálogo de virtudes). Otros catálogos de virtudes: Ef 4,2s; Flp 4,8; 1 Tim 4,12; 2 Tim 2,22; 3,10; 1 Pe 3,8; 2 Pe 1,5-7; catálogos de vicios: Rom 13,13; ICor 5,10s; 6,9s; 2 Cor 12,20s; Ef 4,31; 5,3-5; I Tim 1,9s; 6,4; 2 Tim 3,2-4. Los catálogos de vicios de ICor y 2 Cor no aparecen en parenesis propiamente dichas, pero tienen sentido parenético. El catálogo de vicios de Rom 1,29-31 no tiene, en cambio, finalidad de advertencia, sino como la descripción del paganismo.

El otro esquema está representado por las denominadas *«cuadros de deberes domésticos»* (<<Haustafeln»). Se denominan así las listas de obligaciones de cada uno de los miembros de una «familia» -de los esposos, de los padres, de los hijos, de los señores y esclavos- entre sí y con el mundo exterior. El cuadro de deberes domésticos más antiguo del NT se encuentra en Col 3,18-4,1, al que sigue, de modo paralelo, Ef 5,22-6,9; después, 1 Pe 2,18-3,12; 1 Tim 2,8-15; Tit 2,1-10; los padres apostólicos aportan igualmente cuadros de deberes domésticos: 1 Clem 21,7-9; 19Pol 4s; Pol 4s. El esquema es relativamente fijo, más que el de los catálogos de vicios y virtudes, aunque varía el número y disposición de los estamentos familiares interpelados.

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

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

Existen dos caminos (distintos) en la doctrina y autoridad, el de la luz y el de las tinieblas. La diferencia entre ambos es grande: sobre uno están colocados ángeles de Dios luminosos, sobre el otro en cambio, ángeles de Satán; y uno (de los soberanos es) Señor por los siglos de los siglos, el otro (es) el príncipe del período actual de la impiedad. El camino de la luz es, pues, éste. Si alguno quiere seguir el camino hasta el lugar determinado, esfuércese en sus obras. El conocimiento que nos ha sido dado de que marchamos por él (o en el conocimiento) es el siguiente. Has de amar al que te ha creado, temer al que te ha formado, alabar al que te ha liberado de la muerte. Sé de corazón sencillo y rico en espíritu. No te unas a aquellos que caminan por la senda de la muerte. Has de odiar todo aquello que no agrada a Dios, toda hipocresía (Bern 18,1-19,2).

El camino del Tenebroso es, en cambio, retorcido y lleno de maldición. Pues este camino hacia la muerte eterna (está ligado) a la pena, y en él se encuentra lo que lleva a sus almas hacia la perdición: idolatría, insolencia, soberbia, hipocresía, doblez, adulterio, asesinato, robo, presunción, transgresión, astucia, maldad, desvergüenza, envenenamiento, magia, codicia, falta de temor de Dios; (en él caminan) los perseguidores de los buenos, los que odian la verdad y aman la mentira, los que no conocen la recompensa de la justicia, no se adhieren al bien, ni al recto juicio, no cuidan de la viuda y del huérfano, no se preocupan con tesón del temor de Dios, sino del mal; de ellos se halla lejos la dulzura y la paciencia, aman la vanidad, buscan la recompensa, no se apiadan áel pobre, no se preocupan de los desamparados, recurren con ligereza a la calumnia, no conocen a su creador, infanticidas, corruptores de la creación de Dios, que se alejan de los necesitados, oprimen al angustiado, abogados de los ricos, jueces injustos de los pobres, (enredados) completamente en pecado (Bern 20,1.2).

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

El camino de la muerte, en cambio, es este: ante todo, es malo, y lleno de maldición; asesinatos, adulterios, concupiscencias, prostituciones, robos, supersticiones, magias, envenenamientos, latrocinios, falsos testimonios, hipocresías, doblez, astucia, arrogancia, maldad, insolencia, codicia, feas palabras, celos, osadía, orgullo, jactancia, ostentación.

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

b) *Origen*

La parenesis cristiana primitiva se distingue de la mayor parte de los textos tratados hasta ahora por no ser una creación cristiana; no sólo tiene paralelos en el medio ambiente judío y helenístico, sino que se encuentran allí sus raíces. La parenesis proverbial se cultivó tanto en la tradición sapiencial literaria y popular del judaísmo como en la filosofía popular helenística. El judaísmo helenístico utilizó formas literarias y contenidos éticos de la filosofía popular para su propaganda misional y su apologética. Como textos más importantes en los que se perciben claramente las tradiciones parenéticas se pueden mencionar: los *Proverbios* del AT, la *Sabiduría de Salomón*, Tob 4,5-19; 12,6-10; *Pirqué Abot*; los *Testamentos de los doce patriarcas*; partes de los libros de *Henoch* etíope y eslavo; ciertos textos del Qumrán, especialmente 1 QS 3s; Pseudo-Focílides; Isócrates, *Nicocles* y *Ad Nicoclem*; pseudo-Isócrates, *ad Demonium*; las *Disertaciones* de Epicteto. M. Dibelius ha situado la parenesis cristiana primitiva en el contexto de la de su época, pero nos ha prevenido también contra una clasificación demasiado ligera en elementos judíos y helenísticos: «la cuestión en qué medida la parenesis griega y especialmente la helenística se relaciona con la sabiduría oriental aún no está dilucidada. Comprensiblemente, el origen del material de la literatura parenética no siempre se puede reconocer por el contenido; la sabiduría popular es a menudo internacional y supraconfesional»⁹⁷.

Las relaciones de dependencia se demuestran más fácilmente en textos relativamente fijos, es decir, en las parenesis en forma de catálogo⁹⁸.

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

97. *Geschichte del' urchristlichen Literatur* II, 66s.

98. cf. M. Dibelius, *ThR* (1931) 213s.

en la parénesis filosófico-popular; el esquema es aportado frecuentemente por las cuatro virtudes cardinales platónicas, a las que se contraponen cuatro vicios capitales; cada tétrada viene después concretizada y aumentada por la enumeración de otras virtudes o vicios. Pero también en la literatura extracanónica del judaísmo se encuentran catálogos de este tipo⁹⁹. Entre éstos son importantes para la cuestión de la relación de dependencia aquéllos que muestran una afinidad en la estructura con los catálogos de vicios y virtudes del NT. Esto es especialmente válido para 1 QS 3,25-4,14 y Gál 5,19-23, donde las virtudes y los vicios aparecen objetivamente asociados a dos principios dualistas -al espíritu de la luz y al de las tinieblas (1 QS 3s), al espíritu y a la carne (Gál 5,19s)- y formalmente se hallan correlacionados en dos catálogos antitéticos; bajo el punto de vista de la historia de la tradición el texto paulino depende de un esquema dualista que encontramos en 1QS 3s. Algo similar habrá que suponer para los otros catálogos del NT de estructura dualista (Rom 13,12s; Ef 5,3-5,9)¹⁰⁰. Pero con esto no queda demostrada la procedencia judía de todos los catálogos cristianos primitivos; la serie de virtudes de Flp 4,8, por ejemplo, es claramente de origen helenístico: «Finalmente, hermanos, atended a cuanto es verdadero, honorable, justo, puro, amable, laudable, a lo que hay de virtuoso y digno de alabanza».

El esquema de los «dos caminos» es, como ya quedó reconocido hace tiempo y ha sido confirmado por los hallazgos de Qumrán, de procedencia judía y tiene su cuna en el dualismo que acabamos de mencionar. El eslabón desde el punto de vista de la historia de la tradición entre los inicios de este esquema en los apócrifos judíos¹⁰¹ y su forma elaborada en Bern 18-20 lo encontramos en 1 QS 3,17s, un texto en el que las virtudes o vicios asociados a los dos «espíritus» están ligados al motivo de los dos caminos. Así se acentúa también la prioridad dentro de la historia de la tradición de Bern 18-20 frente a Did 1-6. Por el contrario, la antigua suposición de que el esquema de los dos caminos representa un catecismo judío para prosélitos no parece confirmarse. El llamativo hecho de que este esquema de los dos caminos aparezca por primera vez en la literatura cristiana primitiva en Bern y en la Did se puede explicar o bien porque la cristiandad más antigua lo ignoró conscientemente -lo que es improbable-, o bien porque los catálogos de vicios y virtudes tomados del judaísmo no aparecían ligados al esquema de los dos caminos.

99. Cf. los testimonios en Wibbing. 23-76.

100. CL Wibbing. 108s.

101. Por ejemplo. TesJud 20, TesBen 6; Hen etíope 91. 18s; 94, Is; Hen eslavo 30.1S.

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

c) *Recepción y «contexto vital»*

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

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

función «misionera». Aún se puede reconocer con claridad cómo fueron cristianizadas estas instrucciones morales de carácter general: se transmiten «en el Señor» o «por medio del Señor» (1 Tes 4,1.2), o se colocan bajo el concepto superior de «santificación» (v. 3) o, por medio de un preámbulo, son provistas de un signo radicalmente cristiano (Rom 12,1s). La cristianización de la parenesis se puede observar con especial claridad en los cuadros de deberes domésticos. La recepción de éstos, la estructura y ampliación de su temática, muestran el hecho y el modo cómo el joven cristianismo se vio obligado a regular su relación con las comunidades culturales (sociedad, Estado) en un mundo que continuaba existiendo, y el hecho y el modo cómo se instaló en él.

Hay que tener muy en cuenta en la exégesis, especialmente de las cartas paulinas, la diferencia mencionada en el apartado a) entre parenesis ética de carácter general y soluciones específicamente cristianas, provistas de una fundamentación teológica, a cuestiones éticas. De otro modo, se adquiere una imagen errónea de los destinatarios de las cartas. No se puede concluir, por ejemplo, de un catálogo de vicios que estas cosas sucedían en la comunidad, y que por ello se mencionan. Dibelius: «Las instrucciones y reglas no están formuladas para comunidades determinadas y casos concretos, sino para las necesidades generales de la cristiandad más antigua. No tienen sentido *actual*, sino *usual*» (*Die Formgeschichte des Evangeliums*, 239).

El «corpus» paulino

LAS CARTAS DE LA ANTIGÜEDAD Y LAS DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO

Bibliografía:

- A. Deissmann, *Licht vom Osten*, 1923, 116ss;
 M. Díbelius, *Geschichte der urchristlichen Literatur* II, 1926, 5ss;
 H. Koskenniemi, *Swdien zur Idee und Phraseologie des gréichischen Bríefes bis 400 nChr*, 1956;
 E. Lohmeyer, *Probleme paulinischer Theologie I: Die brieflichen Gruss-überschriften*: ZNW 26 (1927) 158ss (G. Friedrich, ThLZ 81 [1956] 348ss);
 B. Rígaux, *St. Paul et ses Lettres*, 1962;
 O. Rül\er, *Das Formular der pallínischen Briefe*, BWANT 4, 1933;
 P. L. Schmidt, *Der kleine Paulv N*, 1957, 324ss;
 J. Schneíder, RAe N, 564ss;
 P. Schubert, *Form and Function of the Pauline Thanksgívings*: BZNW 20 (1939);
 J. Sykutris, PW Suppl. 5, 186ss;
 P. Wendland, *Die urchristlichen Literaturllformen*, HNT T!3 (1912) 342s5.

J. *La carta como género*

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

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

a) *Carta real y artificial y géneros intermedios*

La sugestiva diferencia de A. Deissmann entre la carta no literaria, que sólo sirve para la correspondencia momentánea y es por ello algo privado, y la carta artificial literaria (llamada por él «epístola»), en la que la forma epistolar es sólo ficticia y sólo sirve de revestimiento a un tratado, es en principio exacta¹. Pero no hace justicia a la diversidad de las cartas, existente precisamente entre las reales. Con todo, es heurísticamente útil.

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

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

Anfängen der päpstlichen Literatur, 21.

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

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

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

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

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

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

Además, también cartas sin pretensión alguna, como aparecen en gran número entre los papiros, llevan el cuño de la convención y emplean motivos y *topoi* epistolares específicos, ordinarios en la correspondencia «culta» privada⁶. Por ello, son precisamente éstas y los denominados géneros mixtos los que merecen una atención especial, si se quiere enjuiciar correctamente, bajo el punto de vista de la historia de la literatura, la posición de las cartas cristianas primitivas entre las de la Antigüedad. El modelo para ello no se puede tomar del plúteo más bajo.

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

4. Licia *vo/11 Osten*, 196.

5. eL Thraede, 11s; 62, nota 3.

6. Sobre esto eL Koskenniemi, 64-203 y Thraede, 14-19.

7. Thraede, *Einheit*, 11.

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

b) *Las cartas cristianas primitivas*

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

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

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

c) *Literarización*

Las fases intermedias entre la carta real y la artificial, que se pueden constatar en las cartas cristianas primitivas y más aún en las de la Antigüedad, trocan en flexible la rígida frontera que Deissmann había trazado. Habría que dilucidar en cada caso concreto cuándo se atraviesa la frontera hacia la «literatura». Expongamos aquí tan sólo una observación sobre el hecho de que cartas reales, no literarias, pueden «convertirse en literatura», o dicho con mayor precisión, «adquirir la categoría de libros». Esto ocurre mediante su publicación, bien por causa de la importancia del escritor, o por el contenido de la carta¹⁰.

8. Contra Güttgemanns. *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums*, 1970, 111-115; este autor pretende mostrar que las cartas paulinas son «ciertamente algo distinto» (112) a un sustituto de la presencia personal del Apóstol. Aduce tres argumentos al respecto: 1) la afirmación de los opositores de Pablo de que sus cartas son ciertamente fuertes, pero su presencia personal, por el contrario, débil (2 Cor 10,10); 2) la «carta de las lágrimas» (2 Cor 2,4; 7,12), mediante la cual Pablo quiso imponer lo que no había logrado conseguir personalmente, y especialmente 3) el hecho de que sus cartas se conservaran: «El fenómeno de la conservación» sería «esencial para el fenómeno lingüístico-histórico-formal de las cartas paulinas» (114). Gültgemanns ignora en el último argumento, en primer lugar, que en modo alguno se han conservado todas las cartas de Pablo (la mencionada en 1 Cor 5,9.11, es de difícil reconstrucción), y que además «el fenómeno de la conservación» no es específicamente paulino, sino de tipo bien general (como se puede ver por las innumerables cartas papiráceas de aquel tiempo, por las colecciones de cartas desde la Antigüedad hasta nuestros días y por nuestras propias costumbres), de forma que ello resulta tan «esencial» o accidental «para el fenómeno lingüístico-histórico-formal de las cartas paulinas» como para el resto de las cartas conservadas.

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

10. Dibelius, 5s; Schneider, 569.

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

2. *El formulario de la carta*

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

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

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

11 Overbeck, *Anfänge*, 20s.

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

en este orden¹³. El prescripto no equivale a la dirección, sino a una parte integrante de la misma carta: presentación y saludo. En el entorno del cristianismo primitivo se utilizaba de dos formas: a la manera griega, como frase unimembre en tercera persona —«ὁ δεῖνα τῷ δεῖνι χαίρειν (λέγει): X (desea) a Y: salud (lit: alégrate)>>», y en la forma oriental, en dos frases, una sin predicado en tercera persona y la otra en segunda persona —«A a B; alégrate», o bien, «salud». El prescripto oriental es el más utilizado por los primeros cristianos: así en casi todas las cartas del NT, en I Clem, en la Carta de Policarpo a los filipenses y en el *Martirio* del mismo Policarpo; el prescripto griego se encuentra en el NT en Sant, curiosamente en la carta de las autoridades de Jerusalén que contiene el denominado decreto apostólico (Hech 15,23), en la carta ficticia, estilísticamente correcta, de Claudio Lisias a Félix (Hech 23,26) y en la mayor parte de las cartas de Ignacio (también tuvo que existir en IgTral e IgFild); el prescripto de Bern sólo contiene la *salutatio* en segunda persona del plural. Los tres elementos pueden ampliarse: los nombres en la *superscriptio* y *adscriptio*, mediante indicaciones de parentesco, títulos y dignidades del remitente y destinatario, la *salutatio* χαίρειν, mediante πολλά o πλεῖστα o mediante καὶ ἔρωσθαι y similares⁴ Pablo e Ignacio son muy ingeniosos en la variación de la *superscriptio* y de la *adscriptio*.

La *salutatio* paulina, que trataremos brevemente, tiene la forma básica χάρις ὑμῖν Κοι εἰρήνη (1 Tes 1,1), que aparece después en todas las demás cartas paulinas auténticas con la ampliación ἀπὸ θεοῦ πατρὸς (ἡμῶν) Κοι Κηριῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. La duplicación «gracia y salud» corresponde al saludo judío «misericordia y salud» (ἔλεος καὶ εἰρήνη), que resuena aún en Gál 6,16 y aparece nuevamente en 1 y 2 Tim 1,2 en combinación con la forma usual paulina. Lohmeyer pretendió demostrar que la *salutatio* paulina era una fórmula litúrgica, haciéndola derivar del culto cristiano primitivo, pero Friedrich ha refutado esta tesis presentando, con razones serias, a Pablo como el probable autor de este saludo de entrada. Como quiera que fuere, no es sin duda fruto del azar que en la recepción del saludo judío en lugar de ἔλεος se eligiera χάρις, que recuerda en cuanto al sonido al χαίρειν del saludo griego, pero que cualitativamente es algo muy distinto: este término religioso pregnante debía suplantar al profano.

Un lugar especial dentro del formulario de la carta lo ocupa el *proemio*, que sigue al prescripto, y ello porque sólo aparece en el *corpus* paulino y en I Pe, aunque también, en cuanto al motivo y transformado, en 3 In 2. También falta una vez en Pablo (Gál), así como en 1 Tim y Tit. A pesar de su denominación, pertenece al contexto de la carta, constituyendo una acción de gracias por el estado de la comunidad a quien se dirige, ligada frecuentemente a los motivos de la intercesión y del recuerdo; pero la acción de gracias domina el conjunto. En el proemio se combinan lo personal y lo objetivo y resuena el tema o temas de la carta (cf. Rom 1,8-17; 1 Cor 1,4-9). El proemio existe en dos versiones; la más frecuente comienza con εὐχαριστῶ τῷ θεῷ y continúa

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

14. Cf. Wendland, 412s.

con una frase con ὅτι o con construcciones de participio¹⁵; la otra con εὐλογητὸς ὁ θεός (sólo en 2 Cor 1,3; Ef 1,3; I Pe 1,3), que en sus términos clave asume la bendición judía *baruk Jahweh*, y en ocasiones se denomina «eulogía»; pero su función es igual que la de la primera. Por fijo que sea el esquema de esta acción de gracias, aun dentro de la variabilidad de sus partes peculiares, no se puede explicar el proemio como una simple copia del formulario epistolar profano. Existen, sin embargo, conexiones en motivos aislados¹⁶. Después del prescripto se expresaba con gran frecuencia el deseo de que el destinatario estuviese sano por medio de una locución fija y formal (*formula valetudinis*) que durante mucho tiempo fue algo estereotipado. Esta expresión podía variarse con la adición de εὐχομαι, que puede significar tanto «desear» como «orar», y que a veces se caracteriza expresamente como plegaria al añadirle τοῖς θεοῖς¹⁷. En el s. II d. C. aparece la «fórmula *proskynema*» de tipo religioso, que garantiza expresamente al destinatario la intercesión ante los dioses por su bienestar. También se encuentra la acción de gracias por este bienestar en las cartas papiráceas y, finalmente, la garantía del recuerdo, el llamado motivo *mneia*¹⁸. En esta época, pues, aparecen los elementos aislados del proemio cristiano primitivo; su estilización en una plegaria de acción de gracias podría, en cambio, provenir de Pablo.

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

Tras el deseo final aparecía, aunque no siempre, la fecha: mes y día, rara vez el año. Al coleccionar y publicar las cartas, se omitió generalmente la fecha -así también en las cartas paulinas-, pero numerosas misivas de los papiros muestran cómo se añadía la datación.

3. Observaciones previas sobre las cartas de Pablo

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

15. Sobre la estructura, cL P. Schubert, 10s.

16. Testimonios en Wendland, 413s.

17. Por ejemplo, πρὸ παντὸς εὐχομαί σε ὑγιαίνειν. CL al respecto 3 Jn 2: περὶ πάντων εὐχομαί σε εὐδοῦσθαι καὶ ὑγιαίνειν. Como testimonios de la oración, cL las dos cartas de los siglos II y III a.C. en Schubert, 160s.

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

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

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

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

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

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

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

20. *el supra* p. 51 s.

tan pronto en una cierta falta de forma como en una rigidez formal. Como pruebas de lo primero hay que mencionar las frases incompletas (anacolutos: Rom 5,12s; Gál 2,4s) o las autorrectificaciones adicionales (1 Cor 1,16). Para lo segundo, los elementos marcadamente «retóricos»: ante todo, el carácter dialogal de muchos pasajes, es decir, preguntas y alocuciones a un interlocutor imaginario, diatribas frente a un opositor ficticio, cuestiones retóricas; efectos sonoros mediante la rima final en enumeraciones, juegos de palabra, cambios de preposiciones sin variar el sentido; *parallelismus membrorum*, antítesis, quiasmo, ritmo; determinados esquemas de estructuras (a-b-a)²¹. La observación de estos elementos retóricos es de gran importancia para la captación precisa de lo que se quiere decir. Si Pablo admite el reproche de sus opositores de que era un mal orador, tuvo que ser verdad; pero era sin duda un hombre con una fuerza expresiva considerable. No obstante, no cuida de la retórica artística y difícilmente estaba bien formado en ella. Las figuras de dicción, imágenes o incluso citas de poetas (1 Cor 15,33) y refranes por él empleados pudo haberlos escuchado en la calle, como judío de la diáspora, de la boca de filósofos populares; todo eso penetró también probablemente en la sinagoga griega: no se revelan en ello ambiciones literarias. Algunos de los elementos retóricos formales pueden deberse también a su formación teológica (discusiones escolares).

Otras peculiaridades de las cartas paulinas dependen de su finalidad didáctica, del hecho, por tanto, de que el Apóstol emprenda la aclaración fundamental de cuestiones actuales, recurriendo para ello en ocasiones a textos dotados de autoridad. Ante todo, utiliza *la Escritura*, si bien sólo en las denominadas cartas principales (Rom, 1.2 Cor, Gál), pero en ellas con gran profusión. Pablo cita el AT la mayoría de las veces en la versión de los LXX, aporta citas aisladas y combinaciones de éstas y aduce con frecuencia amplias pruebas escriturísticas, determinadas en su método por la exégesis judía; la argumentación versada en la Escritura determina el carácter de Rom 3s y Gál 3s, pero también el de algunas secciones más reducidas. Menos llamativa, pero no menos importante, es la citación de textos *cristianos* anteriores, que Pablo mismo introduce ocasionalmente como citas mediante el empleo de la terminología técnica que indica una tradición: *παραλαμβάνειν / παραδιδόναι* (como la liturgia de la cena del Señor en 1 Cor 11,23s o la fórmula

21. Testimonios y desarrollo ulterior en Jos trabajos aún no superados de J. Weiss, *Beiträge zur paulinischen Rhetorik*, en *Theologische Abhandlungen für Bernhard Weiss*, 1897, 165s y R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Dialktik*, [1910].

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

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

Finalmente, hay que mencionar los denominados *anexos*, pasajes que interrumpen la línea expositiva de las cartas, que tienen un punto de fijación más débil dentro del contexto y que muestran, en cierta medida, una unidad en sí mismos; pasajes, pues, que da la impresión de excursos o incluso de intercalaciones, y que han sido considerados a veces bajo el punto de vista de la crítica literaria como interpolaciones. Pero la hipótesis de las interpolaciones no es adecuada en estos casos. En efecto, en primer lugar, las digresiones hacia temas favoritos no eran tampoco algo infrecuentes en la filosofía popular cínico-estoica²²; y además, por razones terminológicas, estilísticas y de contenido, no puede negarse a esas secciones un genuino origen paulino. Hay que concluir que proceden de Pablo, pero que no fueron concebidas *ad hoc*, sino elaboradas con anterioridad, y en un contexto distinto. Como ejemplo más conocido de este tipo cabe mencionar la alabanza del amor en 1 Cor 13. Pero también los *midrasim* sobre Sara y Agar en Gál 4,21-31, sobre el destino de la generación del desierto en 1 Cor 10,1s, sobre el velo en el rostro de Moisés en 2 Cor 3,7-18²³. Tampoco parece que Rom 9-11 surgiera por primera vez al dictar la carta a Roma²⁴: 1 Cor 2,6-16 produce igualmente la impresión de

22. Dibelius. N. 12.

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

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

que se trata de un texto previamente configurado²⁵. La cuestión sobre el origen de estos textos, no creados expresamente para la correspondencia epistolar, ha sido respondida por Dibelius suponiendo que Pablo los había elaborado para la predicación²⁶; Conzelmann, por su parte, con la hipótesis de una «escuela» dirigida por Pablo (en Efeso), de una actividad docente que sobrepasaba la instrucción catecumenal²⁷; aunque esta hipótesis resulte sorprendente -la «actividad escolar judeocristiana primitiva» suele situarse un poco más tarde dentro de la literatura cristiana (Heb, 1 Clem)- una actividad paulina de este tipo aclararía satisfactoriamente, como «contexto vital», el origen de tales piezas adicionales.

25. H. Conzelmann. *Paulus und die Weisheit*: NTS 12 (1965-66) 231-244 menciona además a Rom 1.18s; 1 Cor 1.18s; 11,2s.

26. O. e., 12.

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

SOBRE LA CRONOLOGIA DE LA VIDA DE PABLO

Bibliografía:

- G. Bomkamm, *Pablo de Tarso, Salamanca* '1987;
- H. Braun, RGG³ 1, Sp. 1693s;
- Th. H. Campbell, *Paul's Missiorzary Joumeys as Reflected in His Letters: JBL* 74 (1955) 80ss;
- H. Conzelmann. *Die Apostelgeschichte*, HNT 7, 1963;
- A. Deismmann, *Paulus*, ²1925, 203ss;
- D. Georgi, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*, 1965, 91ss;
- E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, '1965, 91ss;
- G. Hölscher, *Die Hoherzpriesterliste des Josephus und die el'arzelische Chronologie*, SAH, Phil.-hist. Kl. H. 3, 1940;
- K. Lake, *The Chrollology of Acts: The Begillllings of Christiallitv 1/5. 1933*, 49ss;
- B. Rigaux, *St. Paul et ses Lettres*, 1962, 99ss;
- G. Strecker, *Die sogenannte zweite Jerusalemreise des Paulus: ZNW* 53 (1962) 67ss.

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

cluso sobre la duración de la misión; no obstante, Lucas, como se llama tradicionalmente al autor de Hech, no ha incluido en su obra el itinerario completo; a veces lo cita verbalmente, otras lo abrevia, sustituyendo los nombres de ciudades por los de regiones (16,6-8; 20,1-3) o suprimiendo otros datos; a pesar de todo, ha utilizado el itinerario como marco de la exposición de Hech 13-21, hasta el prendimiento de Pablo en Jerusalén, rellenando este marco con narraciones aisladas y discursos¹. Pero Lucas se siente movido por intereses muy distintos de los cronológicos, no conoce las cartas de Pablo y ofrece una exposición muy estilizada de su actuación, por lo que a menudo no nos hallamos tampoco aquí sobre terreno firme. Ante las contradicciones entre los Hechos de los Apóstoles y las cartas de Pablo - y éstas no faltan -, hay que dar naturalmente la razón a Pablo. Tampoco se puede mostrar un escepticismo total frente a Hech; por medio de una utilización crítica de este libro y de una combinación prudente de sus datos con los de las cartas, se puede obtener una imagen aproximada del marco cronológico de la actuación de Pablo.

Se presenta una doble tarea: 1) Hay que preguntarse si en la vida de Pablo existen hechos cuya fecha pueda fijarse con seguridad con ayuda de la historia de entonces (cronología absoluta): 2) Debemos preguntarnos también qué diferencias temporales se pueden calcular entre los acontecimientos aislados de la vida de Pablo (cronología relativa). Y éstas habría que encuadrarlas después en los datos obtenidos de la cronología absoluta.

1. La cronología absoluta

Son pocas las figuras y acontecimientos de la historia profana conocida de entonces mencionados por Pablo y Hech que susciten la esperanza de una datación más precisa de éste o aquel acontecimiento de la vida de Pablo. En el Apóstol sólo encontramos una noticia de este tipo, 2 Cor 11,32: el etnarca del rey Aretas lo persiguió en Damasco; Aretas es el rey de los nabateos Arithat IV, que gobernó desde el año 9 d.C.; esto no nos permite calcular la fecha de la huída de Pablo de Damasco. Hech aportan con más frecuencia referencias a acontecimientos históricos y a figuras de la época: el hambre bajo Claudio en 11,28; la persecución de la comunidad de Jerusalén por Herodes I Agripa (martirio de Santiago el de Zebedeo, prendimiento

1. El descubrimiento del «itinerario» se debe a M. Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*. No ha tenido éxito la impugnación de la existencia de esta fuente: cf. *illfra*, cap. 27.

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

Según Hech 18.12-17 Pablo fue acusado en Corinto ante el procónsul Galión. Esta noticia podría basarse en el «itinerario» y ser histórica. Lucio Junio Galión, hermano del filósofo Séneca, se menciona como procónsul de Acaya² en la denominada inscripción de Galión, encontrada en Delfos y editada en 1905. La inscripción es un edicto del emperador Claudio a la ciudad de Delfos sobre problemas de fronteras, y menciona como fecha de redacción el tiempo de su 26.^a aclamación imperial, y antes -parte hoy mutilado- el año de su poder tribunicio, es decir, el año de gobierno. Esta aclamación 26.^a no puede ser fechada, pero la 27.^a tuvo lugar ya el 1 de agosto del 52; la 24.^a, el año 11.^a; la 25.^a se desconoce; la 26.^a aconteció según esto en el año 12.^a del poder tribunicio de Claudio, que duró desde el 25 de enero del 52 hasta el 24 de enero del 53. La redacción del edicto cae, por tanto, en el tiempo desde el 25 de enero al 1 de agosto del 52. La duración del cargo de un procónsul en una provincia senatorial, como Acaya, era regularmente de un año; los procónsules electos debían abandonar Roma en abril. Galión pudo haber tomado posesión de su cargo en mayo. Sólo cabe preguntarse si en el momento de la redacción del rescripto se encontraba al comienzo de él en mayo del 51 o del 52. Ambas cosas son posibles; pero, dado que el decreto estuvo precedido de largas negociaciones, y se menciona una carta de Galión al César, resulta más probable, por razones de tiempo, que empezara sus funciones en mayo del 51. Desgraciadamente no se puede saber por Hech 18,12s si la escena ante Galión tiene lugar al comienzo de su actividad o más tarde. No obstante, es sugestiva la suposición de que los judíos alzarán su acusación contra Pablo poco después de la llegada del nuevo procónsul, de modo que tal escena ante Galión se puede fechar en el verano del 51. Dado que Pablo, según Hech 18,11 permaneció año y medio en Corinto y fue acusado hacia el final de su estancia, se puede fijar su llegada allí al comienzo del 50 o final del 49 y su partida de allí, ἡμέρας ἱκανάς después de la escena, según el v. 18, en el verano u otoño del 51.

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

2. Sobre esto el. especialmente Deissmann, *Paulus*, 21925, 203s y Rigaux, 100s (aquí ulteriores indicaciones bibliográficas).

la mencionada por Suetonio³, que Orosio fecha en el año 9.º de Claudio, es decir, el 49 d.C.⁴.

Se avanzaría mucho en la cronología paulina si el cambio de procuradores Félix/Festo se pudiera fechar (Hech 24,27); se tendría entonces el término *ad quem* de la actividad pública de Pablo: dos años antes ocurrió su prendimiento en Jerusalén; en la primavera después de la entrada en funciones de Porcio Festo, tuvo lugar su llegada a Roma. Pero los datos de las fuentes en cuanto a este cambio discrepan entre sí⁵, e igualmente las conclusiones de los investigadores⁶: unos abogan por el 55 ó 56; otros, por el 59, 60 ó 61. No se puede obtener certeza. Pero la cronología relativa de los acontecimientos desde el final de la estancia en Corinto hasta el prendimiento en Jerusalén se pronuncia en contra de una datación temprana y recomienda una fijación más tardía de la prisión y del cambio de procuradores⁷.

2. *La cronología relativa*

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

3. *Claudius*. 25,4.

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

5. Josefo, *Bell.* 2,232-246; *Ant.* 20,118-136; Tácito, *AIJII.* 12,54.

6. *el'*. La discusión en Rigaux, 1265.

7. Rigaux. 133 fecha el prendimiento en el 58 y el cambio de procuradores en el 60 d.C.

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

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

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

11,30; 12,29 Y 15,1s como dos informes sobre el mismo viaje para el concilio, es decir, como duplicado literario, que Lucas no habría reconocido como tal, no puede ya sostenerse después del artículo de G. Strecker; éste ha mostrado también que el «segundo viaje» es una construcción lucana desde determinados intereses teológicos. Queda excluido, pues, juntamente con la hambruna bajo Claudia, del debate sobre la cronología paulina y sobre la datación del concilio de los apóstoles.

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

La misión sirio-cilicia falta en Hech; falta incluso aunque se pretenda ver una lejana resonancia de ella en la mención de Tarso (9,30) Y Antioquía (11,26). ¿Sería posible, en cambio, entender el llamado primer viaje misional de Hech 13s como la última parte de la misión mencionada en Gál 1,21s, ya que según ambos relatos el concilio de los apóstoles tuvo lugar a continuación? Contra tal armonización se expresa, en primer lugar, la geografía, y después, la intención dominante del informe paulina de Gál 1s. No se puede en absoluto considerar como pertenecientes a Cilicia los territorios del primer viaje misional (Chipre, Panfilia, etc.). Y Pablo da importancia a la afirmación de que su actividad misionera independiente de Jerusalén no sólo duró muchos años, sino que se extendió también a regiones muy distantes; de haber llegado con su misión antes del concilio apostólico hasta Panfilia y Pisidia, lo hubiera mencionado en Gál 1,21. Es decir, la misión sirio-silicia y el llamado primer viaje misional no tienen nada que ver entre sí.

Con esto queda también contestada la segunda cuestión. El llamado viaje misional no tuvo lugar antes, sino después del concilio apostólico. Ahora bien, existen algunos investigadores que han negado la historicidad de este viaje, explicando el relato de Hech 13 y 14 como composición literaria de Lucas, como viaje modelo, para exponer los problemas de Hech 15 y ofrecer un sustituto, además de la misión sirio-cilicia⁸. Sus argumentos no son, sin embargo, convincentes. Efectivamente, Pablo no menciona en sus cartas los territorios de este viaje, pero esto no significa nada; de este silencio sólo se puede concluir que en su correspondencia conservada por las comunidades en Tesalónica, Filipos, Corinto, Galacia y Roma no tuvo motivación alguna para hacer referencia a este viaje. Naturalmente que Lucas ha configurado el conjunto de Hech 13 y 14 -¿cuándo no'1-, pero ¿es

8. Por ejemplo. E. Haenchen, *Die Apg.*; H. Conzelmann, *Die Apg.*

también construcción suya, esto es, una invención? Precisamente, en estos dos capítulos se puede reconocer claramente el «itinerario»⁹!

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

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

9. El itinerario se pone de manifiesto en 13.3s.13.42s; 14.1.5-7.21s.24s. Especialmente clara es la adición del episodio de Listra de 14.S-20a: mientras que los misioneros, según el v. 7 han llegado ya de Listra a Derbe y entorno, en el v. 20b se dice que llegan nuevamente a allí; el v. 20b enlaza de nuevo con el hilo del itinerario, que había quedado interrumpido por los v. 8-20a.

10. Así también G. Bornkamm, *Pal/lus*, 1969, (trad. cas!.: *Pablo de Tarso*, Salamanca 1979), 63s.

vaticinio de Mc 10,39 (la perícopa de Mc 10, 35-45 falta en Lc), no es pues, ninguna instancia contra la suposición mencionada. Además, la nota «eran los días de los ácidos» (Hech 12,3) es con toda probabilidad una adición lucana", y no exige situar el concilio de los apóstoles antes de la pascua del 44. Pero con esta datación surgen dificultades mayores para la época precedente. Es necesario situar la conversión de Pablo el 28, llegando así a una colisión con la fecha usual de la muerte de Jesús. Ahora bien, esta datación no es en modo alguno segura. Para la muerte de Jesús caben como posibles los años en los que el 14 o 15 de Nisán cayeron en viernes: éstos son los años 27,30 Y33. G. Holscher ha aportado razones, que aunque no forzadas, sí son importantes en favor del año 27². En todo caso, ambas cosas son posibles: la crucifixión de Jesús el 27, Y la conversión de Pablo e128, aun cuando ambos acontecimientos se hallen un poco próximos. Menor es la otra dificultad, a saber la de contar con un espacio de tiempo bastante grande, de cinco años, entre la asamblea apostólica y la llegada de Pablo a Corinto, que resulta algo difícil de llenar con ayuda de Hech; pero este libro informa en todo caso sólo de un modo selectivo. De esta forma, la dificultad pernanece. Sin embargo, a pesar de todos los problemas, la datación temprana en el 44, a causa de Gál 2,9 YMc 10,39, me parece preferible.

En comparación con el tiempo siguiente, apenas tenemos noticia alguna sobre la *actividad misional de Pablo entre su conversión y el concilio de los apóstoles*, que duró más de decenio y medio. Con todo, Gál nos permite inferir lo siguiente: hacia el final del tiempo en cuestión, Pablo estaba «asentado» en Antioquía y en la comunidad local, y trabajaba juntamente con Bernabé (Gál 2.1.9.11; d. Hech 11,25s); la misión siro-cilicia tuvo gran éxito (Gál 1,21-24); a pesar de la actitud positiva de las comunidades de Judea hacia esta misión (Gál 1,23s), surgieron fuertes disensiones en el territorio misionero paulina por la exigencia de algunos judeocristianos allí llegados, rígidamente legalistas, de que los cristianos procedentes del paganismo aceptaran obligatoriamente la ley judía, en especial la circuncisión (Gál 2,3), desavenencias que hicieron tambalear la obra misional de Pablo y que le obligaron a una aclaración básica de la cuestión sobre la obligatoriedad de la ley de acuerdo con las autoridades de Jerusalén, es decir, que hicieron necesaria la asamblea de los apóstoles (Gál 2,1s).

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

11. Haenchen y Conzelmann.

12. O.c., 24s.

nal mayor, el denominado «primero» según la enumeración de Lucas, que los condujo de Antioquía a través de Chipre hacia el sur de Asia Menor, Pisidia y Licaonia (Hech 13,4-14,28). El comienzo del viaje y su duración no pueden deducirse de los pocos e inconcretos datos de Hech (13,14,44; 14,3). Tras la vuelta, «pasaron un no pequeño tiempo» en Antioquía (Hech 14,28), que tampoco se puede calcular. Por entonces hubo de tener lugar el conflicto de Pablo con Pedro y Bernabé, pero también con una parte de la comunidad de Antioquía, a propósito de la validez de las leyes judías sobre los alimentos en unas comunidades mixtas (Gál 2,11s; un eco trivializado de ello, en Hech 15,36s). Pablo no logró imponerse esta vez. Ciertamente, como muestra 1 Cor 9,4s, no permitió que esto llegara a una ruptura definitiva con Pedro y Bernabé, pero interrumpió el trabajo que llevaba en común con ellos, misionando en adelante de nuevo por sí solo.

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

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

Efeso a Macedonia (20,1), después a «Grecia», donde pasa tres meses del invierno (20,2s), quiere embarcar con gran séquito hacia Siria, pero se desvía por tierra, para evitar un ataque por parte de los judíos, hacia Filipo donde pasa la Pascua, viaja a Tróade (20,3-6), camina desde allí a Asos, se embarca aquí y viaja con sus acompañantes a Cesarea (20, 13s; 21, 1s) y llega por fin a Jerusalén hacia Pentecostés (21, 15s). Aquí es apresado Pablo (21, 27s). A pesar del colorido anecdótico y el vivo dramatismo, Lucas sólo nos da una imagen muy incompleta de la estancia de Pablo en Efeso, que apenas nos permite conocer algo del trabajo, agitación y peligro creciente que manifiestan las cartas paulinas; ha abreviado además sensiblemente el itinerario en Hech 20,1-6, de modo que el lector sólo recibe una impresión sumaria de los sucesos. Mencionemos aquí lo más importante a efectos de la cronología. Pablo y sus colaboradores misionaron Asia Menor desde Efeso; por medio de sus colaboradores surgieron comunidades en el valle del Lico (Colosas, Laodicea, Hierápolis; un reflejo de esta actividad se puede vislumbrar en Hech 19,10). Además Pablo realizó desde Efeso una corta visita a Corinto (2 Cor 2,1; 12,21; 13,2), para salvar las fuertes diferencias existentes entre él y la comunidad. Finalmente, el Apóstol menciona en la carta a los romanos, que escribió durante su tercera estancia en Corinto (=«Grecia» en Hech 20,2), que ha «completado el evangelio de Cristo desde Jerusalén en un amplio arco hasta el Ilírico» (15,19), esto es, hasta el noroeste de la Península de los Balcanes. El hecho de que Pablo sólo aquí hable del Ilírico y el que Hech 10 que por lo demás no quiere decir nada-no lo mencione jamás ha dado lugar a que se atribuya a esta mención un mero valor simbólico y se afirme que Pablo jamás estuvo allí¹³. Esto es probablemente un escepticismo exagerado. La misión en el Ilírico ha de ser aceptada, a mi entender, como histórica, y habría que situarla quizá entre los acontecimientos de Hech 20,1 Y los de 20,2s.

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

13. Así últimamente G. Bornkamm, *Pablo de Tarso*, Salamanca ³1987, 63s.

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

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

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

LA PRIMERA CARTA A LOS TESALONICENSES

Comentarios:

HNT: M. Dibelius ³1937; MeyerK: E. v. Dobschütz, 71909; ICC: 1. E. Frame, 1912; CNT: Ch. Masson, 1957; Moffatt, NTC: W. Neil, 1950; KNT: G. Wohlenberg, ²1909; EtB: B. Rigaux, 1956.

Estudios:

- K. G. Eckart, *Der zweite echte Brief' des Apostels Paulus an die Thessalonicher*: ZThK 58 (1961) 30ss;
- W. Hadom, *Die Abfassung der Thessalonicherbriefe in der Zeit der dritten Missionsreise des Paulus*. BFChTh 24, 3/4, 1919;
- W. G. Kümmel, *Das literarische und geschichtliche Problem des ersten Thessalonicherbriefes*. Neotestamentica et Patristica, Freundesgabe O. Culmann: Nov TeSt Suppl. 6 (1962) 21355;
- W. Lütgert, *Die Volkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasfen in Thessalonich*, BFChTh 13,6, 1909;
- T. W. Manson, *St Paul in Greece: The Letters to the Thessalonians*: BJRL 35 (1952/53) 42855;
- W. Michaelis, *Die Gefangenschaft des Paulus in Ephesus und das Itinerar des Timotheus*, NTF 1, 3, 1925;
- B. Reicke, RGG¹ VI Sp. 851s5;
- W. Schmithals, *Die Thessalonicherbriefe als Briefkomposition*. en *Zeit und Geschichte*, 1964, 29555;
- *Die historische Situation der Thessalonicherbriefe: Paulus und die Gnostiker*, 1965, 89s5;
- K. Thieme, *Die Struktur des Ersten Thessalonicher-Briefes*, en «Abraham unser Vater». Festschrift für O. Michel, 1963, 450S5.

1. La fundación de la comunidad

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

y fue llamada así en honor a su esposa Tesalónica. Situada en la vía Ignacia, que une a Roma con Bizancio, era esta ciudad un importante centro comercial; en época romana era la capital de la provincia de Macedonia, sede del procónsul, y desde la batalla de Filipos en el 31 a. C., una «ciudad libre» con consejo y asamblea popular (βουλή y δῆμος) Y magistrados de la ciudad (politarcas: Hech 17,6.8). Como villa comercial populosa albergaba muchos cultos, entre ellos también una gran comunidad judía.

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

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

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

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

2. *Contenido y carácter literario*

Prescripto: 1,1.

Proemio 1.^a parte: 1,2-3,13:

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

Parenesis = 2.^a parte: 4,1-5,22:

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

Final de la carta: 5, 23-28.

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

Esta última no está ocasionada por acontecimientos especiales en Tesalónica -la comunidad de la ciudad sufría bajo la persecución de sus compatriotas paganos-, sino por el paralelismo de esta persecución con la que sufre la comunidad de Judea por parte de los judíos. Este paralelismo evoca el problema teológico de los judíos -muerte de Jesús y obstaculización por su parte del evangelio-, un problema que Pablo formula con tópicos de la enemistad antijudía cristiana y pagana¹.

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

1. el'. Dibelius, comentario al texto, p. 5.lis (para el primer miembro cf. Mt 23,2s.37; Le 11,49; 13,34; Hech 7,52; Justino, *Dial.* 6,4) y los anexos 1-13 en pp. 34-36.

él? De ser así, ¿por quién? Se ha pensado en los judíos de Tesalónica²; pero ¿cómo podrían, después de sus ataques políticos contra los misioneros (en el caso de que Hech 17,5-8 sea históricamente fiable), haber ganado influjo en la comunidad?, o en enemigos paganos del Apóstol³; pero éstos persiguieron a la comunidad (1 Tes 2,14), no la agitaron desde su interior. También se ha pensado en adversarios cristianos de Pablo, los mismos que él ataca en 1 y 2 Cor y Gál, considerándolos, según los casos, como judaizantes y nomistas o como entusiastas y gnósticos⁴; el catálogo de sospechas aparece de forma similar también en 2 Cor; pero el núcleo de los ataques a Pablo, la impugnación de sus carismas espirituales y de la legitimidad de su apostolado, no aparece en parte alguna de 1 Tes. Cada una de las tres suposiciones anteriores, y especialmente la última, sólo serían probables si la supuesta agitación hubiera ganado influjo en la comunidad. Pero éste no es el caso. En primer lugar, de 1 Tes 3,5s se desprende claramente que la relación de la comunidad con su Apóstol no ha sido enturbiada por nada. Si se compara además 2,1-12, y especialmente los vv. 5-9, con los «paralelos» en 2 Cor, llama la atención la diferencia básica en el tenor: 1 Tes 2,1-12 no muestra huella alguna de pasión, ira y sarcasmo, ningún rastro de los rasgos polémicos que caracterizan en 2 Cor y Gál la reacción del Apóstol contra los ataques a su honradez personal; esta sección se mantiene más bien en un tono completamente tranquilo, retóricamente configurado. Esto quiere decir que las «acusaciones» de los vv. 3-9 no han sido en realidad dirigidas contra Pablo, que no ha habido en Tesalónica ninguna agitación contra el Apóstol. ¿Para qué entonces la «apología»? Dibelius ha mostrado por qué ésta fue necesaria. La actividad de los misioneros cristianos se asemejaba exteriormente en muchos aspectos a la propaganda filosófica y religiosa de entonces (¡cf. Hech 17,18!). De aquí surgió la necesidad para los evangelizadores cristianos de distanciarse de los filósofos ambulantes, falsos profetas y magos vagabundos. Testimonios tardíos de esto aparecen en Hermas, *Mand XI* y *Did 11.12*. También Pablo se percató pronto de esta necesidad, llevando a cabo tal distanciamiento no sólo epistolariamente, sino también en la predicación⁵. En este contexto hay que entender 1 Tes 2,1-12: la apología no es una polémica contra intrigas de adversarios, sino una delimitación frente a fenómenos similares del entorno.

2. Así, últimamente. W. G. Kümmel, *Einleitung*.¹⁷ 1973, 222s.

3. Así P. W. Schmiedel y Th. Zahn, *Einleitung* 1, 31906, 155s.

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

5. Dibelius, *IOs; Rigaux*, 58-62.

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

3. *Motivo e intención de la carta*

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

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

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

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

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

4. *Fecha y lugar de composición*

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

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

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

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

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

LA SEGUNDA CARTA A LOS TESALONICENSES

Bibliografía: además de la bibliografía del capítulo 5

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

1. Estructura y contenido

Prescripto: 1,1s.

Proemio: 1,3-12.

1.^a Parte. Instrucción apocalíptica sobre los signos del final: 2,1-12.

2.^a Parte. Acción de gracias, intercesión y exhortación: 2,13-3,5.

3.^a Parte. Exhortaciones: 3,6-15:

a) Disciplina eclesiástica contra los desordenados y vagos: 3,6-12.

b) Exhortaciones a los miembros fieles de la comunidad: 3,13-15.

Deseo de paz y final autógrafo de la carta: 3,16-18.

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

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

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

1. Comentario, 4Is.

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

3. CL para lo siguiente: Dibelius, 40-52; Rigaux, 259-280.646-680 y Vielhauer. en Hennecke-Schneemelcher. *Neutestamentliche Apokryphen* II, 31964, 431-434.

Sus concepciones son ampliamente tradicionales. Lo es, ante todo, la de apostasía, un aumento de la impiedad en el tiempo final. En cuanto al gran adversario, se trata del personaje que se suele denominar el anticristo, basándose en 1 Jn 2,18.22; 4,3; 2 Jn y que, con otras denominaciones, juega también un papel en otros textos de la escatología cristiana primitiva⁴. También esta figura tiene su modelo en la escatología judía, y parece que en nuestro texto se funda en la concepción mitológica de un enemigo primigenio de Dios en la creación del mundo, que fue derrotado y encadenado, pero que aparecerá en el tiempo para su última lucha contra Dios y los suyos. Bajo la impresión de las experiencias históricas de los judíos con perseguidores y opresores (Antíoco IV Epífanés, Pompeyo, Calígula) esta figura originalmente mítica (dragón, serpiente, diablo) se historicó convirtiéndose en el representante y enviado del demonio, tomando los rasgos de un monarca enemigo de Dios. Se discute si este adversario de Dios del tiempo final fue entendido también en el judaísmo como el antimesías, o si su interpretación como el anticristo es algo específicamente cristiano. En todo caso, pudo aplicarse a los respectivos opresores de la época. Así, en Ap 13 es el emperador romano. Resulta difícil determinar si en 2 Tes 2 se está pensando en una figura histórica de la época y, de ser así, cuál, o bien si se hace referencia simplemente de un modo general al anticristo, dado en esta carta que, al igual que frecuentemente en textos apocalípticos, los rasgos tradicionales, su interpolación histórica actual y las referencias propias a la época resultan muy difíciles de deslindar. Aún más difícil se presenta la interpretación del *katejon* de los vv. 6-7, que ya fue discutida en la exégesis de la antigua iglesia. En una *catena* se dice: «Unos sostienen que es la gracia del Espíritu, los otros, que es el imperio romano, y con éstos estoy más de acuerdo»⁵. Esta interpretación política - del *κατέχων* como el imperio romano; del *κατέχων*, como el emperador - ha encontrado muchos defensores desde la época de los apologistas hasta el siglo XX; pero no es, con toda seguridad, correcta, ya que no es posible desde los supuestos del judaísmo ni desde los del cristianismo del siglo I. De mayor acogida disfruta la ingeniosa interpretación de O. Cullmann del *κατέχων* como el evangelio y su predicación, y del *κατέχων* como el Apóstol⁶. Pero también esta interpretación va unida a grandes dificultades: pues, si Pablo había informado ya a los tesalonicenses oralmente, como insinúa el v. 6, de

4. Me 13,14 par; Ap 13 Y 17; Did 16,4.

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

6. *Der eschatologische Charakter des m;ss;onsanfrags und des apostolischen sebstbeunsts;ns be; Paulus.* en *Vortriige und Aufsätze*, 1966, 305-336 (aparecido por primera vez en 1936 en lengua francesa).

la eliminación del *katejon* como condición previa para la parusía de Cristo, resulta difícilmente comprensible que poco tiempo después, mientras el Apóstol aún actuaba, pudieran pensar los habitantes de Tesalónica que el día del Señor había llegado; y si la instrucción es algo nuevo, entonces no habrían podido obtener del texto este sentido? Una tercera interpretación, mitológica, ve en el *katejon* una potencia divina o celestial que «sujeta», mantiene ligado, al gran adversario hasta el momento determinado por Dios⁸. No queda claro a quién se refiere el autor concretamente, ni cómo se imagina él la «eliminación», el «desaparecer de la escena». No obstante, la interpretación mitológica es la que mayor justicia hace al texto y a las tradiciones en él elaboradas, tanto más si se tiene en cuenta que las afirmaciones veladas son propias del estilo apocalíptico.

2. *Circunstancias de la redacción*

Sobre la situación de la comunidad que motivó la carta, esta misma nos indica lo siguiente. Surgieron perturbaciones en el grupo, y esta vez, no porque hubieran muerto cristianos antes de la parusía y su salvación resultara así dudosa –es decir, en cierto modo a causa del retraso de la parusía–, sino por el motivo opuesto; algunos afirmaban: «El día del Señor ha llegado». Se basaban para ello en manifestaciones del «Espíritu, palabras y carta, supuestamente nuestra» (2,2), esto es, en afirmaciones pneumáticas de profetas cristianos, en la predicación y en una carta auténtica o ficticia de Pablo. Lograron así impresionar fuertemente; el autor caracteriza esto como «una súbita y atolondrada alarma y terror» (2,2).

Relacionado con la gran tensión escatológica se halla otro fenómeno, a saber que algunos miembros de la comunidad «viven desordenadamente», y no según la tradición recibida del Apóstol, en concreto: «No trabajan nada, ocupándose sólo de cosas inútiles» (3,6.11). Puesto que por el tono de la exposición de 3,6-15, no se trata de «vagos desvergonzados» (Dibelius), hay que suponer que habían abandonado su trabajo profesional y una conducta ordenada en espera de la parusía del todo inminente.

La interpretación de la frase ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου (2,2) = «el día *del* Señor está a las puertas» en el sentido de «el día del Señor es del todo

7. Cf. Rigaux. 274-280. especialmente 276s.

8. CL Dibelius, 47.49s: *ein un papiro magico se llama a Horus ó ιατέχων δράκοντα* ya Miguel *κατέχων ὄν καλέουσι δράκοντα μέγαν*: W. Bauer. *Wörterbuch*, 1958, 836.

inminente» ha sido en ocasiones impugnada, por ejemplo, por W. Marxsen⁹ y especialmente por W. Schmithals¹⁰. La frase se referiría al presente real, no siendo una afirmación apocalíptica, sino gnóstica; el término apocalíptico «día del Señor» habría sido espiritualizado en sentido gnóstico, como otros conceptos escatológicos, y designaría el cumplimiento presente. El autor de 2 Tes 2 creería, en efecto, que se enfrentaba a un fanatismo apocalíptico. Pero ello sería debido una vez más a una falsa interpretación de la situación por parte de Pablo. Schmithals: «Pablo no se ha percatado del trasfondo 'espiritualista' de la afirmación gnóstica de que el día del Señor ha llegado. Esto no debería extrañarnos en el Apóstol...» (p. 150). La cuestión sobre la ignorancia del Apóstol y el mejor conocimiento de Schmithals puede dejarse de lado. Sólo cabe preguntarse si el perfecto ἐνέστηκεν, cuya traducción por «está aquí» es sin duda exacta, puede soportar todo el peso de la interpretación gnóstica -ya que otra base distinta no tiene-. Schmithals ignora que ἐνίστημι puede no sólo significar «existir, estar presente», sino también «estar próximo», y ello no sólo cuando la palabra aparece en futuro (2 Tim 3,1). El participio de perfecto ἐνεστώς, y el de aoristo ἐνστάς, tan pronto pueden significar «presente» (Gál 1,4; Rom 8,38, etc.) como «inminente» (1 Cor 7,26; Josefo, *Ant.* 4,209)¹¹; el significado concreto resulta no del tiempo, sino del contexto. Y según éste, la frase «el día del Señor está ahí» significa que éste es inminente, sobre todo considerando que los exaltados recurren para ello a Pablo¹². A esto se añade que el término «día del Señor» en toda la literatura gnóstica por mí conocida jamás fue espiritualizada para designar el cumplimiento presente. La interpretación gnóstica del pasaje resulta insostenible.

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

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

9. *Einleitung in das NT*, 40s.

10. *Paltils Illd die Cnostiker*, 146s.

11. W. Bauer, *Wijrterblch*, 528.

12. La introducción ὡς ὅτι (=«que querrían decir»: Dibelius) «del contenido» muestra que el autor no cita directamente, sino que reproduce la opinión de los exaltados con su propia formulación. Para ὡς ὅτι cf. F. Blass-A. Debrunner. *CrwlllIatik*, 396.

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

3. *El problema de la autenticidad*

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

a) *La escatología*

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

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

b) *La relación literaria*

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

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

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

13. A veces se ha intentado solucionar el enigma literario recurriendo a una antigua

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

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

c) *Círculo de lectores*

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

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

suposición de Hugo Grotius ([640], según la cual 2 Tes sería temporalmente anterior a 1 Tes (por ejemplo, Michaelis), en la opinión de que 1 Tes es más fácil de entender como una paráfrasis ampliada de 2 Tes que 2 Tes como extracto de 1 Tes. Pero esta inversión del orden temporal fracasa por la razón de que la carta anterior mencionada en 2 Tes 2,2.15, a tenor de 2 Tes 2,1 sólo puede ser 1 Tes y ésta se da a entender a sí misma, por lo demás, en 2,17-3.6 como el primer contacto escrito de Pablo con Tesalónica.

lugares ataca enérgicamente las formaciones de grupos (1 Cor 1-4). Dibelius ha variado por ello ulteriormente la hipótesis, indicando que 1 Tes fue enviada a los dirigentes, y 2 Tes a la comunidad en su conjunto, con su destino especial para el culto. Pero incluso esta versión encierra dificultades: también 1 Tes, según 5,27, ha de ser leída en la asamblea litúrgica y se dirige, por su contenido, a toda la comunidad. Si se diferencian los círculos de lectores de la forma indicada, resulta llamativo que la exhortación al respeto a los dirigentes (1 Tes 5,12s) aparezca en la carta a éstos y no en la que va dirigida a toda la comunidad, inversamente, la disposición sobre disciplina eclesiástica (2 Tes 3,6.14s), en la dirigida a la comunidad conjunta y no en la enviada a sus dirigentes. Y sobre todo, el problema que debería resolverse mediante la suposición de dos círculos de lectores distintos no queda resuelto; en efecto, dado que también I Tes, según 5,27, ha de ser leída ante toda la comunidad, queda sin responder la pregunta de cómo Pablo pudo escribir dos cartas tan similares a la misma comunidad simultáneamente (Harnack) o en un breve intervalo de tiempo (Dibelius).

Por ello, se ha propuesto una tercera variante: la afinidad literaria de ambas cartas no encontraría obstáculo alguno si se supone que 2 Tes fue redactada poco más o menos al mismo tiempo que 1 Tes, pero que fue enviada a una comunidad distinta; debido a un intercambio, una copia de 2 Tes habría llegado a Tesalónica y habría recibido en esta ciudad su actual dirección. M. Goguel ha sugerido Berea, asumiendo una posibilidad ponderada y rechazada por Harnack¹⁴. E. Schweizer ha intentado demostrar, con razones más sólidas, que 2 Tes fue dirigida originariamente a Filipos. Su argumento clave en favor de Filipos es: Policarpo de Esmirna habla en su carta a los filipenses de «cartas» (en plural) de Pablo a esa comunidad (PoI, Flp 3,2) Y cita en t1,3 un pasaje de 2 Tes 1,4 como perteneciente a una carta de Pablo a los filipenses; si se toman ambas afirmaciones en serio, Policarpo, hacia el 110 a. C., no sólo habría conocido varias cartas de Pablo a los filipenses, sino también 2 Tes como una de ellas. Suponiendo que 2 Tes sea una carta a los filipenses, las dificultades literarias parecen resolverse. No obstante, las dudas persisten. La suposición de un cambio de destinatarios ofrece algunas dificultades, aunque, cierto, no insalvables. La hipótesis de Filipos, sin embargo, naufraga ante todo por el hecho de que 2 Tes 2,2.15 supone una carta anterior de Pablo, y ésta no puede ser una dirigida a los filipenses, sino que tiene que ser 1 Tes; pues 2 Tes 2, I hace referencia a I Tes 4,17 en la expresión «a causa de ...nuestra reunión con él (a saber, con el

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

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

d) *Cambios de acento*

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

e) *Conclusión*

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

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

hubieran existido cartas ficticias; además el que, en este caso, no haya protestado Pablo más duramente contra ellas; y, finalmente, en que ambos pasajes se contradicen en realidad: si las cartas de Pablo se reconocen por la firma de su mano, entonces no tienen sentido los recursos a supuestas cartas de él, a no ser que se trate de una época en la que ya sólo circulaban copias. La existencia de cartas paulinas ficticias supuesta en 2,2 y 3,17 apunta, como bien ha mostrado Wrede, a la época postpaulina al igual que los motivos literarios y teológicos. Contra esta datación se aduce a veces (por ejemplo, por Kümmel, 231) que la profecía de que el adversario se sentará en el santuario de Dios (2,4) supone la existencia del templo de Jerusalén, por lo que 2 Tes debió haber sido escrita antes del año 70. Pero la profanación del templo constituye un *topos* tan fijo que se mantuvo incluso en apocalipsis redactados después de la destrucción de Jerusalén¹⁵. El pasaje de 2 Tes 2,4 no ofrece «en modo alguno» un argumento «contra la inautenticidad»¹⁶.

4. Origen

¿Cómo se puede, pues, explicar el nacimiento de 2 Tes? Esta pregunta se reduce a la de por qué el autor escribió enmascarado en Pablo. En efecto, la situación supuesta y el objetivo de la carta, permanecen los mismos que bajo la suposición y el objetivo de la autenticidad -entusiasmo por la próxima parusía en la primera y su impugnación en la segunda- y no necesitan ser repetidos en detalle (cf. apartado 2). En ocasiones se ha negado la posibilidad de una dispuesta semejante en la segunda generación postcristiana; según Kümmel (23)], por ejemplo, no resulta «comprensible desde las tendencias postpaulinas del siglo I». Pero el entusiasmo por la parusía cercana no sólo existió en la primera generación, sino que se encendió también reiteradamente más tarde, como lo muestran el *Apocalipsis* de Juan y el montanismo. Y que hacia el final del siglo I se sintió la necesidad de amortiguar la esperanza de la próxima parusía nos lo demuestra la reelaboración lucana del «apocalipsis sinóptico» (Mc 13)¹⁷. Y sin duda

15. Testimonios en Dibelius. 45s.

16. Dibelius, 45.

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

ya también los retoques por parte del mismo Marcos¹⁸. Este fenómeno de analogía muestra que una instrucción escatológica como la de 2 Tes 2 no es en modo alguno un anacronismo en la época postpaulina, ni tampoco en el ámbito misional y de influjo paulina.

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

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

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

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

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

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

Igualmente incierta resulta la fecha de composición; el término *ad quem* nos lo ofrece la carta de Policarpo (apr. 1JO), pero no se puede fijar un término *a quo*.

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

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

Apéndice

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

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

B =] Tes 1.1-2,12 + 4,3 (2)-5,28.

C = 2 Tes 2,13.14 + 2,1-12 + 2,15-3,5 + 3,17.18.

D = 1 Tes 2.13-4,2(1).

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

LA CARTA A LOS GALATAS

Comentarios:

HNT: H. Lietzmann, 31932; KNT: Th. Zahn, 11922; MeyerK: H. Schlier, 21962; NTD: H. W. Beyer-P. Althaus, 91962; ThHK: A. Oepke, 21957; ICC: E. D. Burton, 1921; Moffat, NTC: G. S. Duncan, 1934; CNT: P. Bonnard, 1953; EtB: M.-J. Lagrange, 21925; HThK: F. Mussner, 1974.

Estudios:

- G. Stählin, RGG³ n, 1187ss;
 W. Foerster, *Abfassungszeit und Ziel des Galaterbriefes*. en *Apophoreta. Festschr. E. Haenchen*, BZNW 30 (1964) 135ss;
 E. Hirsch, *Petrus und Paulus*: ZNW 29(1930) 63ss;
Zwei Fragen zu Galater 6: ibid. 192ss.
 G. Klein. *Gál 2, 6-9 und die Geschichte der Jerusalemer Urgemeinde*. en id., *Rekonstruktion und Interpretation*. 1969, 99ss;
 W. Lütgert, *Gesetz und Geist. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Galaterbriefes*, BFChTh 22,6, 1919;
 T. W. Manson, *St. Paul in Ephesus: (2) The Problem of the Epistle to the Galatians* = Id., *Studies in the Gospels and Epistles*. 1962, 16ss;
 J. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte*: Act. Jult. 261 (1954) 79ss;
 J. H. Ropes, *The Singular Problem of the Epistle to the Galatians*, HThSt 14, 1929;
 W. Schmithals, *Die Haretiker in Galatien* = Id., *Paulus und die Gnostiker*, ThF 35, 1965, 9ss;
 Ed. Schweizer, «*Die Elemente der Welt*», *Gal 4,3.9; Kol 2,8.20* = Id., *Beiträge zur Theologie des NT*. 1970, 147ss;
 R. K. Sherk, *The Legates of Galatia from Augustus to Diocletian*. 1952;
 F. Stähelin, *Geschichte der kleinasiatischen Galater*, 21907;
 L. Wesigerber, *Galatische Sprachreste*, en *Natalicium, Festschr. J. Geffcken*. 1931, 151ss.

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

logía del Apóstol, su contenido y desarrollo en una situación concreta. Es bien sabido cómo Lutero apreciaba este escrito. Y cómo F. e. Baur intentó construir a partir de él -especialmente de sus datos sobre la oposición entre Pablo y Pedro- y desde las noticias de 1 Cor sobre los partidos -especialmente sobre el de Cefas- la historia del cristianismo primitivo como un antagonismo y equilibrio paulatino entre el judeocristianismo petrino, legalista riguroso, y el paganocristianismo paulino, liberado de la Ley, imagen histórica que aún hoy mantiene su repercusión. Aun cuando en los momentos actuales se vea la historia del cristianismo primitivo como una entidad mucho más compleja y se interpreten los documentos de forma distinta a cómo lo hizo Baur, Gál no ha perdido por ello ni su valor de fuente ni su importancia teológica (ni mucho menos su fuerza fascinadora).

1. *Los destinatarios*

Pablo envía este escrito como carta circular «a las comunidades de Galacia» (1,2), sin mencionar ninguna ciudad por su nombre. Al parecer, ninguna de ellas tenía el rango de «capital», como Corinto, por ejemplo, para Acaya (2 Cor 1, 1). Parece tratarse de lugares más pequeños y relativamente cercanos unos de otros y de comunidades estrechamente ligadas entre sí, cuyas experiencias eran comunes y a las que se les podía hablar conjuntamente. La suposición más inmediata es la de buscarlas en la parte designada como Γαλατία de la altiplanicie frigia en el centro de Asia Menor. Según el relato de Hech, Pablo atravesó esta región (Γαλατικὴν χώραν) durante el denominado segundo viaje misional (16,6), visitándola de nuevo y «fortaleciendo a los discípulos» de allí durante el tercero (18,23). El que esta localización no se reconozca de forma unánime se halla en relación con la historia de Galacia y de los gálatas.

a) *Galacia y los gálatas*

La palabra Γαλάται es por su fonética y contenido de igual significado que Κέλται, y designa las tribus celtas que fueron llamadas por el rey Nicomedes de Bitinia en el 278 a.e. desde los Balcanes a Asia Menor y empleadas como mercenarias en las luchas por el trono. Pero pronto se hicieron autónomas, inquietaron a Asia Menor con sus correrías, asentándose hacia 240-230 a.C. en la región antes mencionada, entre el Sangarios central y el Halis; de ahí el nombre de Γαλατία.

Se trataba de tres tribus, cada una de las cuales poseía su capital: Pesino, Ancira (Ankara) y Tavio. Pero no permanecían tranquilas, sino que guerreaban una veces como mercenarios y otras por su propia cuenta. De mayor importancia para su futuro fue el hecho de que los gálatas, después de una dura derrota ante los romanos (189), se convirtieron en fieles partidarios de Roma. En efecto, después que algunos años más tarde Eumenes de Pérgamo los derrotara y anexionara —en el 180 levantó el monarca el altar a Zeus en Pérgamo en honor a esta victoria—, el senado romano declaró autónomos a los gálatas en el 166, bajo la condición de que permanecieran en sus lugares de residencia. Vivieron entonces bajo el mando de príncipes nativos, con constitución propia, prestando servicios guerreros a los romanos. Uno de sus príncipes, Deiotaro, obtuvo, por sus méritos en la guerras contra Mitrídates, el título de rey y fue durante los años 44-40 monarca de las tribus unidas de los gálatas. Un escriba oficial y general de Deiotaro, Amintas, desde el 39 rey de Pisidia, obtuvo además de Marco Antonio el 36 a.C. la anexión del territorio del difunto Deiotaro, la región de Galacia, y puesto que había reconocido a tiempo a Octaviano y le había apoyado enérgicamente en la pacificación de Asia Menor, pudo anexionarse también otros territorios gracias a unas campañas guerreras afortunadas: Licaonia, Panfilia y Cilicia. Después de su muerte, Augusto transformó, el 25 a.C., todo este complejo en una provincia romana. A ésta fueron anexionadas también Isauria, Paflagonia y el Ponto Galático. Esta provincia no recibió ningún nombre oficial unitario¹. En el lenguaje oficial se enumeraban cada uno de los territorios de esta provincia², o se indicaban sumariamente (ἐπίτροπος ἐπαρχεῖς Γαλατίας καὶ τῶν συνειρημένων ἔθνων) o incluso alguna vez se hablaba de la «provincia gálata» (τῆς Γαλατικῆς ἐπαρχείας, no «provincia de Galacia»).

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

b) *Las comunidades de Galacia*

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

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

2. El más alto funcionario se designa como *leg(atus) Aug(l/sti) pro pr(aetore) provinc(iae) o -iarum) Cal(atiae) Pisid(iae) Phryg(iae) Ll/c(aolliae) Isaur(iae) Paphlag(olliae) Ponti Calat(ici) Ponti Polemolliani Arm(elliae)*; CIL!II Supl. 6818.

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

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

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

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

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

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

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

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

5. La región de Galacia no era ningún objetivo misionero adecuado a causa de los dialectos celtas allí dominantes. Es cierto que los pueblos de Asia Menor mantuvieron aún durante siglos sus peculiaridades nacionales y sus lenguas'. Pero casi todos ellos estaban helenizados, y los gálatas, habitantes celtas de la región de Galacia, habían asumido el griego como lengua oficial⁴.

6. Dado que Bernabé se supone conocido por los destinatarios (Gál 2.1.9.13), tiene que haber tomado parte en la fundación de las comunidades de Galacia; fundación que tuvo lugar, pues, durante el primer viaje misionero, y las comunidades, por lo tanto, han de localizarse en el sur de la provincia. Pero esta conclusión es falsa, ya que Bernabé pertenecía a las celebridades cristianas primitivas, y se le supone también conocido en Corinto (1 Cor 9,6) y Colosas (Col 4,10), donde jamás estuvo.

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

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

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

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

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

3. Cf. K. Hol1. *Das Fortleben der Volkssprachen in kleinasion in nachchristlicher Zeit*, en *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II*, 1928, 238s.

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

5. PW XIII, 556.

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

c) *San Pablo y las comunidades de Galacia*

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

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

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

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

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

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

Cuando afirma en 4,13 «Os anuncié τὸ πρότερον el evangelio», τὸ πρότερον puede significar tanto «la primera vez» como también «una vez»; desde el punto de vista léxicográfico no se puede demostrar, por tanto, que Pablo quiera distinguir la estancia fundacional de una permanencia posterior⁷. Pero si sólo hubiera estado allí una vez' antes de la carta, la especificación de esta visita mediante «una vez», «antes», resultaría totalmente superflua; «4,13 supone más bien... dos visitas de Pablo a Galacia»⁸. Algunos indicios indirectos se pronuncian también a favor de esto. Según 1,6s, el Apóstol se encuentra muy sorprendido de que los gálatas se hayan podido apartar «tan rápidamente» de su evangelio; la carta no puede, pues, haber sido escrita mucho después de su partida. Su juicio sobre el estado de su fe -«corríais tan bien» (5,7)- no (sólo) parece referirse a la actitud de los gálatas durante la estancia fundacional caracterizada en 4,13s, sino a la perseverancia fiel de su fe durante un tiempo mayor, reflejando así la última impresión personal que Pablo tenía de ellos (cf. 5,7b). Ambos pasajes tienen pleno sentido sólo bajo el supuesto de una segunda estancia entre los gálatas. Esta permanencia deberá ser equiparada, sin lugar a dudas, con la mencionada en Hech 18,23, e intentar a partir de ahí determinar las circunstancias de la redacción de la carta.

7. Bauer. *Wörterbuch*. 1432.

8. Kümmel, 264.

Pablo hizo una animada propaganda en pro de la colecta en Galacia (Gál 2,10), e incluso desarrolló allí para las particularidades un modelo que presenta como obligatorio también en Corinto («Así como lo he dispuesto en las comunidades de Galacia lo haréis también vosotros...»: 1 Cor 16,1s); el éxito tiene que haber sido considerable, a juzgar por el tenor de ambos pasajes. Resulta difícil decidir si Pablo organizó la colecta en Galacia ya durante su estancia fundacional, o si como parece indicar 1 Cor 16,1 Y A. Jülicher⁹ supone, sólo se organizó poco antes de la redacción de 1 Cor, lo que constituiría otro indicio de una segunda visita.

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

2. *Circunstancias de la redacción*

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

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

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

3. *Estructura e índole de la carta*

Prescripto: 1,1-5

Reproche y amenaza: 1,6-10

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

1. La conducta precristiana de Pablo: 1,11-14
2. La actividad autónoma del apóstol de los paganos desde su vocación hasta el concilio apostólico: 1,15-24 (en Arabia; visita a Jerusalén; en Siria y Cilicia)
3. El éxito de Pablo en el concilio apostólico: 2,1-10
4. La disputa con Pedro en Antioquía: 2,11-21 (a partir de 2,15, transición de la exposición histórica a la teológica)

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

Primer paso: 3,1-4,11:

1. Llamada personal a la actitud espiritual de los gálatas: 3,1-5
2. Prueba de la Escritura: Abrahán como testigo de la justificación por la fe: 3,6-18
3. El sentido histórico-salvífico de la Ley: 3,19-25
4. La libertad de los hijos de Dios: 3,24-4,7
5. Advertencia de una posible recaída: 4,8-11

Segundo paso: 4,12-5,12:

1. Llamamiento personal, recuerdo de la fundación de la comunidad: 4,12-20
2. Prueba de la Escritura: Sara y Agar como imagen de la diferencia tajante entre libertad y esclavitud: 4,21-31
3. Exhortación a mantener la libertad ante la Ley: 5,1-12

III. *3.ª parte.* Parenesis: 5,13-6, JO:

1. La libertad ante la Ley y el proceder en el espíritu: 5,13-25
2. Exhortaciones particulares: 5,26-6, JO

Final autógrafo de la carta: 6,11-18.

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

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

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

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

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

4. *Los adversarios*

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

a) *Los datos de Gál*

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

Lo que enseñan y exigen es llamado por Pablo «obras de la Ley» (3,2.5), «querer hallarse bajo la Ley» (4,21) y «ser justificados por la Ley» (5,4). Otros datos resultan más concretos: exigen la circuncisión ritual como condición para la salvación (5,2; 6,12s; cf. 5,6.11 s) y la observancia cultural de determinadas fiestas (4,10). Pablo los caracteriza claramente como nomistas cristianos, que proclaman la ley

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

Los datos de Gál dejan algunas cuestiones abiertas. Ante todo, la del ámbito del cumplimiento exigido para la Ley. De 5,3 («De nuevo testifico a cuantos se circuncidan que están obligados a cumplir *toda* la Ley»)) se desprende que los predicadores de la circuncisión no lo exigían así; y en 6,13 afirma Pablo: «Ellos mismos no cumplen la Ley»). Algunos exegetas deducen de estos dos pasajes un relajamiento moral (Schlier), otros incluso un libertinismo básico (Schmithals), pero esto no es exacto. Pues «cumplir toda la Ley») significa en el sentido de Pablo observarla en el ámbito y rigor por él practicado como judío y fariseo, esto es, según la norma de la interpretación farisaica de la Ley (Gál 1,14; Flp 3,4-6). Pero no todo judío estaba obligado a cumplir la Ley de tal modo. Es bien conocido que también entre los rabinos existían dos tendencias, una más estricta y otra más suave; el cumplimiento de la Ley incluso por parte de los judíos piadosos de Palestina no era algo normalizado, el de los judíos de la Diáspora se distinguía del de los palestinos, y la actividad misionera judía entre los paganos no podía llevarse a cabo sin concesiones. Un cumplimiento de toda la Ley -en sentido fariseo- resultaba simplemente imposible para los anteriormente paganos y los de fuera de Palestina¹⁰. El hecho incriminado por Pablo en 5,3; 6,13 no consiste en otra cosa que en la suavización normal del cumplimiento de la Ley aplicada a los paganos y a los que vivían en territorio gentil, no en el relajamiento moral. Lo que Pablo dice a los gálatas en 5,3 no es, por ejemplo, la desconocida afirmación de que la circuncisión obliga a la Ley¹¹, sino un tajante «si esto, también aquello»): si hay circuncisión, también cumplimiento de la Ley en toda su extensión y rigor. La carta no aclara, sin embargo, en qué consistían las suavizaciones; pero éstas no eliminan el hecho de que la observancia de la Ley fue entendida como camino de salvación.

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

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

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

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

de determinadas fiestas el indicio de una veneración a los elementos del mundo, de un culto a los *stoicheia*, propagado por los opositores". Fundamentan esta suposición con ayuda de la polémica antiherética de Col 2,8-23, en la que aparece igualmente la expresión *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* (2,8.20) y en la que se combate una doctrina que propaga también, entre otras cosas, un calendario festivo (2,16) y además, expresamente, un culto a los ángeles (2,18). Estos exegetas ven un lema herético en los elementos del mundo, los identifican con los ángeles y los entienden como espíritus de los elementos o ángeles astrales, que rigen el curso de las estrellas y con ello, los tiempos, el transcurso del mundo y el destino; el culto a los ángeles es veneración a los elementos del mundo, y encuentra su expresión en la observancia de determinadas fiestas. Dado que la expresión *στοιχεῖα (τοῦ κόσμου)* sólo aparece en el *corpus* paulina en los cuatro pasajes mencionados, se cree poder establecer un parentesco entre las herejías combatidas en Gál y Col suponiendo así también la misma relación interna entre el calendario festivo y los «elementos», lo cual significa postular igualmente para la herejía gálata un culto a los *stoicheia*. Pero es metodológicamente cuestionable aducir Col, escrito posterior e impugnado en cuanto a la autenticidad paulina, para la reconstrucción de la herejía gálata. Las diferencias son demasiado grandes. Prescindiendo de todo lo demás, los herejes de Calosas no exigen la circuncisión; su calendario festivo (fiesta, luna nueva, sábado) no concuerda terminológicamente en nada con el de Gál 4,10. Se discute, además, si la expresión «elementos del mundo» es uno de los lemas de los herejes, o bien si ha sido traída a colación por el autor de Col¹³. En tal situación es preferible prescindir del recurso a Col para la reconstrucción de la herejía gálata y limitarse a la carta paulina.

El calendario de fiestas de Gál 14, 10 (días, meses, estaciones, años) no ofrece en sí motivación alguna para inferir un culto especial a los elementos. La enumeración no es efectivamente la «ortodoxa» judía; pero tiene, como se ha demostrado y reconocido, carácter formal¹⁴—es decir, no aporta información sobre qué fiestas se celebraban realmente, sino sólo sobre el hecho de que se guardaba una cierta práctica festiva. Una conexión entre ésta y el culto a los *stoicheia* habría que corroborarla sólo desde el contexto. Y éste no resulta especialmente favorable a la hipótesis de los *stoicheia*.

Gál dice en 4,8-11: «Pero en otro tiempo, cuando no conocíais a Dios, servísteis a los que no son realmente dioses. Pero ahora que habéis reconocido a Dios, o mejor, habéis sido reconocidos por El, ¿cómo os volvéis de nuevo a los débiles y pobres elementos, a los cuales queréis servir de nuevo? ¡Observáis los días, los meses, las estaciones y los años! Temo que hagáis vanos tantos afanes como he tenido con vosotros». De este contexto más reducido

12. Por ejemplo Schlier, Schmithals. Stahlin, Marxsen, E. Schweizer.

13. G. Dellling, ThWNT VII, 686.

14. ef. Schlier, 203s.

sólo se desprende que Pablo, en primer lugar, equipara la actitud legalista de los gálatas con una recaída en su paganismo anterior y, en segundo que el Apóstol caracteriza a este paganismo como «culto a los elementos». Pero no se desprende de este contexto que los herejes hubieran propagado una doctrina y veneración de los elementos, cuya similitud con la anterior religión de los gálatas hubiera inducido al Apóstol a establecer la igualdad «observancia de la Ley = culto a los elementos = culto a los ídolos». Si los opositores hubieran propagado efectivamente una veneración a los elementos, la afirmación de Pablo -en la que culmina su polémica- de que los gálatas practicaban un culto a los elementos resultaría de una sorprendente falta de agudeza. La mencionada inferencia a partir del pasaje citado no es posible, además, por lo que sabemos de la religión celta; ésta no conoce ningún culto a los elementos¹⁵; la veneración de una diosa astral puede demostrarse a lo más entre los celtas del valle del Mosela¹⁶; en los gálatas de Asia Menor --a juzgar por el material recogido por L. Weisgerber¹⁷-- no aparece huella alguna de motivos astrales o de los *stoicheia*. Al igual que la frase del v. 9 desde el punto de vista de la historia de las religiones --a pesar del «volver de nuevo a los elementos» y del «quererlos servir de nuevo» -- no caracteriza el paganismo anterior de los gálatas, como culto a los elementos, tampoco permite diagnosticar la herejía gálata desde el mismo punto de vista histórico-religioso, como culto a los *stoicheia*.

Gál 4,8s no contiene ninguna caracterización histórico-religiosa, sino un juicio teológico, y concretamente, de Pablo: la caída de los gálatas en la Ley significa una vuelta al paganismo, y aunque no al politeísmo, sí a una conducta en la que el politeísmo y el nomismo son idénticos y que Pablo designa como veneración a los elementos.

Cuando en el contexto más amplio Pablo caracteriza su propio ser precristiano bajo la Ley como esclavitud bajo los elementos del mundo(4,3), no se desprende de ahí, evidentemente, que él cuando era judío celebrara un culto a los elementos. De su afirmación «de igual modo nosotros, mientras éramos niños, vivíamos en esclavitud bajo los elementos del mundo» se desprende, más bien, que él pone bajo un mismo común denominador la existencia precreyente tanto de los judíos como de los paganos: servidumbre bajo los elementos del mundo. Esta interpretación de la Leyes enteramente paulina y, de acuerdo con Gál 3,17s, no puede extrañarnos. Pablo entiende la Ley como «añadidura» a la promesa, con la finalidad de provocar las transgresiones (3,19, lo mismo que Rom 5,13-20), y asume la concepción del judaísmo tardío sobre la promulgación de la Ley por medio

15. eL J. Moreau, *Die Welt der Kelten*, 1958, 99s; J. de Vries, *Kelti.l'che Religion*, 1961.

16. De Vries, 134s.

17. *Galatische Sprache.l'te.* en *Natalicium Joh. Geffcken zum 70. Gebllrtstag*, 1931, 156s.

de ángeles, pero, en contra de la tradición, con el objetivo de poner de manifiesto el origen no divino de la ley de Moisés; no es, pues, de extrañar que el Apóstol sitúe a estos ángeles en el mismo plano que los «dioses que no son tales por naturaleza» (4,8), subsumiendo a ambos bajo el concepto «elementos del mundo». Resulta improbable imaginar que Pablo hubiera aceptado precisamente en este concepto una terminología de sus opositores, Todo habla en favor de que el Apóstol introdujo por sí mismo el concepto de los elementos en la argumentación para descalificar la observancia de la Ley, No existe en Galacia huella alguna de un culto a los elementos¹⁸.

Además de la exigencia de la circuncisión y la observancia de fiestas, Gál muestra otro aspecto de la actuación herética: una agitación evidentemente violenta contra Pablo. Como se desprende de 1, 1.11s, los herejes disputan a Pablo el origen directamente divino de su apostolado y del evangelio por él predicado; éste sería «de tipo humano» (1, 11), esto es, no vinculante, o falso, y el apostolado, por no ser legítimo, sería una usurpación. Contra estos ataques personales y objetivos se defiende Pablo en Gál 1s con la demostración de su completa independencia de las autoridades de Jerusalén. Esta argumentación nos obliga a preguntarnos en qué sentido se pronunciaron contra Pablo las autoridades de Jerusalén. La respuesta más corriente de que la acusación se refería a la dependencia de Pablo respecto a ellas no satisface en ninguna de sus modalidades, como Schmithals ha mostrado con razón¹⁹. Lo que realmente se desprende de 1,1, //s es que los opositores achacaban a Pablo una dependencia de su apostolado y de su evangelio respecto a los hombres en general, no especialmente de las autoridades jerusalernitas. Si éstas jugaron algún papel en la argumentación de los adversarios, lo que difícilmente se puede negar, entonces habría que suponer que el reproche de los opositores consistiría en que Pablo «no era ningún receptor de la revelación del mesías Jesús, y por ello no podía competir con las autoridades de Jerusalén»²⁰. Pablo demuestra en Gál 1s la independencia de su apostolado y de su evangelio respecto a todos los hombres, al aducir la prueba, históricamente controlable, de su independencia de Jerusalén como la máxima autoridad de la cristiandad de entonces; con ello demuestra, al mismo tiempo, la igualdad de su rango y el carácter revelacional de su mensaje, ambos reconocidos solemnemente por las «columnas» de Jerusalén (2,7s).

18. De forma similar Dellling, ThWNT VII, 6845.

19. 16s.

20. Schlier, 22.

b) *Encuadramiento histórico*

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

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

quía que en el conflicto entre Pablo y Pedro, siguiendo el ejemplo de éste último y Bernabé, se pusieron de parte de los emisarios de Santiago, es decir, que optaron por la tradición rígida judeocristiana (E. Hirsch). La hipótesis mencionada en último lugar tiene gran probabilidad, pero nada más. Renueva, en cambio, el problema, que tampoco quedó resuelto con las otras hipótesis, a saber cómo fue de hecho la relación de los adversarios gálatas de Pablo con las autoridades de Jerusalén, Pedro y/o Santiago. Pablo no acusa a sus opositores de ruptura con el concilio de Jerusalén -libertad de los paganocristianos respecto a la ley y a la circuncisión, división de la actividad misionera-, con lo cual también las «columnas» quedarían indirectamente afectadas. El tono leal y correcto en el que Pablo se expresa sobre las «columnas» y Bernabé no da pie para suponer que él hubiera vislumbrado, tras la agitación, a Pedro y/o Santiago. Pero el tono tampoco excluye por completo tal suposición. En todo caso está claro que Pablo, a pesar de los acuerdos de Jerusalén, no podía recurrir, frente a sus opositores, a su consenso con Pedro y Santiago (¡2,11-14!); tampoco puede aducir su unidad con Cefas frente al partido corintio de éste, mientras que utiliza, sin embargo, ampliamente su unidad con Apolo como argumento (1 Cor 1,10-17; 3,4-4,6). No se puede ni demostrar ni negar con pruebas concluyentes una conexión de los opositores gálatas de Pablo con Pedro y/o Santiago; queda aquí en este problema un resto sin solucionar.

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

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

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

W. Schmithals ha asumido la tesis de Lütgert sobre los libertinos pneumáticos, radicalizándola hasta el punto de considerar a éstos como los únicos adversarios de Pablo en Galacia (y en otros lugares); los herejes de Galacia no son, según él, judaizantes nomistas -Los judaizantes no existieron nunca-, sino gnósticos judeocristianos con tendencias marcadamente libertinas. Es ésta afirmación sorprendente, que en la propia Gál encuentra sólo un pequeño apoyo. El mismo Schmithals admite esto de buen grado, e insiste en que Pablo cree que está tratando con nomistas. Pero el Apóstol se confundió: «Presupongo que Pablo tenía una orientación muy escasa sobre los acontecimientos en Galacia... Sólo parece conocer algunos reproches o exigencias y comportamientos de los herejes, sin saber al parecer con exactitud su origen y por ello tampoco su postura de conjunto» (12). Aquí radica el primer error fundamental de la hipótesis gnóstica de Schmithals. No cabe duda que Pablo se ha equivocado a veces sobre detalles de la opinión contraria²¹. Pero no se puede admitir que desconociera la situación hasta tal punto que llegara a atacar a unos adversarios que ni siquiera existieron en realidad; semejante tesis sólo podría tomarse en serio como resultado de una investigación, pero no como su presupuesto. La osada premisa -Pablo está mal informado, pero Schmithals lo está excelentemente, a saber, por medio de la carta a los gálatas del mal informado Apóstol- no admite naturalmente discusión. Este presupuesto actúa como coartada para la arbitrariedad subjetiva, con la que se aducen e interpretan textos de las otras cartas de Pablo y de los escritos de los heresiólogos de la antigua Iglesia. Con éste se halla relacionado otro error de tipo metodológico: la ignorancia del carácter formal de la parenesis; después de los trabajos básicos sobre ella de M. Dibelius; tras las investigaciones especiales sobre los catálogos de vicios y virtudes en el ambiente helenístico y judío efectuadas por A. Vögtle y S. Wibbing, y después de tener en 1 QS 3,25-4,14 un paralelo formal y de contenido a los catálogos de vicios y virtudes de Gál 5,19-23, se podría haber evitado una repetición del error de Uitgert.

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

Tampoco los argumentos particulares en favor de la hipótesis gnóstica tienen mucha fuerza de convicción. Uno de ellos afirma que la idea de que la autenticidad del evangelio viene garantizada y legitimada por el origen inmediatamente divino del apostolado es compartida por Pablo y sus adversarios, pero no por los de Jerusalén, y que tal idea es una concepción típicamente gnóstica (13-22). Pero este argumento se basa en la tesis insostenible del origen gnóstico del apostolado²² y en la incorporación de motivos procedentes de las cartas a los corintios en Gál. Con especial osadía introduce forzosamente Schmithals la circuncisión dentro de su esquema (22-29): los gnósticos no la habrían concebido como los judíos, sino como «liberación del yo espiritual de la cárcel de este cuerpo» (27); Pablo supuso erróneamente también en sus adversarios la conexión, para él evidente, entre circuncisión y Ley y, ya que éstos no cumplieran con la Ley (5,3; 6,13), «se hallaba desconcertado sobre el sentido y fundamento de la práctica de la circuncisión en Galacia» (28). Pero este desconcierto de Pablo es pura invención; el único pasaje en que él se designa a sí mismo como «desconcertado» (4,20) se refiere al cambio de actitud de los gálatas frente a su persona, y no, por ejemplo, a la contraposición entre teoría nomista y libertina. Y la interpretación gnóstica de la circuncisión supone una introducción anacrónica de concepciones posteriores, y no puede alegar a su favor otra cosa que no sea la consecuencia de una petición de principio. Ya se ha hablado sobre la argumentación que parte del calendario festivo y del culto a los elementos (30s). Lo que Schmithals aduce para el supuesto pneumatismo gnóstico (32-36) se reduce a concepciones paulinas o cristianas primitivas generales sobre el pneuma. Ya quedó claro cómo Gál 5,3; 6,13 no permiten inferir «una renuncia básica a la Ley» (23J, Y «tendencias marcadamente libertinas» (p. 23, nota 51). En relación con el peso que Schmithals concede a Gál 6,13 ««pues los mismos circuncidados no observan la Ley»») ha de señalarse que el reproche de que precisamente los legalistas estrictos no observaban la Ley aparece tan frecuentemente que ha de ser entendido como *topos* polémico (Sal 50, 16-21; Mal 2,7s; Mt 23,3s; Jn 7,19; Rom 2,1.21s); del mismo modo que, por ejemplo, no se pueden calificar a todos los judíos como libertinos basándose en Rom 2,21s, o a los escribas y fariseos apoyándose en Mt 23,3s, así tampoco a los adversarios de Pablo en Galacia basándose en Gál 6,13.

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

22. Schmithals, *Das Kirchliche Apostelamt* (FRLANT 79), 1961.

simplemente al principio, fueron elaboradas por él más tarde en una monografía (*Paulus und Jakobus*, 1963) transformándolas en un esbozo de la historia de la época apostólica, sin que por ello pasaran a ser más convincentes". Por este motivo, tal bosquejo no necesita ocupar nuestra atención aquí²⁴. No se logrará demostrar la no existencia de judaizantes.

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

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

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

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

25. *Eiill!eitwlg*,54.

antiguo pueblo de Dios (en el «Israel de Dios»: 6,16; en el «linaje de Abrahán»: 3s) mediante la aceptación de la Ley (en una proporción u otra) y la circuncisión. Coincidiendo también con Pablo, hay que considerar su actuación como algo análogo a los ataques judaizantes en su ámbito misionero sirio y en el concilio de los apóstoles, pero también como algo semejante al comportamiento e influjo de los emisarios de Santiago en Antioquía (Gál 2,11-14). Ahora bien, no se puede deducir con seguridad de las fuentes si se trata de algo más que una analogía, y si existen conexiones personales o incluso organizativas entre la agitación de Galacia y las acciones en Siria, Jerusalén y Antioquía, al igual que tampoco se puede deducir de la frase de 6,13 por el participio de presente οἱ περιτεμνόμενοι que los agitadores judaizantes fueran paganocristianos (¿de Antioquía?: 2,14), o si se ha de entender el singular ὁ τῶν τῶν ὑμῶν de 5,10 genéricamente o como referido a una figura dirigente especial entre los τῶν τῶν de 1,7. Pero las fuentes testifican claramente en todos los casos mencionados que se trata de la misma amenaza del evangelio por parte del nomismo; históricamente hablando: del intento de una tendencia radical judeocristiana (y, eventualmente, de sus secuaces de entre los antiguos paganos) para hacer obligatoria la ley judía también para los cristianos procedentes del paganismo. El movimiento judaizante no tuvo en cambio las dimensiones, ni geográfica ni temporalmente, que se le atribuyeron en tiempos ya pasados, más bien «quedó reducido a un episodio» (Bultmann)²⁶; pero no le faltó intensidad; no sólo dificultó la vida del Apóstol, sino que precipitó al joven cristianismo en su crisis más difícil, que puso en peligro su unidad y existencia (Gál 2,1s); si Pablo no se hubiera impuesto en el concilio apostólico, el cristianismo hubiera quedado reducido a una secta judía y hubiera sucumbido²⁷. La importancia del «episodio» judaizante se halla para Bultmann «sólo ...en que obligó a Pablo a una discusión teológica, fruto de la cual es la carta a los galatas».

5. El éxito de la carta

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

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

27. Sobre la importancia del concilio de los apóstoles: Conzelmann, *Geschichte des U"ch"istentums*, '1971, 67-75.

adversarios ganando nuevamente para sí a las comunidades. Evidentemente, esto no se puede demostrar. Pablo no habla de Galacia en sus cartas posteriores²⁸, ni incluso allí donde se esperaría necesariamente su mención, como en el asunto de la colecta. En 1 Cor redactada más o menos al mismo tiempo que Gál, pone como modelo obligatorio también para Corinto la modalidad para la realización de la colecta implantada en Galacia (16,1 s), y puso en marcha la recogida de dinero en esta región ya antes de redactar Gál (¡2, 10!). Tanto más llamativo resulta entonces que no mencione a Galacia en los textos correspondientes, sino sólo a Macedonia y Acaya (2 Cor 8; 9; Rom 15,26). ¿Significa tal vez este silencio que la colecta gálata en el entretiem po se convirtió en algo sin sentido, porque las comunidades se habían alejado del Apóstol? ¿Concedió Lucas al «país gálata» sólo unas menciones tan escuetas (Hech 16,6; 18,23) porque en su tiempo no había nada agradable de lo que informar sobre los cristianos de allí? El cristianismo no desapareció sin duda de la región como cabría suponer por la falta de huellas arqueológicas de comunidades cristianas; pues para la segunda mitad del siglo II aparece documentada la existencia de una comunidad en Ancira (por el autor antimontanista citado por Eusebio, H. E. V 16,4). También para finales del siglo I se puede suponer la existencia de comunidades en Galacia basándonos en 1 Pe 1,1. Es posible que este texto se refiera a las fundaciones originalmente paulinas, pero aun así no existiría indicio alguno de que se hubieran separado de los judaizantes. Por lo tanto, no se puede excluir la posibilidad de que Pablo no se hubiera impuesto en Galacia, al igual que sucedió antes en Antioquía (Gál 2,14b). No existe en las cartas de Pablo, ni en toda la literatura cristiana primitiva indicio alguno de que Gál tuviera el éxito deseado por Pablo, a no ser el hecho de que la carta a los gálatas se haya conservado.

28. La mención de Galacia en 2 Tim 4.10 no puede aducirse aquí, ya que 2 Tim no procede de Pablo y además «Galacia» probablemente se refiera a Galia, como sugiere la variante Γαλλίαν; eL los comentarios a este texto.

LA PRIMERA CARTA A LOS CORINTIOS

Comentarios:

HNT: H. Lietzmann-W. O. Kümmel, ⁵1969; KNT: Ph. Bachmann, 41936; MeyerK.: J. Weiß, ⁹1910; H. Conzelmann, "1969; NTD: H.-D. Wendland, ¹²1968; BNTC: C. K. Barrett, 1968; ICC: A. Robston-A. Plummer, ²1914; Moffatt, NTC: J. Maffatt, 1938; CNT: J. Héring, 1949; EtB: E.-B. AUo, 1934; K. Barth, *Die Auferstehung del' Toten*, 1924; A. Schlatter. *Paulus, del' Bote Jesu*, 1934.

Estudios:

- C. K. Barrett, *Cepas ami Corinth*, en *Abrahmn unser Vater*, *Festschr. O. Michel*. 1963, Iss;
- E. Dinkler, RGG³ IV, 17ss;
- J. C. Hurd, *The Origin of I Corinthians*, 1965;
- W. Lütger, *Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth*, BFCTh 12, 3, 1908;
- T. W. Manson, *St. Paul in El'hesus: (3) The Corimhian Correspondence Studies*, 190ss;
- J. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte*, 1954, 127ss;
- W. Schmithals, *Sakrament und Ethik bei Paulus* = Id.. *Urehristentum VIII Geschichte* 1, 1951, 239ss = K. H. Rengstorf, *Das Paulusbild in der neuere deutschen Forschung*. 1964, 338ss;
- G. Theissen, *Soziale Schichtung in del' korillthischen Gemeinde: ZNW* 65 (1974) 232ss = *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca 1985;
- Die Starken und die Schw(Jchen in Korinth. Soziologische Ana/yse eines theologischen Streites: EvTh* 35 (1975) 155ss = *Ibid.*
- U. Wilckens, *Weisheil und Torheir. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu I. Kor. 1 und 2*, 1959.

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

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

1. Contenido y estructura

Prescripto: 1,1-3.

Proemio: 1,4-9.

1. Disputas de partidos: 1,10-4,21:
 1. La situación: 1,10-17
 2. La locura de la predicación de la cruz: 1,18-2,5
 3. La predicación de Pablo sobre la sabiduría: 2,6-16
 4. La locura del partidismo: 3
 5. Enfrentamiento personal: 4

- II. Problemas morales en la comunidad: 5; 6
 1. Un caso de incesto: 5,1-8
 2. Actitud frente a los inmorales en general: 5,9-13
 3. Procesos entre cristianos ante tribunales paganos: 6,1-11
 4. Fornicación: 6,12-20

- III. Respuesta a cuestiones de tipo ascético: 7
 1. Matrimonio, celibato, divorcio: 7,1-24
 2. Sobre las «vírgenes»: 7,25-38
 3. Sobre el nuevo matrimonio de las viudas: 7,39-40

- IV. Cuestiones relativas a la comida de carnes sacrificadas a los ídolos: 8,1-11,1
 1. Respuesta bajo el punto de vista del amor, no del conocimiento: 8
 2. Excurso: Pablo como modelo de renuncia a sus derechos: 9
 3. Tratamiento teológico de la cuestión: 10,1-11,1

- a) El ejemplo aleccionante de la generación del desierto: 10,1-13
- b) Banquete sagrado idolátrico y eucaristía: 10,14-22
- c) Libertad, conciencia y amor: 10,23-11,1

V. Anomalías en la asamblea de la comunidad: 11,2-34

- 1, El velo de las mujeres en el culto: 1J,2-16
- 2, Anomalías en el banquete del Señor: 11,17-34

VI. Cuestiones relativas a los dones del espíritu: 12-14

- 1. La señal del espíritu: 12,1-3
- 2, La unidad de la Iglesia: 12,4-31
 - a) El origen unitario de los carismas: 12,4-11
 - b) La Iglesia como cuerpo de Cristo: 12,12-27
 - c) Aplicación: 12,28-31
- 3, El amor como crítica y norma de todos los carismas: J3
- 4, La edificación de la Iglesia como tarea de los carismas, ejemplificada en el hablar en lenguas y en profecías: 14

VII. La resurrección de los muertos: 15

- 1. Introducción básica: 15, I-11
- 2. El hecho de la resurrección de los muertos: 15,12-34
- 3, El cómo de la resurrección de los muertos: 15,38-58

VIII. Notificaciones personales: 16,1-8

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

Final de la carta: 16,19-24

- 1. Saludos: 16,19-20
- 2. Saludo autógrafo de Pablo: 16,21-14.

El contenido y estructura de 1 Cor' vienen determinados totalmente por la correspondencia epistolar. Esto también ocurría en Gál, pero en esta carta se trataba de un único tema, de donde derivaba su unidad de ideas. La variedad de problemas origina en 1 Cor el frecuente cambio de temática; aun así, esta carta mantiene también un carácter unitario, ya que Pablo argumenta a partir de una concepción unitaria, la teología de la cruz bajo el aspecto ético y eclesiológico. El Apóstol hace referencia a la tradición cristiana común con mayor claridad que en Gál: cita la fórmula vinculante de fe en 15,3b-5, la liturgia euca-

rística obligatoria en 11,23b-25, la igualmente vinculante aclamación diádica εἰς en 8,6, y hace que su carta desemboque en la liturgia introductoria de la eucaristía en 16,20b.22.23 (cf. cap. 2).

2. *Los comienzos de la comunidad*

Corinto era una ciudad nueva, de unos 100 años, cuando Pablo misionó en ella. La antigua Corinto griega había sido arrasada el año 146 a.C. por los romanos bajo las órdenes de Mumio. César había fundado de nuevo Corinto hacia el 44 a.e. como *colonia* romana, mediante el asentamiento de libertos y sin duda también de veteranos. Ya en el 27 a.C. Corinto se convirtió en capital de la provincia de Acaya (Grecia central y Peloponeso) y en sede del procónsul romano. Este auge político se correspondía con la importancia económica de la ciudad.

Esta villa situada en el istmo, entre el golfo corintio y el sarónico, con dos PUeltos, el de Lequeo en el oeste y el de Cencres en el este, constituía un lugar indicado de paso entre oriente y occidente; se convirtió en una metrópoli cOmercial, industrial y financiera, donde se entrecruzaba y fusionaba la vida de las dos mitades del imperio. La población era en parte «romana» —las inscripciones y 1 Cor testifican nombres latinos, aun cuando éstos no expresen nada sobre el origen étnico de sus portadores- y en parte, griega nativa; también está testificada una colonia judía para la época de Pablo; respecto a otros grupos de población que allí concurrían procedentes del este y del oeste no se puede concretar nada. Tampoco los cultos dan información alguna al respecto: los santuarios de la madre de los dioses, de Isis y Sarapis no indican nada sobre la procedencia étnica de sus adoradores; este culto era internacional. Bajo el punto de vista religioso, Corinto apenas se distinguía de cualquier otra ciudad del Levante. Tampoco en el aspecto moral existían diferencias; la fama de especial depravación que tenía Corinto no dependía tanto de la realidad CUanto de la maledicencia de otras ciudades. Los contrastes de riqueza y pobreza eran en esta ciudad comercial tan t10reciente lógicamente muy fuertes.

No se puede considerar el Corinto de entonces como un centro cultural: lo era —o así se consideraba- Atenas, más pequeña, pero aún de gran renombre. Atenas vivía de su gran pasado y atraía con sus escuelas y fiestas a estudiantes y turistas de todo el mundo. Pero Corinto poseía gran agilidad y apertura de espíritu —como consecuencia de la solución de continuidad del 146 a. C. —, que la hacía receptiva de todo lo nuevo, bueno y malo; era menos intelectual qUe Atenas, pero también menos esnobista y menos ciudad museo.

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

Pablo llegó a esta ciudad en el llamado segundo viaje misionero, presumiblemente en la primavera del 50, desde Atenas, donde había misionado con éxito muy escaso. Sobre su *actividad en Corinto* nos da un informe conciso, Hech 18,1-18, que se puede completar mediante algunos datos de las cartas a los corintios y Rom. El relato de Hech utiliza el «itinerario» (a él pertenecen los vv. 1. 11.18s), y también algunas noticias personales y anécdotas; está construido según el esquema habitual y, aunque de contenido muy escaso, resulta sin duda fiable. Según él, Pablo llegó solo a Corinto, juntándose a él posteriormente sus colaboradores Silas y Timoteo (vv. 1.5), a los que el Apóstol también menciona en 2 COI 1,19 como cofundadores de la comunidad. Pablo encuentra al matrimonio (judeocristiano) Aquila y Priscila -recientemente expulsados de Roma por el edicto sobre los judíos de Claudio- alojándose en su casa y ganando su sustento en la industria textil o de cuero que aquellos tenían (vv. 25; cf. ICor 4,12; 9,6.15.18). Pablo comienza su misión en la sinagoga, alcanza éxito entre los judíos y los «temerosos de Dios» (esto es, simpatizantes paganos que aceptaban el monoteísmo y la ética de los judíos, que se adherían a la sinagoga, pero sin pasar al judaísmo, como lo hacían los prosélitos, mediante la circuncisión y la aceptación de toda la Ley), pero se separó de aquella cuando la oposición judía se opuso enérgicamente a su predicación (vv. 4.6). La forma solemne de esta separación en el v. 6 aparece otras veces en Hech (13,46; 28,25-28), dando cuerpo al pensamiento teológico de Lucas de que el evangelio por necesidades de la historia de la salvación pasó de los judíos a los paganos. Influida por este punto de vista se halla el resto del relato. En primer lugar, los dos rasgos llamativos: Pablo continúa su actividad misional en una casa colindante con la sinagoga que le había puesto a disposición un «temeroso de Dios» llamado Ticio Justo (v. 7); Crispo, jefe de la sinagoga, se hace cristiano y este acontecimiento sensacional lleva consigo la conversión de muchos corintios (v. 8). Después, como punto culminante y final aparece la escena ante Galión: los judíos sustentan una acusación contra Pablo ante el procónsul por propaganda

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

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

Sobre la *situación intracomunitaria* durante la estancia de Pablo y poco después de su partida se puede decir lo siguiente. Bajo el punto de vista religioso, el grueso de la comunidad procedía del paganismo (1 Cor 12,2), sólo una minoría, del judaísmo (7,18). Sociológicamente, la comunidad de Corinto ofrece la imagen usual³: la gran mayoría pertenecía a las capas más pobres, los de una posición social más elevada y privilegiados pecuniariamente constituían una minoría; «No muchos sabios según la carne, no muchos poderosos, ni muchos nobles» (1,26) existían en la comunidad. Se comprende por sí mismo que las diferencias de formación fueran grandes. La minoría de buena posición, a la que pertenecerían la mayor parte de los mencionados anteriormente por su nombre, tenía una importancia considerable; sólo ella podía ofrecer locales a la comunidad para sus reuniones, sólo ella, gracias a su independencia y libertad de movimiento, podía prestar servicios (por ejemplo, emprender o financiar viajes), sólo ella contaba con influjo en la vida pública, etc.. Pero una parte de esta minoría se comportaba desconsideradamente frente a los cristianos más pobres. Los contrastes sociales aparecían de modo extremo precisamente en

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

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

la reunión de la comunidad y en la eucaristía (11,20s). Se escapan, naturalmente, a nuestro conocimiento, las dimensiones de la comunidad cuando Pablo abandonó Corinto; no debió haber sido pequeña, aun cuando se pudiera reunir toda ella en una casa privada (1 Cor 11,20); en efecto, si Pablo habla en 11,30 de muchos enfermos y bastantes casos de muerte, ello supone una cierta dimensión del grupo; el número de cristianos hacía también necesaria una estructura organizativa (12,28).

Incluso después de su partida de Corinto (Hech 18,18s) mantuvo Pablo el contacto con la comunidad. Esta continuó creciendo, en parte por su propia actividad misional, y en parte por la actuación de misioneros foráneos, especialmente de Apolo (Hech 18,24s; 1 Cor 1,12; 3,4s; 16,12) y de Cefas (o sus seguidores del exterior) (1 Cor 1,12; 3,22). Pero la comunidad cayó cada vez más en una peligrosa crisis. Pablo intentó remediarla desde lejos, primero mediante el escrito mencionado en 5,9 y después mediante 1 Cor.

3. *Motivación de 1 Cor*

Pablo obtuvo información de diversas fuentes sobre la situación de la comunidad, lo que le movió a redactar 1 Cor. Una de ellas fue una carta-cuestionario de los corintios, a la que Pablo se refiere con las palabras *περὶ δὲ ὧν ἐγγράψατε* (7,1) Ya la que podrían pertenecer también los otros temas introducidos con *περὶ* (8,1: carne sacrificada a los ídolos; 12,1: los dones del espíritu; 16,1: colecta; 16,12: Apolo). Otra fuente fue «la gente de Cloe» (1,11), que le había llevado noticias orales sobre las «luchas de partido». Finalmente, había tenido Pablo también otras informaciones orales (5,1: sobre la fornicación, y sin duda también sobre los procesos judiciales: 6,1s), cuyos portadores no menciona. Los cristianos corintios que pertenecían a su círculo, Estéfanos, Fortunato y Acaico (16,1s), portadores probablemente de la carta de la comunidad, informaron también, naturalmente, al Apóstol sobre la situación en Corinto. Pablo quedó especialmente alarmado por la noticia de los partidos, y por ello la trata en primer lugar. Pero dado que en la carta de la comunidad no desempeñaban ningún papel y constituían una novedad temporal frente a ella, trataremos en primer lugar las otras tensiones.

El *peligro* que amenazaba a Corinto era de tipo completamente distinto al de Galacia: no se trataba del nomismo judío – a pesar del elemento hebreo en la comunidad –, sino de un «pneumatismo» helenístico, de una conciencia exaltada de la experiencia y posesión del espíritu que unía al pneumático directamente con el Cristo exaltado,

elevándolo así sobre el mundo terrenal y sus cosas. Este pneumatismo dominaba en la comunidad, pero producía complejos de inferioridad, miedo y oposición en los no dotados con tales carismas. Se llegó así, incluso prescindiendo de los «partidos», a múltiples tensiones. La posesión del espíritu se manifestaba de las formas más diversas. Del modo más claro, en los «dones del Espíritu», los πνευματικά, que Pablo llama χαρίσματα y que trata en los cap. 12-14. El Apóstol menciona «palabras de sabiduría» y «palabras de ciencia», la capacidad de curar y de realizar otros milagros, la profecía y la glosolalia (hablar en lenguas), estimado en Corinto como el don espiritual más elevado y que consistía en un hablar extático inarticulado que nadie entendía, excepto aquellos pocos que poseían el carisma especial de «interpretarlo». Las reuniones de la comunidad degeneraron en autoexposiciones turbulentas de los exaltados pneumáticos (14-23). Es posible que el comportamiento de las mujeres en el culto que se reprende en 11,2-34 y el de los ricos durante la eucaristía pertenezcan también a este fenómeno; pero bien puede ser que en el primer caso se tratara de una moda y en el segundo, simplemente de desconsideración y malos modales. La posesión del pneuma otorgaba una «sabiduría» y «conocimiento» especiales (12,8; cf. 1,22; 2,1; 8,1), esto es, la gnosis salvadora. Esta posesión divide a los cristianos en dos clases: los pneumáticos, es decir, los «perfectos», y los sárkicos (carnales), es decir, «los inmaduros» (3,1). Para los pneumáticos la «carne», esto es, la caducidad y la muerte, se había convertido en algo accidental, y la vida eterna, en actualidad presente (4,8). A partir de esto hay que entender también la negación de la resurrección (corporal) (15, 12s), que no es ninguna tesis materialista, sino espiritualista: la resurrección se ha anticipado en el pneuma, o en la gnosis (como en 2 Tim 2,18), quizá también en el bautismo; pues la costumbre de realizarlo de un modo vicario por los moribundos («bautismo vicario»: 15,21) supone sin duda la concepción de que éste otorga la vida. También en otros aspectos parece haber convivido una interpretación mágica de los sacramentos con el pneumatismo corintio; Pablo polemiza, en todo caso, en 10,1 s contra la opinión de que los sacramentos preservan del pecado y la muerte; se consideraba también libre frente al mundo pasajero: éste no le podía ocasionar ningún daño ni obligarle a nada. El lema es: πάντα (μοι) ἔξεστιν («todo me es lícito» 6,12; 10,23), Y desempeñó, según sus contextos, un papel importante en el comportamiento respecto a la sexualidad y a la carne sacrificada a los ídolos. Sería exagerado hablar de un libertinismo radical en los pneumáticos: el hecho de que un miembro de la comunidad viviera en concubinato con su madrastra (5,1s) no tiene por qué ser una demostración de principio de la «libertad» pneumática, sino que pudo haber sido sim-

plemente una turbia aventura amorosa. Lo que Pablo reprocha es la indolencia con la que la comunidad acepta el relajamiento moral y su defensa con el lema «todo está permitido». Por otra parte, existía -¿cómo contrapartida?- una tendencia rigurosamente ascética; se negaba la sexualidad, se consideraba la disolución de los matrimonios existentes y se rechazaba el contraer nuevos matrimonios; los problemas que surgieron de esta actitud llegaron a conmover tanto a la comunidad que ésta los presentó al Apóstol para su solución (7,1s). Otra tensión que también le fue presentada, resultaba de la diversa actitud de los «fuertes» y «débiles» ante la ingestión de «carne procedente de sacrificios a los ídolos», esto es, de la carne sacrificada ritualmente. Se presentaba a los cristianos la ocasión de comer tal carne de diversos modos: en las fiestas, ligadas al sacrificio y al banquete sacrificial en un templo (8,10), en invitaciones recibidas de no cristianos (10,27), o simplemente por el hecho de comprar en el mercado carne sacrificada ritualmente, pues cualquier inmolación de animales, por principio, se llevaba a cabo de forma ritual (10,25) (no existían aún carniceros cristianos). Una parte de la comunidad exigía como obligación cristiana el evitar rigurosamente la consumición de tales carnes, por considerar que así se caía en poder de los ídolos; otros consideraban el problema como inexistente, argumentando que sólo existía un Dios, y por ello, ningún ídolo y entonces, tampoco «carne sacrificada a los ídolos», y calificaban a los temerosos de «débiles» y a sí mismos de «fuertes» en el «conocimiento». En esta tensión la posición contraria a la «libertad» de los fuertes no era el ascetismo, sino el temor a la idolatría, esto es, el miedo a caer en el poder de los ídolos o demonios (por lo demás, los débiles no eran judeocristianos, sino antiguos paganos: cf. 8,7). Dado que los fuertes consideraban semejante actitud como desacorde con el nivel del conocimiento cristiano y hacían uso de su libertad sin miramientos, el conflicto se agravó tanto que se recurrió a Pablo como única instancia reconocida por ambos. Otros litigios que Pablo trata no tenían ningún trasfondo ideológico (procesos de cristianos ante tribunales paganos: 6,1s).

Los «partidos», que Pablo ataca tan apasionadamente en 1,10-4,21 y que sin duda tiene también en cuenta en 11, 18s, -para F. C. Baur son éstos el punto firme de partida para su reconstrucción de la historia del cristianismo primitivo- son hoy más problemáticos que nunca. La dificultad para su comprensión histórica consiste en que Pablo no critica los partidos aisladamente según sus ideologías, sino, por principio, el partidismo, dirigiéndose siempre a la comunidad en su conjunto. Dado que a partir del cap. 5 -prescindiendo de 11,18s- ya no trata más de los partidos, dependemos para su comprensión de los

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

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

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

El problema es el «partido de Cristo». Pues el imaginarse a «Cristo» como cabeza de un partido junto a Pablo, Apolo y Cefas (Pedro), como lo exige la coordinación de las cuatro afirmaciones, ofrece algunas dificultades de tipo histórico. Los intentos de eliminarlas sólo reflejan confusión. Las aclaraciones sobre cómo habría de ser entendido el partido de Cristo discrepan unas de otras, como cabe suponer. O bien se considera a los del partido de Cristo como seguidores del mesías («Cristo») histórico, Jesús -en tal caso hay que aclarar cómo los cristianos de Corinto podían recurrir a él, ya que no tuvieron ningún contacto personal con él, al contrario que con Pablo o Apolo-, o bien se piensa en discípulos personales de Jesús desconocidos o en emisarios de Santiago, el hermano del Señor (así G. C. Storr⁴, C. Weizsacker⁵ y recientemente también E. Bammel⁶) -sólo que entonces resulta incomprensible por qué esta gente no tomaba el nombre de su garante concreto-o F. G. Baur⁷ identificaba por ello a los del partido de Cristo con el ala extrema del de Cefas, y los consideraba como judeocristianos rigurosos (de forma similar Feine-Behm) -sólo que no se puede saber nada sobre ellos en 1 Cor-. O, por el contrario, se interpreta el slogan en cuestión como la pretensión de una unión directa con el Cristo celeste exaltado, excluyendo cualquier mediación de un Apóstol u otro maestro, y se identifican los partidarios de Cristo

4. Según F. C. Baur, *O.c.*, 35.

5. *Das apostolische Zeitalter*, ³1902, 274s.

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

7. *O.c.*

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

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

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

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

10. R. Reitzenstein, *Hellenistische Mysterienreligionen*, 1927, 334.

falta Cristo. Y al caracterizar anteriormente Pablo al partidismo en absoluto como *καυχᾶσθαι ἐν ἀνθρώποις* (3,21) excluye la existencia de un partido de Cristo, suponiéndose precisamente sólo líderes humanos de cada facción, por lo tanto, ningún partido de Cristo. Lo mismo cabe decir del *ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ* (3,23), que representa una antítesis contra las expresiones «yo pertenezco a Pablo, etc.». Todo lo más, en este caso habría habido que rechazar a un grupo que reclamara de forma exclusiva el *Χριστοῦ εἶναι* para sí, negándose a los otros cristianos -en el supuesto que hubiera existido semejante grupo. Pero en ninguna parte de *ICor* encontramos una polémica contra tamaña presunción. De todo ello se deduce que no existió un partido de Cristo¹².

Sólo se ha de contar pues con los «partidos» de Pablo, Apolo y Cefas. Sobre su origen sólo caben suposiciones. Según 1, 12s, parecen haber reclutado sus adeptos de entre los convertidos y bautizados por Pablo, Apolo y Cefas. Ahora bien, se ha negado una estancia de Cefas en Corinto - únicamente porque nada de ello se menciona en Hech - , y se ha querido achacar el origen del partido de Cefas a seguidores del príncipe de los apóstoles que arribaron aHí. Pero el silencio de Hech no indica aquí nada en absoluto, tanto más cuanto que tampoco dice nada sobre seguidores de Pedro en Corinto venidos de fuera. En 1 Cor no se encuentra huella alguna al respecto; es verdad que tampoco habla nunca directamente de una actividad de Cefas en Corinto, pero sí lo menciona, y el modo cómo lo hace permite considerar esta actividad como probable (¡importancia de los bautizantes para los bautizados: 1, 12s0. Pero aun aceptando esto, no queda aún explicado el surgimiento de los partidos. ¿Se identifican con los convertidos por los tres misioneros? No se excluye ciertamente una rivalidad entre los conversos de Pablo y los de Apolo, pero, dado que el primero resalta repetidamente su buena relación con Apolo (3,5-9; 4,6) Y la comunidad le pide su intercesión ante éste (16,12), las diferencias entre ambos partidos no pueden haber sido, en todo caso, de tipo fundamental. Algo distinto parece ocurrir con el partido de Cefas. Pablo nunca resalta su buen entendimiento con Cefas, lo que hubiera sido de un valor incalculable como argumento contra el partidismo, más bien calla al respecto, manteniendo un silencio elocuente. Esto apunta a contrastes más agudos, y la razón no puede ponerse en duda: la supremacía de Pedro como primer testigo de la resurrección (15,5) Y sin duda también la superioridad como la «piedra», el fundamento de la Iglesia -aque-

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

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

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

Poco se puede decir sobre la peculiaridad de cada uno de los partidos. Se trataba de «comunidades personales», pero en el sentido de la Antigüedad; se entendían en analogía a los cultos de los Misterios en los que el iniciado veneraba al mistagogo, que lo había iniciado, como a su padre y recibía de él el nombre¹³; esta conclusión queda insinuada por los lemas de los partidos y la importancia de los bautizantes en 1,12s. Sólo que Pablo y Apolo rechazan el papel que se les asigna de mistagogos o líderes de facción. No se pueden reconstruir los puntos de vista de cada uno de los partidos a partir de los caps. 1-4, y las posiciones que aparecen en los caps. 5-16 no se pueden distribuir entre los partidos particulares. Estos no parecen haber constituido el marco, sino sólo una parte de la vida corintia. Sin embargo, la vehemencia con que Pablo los ataca ha de prevenirnos de rebajar su importancia a la de meras «disputas verbales»¹⁴.

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

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

13. J. Weiss, *a.c.*, XXXII; Lietzmann, *a.c.*, 7.

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

expone, con toda confianza, a Pablo sus cuestiones y diferencias internas y que, como se desprende de los argumentos y citas que de ella se infieren (8,1s), fue redactada por los «fuertes», es decir, los pneumáticos. Estos no encontraban ninguna oposición básica entre sus concepciones sobre el pneuma, *gnosis/sophia* y la *exousia* y el evangelio de Pablo. Es más bien éste quien ve y muestra esta oposición. Pero el modo cómo lo hace manifiesta al mismo tiempo su estrecha comunión con las concepciones corintias; al igual que él reclama para sí el espíritu, el conocimiento y la libertad, tampoco puede negar estos dones a los corintios, e intenta eliminar la falsa postura ante ellos, así como los malentendidos y abusos. Esta situación es importante para emitir un juicio sobre el origen del pneumatismo en Corinto. A partir de 1 Cor no se pueden considerar como responsables de él a influjos externos, por ejemplo, la actividad de misioneros gnósticos; tampoco se debería considerar a Apolo, en vista de 1,10-4,21, como catalizador de aquel, o en todo caso, en la misma medida que a Pablo mismo. El pneumatismo parece, más bien, haber sido el producto de una evolución interna (por así decirlo, «endógeno») de la comunidad corintia: énfasis unilateral de elementos particulares de la predicación paulina y su fácil conexión con ideas y concepciones ideológicas y religiosas del medio ambiente, como han visto con acierto W. Lütgert, de modo inicial, y R. Reitzenstein". No se puede llevar a cabo una reconstrucción completa de la «teología corintia» o de la «gnosis en Corinto» basándose en las fuentes, sino sólo con ayuda de la fantasía; los resultados, en consecuencia, difieren unos de otros.

Pablo se dirige siempre a toda la comunidad porque ésta se encuentra amenazada en su conjunto, y pone de relieve, a pesar de la variedad de los temas tratados, lo fundamental que a todos ellos atañe. El Apóstol señala que el evangelio es «el mensaje de la cruz» (1,18s) y que el *πρῶτον ψεῦδος* de la actividad corintia consiste en «desvirtuar la cruz» (1,17), que conduce a la destrucción de la Iglesia. Muestra además cómo y de qué manera el mensaje de la cruz fundamenta y limita los dones del espíritu y la libertad. Es significativo que no intente eliminar los fenómenos pneumáticos, sino integrarlos; establece como su objetivo la *οἰκοδομή* («edificación») de la comunidad y como su última nonna el *ἀγάπη* («amor», 12-14; cf. 8; 10)16.

15. O.c., 333s.

16. cf. especialmente H. Jonas. *Gnosis und spätantiker Geist*, II 1, 1954, 43s y G. Friedrich. *Christus, Einheit und Norm der Christen*: KuD 9 (1963), 2355.

4. *Unidad*

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

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

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

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

17. Así especialmente J. Weiss.

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

Según este investigador, pertenecen a la *carta A*: por razones temáticas (cf. 5,9) 6,12-20 Y 2 Cor 6,14-7,1; por la tensión con el contexto 1 Cor 9,24-10,23, Y porque presupone otra situación distinta 11,2-34, además 16,7b-9.15-20. A la *carta B*: 1,1-6,11; 7,1-9,23; 10,24-11,1; 12-6. Nos llevaría demasiado lejos presentar el caleidoscopio de las variantes¹⁹.

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

5. *Circunstancias de la redacción*

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

19. eL W. Schenk: ZNW 60 (1969), 219s.

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

LA SEGUNDA CARTA A LOS CORINTIOS

Comentarios:

HNT: H. Lietzmann - W. O. Kümmel, '1969; KNT: Ph. Bachmann. 41922: MeyerK: H. Windisch, 91924; NTD: H.-D. Wendland, 61954; ICC: A. Plunrner, 1925; Moffatt, NTC: R. H. Strachan, 1935; CNT: J. Héring, 1950; EtB: E.-B. Allo, 1936; A. Schlatter, *Paulus, der Bote Jesu. 1934.*

Estudios:

- C. K. Barrett, *Paul's Opponents in II Corinthians*: NTS 17 (1970|1971) 233ss;
 - *Ti/us*, en *Neotestamentica et Semitica. Festschr. M. Black*, 1969, Iss.
 H. D. Betz, *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition*: BHT 45, 1972;
 O. Bomkammr, *Die Vorgeschichte des sogenannten Zweiten Korintherbriefes*.
 SAH, 1961, 2 = *Gesammelte Aufsätze*: IV, 1971, 162ss;
 R. Bultmann, *Exegetische Probleme des zweiten Korintherbriefes*. SBU 9,
 1947 = Id., *Exegetica*. 1967, 298ss;
 E. Dinkler, RGG³ IV, 1960, 17ss;
 O. Friedrich, *Die Gegner des Paulus im 1. Korintherbrief*, en *Abraham unser Vater, Festschr. O. Michel*. 1963, 181ss;
 D. Oeorgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief*. WMANT 11, 1964;
 E. Kasernann, *Die Legitimität des Apostels*: ZNW 41 (1942) 33ss = *Libelli XXXIII*, Darrnstadt 1958.

1. Contenido y estructural

Prescripto: 1,1-2

Proemio (eulogía): 1,3-11

1. Defensa: 1,12-2,13:

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

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

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

II. La función apostólica: 2,14-7,4:

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

III. Llegada de Tito. Reconciliación con Corinto: 7,5-16

IV. Recomendación de la colecta: 8;9

V. Discusión polémica sobre la función apostólica: 10-13,10:

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

Conclusión de la carta: 13,11-13.

2. *Los antecedentes*

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

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

a) *Los acontecimientos externos*

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

En 2,3-9; 7,8-12 se refiere Pablo a una carta anterior que había «escrito en medio de una gran tribulación y ansiedad de corazón con muchas lágrimas» (2,4), y en la que había exigido la sumisión de la comunidad y especialmente el castigo disciplinario de un miembro de ella que le había «contristado» y «agraviado» (2,9; 7,12); Tito acaba de informarle sobre el éxito de esta carta. Este escrito no puede ser 1 Cor (que no contiene ninguna exigencia de este tipo y a la que no debía prestar ningún énfasis Tito sino Timoteo), sino que se halla entre esta y nuestra 2 Cor; se la denomina «carta intermedia» o «carta de las lágrimas». Desconocemos en qué consistió el «agravio»; tuvo que haber sido más que un insulto personal al Apóstol - a algo así no le hubiera dado él tanta importancia- y debió de guardar relación con la agitación contra Pablo que se menciona a continuación².

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

Finalmente se ha de mencionar aún uno de los acontecimientos previos externos. Pablo anuncia en el cap. 8 una nueva visita de Tito, quien ha de concluir la colecta «tal como la había comenzado antes» (προενήρξατο: 8,6). También en 12,17s menciona esta actividad de la cuestación por parte de Tito (juntamente con su hennano cuyo nombre no se menciona). ¿Se identifica esta estancia en Corinto con aquella en que Tito sometió nuevamente la comunidad al Apóstol y de la que acababa de volver (7,6s)? Esto apenas es posible, puesto que cuando Pablo afirma que los corintios habían «empezado» la colecta «desde el año anterior» (προενήρξασθε ἀπὸ πέρυσι: 8,10), este «comienzo» parece que coincide en el tiempo con el mencionado poco antes de Tito (término y tiempo son idénticos). Si esto es verdad, Tito habría estado dos veces en Corinto antes de 2 Cor: la primera, con motivo de la colecta (8,6; 12,17s), y posteriormente, para ganar nuevamente a la comunidad (2,13; 7,6-14); la visita anunciada sería, pues, la tercera³.

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

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

b) *La situación interna de la comunidad*

Pablo conoció esta situación personalmente durante su visita intermedia, pero ya anteriormente había tenido informaciones alarmantes que le indujeron a esta visita. Reprocha la mala situación moral de la comunidad (12,20-13,2) en un catálogo de vicios que nada deja de desear en integridad. Pero lo realmente alarmante es que la comunidad se dejó arrastrar por agitadores en contra de su apóstol, distanciándose considerablemente de él. Los ataques se dirigían contra Pablo personalmente y contra la legitimidad de su apostolado. La cuestión sobre quiénes son «los opositores de Pablo en 2 Cor» ha sido ampliamente tratada y resuelta de muy diversos modos desde el artículo de E. Käsemann sobre el tema. ¿Se identifican con uno de los partidos de 1 Cor, o se trata de nuevos adversarios? ¿Qué aducen éstos contra Pablo? El modo en que el Apóstol polemiza y se defiende dificulta una comprensión exacta de la situación: no expone sistemáticamente la postura de sus enemigos para refutarla después -ésta era ya conocida de sus lectores-, sino que determina por sí mismo la marcha de su discusión, en la que no podemos siempre comprobar en qué medida cita, exagera o altera. A esto habría que añadir un nuevo factor de inseguridad, si es que el Apóstol emplea realmente en 10-13 modelos y *tópoi* tradicionales de una apología «antisofista» que no pretende ser tal⁴. Metodológicamente conviene, en todo caso, limitarse a 2 Cor -aquí vienen al caso, sobre todo, las dos apologías de 2,14-7,4 y 10-13⁵ - para preguntarse después sobre la relación con 1 Cor. Igualmente se recomienda partir de los ataques dirigidos contra Pablo, para interrogarnos luego por sus opositores.

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

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

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

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

Sin duda tenemos en 10,10 una cita de reproches: «'pues las cartas', leemos, 'son ciertamente duras y fuertes, pero la presencia corporal es poca cosa, y su hablar, detestable'». Los dos primeros reproches aparecen también en 10,1 (Pablo es «humilde en presencia», esto es, cobarde y oportunista, «pero fuerte en ausencia», esto es, enérgico y animoso sólo desde lejos). Estas frases hacen referencia a un comportamiento doble y equívoco de Pablo, a una discrepancia entre pretensión y realidad. El tercer reproche se repite en 11,6 (Pablo es un «profano en el arte de la palabra», ἰδιώτης τοῦ λόγου, le falta el don de la facilidad de expresión. Esto difícilmente se refiere a la falta de instrucción retórica, sino, como insinúa el contexto, a la falta de un discurso lleno de fuerza y de espíritu (cf. 13,3). Estos reproches no sólo persiguen una difamación personal, sino ante todo la demostración de que a Pablo le falta la calificación como apóstol. Su «debilidad» -una afirmación de Jos adversarios (11,21)- no sólo se pondría de manifiesto en los defectos mencionados, sino también en su incapacidad para mostrar «los signos del apóstol» (12,12; igualmente un slogan) y de ofrecer las pruebas de otros dones pneumáticos, éxtasis y visiones (12,1.7). Le faltaría además el encargo legitimador (10,13s); ni siquiera puede presentar cartas de recomendación (3,1), Y compensaría este defecto con autorrecomendaciones (4,2; 10,18) Y con una autoalabanza desmesurada (10,13; 12,1). Además --ya ello harían referencia, al parecer, con especial énfasis los opositores, ya que Pablo trata el tema dos veces con detalle- su renuncia al derecho apostólico del sustento por parte de la comunidad sería claramente su propia confesión de que él no es ningún apóstol (11,7-12; 12,11-16), argumento que ya había aparecido en I Cor 9,3s. Esta polémica no sólo niega a Pablo la categoría de apóstol, sino incluso su ser cristiano en absoluto: «no pertenece a Cristo» (10,7) y «procede según la carne» (10,2). Los argumentos en este sentido abarcan desde la crítica al cambio de sus planes de viaje (1,13s), pasando por la imputación de astucia y espíritu calculador (12,16), hasta la sospecha de sustraer de los fondos de la colecta para su propio enriquecimiento (12,17s). Hay que admitir que el ataque a Pablo alcanzó «dimensiones globales», aun teniendo en cuenta que sólo escuchamos a una parte y esta se expresa de forma unilateral.

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

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

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

Autocaracterizaciones de los venidos de fuera con cartas de recomendación son: «hebreos, israelitas, descendencia de Abrahán» (11,22); los adversarios se glorían de la pureza de su ascendencia judía (10 que no implica de ningún modo origen palestino), sin que queden claras las pretensiones ligadas a ello. En las inectivas de 11,13-15 -«falsos apóstoles, trabajadores engañosos que se disfrazan de apóstoles de Cristo....Sus agentes (de Satán) se disfrazan como servidores de la justicia»- tuerce Pablo las autodenominaciones de sus adversarios: apóstoles de Cristo, trabajadores (=obreros de la misión, es decir, misioneros), servidores de Cristo o de la justicia; así pues, misioneros que reclaman para sí el título de apóstoles y anuncian a Cristo o la justicia. Se discute si los «superapóstoles» (11,5; 12,11) son estos mismos falsos apóstoles o distintos de ellos. Igualmente, si el término «servidores» identifica a los opositores como judíos del ámbito helenístico. Otros rasgos de éstos se desprenden de su polémica contra Pablo; todo lo que le niegan a él lo reclaman para sí: legitimación desde el exterior y posesión del pneuma, testificado en palabras impulsadas por el espíritu, en las «señales del apóstol» y en otros fenómenos extáticos. Al contrario que Pablo, reciben ayuda económica de la comunidad, y al parecer, en un grado considerable (cf. 2,17; 11,20). Sobre la doctrina de sus adversarios sólo se expresa Pablo una vez de forma directa, cuando reprocha a los corintios «si viene alguno predicando a otro Jesús diferente al que hemos predicado, o recibís otro espíritu distinto al que habéis recibido. u otro evangelio diferente al que habéis acogido, lo sopOltaríaís de buen grado» (11,4). Esto indica que los pseudoapóstoles anuncian una falsa doctrina (cf. Gál 1,6), Y concretamente, una herejía cristológica. De la expresión «un Jesús distinto» no se puede deducir en qué consiste esta doctrina concretamente. Se suele ver, con razón, en 4,10-14 y 5,16-21 un enfrentamiento con la cristología adversaria; según esto, la muerte de Jesús no habría tenido ningún significado salvífica. Pero no es seguro qué es lo que ocupaba su lugar; nada hay en 2 Cor que testifique que se trataba de una cristología del θεῖος ἀνὴρ («hombre divino» del estilo de Mc y Lc)⁷; más bien podría pensarse a partir de 11,4, en una cristología pneumática. Si el midras de 3,7-18 representa igualmente una discusión con los opositores, entonces Moisés y la Ley, la idea de alianza y el espíritu habrían jugado en la doctrina de aquellos un papel importante. pero no se esclarece cuál⁸.

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

7. Así Georgi.

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

en Gál, continúa aún teniendo defensores, pero es sin duda alguna, falsa; pues en 2 Cor Pablo no ataca precisamente las principales exigencias judaizantes, la circuncisión y el legalismo. E. Kasemann ha aportado una variante ingeniosa a la hipótesis judaizante: los intrusos son enviados de la comunidad primitiva de Jerusalén y ponen en juego contra Pablo la autoridad de los primitivos apóstoles, defienden el principio de tradición, pero lo relacionan al mismo tiempo con el pneumatismo; esta audaz reconstrucción, sin embargo, es en sí improbable y exegéticamente insostenible". Según otra hipótesis, los adversarios serían gnósticos judeocristianos estrechamente relacionados con los pneumáticos atacados en ICor, de modo que Pablo habría combatido en ambas cartas contra el mismo frente¹⁰. D. Georgi¹¹ ha pretendido descubrir, por el contrario, un enemigo totalmente distinto en 2 Cor, diagnosticando en los adversarios a unos θεῖοι ἄνδρες judeocristianos helenistas. Pero su descripción del tipo y método misional de estos personajes sólo se basa en grado ínfimo en 2 Cor, y en su mayor parte, en fuentes judías, paganas y cristianas (diferentes). La demostración de este carácter de los opositores me parece tan deficiente como la prueba de la existencia de una interpretación contrapuesta de Moisés y Cristo¹². Aunque es verdad que con su aparición en la comunidad surgió una nueva situación y se encendió (de nuevo) la enemistad contra Pablo, es también cierto que las facultades pneumáticas de las que alardeaban eran sobradamente conocidas de los corintios; todas aparecen ya en 1 COL. Por ello resulta improbable la hipótesis de los θεῖοι ἄνδρες. La suposición de que los intrusos judeocristianos eran gnósticos o pneumáticos de tendencia gnóstica semejantes a los de 1 Cor parece la más acorde con los datos del texto. Es también la que mejor explica el éxito fulminante de esta gente entre los corintios, que por cierto habían sido ya recuperados para Pablo. Si bien no se pueden fijar exactamente los rasgos judíos específicos de los intrusos, sí parece claro que su hostilidad hacia Pablo la trajeron ellos consigo, y no la desarrollaron por primera vez en Corinto bajo el influjo de los opositores de Pablo cuyo ataque había sido detenido (fueron más bien éstos los que recibieron un nuevo impulso de los intrusos y se unieron a ellos). Parece que los advenedizos consideraron la lucha contra Pablo como su tarea principal. Sólo así se explica que después de su aparición fuera esta

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

10. Así Bultmann, Dinkler, Schmithals.

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

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

lucha, y ya no el individualismo pneumático, la que dominara la escena corintia -y la temática de 2 Cor¹³-. Aun teniendo en cuenta que desde las fuentes sólo se escucha un lado y que éste se expresa de forma muy unilateral, se tiene la impresión que el ataque a Pablo alcanzó «dimensiones totales»¹⁴.

3. *La cuestión de la unidad literaria*¹⁵

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

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

14. Kasemann: ZNW 41.

15. cf. al respecto Bornkamm, *o.c.*, 172s y Kümmel, *Einleitung*.¹⁷ 1973, 249s.

a cabo sin hipótesis ni sus resultados superan las simples probabilidades. Se trata entonces de qué hipótesis goza de más probabilidad.

En 10-13 la discrepancia con Jo precedente se hace especialmente palpable. No tanto el total y repentino cambio de tono y talante, cuanto el contraste objetivo dentro de la situación supuesta hace improbable que 10-13 sean la continuación de 7, o de 8s. Los intentos de armonización convencen muy poco: la «noche en vela», que Lietzmann considera como suficiente explicación¹⁶, no satisface a nadie más; la tesis de otro frente -en 1-9 la comunidad, en 10-13 los adversarios- no es adecuada, porque Pablo siempre se dirige a toda la comunidad; la suposición de que había recibido nuevas noticias¹⁷ se diluye ante el hecho de que Pablo en 10-13 no menciona tales novedades; y la suposición de Kümmel de que el Apóstol habría «añadido a la carta un final, después de un cierto intervalo de tiempo..., en el que expresó con más fuerza su preocupación aún existente respecto a la comunidad»¹⁸ encaja difícilmente con las situaciones supuestas acá y allá. En 10-13 se desencadena la lucha en toda su dureza y su final es totalmente incierto (cL 12,14; 13,1); según 7,5-16, la comunidad no sólo había castigado al ἄδικήσας, sino que se había sometido totalmente al Apóstol y la paz se había restablecido de nuevo¹⁹. Que ambas cosas pudieran estar en la misma carta me parece imposible: no puede existir guerra y paz al mismo tiempo. La incardinación de los cuatro capítulos en la correspondencia de Pablo con Corinto es, sin embargo, discutida entre los críticos literarios. Unos los datan después de la carta de reconciliación²⁰, otros los asignan a la «carta de las lágrimas» precedente²¹. En el primer caso habría que suponer una renovación de la actividad de los opositores y una nueva caída de la comunidad; pero en contra de esto se pronuncia el hecho de que falte en 10-13 toda referencia a una ruptura de la paz ya concertada, que Pablo no habría omitido. La segunda hipótesis resulta más probable. Contra ella se alzan, sin embargo, dos objeciones: dado que, por una parte, no se menciona en 10-13 la exigencia de un castigo para el ἄδικήσας y, por otra, en la carta de reconciliación no aparece nada sobre la eliminación de los enemigos, 10-13 no podrían pertenecer a la «carta de las lágrimas». Pero, por un lado, los cuatro capítulos se consideran sólo como un fragmento de esta carta; dado que el castigo se mencionó en la carta de reconciliación como algo llevado ya a cabo, resultaba superfluo incluir el pasaje con la correspondiente exigencia al recopilar 2 COL. Por otro, es injusto esperar de Pablo un especial canto triunfal sobre

16. *O.c.*, 139.

17. M. Krenkel. *Beitriüge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus*, 1890, 153s, y después de él, por ejemplo, Windisch, *a.c.*, 16s; A. Jülicher-E. Fascher. *Einleitlllg in das NT*, 71931, 98s.

18. Kümmel, *a.c.*, 253.

19. «¡Ved cuánta solicitud ha causado en vosotros precisamente esa tristeza según Dios, y qué excusas, qué enojo, qué temor, qué añoranza, qué celo, qué escarmiento! En todo habéis mostrado estar limpios en este asunto»: 7,11.

20. Así por primera vez J. S. Semler, 1776.

21. Así A. Hausrath, *Der Vier-Capitelbrief des Paulus an die Korinther*, 1870, y después de él muchos otros investigadores, por ejemplo, Bultmann, Bornkamm, Dinkler, Dodd (otros nombres en Kümmel, *a.c.*, 251 nota 22).

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

No es necesario demostrar expresamente que el otro pasaje, 2,14-7,4, interrumpe de forma brusca el relato sobre Tito y que 7,5 conecta perfectamente con 2,13. Ciertamente, los paréntesis, excursos y saltos de ideas son algo corriente en Pablo. Pero un paréntesis de tal longitud (más de 6 páginas de la edición de Nestle) no aparece en el Apóstol en ninguna otra parte; como excursus, la apología del apostolado no estaría suficientemente motivada; y tampoco se advierte salto alguno de ideas en esa apología, rígidamente estructurada. Difícilmente, por tanto, puede incluirse en el contexto en el que aparece. La duda radica en si pertenece a la «carta de las lágrimas» o a una precedente, de la época anterior a la visita intermedia, cuando Pablo aún no se había percatado de la peligrosidad de los agitadores". En favor de lo último se hace valer el diferente tono frente a la comunidad (6,11s y por otra parte 11,8s)²⁴. Pero el cambio de tono no indica nada, éste se da incluso en un espacio muy reducido en 1 COF 4,14-21, donde Pablo asegura a los eorintios su amor paterno e inmediatamente después los amenaza con el «bastón», en un pasaje por lo tanto que nadie por eso distribuiría en dos cartas distintas. A favor de una adjudicación a la carta de las lágrimas se hallan la igualdad de situación y de tema, tratado en 2,14s en una exposición objetiva y en 10s en una discusión personal.

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

Respecto al fragmento 6,14-7,1, que rompe el contexto, no sólo se plantea una cuestión de crítica literaria, sino también de autenticidad, pues contiene *hapaxlegómellil* y peculiaridades estilísticas. La terminología y las ideas tienen un parentesco más cercano con los textos de Qumrán que con las cartas de Pablo. Por ello se ha estimado el pasaje como una pieza extraña de procedencia qumránica o cristiano-qumránica, introducida en 2 COF por una mano extraña o quizás incluso aceptado por el propio Pablo. A mí me parece que 6,14-7,1 es una interpolación no paulina²⁵.

22. Así Bultmann, Dinkler y otros.

23. Así Bornkamm, Georgi y otros.

24. Bornkamm, *O.e.*, 176s.

25. Bibliografía sobre este tema en Kümmel, *o.e.*, 249s.

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

Bajo el punto de vista de la composición, los otros fragmentos habrían sido introducidos y añadidos a la carta de reconciliación. Evidentemente, los principios de composición no son los de una edición histórico-crítica, que otorga suma importancia a la integridad de los textos y a su sucesión cronológica exacta. ¿Se pueden reconocer los motivos de una composición tan extraña? A mi entender, G. Bornkamm ha mostrado motivos claros, al menos dignos de consideración²⁶. Este autor explica la colocación extraña de la polémica contra los herejes (de la carta de las lágrimas) al final (después de la carta de reconciliación) aduciendo que el redactor se deja guiar por una ley formal, ampliamente difundida en la literatura cristiana primitiva, según la cual el anuncio de falsos profetas y maestros, así como la advertencia contra ellos, se encuentra frecuentemente al final de escritos aislados o grupos de escritos; la polémica actual de Pablo adquiere, mediante esta colocación, un acento escatológico. La introducción de la apología precisamente en el lugar en que Pablo informa de su salida de Éfeso y de su viaje, a través de Tróade hacia Macedonia al encuentro de Tito es justificada por Bornkamm aduciendo que el redactor «contempla retrospectivamente también aquel viaje ... a la luz de la marcha triunfal que realizó el apóstol de los pueblos», así pues, con una cierta «tendencia a la idealización de la imagen del Apóstol»²⁷. Para el ensamblaje de los dos capítulos sobre la colecta, por el contrario, no fue determinante ningún motivo teológico; si la carta de conciliación incluía una exhortación para la colecta, era lógico que en la edición se le colocara al lado el fragmento paralelo (sea el cap. 8 o el 9).

La existencia de composiciones de cartas a base de fragmentos epistolares del mismo autor no debería ser negado en principio²⁸. Hay analogías en la literatura cristiana primitiva.

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

27. *O.C.* 185.184.

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

Existen pruebas claras en un epítome sirio de las cartas de Ignacio, en el que Rom está combinada con IgTral²⁹ (sin que se puedan reconocer los motivos para ello). Con toda probabilidad, la carta a los filipenses de Policarpo es una combinación de dos cartas, donde la más antigua (caps. 13.14, o sólo 13) fue añadida, o incluida, en la más reciente (el motivo, al parecer, fue simplemente el deseo de tener ambas epístolas juntas). No conozco analogías en las cartas y colecciones de ellas en la Antigüedad. Pero tales colecciones de cartas del mundo antiguo permiten, no obstante, eliminar una objeción que W. G. Kümmel aduce constantemente contra las hipótesis de la combinación. Cuando alega que en tales composiciones «se eliminó en cada caso al menos un comienzo o final de carta, sin que se pueda indicar ningún motivo plausible para ello»³⁰, hay que señalar que en las colecciones mencionadas los prescriptos y saludos finales reciben según los casos un trato completamente distinto: por mencionar sólo algunos ejemplos, en las cartas de Platón³¹ y de Demóstenes³² se han mantenido; por el contrario en las de Isócrates³³ y en las de Apolonio de Tiana³⁴ han desaparecido (aquí sólo títulos). Incluso en las cartas notoriamente ficticias, en las que cabría esperar la observancia correcta del formulario epistolar, frecuentemente ni siquiera han sido elaborados en absoluto el prescripto y el saludo final, por ejemplo en Filóstrato³⁵ y Eliano³⁶. No es necesario buscar un motivo especial: el prescripto y el saludo final se consideraban como superfluos, bastaba la mención del remitente y del destinatario cuando se reunían cartas aisladas en colecciones. A la vista de tales costumbres, no se puede postular que un redactor cristiano primitivo, al combinar varias cartas en una, hubieran tenido necesariamente que transmitir con fidelidad documental los prescriptos y los saludos finales; de lo contrario, la existencia de una composición de cartas sería improbable. De todos modos, el presunto redactor ha mantenido en su supuesta composición en cada caso un prescripto y un saludo final.

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

29. W. Baucr, *Die Rriefe des Ignatius Vol! Alltioc!Jien*, (HNT ErgBd), 1920, 186.

30. Kümmel, *o.c.*, 241 para 1 Cor; de un modo similar p. 254 para 2 Cor; p. 225.231 para 1.2 Tes; p. 293 para Flp.

31. *Epistolographi Craeci*, ed. R. Hercher, 1873, 492-532 (en la carta]3 falta. sin embargo, el saludo final).

32. *[ibid.*, 219-234.

33. *[ibid.*, 329-336.

34. *]bid.*, 110-]30.

35. *]bid.*, 468-489.

36. *[ibid.*, 17-23.

4. *Circunstancias de la redacción*

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

LA CARTA A LOS FILIPENSES

Comentarios:

HNT: M. Dibelius, ³1937; HThK: I. Gnilka, 1968; KNT: P. Ewald, 41923; MeyerK: E. Lohmeyer, 81930; NTD: G. Friedrich, ⁹1962; ThHK: W. Michaelis, 1935; BNTC: F. W. Beare, 21969; ICC: M. R. Vincent, 1897; Moffatt, NTC: I. H. Michael, 1928; CNT: P. Bonnard, 1950; K. Barth, *Erklärung des Philipperbriefes*, 21933; CNT: I. F. Collange, 1973.

Estudios:

- G. Bomkamm, *Der Philipperbrief als paulinische Briefsammlung = Ges.Aufs.* IV, 1971, 195ss;
- G. Dellling, RGG³ V, 1961, 333ss;
- C. H. Dodd, *NT Studies*. 1953, 85ss;
- V. Furnish, *The Place and Purpose of Philippians III*: NTS 10 (1963/1964) 80ss;
- H. Köster, *The Purpose of the Polemic of a Pauline Fragment (Phi/ippians m)*: NTS 8 (1961/1962) 317ss;
- O. Linton, *Zur Situation des Philipperbriefes*, ASNU 4, 1936, 9ss;
- W. Lütgert, *Die Vollkommenen in Philippi und die Enthusiasten in Thessalonich*, BFChTh 13, 6, 1909;
- T. W. Manson, *St Paul in Ephesus = Id., Studies in the Gospels and Epistles*, 1962, 149ss;
- W. Michaelis, *Die Datierung des Phil*, NTF 1, 8, 1933;
- I. Müller-Bardorff, *Zur Frage der literarischen Einheit des Phi/*: WZ lona 7 (1957/1958) 591ss;
- T. E. Pollard, *The Integrity of Philippians*: NTS 13 (1966/1967) 57ss;
- B. D. Rathjen, *The Three Letters of Paul to the Philippians*: NTS 6 (1959/60) 167ss;
- I. Schmid, *Zeit und Ort der paulinischen Gefangenschaftsbrieife*, 1931;
- W. Schmithals, *Die Irrlehrer des Philipperbriefes = Id., Paulus und die Gnostiker*, 1965, 47ss.

1. *Contenido*

Prescripto: 1,1-2

Proemio: 1,3-11

1. El apóstol y la comunidad: 1,12-3,1:

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

n. Polémica contra los falsos maestros: 3,2-4,3

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

III. Parenesis: 4,4-9

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

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

2. *Pablo y la comunidad de Filipos*

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

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

1. ef. últimamente Gnilka, 1s y la bibliografía consignada en este comentario.

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

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

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

2. Lohmeyer, 2.

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

igual que en el caso de Corinto, también en el de Filipos Hech sólo hace indicaciones escuetas sobre las ulteriores relaciones entre el Apóstol y la comunidad: Pablo envía desde Éfeso a Timoteo y a Erasto a Macedonia (19,22) Y va personalmente dos veces más hasta allí (20,1-6), lo que quiere decir, naturalmente, también a Filipos; en esta ciudad celebró su última pascua en libertad (20,6).

Las cartas de Pablo muestran más cosas: la relación cordial de confianza entre él y los filipenses, que se había formado durante su estancia fundacional, fue única y consistente. Sólo de esta comunidad recibió Pablo ayuda económica, mientras que fuera de este caso renunció por principio a este derecho y ganó su sustento por sí mismo⁴; la comunidad le envió varias veces donativos monetarios a Tesalónica (Flp 4,15s), a Corinto (2 Cor 11,9) y, poco antes de la redacción de Flp, al lugar de su prisión (Flp 4,10s); la misma comunidad puso además a disposición de Pablo a Epafrodito, portador del último donativo (2,25). Con este apoyo económico se halla también relacionado el hecho de que Pablo en el prescripto 1,1, mencione expresamente «obispos y diáconos». Las relaciones entre Filipos y el Apóstol debieron ser muy intensas, manteniéndose, al parecer, por medio de mensajeros y tal vez también por cartas (¿3,1?); parece haber existido una interrupción más amplia del contacto poco antes de Flp (4,10), sin que por ello se resintiera la buena relación mutua.

3. *La cuestión de la unidad literaria*

Al contrario que Gál y Rom, Flp no muestra una línea de pensamiento unitaria; sus cambios de temática van unidos a rupturas de estilo, cambios repentinos de ánimo y otras peculiaridades. Todo esto ha sido valorado frecuentemente como indicio de falta de unidad literaria. Pero por influjo de A. Jülicher (*Einleitung*) y de los comentarios a Flp de M. Dibelius y E. Lohmeyer, la suposición de la unidad consiguió casi el grado de la certeza⁵; la falta de conexión en Flp se ha explicado como «digresiones», nada llamativas en una carta tan personal dedicada a la conversación con su comunidad de confianza. Pero estas digresiones, a su vez, tienen en sí una buena disposición y muestran tensiones entre sí, que perturban la unidad. En mi opinión, la hipótesis defendida en época reciente desde diversos puntos de vista

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

5. Defensores actuales de la unidad son, especialmente, Kümmel y Delling.

con resultados similares, de que Flp es una composición de tres fragmentos de cartas paulinas es la que mejor explica los datos".

El cambio de estilo más llamativo aparece entre la exhortación a la alegría en 3,1 Y la polémica contra los herejes iniciada con duras injurias verbales en 3,2. No es necesario explotar excesivamente el cambio repentino de ánimo -están a disposición múltiples explicaciones psicológicas y técnicas (pausa en el dictado, entre otras). Pero existen otras dos observaciones que no se pueden minimizar. La polémica contra los herejes rompe la conexión literaria de 3,1 Y 4,4. Después de informar Pablo a la comunidad sobre sí mismo, de haberla exhortado y haberle recomendado a sus colaboradores, introduce en 3,1 con la locución τὸ λοιπὸν la exhortación final; esta encuentra en 4,4 su continuación; que el Apóstol se percatara sólo entonces, al poner el inicio de 3,1, de que había olvidado un problema tan agudo de la comunidad como era la actuación de los falsos maestros puede creerlo quien quiera. Además la polémica contra los herejes supone una situación de la comunidad distinta a la de la parte precedente. En esta también se habla de un peligro para aquella (1,27-30). Pero los ἀντικείμενοι de [2,8 son enemigos externos. no cristianos, de los que la comunidad ha de esperar persecuciones o incluso ya [as ha padecido. En 3,2s, por el contrario, se trata de una amenaza interna producida por los herejes. Aquí alerta Pablo ante las falsas creencias que se están propagando (cf. 3,18); en el texto anterior exhorta a la falta de miedo y a la armonía ante la persecución, sin que el estado de la fe de los destinatarios fuera objeto de preocupación (1,135; 2,12). Por razones de tipo literario y de contenido, la polémica contra los herejes de 3,2-4,3 habrá de considerarse como fragmento de una carta que no pertenece a lo precedente.

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

6. Así Müller-Bardorff. Rathjen, Schmithals, Bcarc, Bornkamm, entre otros. Friedrich y Gnllka efectúan, por el contrario, una división en dos cartas; Friedrich: A:1,1-3,1a: 4,10-23; B:3,1b-4,9; Gnllka: A:I,I-3,1a; 4,2-7.10-23; B:3,1b-4,1.8s.

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

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

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

No se puede afirmar con certeza qué relación temporal guarda el fragmento de 3,2-4,3 con las otras dos piezas. El que no contenga referencia alguna a la prisión de Pablo no quiere decir que este (aún, o de nuevo) se encuentre en libertad: no ayuda, pues, nada para la fijación cronológica. Si hubiera sido escrito antes de la carta de los caps. 1s, cabría esperar en ésta una afirmación sobre el efecto de la polémica contra los herejes (análoga a la referencia de la carta de reconciliación al éxito de la carta de las lágrimas: 2 Cor 2,3s; 7,8-16). Pero dado que falta cualquier alusión de este tipo en 1,1-3,1; 4,4-9.21-23, habrá que suponer, de seguro, que la polémica contra los herejes constituye la última carta de Pablo a los filipenses.

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

Yo distinguiría las siguientes cartas o fragmentos:

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

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

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

No quiero entrar en la discusión de otras delimitaciones y menos en la de transposiciones, porque ello desbordaría nuestras posibilidades, no porque considere mi hipótesis como la única verdadera⁷.

El redactor⁸ procedió, al parecer, de forma más sencilla y con una menor reflexión teológica que en el caso de 2 Cor. Este compilador, que por razones de tipo práctico (conversación, intercambio para la lectura en el culto), quería tener las tres cartas juntas, incorporó a la más amplia los dos escritos más pequeños en los lugares que le parecieron adecuados. El que introdujera la polémica contra los herejes dentro de la triple exhortación a la alegría, es decir, encuadrada por ésta, estuvo sin duda motivado porque quería mostrar la victoria sobre la herejía, de la que no existía ningún testimonio epistolar de Pablo. La introducción del escrito de acción de gracias al final de la carta (en lugar de incluirlo en el pasaje de 2,25s, al que propiamente pertenece por su temática) fue efectuada sin duda para mayor gloria de los filipenses: en este lugar adquiriría una fuerza especial. Esta compilación se llevó a cabo en Filipos, no en Corinto, y antes de la de 2 Cor⁹), y evidencia un tratamiento muy conservador de las cartas de Pablo a Filipos, manteniéndolos de forma completa, excepto en su marco epistolar (su pérdida, por las posibles referencias históricas, es naturalmente muy lamentable).

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

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

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

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

7. He aquí otras hipótesis como orientación: Müller-Bardorff: A: 4.10-20; B: 1.1-26; 2,17s; 1.27-2,16; 4,1-3; 2,19-30; (3,1a); 4,4-7.21-23; C: 3,2-21; 4,8s. Schmithals: A: 4,10-23; B: 1,1-3,1; 4,4-7; C: 3,2-4,3.8s. Bornkamm: A: 4,10-20; B: 1,1-3,1; 4,21-23; C: 3,2-4,9. Beare: A: 4,10-20; B: 1,1-3,1; 4,2-9.21-23; C: 3,2-4,1. Más datos en Gnlika, o.c., 6s.

8. Cf. especialmente Bornkamm, 202s.

9. Bornkamm, o.c., contra Schmithals.

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

Sobre los acontecimientos en Filipos sólo cabe decir que se trataba de una persecución por causa de la fe cristiana; si Pablo establece un paralelo entre «la lucha de la comunidad y sus propias experiencias de otrora en Filipos y de entonces en su lugar de residencia (1,29s), cabe pensar que se trataría de persecuciones por parte de las autoridades romanas. Pero aún no se había llegado a martirios; éstos habrían sido mencionados sin duda alguna por Pablo¹⁰.

De las notificaciones del Apóstol sobre su situación" no se puede obtener una imagen completa. Está en prisión (1,7.13.16s). Sobre el lugar, cf. *infra*. Su proceso se prolonga, pero Pablo ha tenido oportunidad de una «defensa y afianzamiento del evangelio» (1,7), consiguiendo en todo caso que «se haya manifestado que sus cadenas son por Cristo» (1,13); aún es posible ciertamente que el proceso termine con una pena de muerte, pero la absolución es más probable (1,21-27). La prisión preventiva no es muy severa: Pablo puede recibir visitas, escribir cartas y observar los acontecimientos de la comunidad del lugar de prisión. Allí la misión cristiana se lleva a cabo con animación y éxito, tanto por parte de los amigos como de los enemigos de Pablo (1,15-18); llama la atención que el Apóstol no pueda negar que estos enemigos anuncian a Cristo, aun cuando les achaca motivos no limpios; se trata, pues, de enemigos personales o de cristianos que se han distanciado de Pablo a causa de su procesamiento. El objeto del proceso, o el contenido de la acusación, que los destinatarios conocían, nos resulta imposible de precisar. Este no pudo ser la predicación del evangelio como tal, ya que en ese caso la misión floreciente en el entorno de Pablo no hubiera sido posible. Si Pablo considera como «un progreso del evangelio» el que «se haya manifestado en todo el pretorio y entre todos los demás que sus cadenas son por Cristo» (1,12s), y si resalta que sus amigos sabían que él «estaba encargado de la defensa del evangelio» (1,16), de ello se desprende que precisamente tal hecho era objeto de controversia incluso entre los cristianos, y que Pablo no había sido acusado como predicador del

10. Cf. M. Dibelius, *a.c.*, 71, contra Lohmeyer.

11. Cf. al respecto especialmente Linton.

evangelio y como cristiano, sino por algún hecho jurídicamente punible. Esto era lo corriente entonces -el *nomen ipsum* no constituía aún ningún delito-, pero lo especial de este caso es la actitud opuesta de los cristianos. Aquellos que no estaban completamente convencidos de la falta de culpa de Pablo querían que el proceso y el asunto del evangelio permanecieran estrictamente separados, para que éste no fuera comprometido por aquél; el Apóstol, por el contrario, identificaba su asunto con el del evangelio, y deseaba ser absuelto o condenado *como cristiano*.

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

c) Carta C: 3,2-4,3

La motivación fue la llegada de falsos maestros a Filipos. En la cuestión sobre qué tipo de herejes eran éstos los juicios difieren notablemente: judaizantes, «prosélitos recientes», gnósticos, judeocristianos de observancia libertina o incluso nomista; dos grupos diversos: judaizantes y libertinos. Una toma de postura fundada ante este problema exigiría un análisis previo de la polémica paulina, que no puede llevarse a cabo aquí por razones de espacio; me conformo con mencionar algunas características. Según la invectiva de 3,2 («atención a los perros; atención a los malos obreros; atención a la mutilación!»), se trata de circuncisos («mutilación» es una deformación de «circuncisión»), de judeocristianos, y concretamente, de misioneros («trabajadores» = operarios de la misión) que han venido de fuera; la palabra «perro» ha de entenderse simplemente como un impropio, y no como caracterización de los opositores como «impuros», como libertinos¹². Pues, por lo que sigue, los adversarios propagan la circuncisión, la ley y los privilegios de Israel (3,3s). De la polémica de Pablo se puede conocer un nuevo rasgo de los adversarios, su autovaloración; ellos se entienden como τέλειοι (el término, asumido positivamente por Pablo en 3,15, se interpreta con razón como una autodenominación de los opositores; igualmente τελειοῦν en 3,12, como palabra clave de ellos). Esta perfección depende, por una parte, de la justificación por las obras (3,7-9) y, por otra, de la resurrección, que se considera como «ya alcanzada», como ya acontecida y presente (3,10-16); esta ideología representa una extraña fusión de nomismo y

12. ef. K6ster, 3195 y Gni1ka, o.c., 185s.

entusiasmo. Ahora bien, el final de la polémica, especialmente 3,19 («su fin es la perdición, su Dios, el vientre, y su gloria [está] en su oprobio; aspiran a cosas terrenas»), parece contradecir el carácter nomista y testificar un libertinismo, más acorde entonces con el entusiasmo. Pero esta interpretación no es adecuada. «Su dios es el vientre» se refiere, como ha mostrado claramente H. Kaster¹³, a la observancia estricta de prescripciones alimentarias: 3,17s continúa el ataque al judaísmo de 3,2s. La idea de la resurrección como ya acontecida podía tener como base histórico-religiosa motivos místéricos o gnósticos o una combinación de ambos. Pero dado que a la herejía que se impugna en este pasaje le faltan rasgos cúltricos, su entusiasmo debió de ser de tipo gnóstico. La polémica contra ella muestra un cierto parentesco con la de 2 Cor 10-13; sin embargo, no se deberá identificar, sin más, aquellos adversarios con éstos. Se puede caracterizar a los herejes filipenses como gnósticos judaizantes de origen judío.

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

5. *Lugar y fecha de composición*

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

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

13. O.C. 3245. Según Gnllka. 20Ss. el ataque no aporta ninguna característica diferenciadora. sino solamente una descripción muy general del destino y naturaleza de los adversarios.

Los datos más concretos de Pablo sobre el lugar de su prisión han de anteponerse a la discusión sobre las ciudades¹⁴:

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

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

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

Según la tradición de la antigua iglesia, que también tiene aún hoy sus defensores, *Roma* es el lugar de la redacción de Flp15.

Los datos de 1,13 Y4,22 encajarían con Roma. Como ulteriores argumentos se aducen: el proceso, su final próximo y la suavidad de la prisión concuerdan con la situación descrita en Hech 28,30s; la allmada actividad misional en el entorno de Pablo se concibe mejor en una gran comunidad como la de la capital.

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

Así, los planes de viaje: Pablo quiere ir de Roma a España (Rom 15,24.28); contradice a esto su intención manifestada en Flp de visitar pronto Filipos después de su absolución (1,26; 2,24). Si, a pesar de ello, se quiere localizar a Flp en Roma, se supone que Pablo ha cambiado una vez más sus planes de viaje. Una segunda objeción es la gran distancia entre Roma y Filipos; las continuas idas y venidas entre Fílipos y el Jugar de residencia de Pablo, que se suponen en 2,25s, no serían posibles desde Roma¹⁶. Pero si se quiere

14. ef. Dibelius. 64s.97s y Gnilka, 57s.

15. Así, por ejemplo, Schmid, Dodd. Beare, Rathjcn, Delling.

16. Friedlaender. *Darstellungn alls del' Sittengeschichte Roms*. Π, ^s1910, 3s, menciona también sus viajes de muy corta duración, por ejemplo, de Sicilia a Corinto (5 días) y de Roma a Mileto (14 días): pero esto no era lo normal.

mantener a Roma a toda costa, se intenta reducir exegéticamente las idas y venidas, lo cual constituye un esfuerzo inútil. Una tercera objeción: si Pablo quiere enviar a Timoteo a Filipo en un tiempo no lejano, esperar su vuelta y marchar él mismo después allí, ¿cómo puede él entonces anunciar su llegada, que según la hipótesis de Roma sólo puede tener lugar tras unos meses, como algo que está «cercano» (2,24)? Otras dos objeciones son de menor importancia. Que la polémica contra los herejes de 3,2s cuadra mejor con la época de Gál y la de 2 Cor es cierto; pero ello no significa que la controversia no pudiera haber sido necesaria también en la época romana de Pablo. El que Pablo haga referencia repetidas veces a su estancia fundacional (1,30; 4,15s; además 1,26; 2,12.22), pero sin indicar en ningún lugar que él, entre tanto, había estado nuevamente en Filipos, se entiende a veces como prueba de que Flp fue escrita antes de las otras dos visitas a esa ciudad (Hech 20,1-6), así pues no en Roma; pero este *argumentum e silentio* no tiene una importancia decisiva, sino sólo suplementaria.

Dado que la hipótesis de Roma no satisface, la composición de Flp se localizó en otro lugar, principalmente en *Cesarea*; el primero en proponerla fue H. E. G. Paulus ([799], al que han seguido después otros investigadores¹⁷.

En favor de esta localidad se hace valer que los datos de Hech sobre la prisión de Pablo en Cesarea (Hech 23,31-26,32) concuerdan mejor con los datos de Flp que los que presenta sobre Roma. Así, el pretorio de Flp 1,13 se puede identificar con el «pretorio de Herodes» en Cesarea, en el que Pablo había sido alojado (Hech 23,35). Así, la «apología» de Flp 1,7 se puede identificar con la de Hech 24. Ciertas tensiones se pueden eliminar: el que Pablo espere pronto, según Flp 1,26; 2,24, el final del proceso, sin que el relato de Hech sobre Cesarea insinúe nada semejante, se puede explicar por el hecho de que Pablo habría escrito Flp antes de su apelación al César (25,11) Y porque Hech no cuenta todos los detalles. La hipótesis de Cesarea goza de una ventaja real: desaparece la colisión entre el viaje planificado a España y la visita anunciada a Filipos; ésta se podría realizar de paso hacia aquella, suponiendo que durante esa prisión realmente el final del proceso se vislumbrara cercano; pero este supuesto sólo se puede introducir en Hech a partir de Flp.

Por lo demás, todo lo que se opone a Roma se opone también a Cesarea. Especialmente, la objeción geográfica; la distancia Cesarea-Filipos no es ciertamente tan grande como la de Roma, pero las comunicaciones eran peores.

Por ello se sugirió *Efeso* como lugar de redacción, primero por A. Deissmann (1897), Y esta hipótesis goza de crecientes simpatías¹⁸. La

17. Ultimamente Lohmeyer y L. Johnson: ET 68 (1956/57), 24s.

18. Entre los defensores figuran, por ejemplo, W. Michaelis, Bomkamm, Müller-Bardorff, Schmithals. Gnilka. y otros.

gran dificultad que pesa sobre ella radica en que en ninguna parte se encuentra directamente testificada una prisión efesina de Pablo. Para aquellos que consideran a Hech como instancia importante en tales cuestiones -según el lema: *quod non est in Actis, non est in mundo*- esta hipótesis queda eliminada por principio. Pero tampoco es aceptable para todos, aunque mantengan una postura escéptica frente a Hech, ya que se basa en deducciones (y además se halla lastrada adicionalmente por algunos de sus defensores con hipótesis superfluas). Los indicios más importantes para una prisión de Pablo en Efeso son (excluyendo Flp) los siguientes. Pablo se encontró allí por causa de su predicación en un grave peligro de muerte: cf. 1 Cor 15,30s y especialmente 2 Cor 1,8s. Este último pasaje constituye la base de la hipótesis; «La tribulación insoportable» fue tan abrumadora «que perdimos ya la esperanza de salir con vida; incluso en nuestro interior dimos por descontada la sentencia de muerte». El pasaje, por su paralelismo con los vv. 5-7, hace pensar menos en una enfermedad grave que en una persecución y un proceso. En el mismo sentido apunta también Rom 16,3s: Prisca y Aquila (que según 1 Cor 16,19 estuvieron en Efeso junto a Pablo) habían «expuesto su cabeza por mi vida». Estos pasajes no demuestran, efectivamente, una prisión de Pablo en Efeso, pero tienen menos fuerza aún para excluirla; más bien hacen que esta aparezca como una posibilidad con cierto fundamento.

Todos los datos de Flp encajan bien con esta hipótesis de la prisión en Efeso. En primer lugar, aquellos que se expresan en contra de Roma y Cesarea. El animado tráfico entre Filipos y el lugar de prisión de Pablo no ofrece dificultad alguna: desde Efeso se podía llegar a Filipos en pocos días; desde Roma o Cesarea se necesitaban varias semanas. Por ello no resulta extraño que Pablo tuviera en perspectiva su visita como «cercana», independientemente del previo envío y vuelta de Timoteo. Finalmente, tampoco se tiene que uniformar trabajosamente este plan de viaje con el de España. En segundo lugar: el viaje planeado en Flp 1,26; 2,24 resulta entonces idéntico al llevado a cabo según 2 Cor 2,13; 7,5. Desde este trasfondo, incluso los argumentos de segundo rango adquieren importancia: no tanto el hecho de que en Efeso existieran pretorianos y una asociación de los «esclavos del César» cuanto el que con esta localización la polémica contra los herejes se acercaría temporalmente a Gál y a 2 Cor, y además, el que la falta de toda referencia a una estancia posterior a la fundacional se explicaría sin ninguna dificultad¹⁹.

Dado que existen objeciones insuperables en contra de la redacción de Flp en Roma o Cesarea, sólo salvables mediante numerosas hi-

19. Más datos en Gnilka, 18s.

pótesis, mientras que en contra de su redacción en Efeso no hay nada excepto el hecho de que la prisión en esa ciudad es un postulado, queda a la elección de cada uno el fundamentar la localización con varias hipótesis o con una única, si es que no se prefiere renunciar en absoluto a una localización. Para mí resulta Efeso el lugar más probable de redacción de las cartas A y B.

La fecha de composición se encontraría entonces entre la carta de las lágrimas y la de reconciliación dirigidas a Corinto, en la situación caracterizada por la ἑλπίς (2 Cor 1,8; Flp 4,14); B se escribiría algunas semanas después de A.

La carta C podría haber sido redactada un poco más tarde, igualmente en Éfeso (o en Tróade: 2 Cor 2,12). Al parecer, Pablo tuvo aún problemas con los herejes a su llegada a Macedonia (2 Cor 7,5). Gnilka preferiría datar la «carta polémica» después de la segunda visita de Pablo a Filipos y localizarla en Corinto (Hech 20,2s)²⁰, acercándola así, en proximidad inmediata a Rom. Sólo que el presupuesto para esta datación tardía, a saber, que la carta polémica fuera escrita después de la absolución de Pablo, no resulta evidente.

LA CARTA A FILEMÜN

Comentarios:

HNT: M. Dibelius-H. Greeven,¹1953; KNT: P. Ewald, ²1910; Meyer K.: Ed. Lohse, ¹⁴1968; NTD: G. Friedrich, 91962; ICC: M. R. Vincent, 1897; Moffatt, NTC: E. F. Scott, 1930.

Estudios:

- J. Knox, *Philemon among the Letters of Paul*, 1935, ²1959;
 Th. Preiss, *Vie en Christ et éthique sociale dans L'Épître à Philémon*, en *La vie en Christ*, 1951, 65ss;
 U. Wickert, *Der Philemonhrief-Privatbrief oder Apostolisches Schreiben?:* ZNW 52 (1961) 230ss.

1. *Contenido*

Prescripto: 1-3

Proemio: 4-7

Petición de una acogida amistosa del esclavo fugado Onésimo: 8-20

Conclusión: Anuncio de la visita; saludos; saludo final: 21-25.

2. *Motivación y objetivo*

Pablo escribe la carta desde una prisión (1.9); pero ésta es soportable, se encuentra rodeado de colaboradores (23s), puede él mismo desarrollar actividades misionales (1a) y espera poder visitar pronto al destinatario (22). Flm es la única carta auténtica de Pablo dirigida a una persona particular. Aunque el prescripto menciona también como destinatarios, aparte de Filemón, a una tal Apia y a un cierto Arquipo, así como a la comunidad doméstica (de Filemón), a partir del v. 4 Pablo se dirige sólo a un individuo. Se desconoce quiénes eran los

otros dos mencionados y su relación con Filemón¹. No se indica el lugar de los destinatarios, pero si es cierta la nota de Col 4,9 de que Onésimo es un colosense, habrá de buscarse también a su dueño en Calosas. Pablo nunca había misionado allí.

Parece, en cambio, que Filemón había sido convertido por el mismo Pablo (19b) y que no lo conoce simplemente de oídas (5). El tono de la carta con el que Pablo trata un asunto bien delicado es, en todo caso, muy personal y amistoso. El esclavo Onésimo había escapado de su señor Filemón, tal vez llevándose algún dinero (18s), se había encontrado con Pablo² y había sido convertido por éste, prestándole después útiles servicios personales en la cárcel y en la labor misionera (IOs; 13). Pablo lo había mantenido gustoso consigo, pero respeta la situación jurídica, y devuelve, de modo correcto, el fugado a su señor. La carta que se acompaña tiene por objeto proteger al esclavo huido de los duros, frecuentemente crueles, castigos correspondientes a ese delito y garantizarle además una acogida amistosa. Pablo persigue este objetivo con plena maestría: juega con su autoridad apostólica, retirándola rápidamente de nuevo (8s), concede plena libertad a Filemón, aclarándole sin embargo sus deseos de forma inequívoca (13s). Designa a Onésimo como su propio hijo (IO), incluso como su propio corazón (12), ruega, aunque lo podría mandar, que Filemón acepte al esclavo huido como si fuera el mismo apóstol (8s; 17). Se compromete solemnemente a reparar él mismo los daños causados a Filemón, pero deja vislumbrar que este no lo permitirá (18s). Deja además traslucir su deseo de recibir de nuevo a Onésimo como ayudante, en representación de su señor, pero esto lo deja al juicio de Filemón (13s). Finalmente permite entrever un deseo que va aún más lejos, al escribir que Filemón «recuperará» a Onésimo «para siempre, no ya como esclavo, sino como algo mucho más elevado que un siervo: como hermano amado ... tanto en la carne como en el Señor» (15s), no sólo

1. J. Knox ha intentado demostrar que el dueño de Onésimo y destinatario propiamente dicho de la carta no es Filemón, sino Arquipo, que la denominada «carta a Filemón» es idéntica a la enviada a «Laodicea» (Col 4,16), que Filemón es un cristiano laodicense prestigioso que había de interceder ante Arquipo en favor de Onésimo, y que el «servicio» a cuyo cumplimiento la comunidad de Colosas ha de exhortar a Arquipo consistía en la liberación y devolución de Onésimo. Knox sigue construyendo: Onésimo sería idéntico al obispo de Efeso del mismo nombre (IgEf 1.3); éste habría conservado en señal de agradecimiento la carta a Filemón, coleccionado todas las cartas accesibles de Pablo, habría compuesto, fingidamente la carta a los efesios para llegar al número siete de comunidades destinatarias y publicado la colección (con Ef al principio). Ninguna de las dos series de argumentaciones es sostenible: la primera por motivos exegéticos, y la segunda, por razón de la historia de los nombres. Cf. Lohse, o.c., 2615.

2. No se puede constatar si fue hecho prisionero y encarcelado en la misma prisión de Pablo, o bien buscó asilo en el Apóstol como amigo de su señor (al igual que el liberto de Sabiniano en Plinio el joven: *Epist.* IX 21 J).

como «hermano en el Señor», como cristiano, sino -y esto es lo decisivo- como «hermano en la carne», como hermano verdadero; esto no puede significar, con toda su delicada perífrasis, otra cosa que Filemón ha de otorgar la libertad a Onésimo; y Pablo confía en la obediencia del destinatario, que hará más aún de lo que él le dice (21). En ocasiones se niega que éste sea el sentido de los vv. 15s, 21. Ciertamente: «sobre la liberación de Onésimo no se dice nada en Flm»³; pero ésta aparece con suficiente claridad entre líneas. Pablo no pretende resolver la «cuestión de la esclavitud». Jamás se ocupó de cambiar las denominadas «estructuras de dominio», y ello, no porque considerara justa la situación estatal, jurídica y social existente, sino porque tenía cosas más importantes que hacer. Pero en ocasiones también podía tomar en este campo decisiones radicales⁴. Al igual que en 1 Cor 7,20s puede aconsejar a los esclavos que permanezcan en su estado aun en el caso de que pudieran conseguir la libertad, así también puede, en su caso concreto, insinuar a un dueño que libere a un esclavo, huido incluso; ni una cosa ni la otra constituyen un programa social. Pero el consejo dado a Filemón, caso de ser atendido, constituía un doble golpe contra el orden social de entonces y sus intereses de clase: contra los intereses de los «propietarios», ya que el comportamiento de Filemón era un mal ejemplo para los esclavos, y contra los intereses de los esclavos, por cuanto Onésimo ya no servía para las huestes de Espartaco y otras luchas de clase semejantes; tanto el señor como el esclavo se malquitaban así con los de su propia clase. En cambio, se constituía entre ellos una nueva comunión en la que los contrastes sociales, juntamente con sus «superestructuras» ideológicas y efectos prácticos, quedaban superados.

La motivación y el objetivo otorgan a Flm una posición especial entre las epístolas de Pablo. Es la que más se acerca al tipo de carta privada de la Antigüedad y tiene en sus motivos tópicos, derivados de su temática, un cierto parentesco con la célebre misiva de Plinio el joven a Sabiniano⁵ y con la menos conocida del papa Caoro de Hermópolis⁶, ya que ambas interceden en favor de esclavos fugados; en cuanto al estilo epistolar, Flm se mantiene en el centro entre la carta retórico-artística de Plinio y la simple escuela de Caoro. Flm exige mucho más que estas dos, pero sus exigencias están tan envueltas en

3. Kümmel, *EinleitUzlg.* "1973,308.

4. Por ejemplo, 1 Cor 6,1 s.

5. *Epist.* IX 21. cf. IX 24.

6. En A. Deissmann, *Licht vom Osten*, 41923, 183s.

una amabilidad tan superior que no aparecen como tales⁷. Flm muestra una cualidad del Apóstol que no podríamos esperar a juzgar por el resto de sus cartas: el encanto.

3. *Circunstancias de la redacción*

Como lugar de la prisión de Pablo se proponen también aquí Roma, Cesarea o Éfeso. Dado que no resulta probable que Onésimo hubiera escapado de Calosas a Cesarea o Roma, sino a otra gran ciudad más cercana, Éfeso es el lugar más probable de la redacción de Flp. Pero los planes de viaje de Pablo son otros (22; Flp 1,1; 2, 19s), e igualmente le rodean otros colaboradores (23s); así pues, hay que suponer un tiempo de redacción distinto del de Flp. La lista de nombres de 23s coincide casi por completo con la de Col 4,10, también Arquipo se menciona en ambas cartas; en ambas se suponen las mismas circunstancias de redacción (lo que resulta extraño es que en Flm no aparezca ninguna referencia a la herejía de Colosas); pero no se puede concretar más.

7. Pablo emplea incluso el humor (juego de palabras con el significado del nombre de Onésimo: v.]1).

LA CARTA A LOS ROMANOS

Comentarios:

HNT: H. Lietzmann, 41933; E. Kasemann, 1973; KNT: Th. Zahn, ³1925; MeyerK: O. Michel, ¹²1963; NTD: P. Althaus, ⁹1959; ThHK: H. W. Schmidt, 1963; BNTC: C. K. Barrett, 1957; ICC: W. Sanday - A. C. Headlam, 51902; Moffatt, NTC: C. H. Dodd, ¹³1954; CNT: F.-J. Leenhardt, 1957; EtB: M.-J. Lagrange, 21930; K. Barth, *Der Rdmerbrief*, 21922; A. Schlatter, *Gottes Gerechtigkeit*, 1935.

Estudios:

- F. Ch. Baur, *Über Zweck und Veranlassung des Rdmerbriefes und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der rdmischen Gemeinde*, en *Ausgewählte Werke* 1, 1963, 147ss;
- O. Bornkamm, *Pablo de Tarso*, Salamanca '1987
- *La Carta a los romanos como testamento de Pablo*, en Id., *Estudios sobre el NT*, Salamanca 1983, 371ss;
- R. Bultmann, *Glossen im Rdmerbrief*, en *Exegetica*, 1967, 278ss;
- O. Friedrich, RGG³ V, 1961, 1137ss (bibl.);
- Ed. Orafe, *Über Veranlassung und Zweck des Rdmerbriefes*, 1881;
- O. Harder, *Der konkrete Anlaß des Rdmerbriefes*: ThViat 6 (1959) 13ss;
- E. Hirsch, *Petrus und Paulus*: ZNW 29 (1930) 63ss;
- O. Klein, *Der Abfassungszweck des Rdmerbriefes*, en *Rekonstruktion und Interpretation*, 1969, 129ss;
- T. W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles*, 1962, 225ss;
- J. Munck, *Paulus und die Heilgeschichte*, 1954, 190ss;
- H. Preisker, *Das historische Problem des Rdmerbriefes*: WZ Jena (1952/1953) 25ss;
- K. H. Rengstorff, *Paulus und die römische Christenheit*: StEv II TU 87 (1964) 447ss;
- A. Roosen, *Le genre littéraire de L'Épître aux Romains*: Ibid. 465ss.

La Carta a los romanos ocupa una posición especial entre las cartas auténticas de Pablo. En primer lugar, está dirigida a una comunidad que no fue fundada por Pablo o alguno de sus discípulos, y que el

Apóstol sólo conoce de oídas. En segundo, al contrario de las tratadas hasta ahora, esta carta sólo otorga un pequeño espacio a las cuestiones actuales de la comunidad a la que se dirige, desarrollando en su lugar temática y sistemáticamente la concepción paulina del evangelio; el contenido doctrinal supera de tal modo a la mera correspondencia epistolar que a menudo se ha considerado Rom más como un escrito doctrinal que como una carta. De hecho, su carácter literario representa un problema, aun cuando se considere este escrito como carta.

1. Circunstancias de la redacción

Rom, probablemente la última carta escrita por Pablo, surgió en un momento crucial de su vida. Sobre las circunstancias de su redacción nos informan algunas observaciones de Pablo acerca de sus próximos planes. Según 15,19-24, el Apóstol se halla al final de su actividad en oriente; ha «concluido» la evangelización desde Jerusalén, el punto de partida del evangelio, hasta Iliria, su territorio misional más occidental, y «ya no tiene espacio en estas regiones»; por ello quiere viajar a Roma y de allí a España. Pero de momento está a punto de partir para Jerusalén para llevar a la comunidad primitiva la colecta de Macedonia y Acaya (15,25-29). La redacción de Rom ha de fijarse, pues, al final del llamado tercer viaje misional, que Hech 20,1-5 relata esquemáticamente. Como lugar de redacción se supone generalmente Corinto, ya que Pablo había vivido, durante este tiempo, tres meses en «Grecia» (Hech 20,2s) y menciona en Rom 16,23 a un cierto Gayo como su anfitrión, a quien se suele identificar con el cristiano corintio del mismo nombre bautizado por el mismo Pablo (1 Cor 1,14). Naturalmente, una ciudad de Macedonia, Tesalónica o Filipos, sería también posible como lugar de redacción; sin embargo, parece ser que sólo en «Grecia» permaneció en aquella época un lapso temporal bastante largo, y la redacción de Rom exigió algún tiempo. Por lo tanto, con toda probabilidad, Pablo redactó Rom durante su tercera estancia en Corinto, es decir, antes de la Pascua (Hech 20,6) del año de su detención (56 como muy pronto, 59 como muy tarde)'.

En torno a él se encuentran, además de Gayo, el tesorero de la ciudad Erasto y un tal Cuarto (16,23) y, especialmente, sus colaboradores Timoteo, Lucio, Jasón y Sosípatro (16,21). También aparece el nombre del secretario al que Pablo dictó la carta: Tercio; éste saluda a los destinatarios en primera persona (16,22).

1. J. R Richards: NTS 13 (1966/67), 14s data Rom antes de 1 Cor. Por razones de espacio no puedo entrar en la discusión de las muchas hipótesis que probarían, según este parecer, esa datación temprana.

2. *Contenido y estructura*

Introducción: 1,1-17

1. *Prescripto*: 1,1-7

2. *Proemio*: 1,8-7

Tema: La justicia de Dios en función de la fe: 1,16-17

I.ª Parte. Tratamiento teórico del tema: 1,18-11,36:

A. La justicia de Dios en función de la fe en Jesucristo: 1,18-8,39:

1. La necesidad de la justicia de Dios: la ira de Dios: 1,18-3,20:

1. La ira de Dios sobre los paganos: 1,18-32

2. La ira de Dios sobre los judíos: 2,1-3,8

3. La ira de Dios sobre toda la humanidad: 3,9-20

n. La realización de la justicia de Dios mediante Jesucristo: 3,21-4,25:

1. Tesis y desarrollo: 3,21-31

2. Prueba de la Escritura: 4

nl. La realidad de la justicia de Dios en la existencia de los creyentes: 5-8:

1. La libertad ante la muerte: 5

2. La libertad ante el pecado: 6

3. La libertad ante la Ley: 7,1-6

4. Excurso: El significado de la Ley: 7,7-25

5. La libertad de los hijos de Dios: 8

B. La justicia de Dios y el destino de Israel: 9-11:

1. La justicia de Dios en la elección y rechazo de Israel: 9,1-29

n. La culpa de Israel como desobediencia a la justicia de Dios: 9,30-10,21

III. El fin de la obstinación y la salvación de Israel: 11

2.ª *Parte*: Exhortaciones: 12,1-15,13:

1. Parenesis: 12-13:

1. Fundamentación: la transformación del ser: 12,1-2

2. Exhortaciones generales: 12,3-21

3. Comportamiento ante la autoridad: 13,1-7

4. Mandamiento del amor: 13,8-10

5. Motivación por la proximidad del fin: 13,11-14

n. Exhortación a la unidad de los «fuertes» y de los «débiles»: 14,1-15,13

Conclusión: 15,14-16,23:

1. Notificaciones personales sobre los planes de Pablo: 15,14-32
2. Saludo final: 15,33
3. Apéndice: 16:
 - a) Recomendación de Febe: 16,1s
 - b) Saludos: 16,3-16
 - c) La polémica contra los herejes: 16,17-20
 - d) Saludos: 16,21-23

Doxología: 16,25-27

3. *La comunidad romana*

a) *El origen*

El origen de la comunidad romana es completamente oscuro; no sabemos cuándo ni por quién llegó a Roma la fe en Cristo. Los Hechos de los Apóstoles informan tan poco de ello como sobre los comienzos del cristianismo en Egipto, y Rom, el testimonio más antiguo sobre la existencia de una comunidad cristiana en Roma, tampoco nos da a conocer nada sobre el origen de ésta. Sin embargo, puesto que Pablo escribe a los cristianos de esa ciudad que desea visitarlos «desde hace algunos años» (15,23), habrá que fechar tal deseo basándonos en la época probable de la redacción de Rom al comienzo de los años 50. Con esto, evidentemente, sólo se consigue, en el mejor de los casos, la época en la que Pablo tuvo noticia de la existencia de la comunidad romana, pero no la de su origen. Con todo, a partir de otras dos noticias se puede fijar temporalmente este origen con alguna mayor precisión.

Según la noticia fidedigna de Hech 18,2, Pablo, al comienzo de su estancia en Corinto (49 ó 50 d.C.), conoció al matrimonio judío Aquila y Priscila, que «hacía poco había llegado de Italia, ...porque Claudia había dispuesto que todos los judíos se alejaran de Roma». Todo parece indicar que ambos cónyuges eran ya cristianos, es decir, judeocristianos al encontrarse con Pablo; Hech, en efecto, no informa sobre su conversión, pero los caracteriza como cristianos (Hech 18, 18s; 26s), y Pablo menciona como primeros conversos de Acaya y Corinto a Estéfanos y su casa, y no a éstos (1 Cor 16,15; cf. 1,14s; 16,19; Rom 16,3-5). Si Aquila y Priscila eran ya cristianos en el momento de su expulsión de Roma, tenía que haber existido allí una comunidad cristiana en la época del edicto de Claudia contra los judíos (49 d.C.).

La otra noticia, la de Suetonio sobre este edicto, apunta en la misma dirección: *judeos impulsore Chresto assidue tumultuantes*

Roma expulit («a los judíos, que soliviantados por Cresta ocasionaban constantes disturbios, los expulsó de Roma»: *Vira Claudii* 25). Esta frase escueta, que figura en una relación de numerosas disposiciones de Claudio, puede significar que los tumultos en la colonia judía de Roma que provocaron el edicto habían sido ocasionados por un hombre desconocido que llevaba el nombre griego de Χρηστός. Pero resulta más probable y generalmente reconocido que *Chrestus* sea la reproducción de *Christus*: la palabra Χριστός no era comprensible para gentes de fuera en su sentido titular (el ungido, el mesías), y por la similitud del sonido (de η - t: itacismo) fue comprendido y reproducido como el nombre propio griego. Si esto es así, la noticia de Suetonio resulta reveladora: constituye un reflejo del hecho de que en la comunidad judía romana se había llegado a fuertes disputas sobre «Cristo», esto es, sobre la mesianidad de Jesús, y que habían adquirido tales proporciones que Claudio expulsó a los judíos de Roma, cuyo crecimiento no era de su agrado. Por lo que se refiere a nuestra cuestión sobre los comienzos de la comunidad cristiana, la noticia de Suetonio aporta dos tipos de información: 1) en torno al 49 existían numerosos cristianos en Roma, y concretamente, desde hacía bastante tiempo, si bien no demasiado -esto se desprende de la mención de los «constantes disturbios» y de la consideración de que el anuncio de la mesianidad de Jesús tuvo que provocar rápidamente la oposición—, así pues, aproximadamente desde la mitad de los años 40; 2) los cristianos se encontraban asociados a la sinagoga, no veían aún ningún motivo para abandonar ésta; constaban pues predominantemente de judíos; es probable de antemano que entre los cristianos se hallaran también prosélitos y «temerosos de Dios».

Las fuentes no nos permiten precisar más. Leyendas posteriores hacen de Pedro el fundador y primer obispo de la capital del mundo, pero quedan desacreditados por los testimonios más antiguos sobre la relación de Pedro con Roma; estos testimonios mencionan siempre a Pedro y a Pablo conjuntamente, pero no hacen referencia a la fundación de la comunidad (I Clem 5,2-7; IgRom 4,3). La fe en Cristo llegó a Roma por medio de desconocidos para nosotros -probablemente por medio de judíos romanos que habían sido ganados para la fe durante sus peregrinaciones a Jerusalén por las grandes fiestas, tal vez incluso por medio de misioneros judeohelenistas del círculo de Esteban (Hech 8,4; 11,19), o tal vez de ambos modos-

El edicto de Claudia contra los judíos no supuso ningún golpe definitivo ni para los judíos ni para los cristianos de Roma. En todo caso, en la segunda mitad de los años 50 existía allí una comunidad cristiana floreciente. Después de la muerte del emperador en el 54 la colonia hebrea en Roma creció fuertemente por el influjo filojudío de

la entonces esposa de Nerón, Papea, y probablemente ya antes de la muerte de Claudia las disposiciones del edicto contra los judíos habían dejado de ser inflexibles. Pero este edicto tuvo para la comunidad cristiana de Roma una consecuencia importante: eliminó el influjo judío sobre ella por unos años, independizó a una comunidad que, además de prosélitos y «temerosos de Dios», había recibido una gran afluencia de paganos, acelerando así el proceso ya de por sí imparable de la separación de los cristianos de la sinagoga. Cuando Pablo escribió Rom, la comunidad cristiana de Roma ya no se encontraba al parecer asociada a la sinagoga.

b) *La situación de la comunidad
en el momento de la redacción de Rom*

Sobre la situación interna, la composición religiosa y las concepciones de la comunidad romana sólo tenemos como fuente la misma Rom, más exactamente: sólo Rom 1-15. En efecto, dado que Rom 16 posiblemente no fue dirigido originalmente a los cristianos de aquella ciudad, es preferible prescindir de este capítulo por razones de método al intentar reconstruir la situación de la comunidad romana. Aun excluyendo este capítulo, queda claro en Rom que Pablo estaba bastante bien informado sobre la comunidad y que podía suponer en aquella un cierto conocimiento de su persona y actividad.

Pablo se dirige a la comunidad romana en su conjunto como pagano-cristianos. El ha recibido el apostolado «para todos los gentiles...; a los que también pertenecéis vosotros» (1,5s; cf. 15,15s); quiere «cosechar también entre ellos algún fruto, como entre el resto de los gentiles» (1,13), y en su argumentación sobre el destino de Israel se dirige a los lectores con la frase «y a vosotros los gentiles os digo...» (11,13). También en otras partes aparecen locuciones que caracterizan a los lectores claramente como cristianos procedentes del paganismo (9,3s; 10,1s; 11,23.28.31).

Pero la misma Rom modifica esta caracterización. Si se partiera de las exposiciones de la carta y no de sus afirmaciones claras, habría que inferir unos destinatarios predominantemente judeocristianos. Y esta conclusión se ha obtenido a menudo. El empleo abundante de citas y pruebas de la Escritura, la utilización de fórmulas judeocristianas (1,3s; 3,24s; 4,25), especialmente la apasionada discusión sobre el significado de la Ley y la no menos apasionada lucha en tomo al problema planteado por la obstinación de Israel (9,11), y finalmente la alocución directa a los judíos (2,17) así como la expresión «Abrahán, nuestro padre según la carne» (4,1) parecen abonar la conclusión

mencionada, de forma que surge una discrepancia en la caracterización de la comunidad romana.

Ya desde su origen no puede ésta haber sido puramente paganocristiana. Pero, basándonos en la discrepancia indicada tampoco se puede llegar a ninguna conclusión sobre la proporción de la parte pagana y judía en la procedencia de los cristianos de la comunidad. Por lo que respecta a la argumentación de Pablo en Rom, hay que tener en cuenta que el AT constituía el libro sagrado de toda la cristiandad primitiva, que la prueba escriturística en una carta paulina no demuestra, por tanto, nada sobre la procedencia judía de sus lectores -pensemos en Gál- y que la discusión con el judaísmo pertenece necesariamente al evangelio paulino sobre la justificación sólo por la fe. Resultaría, pues, poco lógico concluir de la amplitud del *dialogus cum iudaeis* en Rom que la parte judeocristiana de la comunidad tuvo que ser muy grande. Por otra parte, tampoco se desprende del hecho de que Pablo se dirigía a los cristianos romanos en su conjunto como paganocristianos que éstos fueran mayoría, pues resulta dudoso si el Apóstol se dejó guiar en esta catalogación por un principio de mayoría, y no más bien por el punto de vista geográfico de que toda comunidad situada fuera de Judea constaba mayoritariamente «de gentiles». En cualquier caso, la romana era mixta de hecho, pero Pablo la trata como paganocristiana *de jure*.

Lo único concreto que se puede extraer de Rom sobre la situación de aquella comunidad, es la controversia entre los «débiles», que rechazan la ingestión de carne y alcohol como algo «impuro» (14,2.14.21) y celebran determinados días (14,5), y los «fuertes», que no proceden así, una controversia que Pablo trata con detalle (14,1-15,13). Esta disensión se ha interpretado a menudo, basándose en 15,7s, como una controversia entre judea y paganocristianos; pero esta interpretación no es segura, ya que la abstinencia por principio de carne y alcohol no es algo específico judío². Nada en todo el pasaje apunta a que se tratara de la validez de la ley judía. Tampoco existe ningún indicio de que se tratara aquí, como en el caso de los «fuertes» y los «débiles» de Corinto, de la ingestión de la carne sacrificada a los ídolos; en Roma también el vino era objeto de controversia. Al parecer, en esa ciudad se trataba de una ascesis ritualista'. Nada sa-

2. Cf. el excursus de Lietzmann, HNT, 1145. E. Hirsch opina que los testimonios mencionados ahí sobre la abstinencia de carne de Pedro «merecen toda confianza», y refiere Rom 14s a Pedro y sus seguidores: «Los débiles aparecen nuevamente como los petrinus» (o.c., 75). Pero estos testimonios (Epifanio, 30,15,3 y las *Homilias pseudoclementinas* 8,15; 12,6) son afinaciones tendenciosas posteriores, y no son suficientes, aun cuando fueran fidedignas, para demostrar el influjo petrino en Jos «débiles» romanos.

3. Así H. v. Soden, *Urchr.;stentum und Geschichte* 1, 1951,269.

bemos sobre su origen ni sobre sus secuaces. Tampoco sobre cómo Pablo llegó al conocimiento de esta disensión entre los «fuertes» y los «débiles».

La carta no aporta mucha información sobre las concepciones religiosas de la comunidad. Pablo considera al grupo como «instruido en la ley» (7,1) Y supone expresamente como conocida una determinada concepción del bautismo (6,3). Las referencias a la homología «Jesús es Señor» y a la fórmula de fe «Dios resucitó a Jesús de entre los muertos» (10,9), así como a otras fórmulas (1,3s; 3,24s; 4,25), deberían igualmente recordar algo conocido para los romanos. Resultarían precarias en cambio ulteriores conclusiones y una reconstrucción a base de ellas.

4. *Objetivo de la redacción*

En contraposición al resto de las cartas paulinas, Rom no surgió de la «historia» del Apóstol con la comunidad destinataria.

El objetivo de la carta es el anuncio y preparación de la visita del Apóstol a Roma, planificada ya desde hacía mucho tiempo. Pablo quiere «comunicar un don espiritual» a los cristianos romanos, a fin de que «sean fortalecidos» y para que él mismo «se consuele con ellos»; desea «anunciar el evangelio también en Roma», para «obtener» también entre ellos «algún fruto» (1,10-15). Hacia el final de la carta es más claro: sólo quiere contactar con Roma de paso; su destino propiamente dicho es España, donde pretende misionar (15,23s.28s); espera «ser encaminado hacia allí» por los cristianos romanos (15,24), es decir, según el uso lingüístico de *προπέμπεσθαι*: ser apoyado por ellos en la misión; en este apoyo, pues, consiste el esperado «fruto» (1,13; cf. 15,28; Flp 4,17). Pablo quiere hacer de Roma su base de partida y sostén de su misión en España; Rom pretende dar a la desconocida comunidad una imagen auténtica de la predicación del Apóstol, al que sólo conoce de oídas, con el fin de ganar confianza en él y apoyo efectivo para sus planes.

En esos planes Pablo se veía enfrentado a dos dificultades. Una radicaba en su principio misional de «no anunciar el evangelio allí donde el nombre de Cristo (ya) había sido pronunciado para no edificar sobre fundamento ajeno...» (15,20s; d. 2 Cor 10, 15s). Estaba a punto de infringir en parte este principio, puesto que no sólo quería anunciar el evangelio en Roma sino tomar pie en ella —y había de hacerlo— para llevar a cabo su misión en España. Evidentemente el Apóstol no manejaba con excesivo rigor este «principio de no interferencia»; no dudó, por ejemplo, en actuar en la comunidad de Antioquía, no fun-

dada por él, y en tomarla como base de partida y sostén de sus viajes misionales durante años, una comunidad que era, como la de Roma, una fundación judeocristiana, compuesta de gentes procedentes del judaísmo y del paganismo. En 15,20s justifica su plan no ante su propio principio, sino ante las falsas interpretaciones posibles. En efecto, su presencia en Roma, no fundada en relaciones de años, como en el caso de Antioquía, podía interpretarse como usurpación de terreno misional ajeno y como falta contra el propio «principio de no interferencia». Pablo justifica su derecho a anunciar el evangelio en Roma aduciendo que la comunidad romana es paganocristiana (1,5s.10-15), y él, como apóstol de los gentiles, también tiene competencia sobre ella (15,15-19); no obstante, insiste por dos veces, para suavizar en seguida el peso de esta pretensión, en que sólo quiere ir de paso por Roma (15,24.28).

Lietzmann⁴ afirma: «El problema insoluble de la carta a los romanos siempre ha sido cómo comprender su contenido teniendo en cuenta el círculo de lectores». Desde que existe una consideración histórica del NT y se ha dejado de concebir Rom como una «dogmática» atemporal, no han cesado los intentos de comprenderla históricamente, esto es, de adecuar su contenido y su objetivo. Esto es absolutamente legítimo. La mayoría de las veces se ha procedido como en el resto de las cartas de Pablo, es decir, se ha buscado en todas las afirmaciones polémicas o apologéticas de Rom una referencia a circunstancias concretas, opiniones y corrientes en la comunidad romanas; pero los resultados divergen considerablemente; además, el supuesto de que Pablo conocía sobre Roma tanto como, por ejemplo, sobre Corinto es muy dudoso. Puesto que Pablo en 15,14s se disculpa en seguida por su toma de postura en la disputa entre los «fuertes» y los «débiles» (14,1-15,13), aun habiéndose expresado en esta menos *τολμηκροτέρως* que en los capítulos precedentes, habremos de ser algo más precavidos en inferir de 1,18-13,14 circunstancias especiales de la comunidad de Roma. A veces se concibe Rom como un testimonio de la polémica paulina con el judaísmo, no concebida en absoluto primariamente para Roma, pero enviada allí (y a Éfeso)⁶. Ciertamente Rom refleja disputas que Pablo ya había tenido antes de su redacción (Gál, 2 Cor 3-6), pero sigue en pie la cuestión de por qué

4. *Kleine Schriften* II. 1958, 290.

5. Después de que la hipótesis judaizante no es ya la clave para todos los problemas del cristianismo primitivo, como tampoco para fijar el objetivo de Rom, se ha intentado entender ésta como si Pablo entrara en discusiones internas de la comunidad, en disputas entre judeo y paganocristianos (Preisker) y prosélitos cristianos (Harder, Marxsen); pero la definición del objeto de la disputa es en cada caso diversa.

6. Así especialmente T. W. Manson y J. Munck.

envía el «informe» sobre ellas (Munck) como carta a Roma. Esta es la cuestión por tratar ahora.

La otra dificultad era mayor. Pablo tenía que contar con que la hostilidad de sus adversarios, que con su agitación le habían causado problemas en su ámbito misionero y en Jerusalén, también habría conseguido influjo en Roma; tenía que reaccionar contra esta influencia, caso de que ya existiera, o prevenirla, en caso contrario, para que su plan de España tuviera éxito. Esta tendencia explica las manifestaciones apologeticas y polémicas de Rom. El tono de ellas, a pesar de su afinidad con las de Gál, resulta demasiado tranquilo como para estar motivadas por una propaganda judaizante actual en Roma, pero también aparecen demasiado concretas y específicas como para estimarlas fruto de simples consideraciones teóricas. Se basan en las experiencias del Apóstol, y tratan de las objeciones hechas constantemente por los opositores judíos y judeocristianos contra su evangelio de la justificación sólo por la fe y sobre las que él mismo, como antiguo judío y como cristiano que seguía creyendo en el Dios de Israel, tuvo que reflexionar. Si quería acercar a los romanos su evangelio (definido en 1,16s), tenía que tratar estas objeciones, para eliminar o impedir falsas interpretaciones y consecuencias: que «aniquilaba la Ley por la fe» (3,31), que consideraba la Ley como pecado (7,7), que era un enemigo de Israel (9,11) y, sobre todo, que enseñaba consecuentemente un libertinismo sin límites: «¿Y es acaso verdad, como algunos calumniosamente nos atribuyen, asegurando que decimos: 'hagamos el mal para que venga el bien'? La condena de esos es justa.» (3,8; cf. 6,1.15). En las luchas del denominado tercer viaje misionero había experimentado Pablo cuán grande, básica y efectiva era la hostilidad de algunos cristianos -judeocristianos de carácter diverso, pero también de otros procedentes del paganismo- contra él y su doctrina. El mismo indica cuán dudosa era su posición incluso en la comunidad primitiva de Jerusalén (15,30s): ni siquiera podía estar seguro de que la colecta, que había reunido según los acuerdos del concilio de los apóstoles y que entonces pretendía entregar, fuera «bien recibida» por los cristianos de Jerusalén, independientemente de que su vida estuviera amenazada por los judíos de allí. Partiendo de esta situación, Pablo había de contar también en Roma con actitudes y reservas similares. Desde el trasfondo de esta desconfianza de la comunidad primitiva y de las agitaciones en sus territorios misionales, su afirmación de que «no tiene ya espacio (τόπος = campo de acción) en estas regiones» (15,23) adquiere un aspecto sombrío: han cercenado sus posibilidades de acción en Oriente, se le empuja hacia Occidente⁷,

7. cf. W. Bauer. *Rechtgläubigkeit*. 234.

y de ahí su plan de mISIONar en España. Éste no se podría llevar a cabo sin apoyo de la comunidad romana. Y esa ayuda no era posible en tanto dominaran en Roma las ideas sobre la persona, doctrina y actividad de Pablo que sus adversarios difundían. Si Pablo quería refutar o atajar desde un principio estas concepciones habría de exponer ampliamente su evangelio a los cristianos romanos, y concretamente, con una atención especial a su postura hacia la «Escritura», la ley y el pueblo judíos. De aquí la amplitud y el carácter teológico de esta carta de presentación y recomendación.

A la preparación de la misión de España, como objetivo principal, debemos el hecho de que Rom haya sido escrita; al combate de las falsas interpretaciones del mensaje paulino, como condición indispensable para ello, debemos el modo cómo la carta a los romanos fue redactada, es decir, su contenido teológico. Objetivo y contenido de la carta se corresponden con exactitud⁸.

5. *Carácter literario y teológico*

Lo dicho anteriormente permite comprender también el carácter literario de Rom, que tanto difiere del de las otras cartas paulinas. Por la temática y rigor de su estructura, guarda con Gál la mayor afinidad, pero precisamente en estas dos misivas afines las diferencias se dejan sentir con especial relieve; la inmediatez y referencia a la situación que posee Gál faltan por completo en Rom. El tenor de «correspon-

8. G. Klein determina esta congruencia de un modo completamente distinto. Oc la combinación de la «cláusula de la no interferencia» (15,20) con la intención de Pablo de predicar el evangelio en Roma (1,5.11-16; 15,155), concluye que Pablo tiene que vérselas «con destinatarios... cuya fe, aunque está fuera de duda, carece aún del sello apostólico» (141), dado que el cristianismo romano «no» puede hacerse valer «como fundación apostólica». Pablo considera esta situación «como una provocación a su misión apostólica» (140) e intenta llevar a los cristianos romanos «el kerygma fundamental» (144), otorgándoles así el sello apostólico. De ese modo se corresponderían el objetivo y el contenido de la carta, y Rom parecería «precisamente como un acto anticipado de aquél *εὐαγγελίσασθαι*... que Pablo piensa llevar a cabo personalmente en Roma» (144). Esta hipótesis tramada con mucho ingenio, no convence evidentemente. El realce de la predicación del evangelio como objetivo propio e incluso único de la visita a Roma es tan parcial como el restar importancia al plan del viaje a España, aduciendo que sólo se habla de él en «observaciones de pasada» (134). Además, Pablo tampoco distingue en ninguna parte entre una fe que «está fuera de duda» y otra que posee además «el sello apostólico». Finalmente, tampoco insinúa en ninguna parte la idea de que una comunidad sólo es tal cuando ha sido fundada por un verdadero apóstol. En ningún lugar advierte Rom a los destinatarios sobre la falta de apostolicidad, sea respecto a la fundación, a la fe, o a la doctrina. El «sello apostólico» afirmado enfáticamente por Klein cuadra perfectamente en la ideología protocatólica de los escritos de Lucas (Hech 8,14ss) y de las antiguas listas de obispos, pero no en la eclesiología de Pablo.

«encia» se encuentra en el «marco» epistolar: 1,1-15; 14,1-15,33 (16,23); la parte principal (1,18-11,36) desarrolla «casi a modo de tratado» (Dibelius)⁹ el tema de 1, 16s. Y sin embargo, la parte principal sirve también a la «correspondencia», es decir, al objetivo epistolar: la comunidad romana ha de conocer y aceptar el evangelio del Apóstol antes de que él mismo aparezca y misione después en España. «La carta de Pablo, pues, no representa simplemente su acercamiento a la capital del imperio ni tampoco sólo el primer paso preparatorio de su misión en España; es también la exposición por parte de Pablo de 'su' evangelio a las iglesias gentiles que habían surgido independientemente de sus esfuerzos»¹⁰. Una cuestión, que está también en el trasfondo de los trabajos más recientes sobre la peculiaridad literaria de Rom, a saber, si se ha de entender como carta real o como tratado, no tiene mucho sentido planteada en forma de dilema. Es ambas cosas, pero de tal modo que las secciones parecidas a un tratado se hallan subordinadas al objetivo epistolar y constituyen una parte integrante de la carta. Dicho de otro modo: Rom no es ningún tratado en forma de carta, para el cual el objetivo epistolar no es algo esencial, sino una carta real, pero que en amplios trechos persigue su objetivo epistolar en forma de tratado.

Lo que en Rom causa la impresión de un tratado es, en primer lugar, su composición. La parte doctrinal no sólo está dispuesta de forma lógica y precisa —esto también sucede en Gál—, sino que muestra también una técnica refinada de composición, que ensambla fuertemente y al mismo tiempo distingue con claridad sus partes más pequeñas, ampliamente subestructuradas: 3,9-20 resume las exposiciones de LI8-3,8; 5,1 hace referencia a 3,21-31; el cap. 8 repite las ideas de 5,1-7,6 desde nuevos puntos de vista; 9-11 aplica el tema «de la justicia de Dios», tratado en 1-8 con referencia al individuo y por ello a «todos», al destino de Israel. Pablo señala los grandes apartados mediante conclusiones con efecto retórico: mediante una fórmula cristológica rítmica en 4,25, utilizando textos de tipo himnico en 8,32s y 11,33-36. En vista de estos medios de composición, Dibelius califica Rom de «un trabajo semi-literario».

A esta peculiaridad formal hay que añadir el modo como Pablo trata los temas; éste determina no sólo el carácter literario de Rom, sino también el teológico. Sus temas, y ello ha sido puesto a menudo de relieve¹², son tratados o tocados casi en su totalidad (a excepción

9. *Geschichte der urchristlichen Literatur* II. 24.

10. Barret. 7.

11. *O.c.*, 24.

12. Por ejemplo. por J. R. Richards: NTS 13 (1966/67) 14ss; G. Bornkanun, *Paulus*. 1969. 108s; H. Conzelmann. *Der erste Brief an die Korinther*. 1969, 16.

del destino de Israel en 9-11) en otras cartas paulinas: la «teología natural», en 1 Cor 1,21; la justificación sólo por la fe, en Gál 3s y Flp 3; Adán y Cristo, en 1 Cor 15.22ss.44ss; Abrahán, en Gál 3; la iglesia y los carismas, en 1 Cor 12, etc. Pero Pablo siempre trata en esos textos tales temas en discusión con determinados opositores cristianos o grupos dentro de las comunidades; en Rom, por el contrario, no los desarrolla en una situación actual de lucha, sino en reflexión básica. Es verdad que también en las otras cartas intenta llevar hacia este tipo de reflexión los problemas actuales, pero aquí, en Rom, parte de ella. Todos los temas tratados antes de forma aislada han sido orientados y subordinados por él al tema central de «la justicia de Dios sólo por la fe», asumiendo las reiteradas objeciones contra su doctrina de la justificación, y esbozando así una imagen unitaria de su mensaje a los gentiles, pero no en antítesis a determinados adversarios cristianos; en Rom desarrolla su evangelio en el plano de una discusión básica con el auténtico adversario, es decir, con la interpretación y pretensión de la salvación por parte de los judíos». De aquí también el nuevo tema, el destino de Israel (9-11). Esta autocomprensión judía, que él mismo en otro tiempo había compartido, no sólo estaba detrás de la hostilidad de ese pueblo, sino también tras la agitación judaizante y la reserva desconfiada de otros círculos judeocristianos contra Pablo, y ponía en peligro su misión; tanto el asunto como la situación exigían una discusión de tipo fundamental. El modo de abordar los temas caracteriza a Rom como un tratado teológico; pero así como esta exposición surgió desde la base de experiencias vivas, perseguía también igualmente un objetivo concreto. «Lo dicho por Pablo anteriormente no sólo está dispuesto, sino al mismo tiempo dirigido al amplio horizonte del mensaje y actividad misionera paulinos, y ha madurado hasta conseguir la forma definitiva, lograda por primera vez en esta carta»¹⁴.

6. Cuestiones sobre la integridad

Para finalizar, se han de tocar aún dos cuestiones importantes histórico-literarias, estrechamente relacionadas entre sí: el problema crítico textual de la doxología de 16,25-27 y el problema de crítica literaria de la pertenencia del cap. 16 a la carta de Pablo a los romanos¹⁵.

13. G. Bomkamm, *Paltilis*, 1969. 109.

14. Bornkamm, *ibid.*

15. R. Bultmann, *Glossen im Römerbrief (= Exegetica*, 1967, 278ss) ha intentado probar que son glosas 2,1.16; 6.17; 7,25b; 8,1; 10,17. No podemos discutir aquí adecuadamente esta tesis, ya que exigiria planteamientos exegéticos detallados; remitimos por ello al comentario de O. Michel.

La *doxología* («Al que puede fortaleceros según mi evangelio... , al Dios único sabio, sea por Jesucristo la gloria por los siglos de los siglos. Amén»), que en las ediciones normales del NT constituye el final de Rom -según la distribución tradicional en capítulos y versículos: 16,25-27- y que se conecta con 16,23, no es una parte integrante segura del texto original de Rom. En la tradición manuscrita varía su posición: la doxología figura en el manuscrito paulino más antiguo, el papiro 46, entre 15,33 y 16,1; en la mayoría de los testimonios del denominado «texto hexiquiano» y en otros, detrás de 16,23; en testigos de la versión latina antigua, en los que faltan Rom 15.16, detrás de 14,23 (como muestran las listas de capítulos en los códices de la vulgata); falta en absoluto en notables representantes del denominado texto «occidental» y en Marción, donde también están ausentes los caps. 15.16¹⁶. Unos datos semejantes -posición cambiante y falta ocasional de un texto- constituyen siempre un fuerte indicio contra la originalidad de éste. A esto hay que añadir que la doxología, por su vocabulario y concepción, da la impresión de no paulina. Por ello se reconoce generalmente que no procede de Pablo.

Su origen y sus diversas posiciones se explican del siguiente modo, siguiendo a D. de Bruyne¹⁷ y P. Corssen¹⁸: existía en el s. II un texto mutilado de Rom que concluía en 14,23 y que está testificado en Marción, pero también en círculos eclesiásticos -no se puede determinar si Marción lo mutiló, como afirma Orígenes, o lo encontró ya así-. Este final abrupto se consideró como algo chocante; por ello -en los círculos marcionitas o eclesiásticos- se añadió la doxología solemne a 14,23 -así aún en el texto de la Vetus Latina-. La doxología agradó y por ello se introdujo también en los textos no mutilados de Rom, aunque no en todos, bien dejándola en el lugar original, o bien colocándola al final, detrás de 16,23, o en ocasiones haciéndola aparecer incluso dos veces. Su posición singular entre 15,33 y 16,1 en el papiro 46 hace pensar en un texto de Rom que concluía con 15,33, pues la función de la doxología, tanto detrás de 14,23 como después de 16,23, es claramente la de concluir solemnemente Rom, sin que quepa suponer un empleo distinto para alguno de los textos base del papiro 46. La posición de la doxología marcaría los lugares en los que el texto de Rom concluía en la tradición manuscrita (14,23; 15,33; 16,23).

La pertenencia del *cap.* 16 a la carta dirigida a la comunidad romana es considerada dudosa frecuentemente desde J. S. Semler (1767) y D. Schulz (1829), pero no (ya) la paternidad literaria paulina. Despierta

16. Véanse los listados de conjunto en E. v. Dobschütz, Eberhard Nestle, *Einführung in das griechische NT.* 41923, 132s y Kümmel, *E/n/eitung*, 2755.

17. RBén 15 (1908) 42355.

18. ZNW 10 (1909) 1ss; 975S.

dudas, en primer lugar, la larga lista de saludos de los vv. 3-16, y ello por dos razones. Por una parte, causa extrañeza que Pablo conozca tantos cristianos por su nombre en una comunidad desconocida para él. Además, entre los que se saludan se encuentran algunos que antes que en Roma habría que localizar en oriente, especialmente en Éfeso: el matrimonio Prisca y Aquila (vv. 3-5), después de su expulsión de Roma, se estableció durante algún tiempo en Corinto y después en Éfeso (Hech 18,2.18s.26), donde vivía por el tiempo de la relación de 1 Cor (1 Cor 16,19) Y donde aún le supone afincados la pseudo-paulina 2 Tim (4,19); Epéneto, «primacia de Asia» (Rom 16,5) ha de suponerse igualmente allí antes que en Roma; Pablo acompaña otros nombres de la lista de saludos, es decir, de epítetos que muestran un conocimiento personal, llevado a cabo en oriente (por ejemplo: «Andrónico y Junias, mis compañeros de prisión»: v. 7; «Ampliato, mi amado»: v. 8; «Urbano, nuestro colaborador». «Estaquio, mi amado»: v. 9; «Rufo... y su madre, que también lo es mía»: v. 13). ¿Cómo puede ser que todos estos personajes se hayan reunido en Roma? También resulta sospechosa la polémica de los vv. 17-20 contra los herejes que dividen a la comunidad, ya que no cuadra con Rom 14s, y también resulta extraña la dureza del tono en una carta dirigida a una comunidad desconocida. Finalmente, el doble hecho de que 15,33 suene como un saludo final y de que en el papiro 46 la doxología se añada a esta frase se considera como indicio de la no pertenencia del cap. 16 a la carta dirigida a Roma. Se piensa entonces, en base a los vv. 3-5, que el cap. 16 fue originalmente una carta o fragmento de ella dirigida a Éfeso o una posdata a una copia de Rom enviada a esa comunidad.

Esta hipótesis ha sido y es fuertemente impugnada. Resulta fácilmente vulnerable, ya que sus defensores han de recurrir a «hipótesis indemostrables» para explicar la inclusión del escrito a Éfeso en la carta a Roma. Los defensores de la pertenencia del cap. 16 a Rom han de recurrir igualmente a «hipótesis indemostrables» para eliminar las dificultades de este capítulo -postular la existencia de una pequeña «migración desde las comunidades paulinas de oriente a Roma»¹⁹ y forzar la psicología de Pablo-, pero llevan ventaja frente a los impugnadores, puesto que a éstos corresponde el peso de la demostración. La objeción principal contra la separación del cap. 16 - «toda la tradición (está) de acuerdo en la conexión de Rom 15 y 16; sólo falta para los versículos 24_27»²⁰- ya no es válida desde la aparición del papiro 46. En efecto, la colocación de la doxología en este manuscrito

19. Jülicher, *Einleitung*, 5;61906, 95.

20. Jülicher-Fascher, *Einleitung*⁷, 110.

-el más antiguo de las cartas paulinas- rompe aquella tradición, permite, como se ha dicho, inferir desde la crítica textual la existencia de un texto de Rom sin el cap. 16 y aporta a la hipótesis crítico-literaria una firme base histórico-textual. Es, pues, algo más que una simple suposición el considerar Rom 1,1 hasta 15,33 como la carta de Pablo a la comunidad romana y el cap. 16 como un escrito dirigido a Éfeso. La hipótesis más sencilla para explicar la conexión de ambos escritos es la vieja suposición, asumida entre otros por T. W. Manson, de que Pablo envió a la comunidad de Éfeso, que no pudo visitar en su viaje hacia Jerusalén, una copia de su carta a los romanos, adjuntando una nota de envío o posdata que contenía la recomendación para Febe, saludos a la comunidad y del entorno de Pablo, así como una polémica contra los herejes. La carta a Roma y su copia y posdata a Éfeso fueron enviadas más o menos simultáneamente. Rom existió pues desde un principio en dos versiones: la romana (1-15) Y la ampliada de Éfeso (1-15 + 16).

Las cuestiones sobre la integridad de Rom han encontrado, en mi opinión, a raíz de la utilización del papiro 46 por T. W. Manson, una solución satisfactoria y complementaria de los resultados de De Bruyne y de Corsen: Rom existió desde un principio en dos versiones: la destinada a Roma (1-15) y la copia para Éfeso aumentada con el cap. 16. La versión romana se acortó (¿por parte de Marción, o ya antes de él?) eliminando el cap. 15, pero continuó existiendo también en su extensión original. Después se llevó a cabo la inclusión de la doxología, primero en el texto abreviado de Marción (detrás de 14,23), después en el texto romano íntegro (detrás de 15,33), y estas dos formas gozaron de difusión. Desde Éfeso se divulgó la versión local (1-16, pero naturalmente sin la doxología). En Egipto se combinaron en el s. III ambas versiones de modo que a la forma romana con la doxología se le incorporó el texto excelente de la de Éfeso (16,1-23): papiro 46. El texto más amplio se impuso, lógicamente, porque se consideraba más completo. El ulterior destino histórico-textual de la doxología ha quedado ya esquematizado al comienzo de este apartado (p. 204s) y no necesita repetirse aquí.

LA CARTA A LOS COLOSENSES

Comentarios:

HNT: M. Dibelius - H. Greeven, '1953; KNT: P. Ewald, '1910; MeyerK: E. Lohmeyer, ⁸1930; E. Lohse, ¹⁴1968; NTD: H. Conzelmann, "1962; ICC: T. K. Abbott, 1897; Moffatt, NTC: E. F. Scott, 1930; CNT: Ch. Masson, 1950; [E. Schweizer, 1987]

Estudios:

- G. Bornkamm, *Die Häresie des Kolosserbriefes*: ThLZ 73 (1948) 11ss = *Das Ende des Gesetzes*, BEvTh 16, '1958. 139ss;
- M. Dibelius. *Die Isisweihe bei Apollonius und verwandte Initiations - Riten*, en *Botschaft und Geschichte II*, 1956, 30ss;
- W. Foerster, *Die Irrlehrer des Kolosserbriefes*, en *Studia Biblica et Semitica, Festschr. I'h. Ch. Vriezen*, 1966, 71ss:
- H. J. Holtzmann, *Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe*. 1872;
- E. Kasemann, RGG³ 111, 1959. 1727s;
- N. Kehl, *Erniedrigung und Erhöhung in Qumran und Kolosser*: ZKTh 91 (1969) 364ss:
- J. Lahmann, *Der Kolosserbrief Komposition, Stil und Argumentation*, StNT 3, 1971:
- E. Percy, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe*, SHVL 39, 1946;
- H - M. Schellke, *Der Widerstreit gnostischer und kirchlicher Christologie im Spiegel des Kolosserbriefes*: ZThK 61 (1964) 391 ss:
- Ed. Schweizer. *Die «Elemente der Welt»*, en *Beiträge zur Theologie des NT*, 1970. 147ss.

I. Contenido

Prescripto: 1,1-2

Proemio: 1,3-8

- I. El señorío de Cristo sobre el mundo: 1,9-2,23:

1. Petición en pro del conocimiento de Dios: 1,9-11

2. Cristo, creador y salvador del mundo: 1,12-20
3. Exhortación a mantenerse en este evangelio: 1,21-23
4. El Apóstol como servidor del evangelio y de la comunidad: 1,24-2,5
5. Advertencia frente a los herejes: 2,6-23:
 - a) La exclusividad del señorío de Cristo: 2,6-15
 - b) La libertad frente a las «prescripciones»: 2,16-23

Π. Parenesis: 3,1-4,6:

1. Fundamento de la parenesis: 3,1-4
2. Parte general: 3,5-17
3. Cuadros de deberes domésticos: 3,18-4,1
4. Exhortaciones finales: 4,2-6

Final de la carta: 4,7-18:

1. Notificaciones personales: 4,7-9
2. Saludos y encargos: 4,10-17
3. Saludo autógrafo: 4,18.

2. *La comunidad de Calosas*

Colosas', una ciudad de Frigia a orillas del Lico superior, fue en un tiempo, por su situación propicia en la gran vía de comunicación que unía a Efeso con Tarso, una rica ciudad comercial, pero hacia el comienzo de nuestra era se había degradado a una pequeña ciudad sin importancia, desbordada por las ciudades vecinas de Laodicea y Hierápolis. Es posible que también Colosas, al igual que Laodicea, fuera destruida el 60/61 d.C. por un terremoto²; en todo caso, la ciudad ya no existe en época cristiana primitiva. La comunidad cristiana de Colosas no fue fundada por el mismo Pablo —ni ella ni las comunidades de Laodicea y Hierápolis, estrechamente ligadas a aquella, le conocían personalmente (2,1; 4,13)—, sino por discípulos del Apóstol, al parecer desde Éfeso. Se supone que el fundador, o uno de los fundadores fue Epafras, un discípulo personal y colaborador del Apóstol (1,7s; 4,12s; Flm 23). Se desconoce la magnitud de la comunidad. Según Col 2,13 los cristianos colosenses eran de origen pagano (cf. 1,21.27). En la carta se alaba su estado de fe. Pero tanto ellos como sus correligionarios de Laodicea y Hierápolis están amenazados por una herejía, a la que Epafras se ha enfrentado ciertamente con energía

1. ef. Lohse, 36ss.

2. Tácito. *Ann.* XIV, 27; ef. Lohse, 37s.

(4,13), pero después ha pedido la ayuda del Apóstol (1,7s; 4,12s). Pablo está prisionero (4,3.10.18); puesto que no puede aparecer personalmente, interviene por escrito.

3. *La herejía impugnada*

Los herejes actúan también en Laodicea y Hierápolis, y parecen haber venido de fuera; aunque sin ser arrollador, han conseguido un cierto éxito (2,4.8). Esta herejía no constituye, al parecer, ningún fenómeno endógeno de la comunidad de Calosas. Sobre sus concepciones sólo cabe orientarnos a partir de la polémica de la carta, que deja, naturalmente, muchas cuestiones en el aire; existen por ello diferencias en la reconstrucción y clasificación dentro de la historia de las religiones de la herejía colosense. Pero en los rasgos fundamentales parece estar clara.

Lo cierto es que los adversarios no son paganos o judíos, sino cristianos, y que se tienen por los auténticamente tales. También es cierto que designan su doctrina como φιλοσοφία (2,8); con ello entienden algo distinto y más elevado que la filosofía científica de los griegos, basada en el pensamiento lógico y crítico, a saber, un conocimiento misterioso basado en «tradición»; una tradición antigua, venerable (2,8), que proporciona el conocimiento del hombre, del mundo y de Dios y que otorga la salvación. Se pueden reconocer tres características de esta «filosofía». En primer lugar, la especulativa, la doctrina sobre los «elementos del mundo» (στοιχεῖα του κόσμου: 2,8.20). A diferencia de Gál 4,3.9, no se trata aquí de una interpretación del autor, sino de un término clave, de un concepto básico de los adversarios¹. Estos elementos del mundo no son materias básicas naturales, neutras, sino que son concebidos como «poderes y potestades» (2,10.15) y se encuentran en estrecha relación con «los ángeles» o son idénticos a ellos (2,18); en todo caso, se trata de potencias personales y cósmicas, como lo muestra la antítesis elementos del mundo/Cristo en 2,8. Dominan sobre el cosmos y los hombres -al parecer, como ángeles estelares, que rigen los tiempos y el destino- y exigen «culto» (θρησκεία 2,18), que consiste en la observancia de determinadas «prescripciones» (δόγματα: 2,20.14). Constituyen las potencias intermedias entre el mundo material y el divino, la «plenitud» (el πλήρωμα: 2,9), al que los hombres aspiran (τὰ ἄνω ζητεῖν: 3,1) para tomar parte en él (πληροῦσθαι: 2,9); para ello es necesario el culto. Es oscura y discutida la relación que estas potencias guardan

con el pleroma y Cristo, por una parte, y con los hombres por la otra: a saber, si unen a ambos y representan en cierto modo el pleroma (así Bornkamm), o si los dividen, permitiendo sólo, como poderes hostiles, el ascenso a aquél que les ha tributado el debido homenaje (así Schenke). Pero posiblemente esta alternativa es falsa; estas potencias intermedias, como muchas analogías hacen suponer, pueden encontrarse jerárquicamente ordenadas, presentándose sus ámbitos de poder como esferas una sobre otra, de forma que las potencias y sus esferas serían tanto más divinas y benévolas cuanto más cerca se hallen del pleroma, y tanto más funestas y hostiles cuanto más cerca del mundo (así E. Schweizer). En esta hipótesis, la posición de Cristo dentro de esta jerarquía de potencias resultaría también comprensible; aquel aparece como incluido en ella, como la cumbre más alta (pues 2,9s acentúa de forma polémica que sólo en Cristo, exclusivamente, resulta posible el acceso al pleroma). En cualquier caso, según la especulación sobre los *stoicheia* de los herejes colosenses, estas potencias cósmicas personales son las que dominan y ordenan el cosmos y a las que han de tributar culto también los cristianos, por razón de su propia salvación.

Este culto constituye la segunda característica, la práctica, de la herejía. Consiste en la observancia de determinadas «prescripciones», en la que se demuestra la «humildad» (ταπεινοφροσύνη: 2,18.23) frente a las potencias. A estas «prescripciones» pertenece la guarda de tiempos establecidos (festividad, luna nueva, sábado: 2,16); con esta observancia del calendario se demuestra veneración a las potencias -especial, probablemente, en cada caso y de forma graduada- y sometimiento a las amplias ordenaciones macrocósmicas. A las «prescripciones» pertenece además una ascesis rígida: abstinencia de determinadas comidas y bebidas (2,16; sin duda, carne y vino). A esto hay que añadir las prescripciones tabú «no tomes, no gustes, no toques» (2,21), que parecen exigir, entre otras cosas, también la abstinencia sexual⁴. Esta observancia ascética pone de manifiesto el carácter dualista de la «filosofía» adversaria: la «mortificación del cuerpo» (ἀφειδία σώματος: 2,23) sirve al «despojo del cuerpo carnal» (2,11), a la liberación de la vinculación a la materia antidivina y con ello a la purificación del yo y a su ascenso al pleroma.

La forma sociológica en la que la herejía se estableció en Colosas es -y ésta constituye la tercera característica- la propia de un culto místico. Sus contornos son, sin embargo, oscuros. Pero la expresión de 2,18 ἃ ἑώρακεν ἐμβατεῶν hace referencia a una consagración, a un rito de iniciación y a una «visión» de las potencias angélicas, es decir, a una experiencia visionaria. La expresión ἐθελοθησκία (culto

voluntario, culto elegido por uno mismo: 2,23) sería un término clave de los adversarios (y no una tergiversación polémica) para designar su culto como aquel al que uno se adhiere por libre decisión. La veneración cultural de los ángeles no se agotaba probablemente en la ascesis y en la guarda de unos días festivos, pero el texto no nos descubre sus ulteriores expresiones.

Los herejes ven al universo dominado por potencias cósmicas personalizadas, y no diferencian en ello del resto del cristianismo primitivo. Pero entienden estas potencias como destino ineludible, al que también el cristiano se halla sometido, e interpretan la cruz de Cristo sólo como parte del acontecimiento salvador (sólo como cancelación de la culpa), no como liberación de la esclavitud cósmica (2, 13s; sí, por el contrario, el autor: 2,15). Ofrecen con su «filosofía» el camino complementario y pleno de la salvación total. Esto era especialmente peligroso por cuanto facilitaban una doble pertenencia a la iglesia y a su círculo místico.

Existe acuerdo en que, en el plano de la historia de las religiones la herejía colosense representa un fenómeno sincretista. Lo que es discutida es la proporción del elemento judío'. Se reconoce generalmente que se trata de un fenómeno de la «gnosis», y concretamente, en forma de un culto místico".

4. *Circunstancias de la redacción*

Las circunstancias de la redacción son las mismas que en Flm; Pablo se encuentra prisionero (4,3. 10.18), la lista de saludos en 4,10-14 es la misma que en Flm 23s; en ambas cartas se menciona a Onésimo (Flm 10s; Col 4,9) Ya Arquipo (Flm 2; Co 14, 17); éste, con una misión especial. El portador de Col es Tíquico (4,7); él y Onésimo han de informar a la comunidad sobre el estado de Pablo (4,8s).

Pablo pide a los colosenses que intercambien esta carta dirigida a ellos con la enviada a los laodicenses (4,16). Resulta llamativo que no mencione en modo alguno en su misiva la visita que tenía prevista según Flm 22, aunque de acuerdo con el marco de la carta ambos

5. Los ángeles no son algo específicamente judío, ni tampoco lo es la ascesis; los preceptos sobre comidas y los tabúes se encuentran en otras partes, si bien pueden ser también de origen judío. La luna nueva y el sábado, por el contrario, hacen referencia al judaísmo (2,16), y también claramente la circuncisión (2.11), aun cuando no es seguro que ésta fuera exigida por los herejes o jugara en absoluto para ellos algún papel.

6. Sobre la problemática histórico-religiosa, especialmente sobre el origen helenístico e iranio de las concepciones particulares. el. Dibelius, *Isisweihe*. 30ss; Bornkamm, 141ss; Foerster, 71 ss; Lohse, 186ss; Schweizer, 147ss.

escritos han sido redactados simultáneamente y una visita del Apóstol no debería interesar menos a la comunidad que a su anfitrión.

Como lugar de redacción se propone Roma, Cesarea o Éfeso. Col parece dejar abiertas las tres posibilidades, pero la situación supuesta en Flm -huida del esclavo colosense Onésimo- habla más en favor de Efeso. Pero es cuestionable que Col haya sido redactada por Pablo.

5. *Cuestión del autor*

La peculiaridad de Col despertó ya a comienzos del siglo XIX la sospecha de que Pablo no fuera su autor; por otra parte, tampoco se podía negar por completo su carácter «paulina». El intento de H. J. Holtzmann (1872) constituye un documento de este dilema, al presentar a la Col canónica como la reelaboración de una carta auténtica de Pablo realizada por el autor de Ef, recuperando así la auténtica Col, intento que, independientemente de Holtzmann, ha sido repetido por Ch. Masson (1952). Ahora bien, generalmente no se afronta el problema con operaciones crítico-literarias; se suele considerar Col como una unidad literaria y se decide la cuestión de su autenticidad en base a observaciones sobre el lenguaje y estilo y sobre la teología de la carta.

a) *Lenguaje y estilo?*

Se suele aducir en contra de la paternidad paulina de Col el vocabulario empleado: por una parte, se encuentran en ella 34 «hapax-legómena» y muchos vocablos que no están testificados en las cartas de Pablo reconocidas como auténticas, aunque sí en Ef, Cartas Pastorales y en el resto del NT; por otra parte, faltan en ella los términos propios de la doctrina paulina de la justificación. Ahora bien, una estadística de vocablos no constituye un criterio infalible. El vocabulario no paulina pierde peso si se considera que el autor emplea en su polémica la terminología de sus adversarios y que además cita material litúrgico (1,12-20; 2,10-15) o lo aduce fragmentariamente. Con todo, no se puede dejar de lado, argumentando de este modo, un número considerable de los vocablos en cuestión. Más importante resultan algunas peculiaridades menos llamativas: el escaso uso de partículas, la ausencia de $\mu\epsilon\nu\text{-}\delta\acute{\epsilon}$ y de la alocución «hermanos (míos)»⁸.

7. Cf. al respecto especialmente E. Percy y Lohse, 133ss.

8. Lo último ha sido constatado por E. Schweizer: ZNW 47 (1956) 287 (ahora también en *Neotestamentica*. 1963,429).

Los defensores de la autenticidad hacen el cálculo en sentido contrario: la mencionada alocución falta también en amplias partes de otras cartas (por ejemplo, Rom 1,14-6,23; 2 Cor 1,9-7,16)-donde, sin embargo, aparece antes y después, mientras que en Col no-; esta carta emplea algunos vocablos que en el NT sólo aparecen en Pablo y utiliza «el *Kaí* enfático después de *διὰ τούτο* en 1,9»⁹, pero ambas cosas no sorprenden en un autor que se sitúa dentro de la tradición paulina. La ausencia de la terminología de la justificación resulta muy difícil de explicar; llama especialmente la atención en una polémica con una doctrina y praxis que insisten tanto en la actuación del hombre.

Se aducen además como indicios de la no paternidad literaria paulina de Col sus rarezas propiamente estilísticas: la pesadez, la acumulación de sinónimos y de palabras de la misma raíz (por ejemplo, 1,9.22, así como 1,11; 2,19), las series de genitivos (por ejemplo, 1,27; 2,12); ambas cosas unidas aparecen por ejemplo, en 2,2: *πᾶν πλοῦτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως εἰς ἐπίγνωσιν*. La estructura de las frases y su secuencia desarticulada no parecen paulinas. También en Pablo se encuentran períodos informes, pero son claros, a pesar de los paréntesis y anacolutos, y muestran un cierto carácter retórico. Muchas frases de Col se encuentran recargadas por una serie de infinitivos finales o consecutivos, por construcciones de participio, etc., y están simplemente unas junto a otras, sin conexión real. Tampoco cabe disculpar el estilo de Col como propio de un anciano. Si leemos Flm, que, supuesta la autenticidad de Col, habría sido escrita al mismo tiempo que ésta, se ve cómo escribe el Pablo anciano, se nota la diferencia; esto llama tanto más la atención al descubrir que Flm, a pesar de su carácter más bien privado, posee un estilo brillante, sin acusar en absoluto dejadez o incapacidad alguna al respecto.

El lenguaje y el estilo no están precisamente a favor de una redacción de Col por parte de Pablo en persona.

b) *Teología*

Nadie niega las diferencias teológicas existentes entre Col y las principales cartas paulinas. La cuestión es si éstas denotan una evolución interior del Apóstol o un autor distinto. Las diferencias se encuentran primeramente en la cristología, y por ello, también en la eclesiología, en la concepción del apostolado y del bautismo, y finalmente en la escatología. El hecho de que el autor en su polémica emplee términos y concepciones de los adversarios debería dejar de

aducirse como argumento en contra de la autenticidad; Pablo procede del mismo modo, porque de lo contrario no sería posible una auténtica discusión.

Lo que más llama la atención en la *crístología* de Col es su interpretación cosmológica, como aparece en el canto de Cristo citado en 1,15-20 y también en otros lugares (por ejemplo, 2,10.15), y que determina la relación de aquel con el cosmos y con la Iglesia de una forma un poco distinta a como lo hacen las cartas de Pablo de cuya autenticidad no se duda. Ciertamente, también en I Cor 8,6 Cristo es mediador de la creación y de la redención, en 2 Cor 4,4 es «imagen de Dios», y en Flp 2,10, como el glorificado. es el señor del universo; según I Cor 2,8, Cristo no fue reconocido por los príncipes de este mundo, y Gál 4,3.9 menciona los *stoicheia*. Pero éstas son afirmaciones aisladas (la primera y tercera son además citas 10), en todo caso, inicios; en la *crístología* de Col aparece un conjunto de motivos tan unitario que difícilmente se puede aclarar como producto de una combinación o evolución ulterior de aquellas afirmaciones. Pablo conoce evidentemente el significado cósmico de Cristo, pero éste es en él un motivo secundario; en Col es en cambio la base absoluta. Ello no implica ninguna contraposición, pero sí una postura decididamente distinta. Pablo no tiene ningún interés teológico especial en ángeles y cosas similares.

Col determina la relación de Cristo con el cosmos y con la Iglesia de forma similar a la de la «cabeza» con el cuerpo. Cristo es la «cabeza de toda potencia y poden», de todas las potencias cósmicas (2,10), pues han sido creadas por medio de él (1, 16s) y por él vencidas (2,15). Pablo no se expresa así; ciertamente también para el Apóstol Cristo es el señor de las potencias (Flp 2,10; I Cor 15,27), pero la victoria sobre ellas es un acontecimiento escatológico aún por venir (I Cor 15,24-26; cf. 2 Cor 4,4) y nunca habla Pablo de una creación de las «potencias» por medio de Cristo; pues para él éstas son siempre –a excepción de los «ángeles de Dios»– enemigos de la divinidad (I Cor 8,5; 15,24.26.55s), por ello no conoce ninguna relación positiva con las «potencias», como la que implica la imagen biomórfica de la «cabeza». Pablo habla además –metafórica o mitológicamente– de la Iglesia como el «cuerpo de Cristo», nunca como Col 1,18, de Cristo como la «cabeza»!!, si bien, por así decirlo, en cada página de sus cartas lo reconoce como «Señor» de los creyentes. Esta diferencia, aparentemente formal, tiene un fundamento objetivo; detrás del lenguaje sobre el cuerpo de Cristo en esta carta y en Pablo hay diversos

10. CL *supra*, p. 32s; 41s.

11. La «cabeza» es más bien un miembro del cuerpo junto a otros; I Cor 12,21.

«mitologuemas»: el esquema *σῶμα-κεφαλή* en Col, la *συνάρθρωσις τοῦ λόγου* en el Apóstol¹²; y éstos a su vez son expresión de diversas concepciones sobre la Iglesia¹³. Que Cristo, como cabeza de la Iglesia (1,18), sea la cabeza de las potencias (2,10) (o también a la inversa) es para Pablo una idea inviable.

Col sobrepasa también a Pablo en sus afirmaciones sobre el *apostolado*¹⁴, especialmente sobre los sufrimientos del apóstol: «Ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros y suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia» (1,24). Como quiera que se entiendan estos «ὑστερήματα de las tribulaciones de Cristo» -en sentido apocalíptico, como si la medida determinada por Dios aún no se hubiera alcanzado; en el místico, como si Cristo continuara sufriendo en su apóstol; o en sentido histórico, como si los sufrimientos y la muerte de Cristo no hubieran bastado-, en cualquier caso, se indica que lo que Cristo sufrió en la tierra necesita de un complemento. Esta idea de que las «tribulaciones de Cristo» -que no son otra cosa que su obra salvadora- están incompletas y han de ser colmadas por el apóstol, la concepción de éste como un *Christus prolongatus*, contradice la teología de la cruz de Pablo, y no puede provenir de él.

También en sus afirmaciones sobre el *bautismo* o el ser resucitados con Cristo va Col más lejos que Pablo. Los bautizados no sólo han sido «sepultados» con Cristo, sino también ya «resucitados» con él (2,12; 3,1; cf. 2,13 aoristo), mientras que el Apóstol siempre habla en futuro al referirse a la vida de resurrección de los bautizados (Rom 6,4s.8); Col sustituye las afirmaciones de futuro por las de pretérito, trasladando así la vida escatológica de la resurrección del futuro al presente. Este desplazamiento fundamental no se puede minimizar con la referencia al «ocultamiento» de esta vida (3,3s) y al *διὰ τῆς πίστεως* (2,12), para seguir explicándolo en sentido paulino: pues es precisamente de la vida «con Cristo» de los justificados por la fe como algo ya presente de lo que Pablo evita cuidadosamente hablar.

No quiero entrar en otras consideraciones, por ejemplo, sobre el tema de la escatología"; estas no cambiarían la imagen ya dibujada. La teología de Col está ciertamente dentro de la tradición paulina, pero tiene -y no sólo por razón de su polémica antiherética- una

12. Cf. E. Käsemann, *Leib und Leib ehl'!st!*. 1933. 71ss. 138ss. 159ss.

13. Cf. al respecto E. Schweizer, *Neotestamentica*, 1963, 272ss, 293ss.

14. Detalles en Lohse. 25 ls.

15. Examínense las explicaciones contrarias de Lohse, 252ss y de Kämmel, *Einleitung*. 302s.

orientación distinta a la de Pablo y se distancia de ella incompatiblemente en ideas importantes. A partir del contenido habrá que concluir, pues, que Col no ha sido escrita por Pablo.

6. *Carácter literario y teológico*

Literariamente ha de calificarse a Col como una carta pseudoe-pigráfica, pero también como un escrito polémico actual. El autor llega bastante lejos con la pseudografía. No sólo escribe, en cuanto «Pablo» una carta al estilo paulina, sino que aparenta también que está redactada al mismo tiempo que Flm, al asumir y ampliar datos personales de esta carta; con esto y con la dirección a Calosas ha fijado su escrito temporal y localmente. Surgen así dificultades, mayores que con respecto a las otras cartas deuteropaulinas o a las católicas. Por una parte, Col no pudo estar dirigida a Calosas (porque los datos personales estaban ya pasados), sino que tuvo que tener otros «destinatarios», a quienes no podemos fijar. Por otra, hay que preguntarse si aquellos a los que se refiere realmente el autor podían sentirse afectados por una carta dirigida a otra comunidad; sólo podemos constatar que el autor, al parecer, pensaba así. La herejía no surgió en Colosas ni estaba ligada a ella; nada de lo que el autor tiene que decir a sus compañeros cristianos amenazados por aquella (1,9-4,6) tiene algo específicamente colosense; la mención de Laodicea en 2, 1, dentro de esta parte principal, así como la de Laodicea y Hierápolis en el marco de la carta, en 4,13, muestra suficientemente que el autor, desde un principio, tenía en cuenta un círculo más amplio de comunidades. Se desconocen el tiempo y lugar de su composición.

Literaria y teológicamente, el autor está dentro de la tradición paulina. Pablo es para él *el* Apóstol por antonomasia, pero también para los cristianos a los que él se dirige. De aquí la pseudoepigrafía; el autor escribe lo que y como Pablo hubiera escrito, en su opinión. Asume la forma de la carta paulina, con su estructuración en dos partes: la doctrinal y la parenética. Pero completa la parenesis con los «cuadros de deberes domésticos» - un signo de evolución avanzada - ¹⁶. Aunque Col no es una carta propiamente dicha, sino un escrito polémico en forma epistolar, su autor no conduce la polémica simplemente con el rechazo, sino también con la discusión teológica, manifestando también en esto ser un discípulo de Pablo.

La disputa con sus adversarios dentro de la Iglesia es complicada. En efecto, el autor comparte con estos cristianos gnósticos supuestos

16. ef. *supra*, p. 52.

«ideológicos» y religiosos (la concepción sobre las potencias angélicas) en mayor medida y con un interés teológico superior a como había ocurrido con Pablo y los pneumáticos gnósticos de 1 Cor. El autor tenía que poner de relieve la diferencia decisiva dentro de esta comunidad de ideas. Contra la «demonización del mundo» gnóstica, testifica «el único señorío de Cristo sobre la iglesia como creación renovada»¹⁷. Sin embargo, no lo hace continuando la teología paulina, aunque tampoco desarrolla su teología o cristología sólo desde la discusión con los adversarios¹⁸. La base de su argumentación es más bien la cristología del himno citado en 1,15-20 Y de otros textos litúrgicos procedentes de la comunidad helenística y reconocidos en los círculos paulinos. (Col atestigua también una mitologización creciente de la «tradición escolar» paulina).

Tres son las características de su método dialógico: 1) La inclusión de la *parenthesis*: en vista de las exigencias ascéticas de los gnósticos, el autor no se conforma con exposiciones teóricas, sino que muestra en qué consiste en realidad el τὰ ἄνω ζητεῖν o bien φρονεῖν (3,1s) y la «extirpación de los miembros terrenos» (3,5). 2) La anteposición de una fundamentación teológica, que no hace referencia explícita a los adversarios (1,9-2,5), antes del debate directo con las concepciones heréticas (2,6-23). 3) La índole de esta fundamentación, que es especialmente significativa. El autor aporta en primer lugar un texto litúrgico, probablemente una pieza de la liturgia bautismal (1,12-20)¹⁹, que contiene el himno de Cristo, y a continuación una autopresentación del apóstol en su función de mediador entre Cristo y la Iglesia (1,24-2,5); la liturgia, que confiesa laudatoriamente la acción salvadora en Cristo, y el apostolado constituyen en su mutua relación la autoridad fundamental para el autor y sus destinatarios. El εὐαγγέλιον apostólico de este acontecimiento salvador es ya implícitamente una refutación de la «filosofía» adversaria, de modo que las antítesis de la polémica explícita sólo aparecen como una aplicación de lo dicho ya anteriormente. Tal vez se pueda precisar aún más el método de la discusión, desde el supuesto de que el autor no sólo cita el canto de Cristo, sino que también lo glosa (de lo cual estoy convencido). Entonces, no sólo recurriría a un documento de fe autoritativo -no quisiera hablar en este caso simplemente de «confesión» o de «credo»-, sino que lo interpretaría con miras a la situación (como lo hacen también Pablo y 1 In). Así, interpreta «el universo», que ha sido creado en Cristo, añadiendo «lo visible e invisible, tronos»,

17. Kasemann, RGG³ III, 1727.

18. Recalca esto, con razón, Schenke, 401.

19. cf. *supra*, p. 39.

etc. (sigue una relación de las potencias angélicas) (1,16), quitando así tácitamente toda importancia a las potencias intermedias, tanpreciadas por los herejes. Del mismo modo interpreta el «mediante él» (de la pacificación del cosmos) con la añadidura «mediante la sangre de su cruz» (1,20), ligando así el hecho salvador al acontecimiento histórico de la cruz, para excluir la espiritualización y la individualización gnóstica de la salvación. Así, la afirmación de que Cristo es «la cabeza del cuerpo» (1,18), que quiere decir «Señor del todo», mediante el añadido «de la Iglesia», pasa de lo cosmológico a lo eclesiológico; Cristo ejercita como señor de la Iglesia el señorío que le fue dado ya sobre el cosmos por la creación (1, 15s), lo que significa un rechazo implícito, pero aún más radical, de la concepción herética sobre Cristo. Las decisiones teológicas -aun cuando no fuera correcta la hipótesis de las glosas- se toman ya en la fundamentación teológica; se aplican concretamente en la discusión explícita con las principales tesis adversarias. Llama la atención que el autor sólo se permita un par de fuertes invectivas (2,4.8.18c), evitando, sin embargo, aducir acusaciones de tipo moral contra sus adversarios. Su método tiene el compromiso de la objetividad.

Col es un importante testimonio de la lucha teológica intraeclesial contra la gnosis cristiana. En el aspecto histórico-teológico ocupa una posición intermedia: con su recurso a las entidades normativas de la liturgia y del apostolado asume y desarrolla, por una parte, motivos paulinos; por la otra, prepara dos concreciones completamente distintas del paulinismo: en primer lugar, la eclesiología especulativa de Ef, que desarrolla la cristología de Col, y después, la eclesialidad ortodoxa de las Pastorales, basada en la autoridad oficial y en la tradición, que excluye la dimensión especulativa de Col. Su lucha contra la gnosis, a la que está ligada ideológicamente, preludia la lucha de Ignacio de Antioquía.

LA CARTA A LOS EFESIOS

Comentarios:

HNT: M. Dibelius-H. Greeven, ³1953; HThK: J. Gnllka, 1971; KNT: P. Ewald, '1910; MeyerK: E. Haupt, '1902; NTD: H. Conzelmann, 1962; ICC: T. K. Abbott, 1897; Moffatt, NTC: E. F. Scott, 1930; CNT: Ch. Masson, 1953; H. SchJier, Carta a los efesios, Salamanca 1991.

Estudios:

- R. Batey, *The Destination of Ephesians*: JBL 82 (1963) 101;
 H. Braun, *Qumran und das NT* 1, 1966, 215ss;
 H. J. Cadbury, *The Dilemma of Ephesians*: NTS 5 (1958/1959) 91 ss;
 H. Chadwick, *Die Absicht des Epheserbriefes*: ZNW 51 (1960) 145ss;
 I. Coutts, *The Relationship of Ephesians and Colossians*: NTS 4 (1957/1958) 201ss;
 F. L. Cross (ed.), *Studies in Ephesians, 1956*;
 N. A. Dahl, *Adresse und Proijmium des Epheserbriefes*: ThZ 7 (1951) 24ss;
 - *Del' Epheserbrief und del' Yerlorene, erste Brief des Paulus an die Korinther, en Abraham unser Vater, Festschr. O. Michel, 1963, 65ss*;
 P. N. Harrison, *The Author of Ephesians*: StEv TI, TU 87 (1964) 595ss;
 H. J. Holtzmann, *Kritik del' Epheser- und Kolosserbriefe, 1872*;
 E. Käsemann, RGG³ TI, 1958, 517ss;
 J. C. Kirby, *Ephesians, Baptism and Pentecost. An Inquiry into the Structure and Purpose of the Epistle to the Ephesians, 1968*;
 K. G. Kuhn, *Der Epheserbrief im Lichte del' Qumrantexte*: NTS 7 (1960/1961) 334ss;
 C. L. Mitton, *The Epistle to the Ephesians, 1951*;
 F. Mussner, *Beitrage aus Qumran zum Verstdndnis des Epheserbriefes, en Nt. Aufsätze, Festschr. J. Schmid, 1963, 185ss*;
 E. Percy, *Die Probleme del' Kolosser- und Epheserbriefe, SHVL 39, 1946*;
 P. Pokorný, *Epheserbrief und gnostische Mysterien*: ZNW 53 (1962) 160ss;
 M. Santer, *The Text of Ephesians 1, 1*: NTS 15 (1968/1969) 247ss;
 G. Schille, *Del' Autor des Epheserbriefes*: ThLZ 82 (1957) 325ss;
 H. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief, 1930*;
 J. Schmid, *Del' Epheserbrief des Apostels Paulus*: BSt 22, 3/4, 1928.

1. Contenido y estructura

Prescripto: 1,1-2

Proemio = 1.^a parte. El misterio del plan salvador divino: la vocación de los paganos a la Iglesia: 1,3-3,21:

1. Alabanza a Dios por la realización del plan de salvación: 1,3-14
2. Petición en pro de los paganos para que conozcan la esperanza: 1,15-23
3. Descripción de la salvación: 2,1-3,13:
 - a) Traslado de *los* gentiles de la muerte a *la* vida: 2,1-10
 - b) Unión de los gentiles con los judíos en la Iglesia: 2,11-22
 - c) El apóstol como administrador del misterio divino: 3,1-13
4. Petición y doxología: 3,14-21

Parenesis = 2.^a parte. La conducta conforme a la vocación: 4,1-6,20.

1. La unidad de la Iglesia como base y norma de la conducta: 4,1-16:
 - a) Exhortación a la unidad: 4,1-6
 - b) Los diversos dones y el único Cristo: 4,1-16
2. Advertencia frente a la conducta gentil: 4,17-24
3. Exhortaciones particulares: 4,25-5,20
4. Cuadros de deberes domésticos: 5,21-6,9
5. La armadura divina: 6,10-20

Final de la carta: 6,21-24:

1. Recomendación para Tíquico: 6,21-22
2. Saludo de paz: 6,23-24.

Ef se asemeja en su estructura formal a 1 Tes: los motivos del proemio, acción de gracias en 1,3ss y petición en 1,1,15ss, aparecen de nuevo en 3,1 Y 14, dando así a toda la primera parte el carácter epistolar de un proemio; la segunda consta de parenesis. Falta aquí el gran núcleo central, dedicada generalmente a la enseñanza. Pero a diferencia de 1 Tes, la estructura de Ef en cuanto al contenido está dominada por un tema unitario, y ello de un modo más exclusivo en Gál y Rom. Esta uniformidad y la ausencia de prácticamente toda «correspondencia epistolar» hacen cuestionable el que Ef sea en absoluto una carta real —uno de los muchos problemas que plantea este escrito extraño—.

2. Los destinatarios

Según 3,1;4,1; 6,20, Pablo escribe la carta durante un cautiverio; recomienda en 6,21s a su colaborador Tíquico como portador del escrito con casi las mismas palabras que Col 4,7s. Según esto, Ef habría sido redactada y enviada en la misma prisión y al mismo tiempo

que Col. Los destinatarios de Efno pueden ser, sin embargo, los cristianos de Efeso; esto se desprende del texto de la dirección así como de motivos internos.

a) *La dirección*

En las cartas de Pablo la dirección aparece dos veces, una en el título (*inscriptio*) procedente de los recopiladores, no del autor, y otra en la *adscriptio* del prescripto. En el caso de Ef¹ la *inscriptio* Πρὸς Ἐφεσίου figura en todos los manuscritos, y la mayor parte de ellos tienen en la *adscriptio*, 1, 1, la indicación del lugar ἐν Ἐφέσῳ. Pero en los manuscritos más antiguos y mejores falta esta indicación del lugar (y cualquier otra) en la *adscriptio*: así, en el testimonio más antiguo de las cartas de Pablo, en el papiro 46 (comienzos del siglo III), en los mss. Vaticano y Sinaítico, en una corrección del minúsculo 424, así como en el 1739, también cursivo, que se basa en un texto antiguo muy bueno. El testigo más antiguo de la ausencia de «en Efeso» en el prescrito es Marción (hacia el 140). Tertuliano, quien por lo demás, según se puede comprobar, tampoco leyó en el prescripto ninguna indicación de lugar, polemiza contra Marción porque éste había dado a la carta el título *ad Laodiceos*, mientras que la Iglesia ortodoxa la designaba como *ad Ephesios*. Este título se encuentra también en heneo, Clemente Alejandrino y en el canon de Muratori.

Los datos textuales sobre el prescripto son claros: el texto 1, I sin indicación de lugar es el mejor documentado, el más antiguo y sin duda también el original, pues no existe ningún motivo razonable por el que una indicación de lugar, caso de haber existido, hubiera de ser suprimida sin sustituirla por otra²; por el contrario, es comprensible que se intentara remediar la falta de una indicación de lugar, considerada como un defecto. Más difícil de contestar es la cuestión sobre el origen de las *inscripciones* en competencia. Con el título *ad Laodiceos* el escrito se identifica, sin duda, con la «carta de Laodicea»

1. Cf. Los comentarios, especialmente el de Dibelius-Greeven, 56s.

2. En el caso de la ausencia de «en Roma» en Rom 1,7.15 en el ms. G, que sin duda se debe a una supresión, las circunstancias cambian. 1) La ausencia se documenta más tarde y está testificada en la historia del texto más escasamente que en el caso de Ef (por primera vez en Orígenes, así pues, aproximadamente del mismo tiempo que el papiro 46, que contiene la indicación de lugar). 2) La supresión es comprensible, desde la historia del canon, por la tendencia a dar validez ecuménica a la carta, mediante la eliminación de su dirección local, y así también a las otras cartas de Pablo, cuya colección encabezaba Rom en G y en la mayor parte del resto de colecciones de las epístolas paulinas: las cartas a los corintios abrían en el Canon de Muratori y en Tertuliano el corpus paulino. en Marción, Gál; pero Ef no estuvo nunca a la cabeza de una colección semejante.

mencionada en Col 4,16; no es posible averiguar si fue el mismo Marción el que efectuó esta identificación o la encontró ya en la tradición. Inmediatamente a continuación se discutirá cómo se llegó en ámbitos eclesiales a la conclusión de que el escrito fue dirigido a Efeso y a ponerle entonces el título correspondiente. La *inscriptio* «a los Efesios» es la indicación de lugar primaria desde el punto de vista histórico-textual: a partir de ella entró secundariamente en el prescripto; así pues, el proceso inverso al de todas las demás cartas de Pablo, en las que el título procede del prescripto.

b) *Datos del escrito*

Es de notar que la carta nos da poca información sobre los destinatarios. Según 2,1.1Is.14s; 3,1 se trata de paganos de nacimiento. Llama la atención que destinatarios y autor sólo se conozcan de oídas (1,15; 3,2). Más información no podemos conseguir, pero las frases de 1,15; 3,2, según las cuales no existe relación personal entre el escritor y los destinatarios, muestran que el escrito no pudo estar dirigido a Efeso, donde Pablo había misionado durante unos tres años (Hech 19,10; 20,31). La ausencia de todo dato concreto, de una «situación epistolar», nos lleva al mismo resultado. Los destinatarios han de buscarse en otra parte.

c) *Hipótesis sobre los destinatarios*

Partiendo de la autenticidad de Ef, se ha intentado resolver el enigma de sus destinatarios mediante dos hipótesis. La primera identifica a Ef, recurriendo a Marción, con la «carta de Laodicea» indicada en Col 4,16³. Hamack supuso que en Ef 1,1 se encontraba originalmente la indicación de lugar ἐν Λαοδικείᾳ, pero que esta se borró más tarde debido a la fuerte crítica a esta comunidad en Ap 3,14s; esta hipótesis obtuvo gran acogida. Pero no tiene ninguna base, según se ha visto, desde el punto de vista crítico-textual. Y Dibelius ha objetado en contra de esto que en el cristianismo primitivo no se demuestra ni la tendencia a la prescripción literaria ni la instancia que hubiera podido llevarla a cabo. Aparte de esto, Éfeso no recibe en Ap 2,1s una mejor crítica que Laodicea. Finalmente, sería incomprensible el que en esta carta a los Laodicenses no aparezca nada sobre las dificultades de esta comunidad (Col 2,1; 4,13) ni sobre la exhortación

3. Así, por ejemplo, Harnack, Masson y otros.

al intercambio de cartas (Col 4,16). Esta hipótesis no resuelve las dificultades de Ef, sino que las aumenta considerablemente.

La segunda hipótesis quiere entender a Ef como una carta circular, llevada por Tíquico (6,21 s; Col 4,7s), que Pablo dirige a varias comunidades para él desconocidas del Asia Menor occidental⁴. La ausencia de una indicación de lugar se justifica bien con la observación de que se trata precisamente de una alocución generala bien con la suposición adicional de que en el prescripto, en 1,1, se habría dejado un espacio libre entre τοῖς οὖσιν y καὶ πιστοῖς, en donde se habría introducido, durante la lectura y después en cada copia, el nombre de la comunidad correspondiente. Pero una prueba decisiva en contra de esta teoría de la laguna en el texto es que no puede apoyarse en ninguna analogía de la epistolografía antigua; sería inexplicable, además, que no se haya conservado ni un solo nombre de lugar en las copias. En contra de la hipótesis de la carta circular en cuanto tal se pronuncia el hecho de que este escrito no hace referencia alguna a las dificultades internas de las comunidades de Laodicea y Hierápolis que se encuentran en la ruta (Col 2,1; 4,13); Gál nos muestra cómo es una carta circular real de Pablo, y Rom, cómo escribe a una comunidad desconocida para él. Tampoco, pues, esta hipótesis resuelve el enigma de los destinatarios.

La combinación de ambas hipótesis (por ejemplo, la hecha por H. Schlier: la «carta de Laodicea» sería precisamente este escrito circular) participa de las dificultades de la segunda y no resuelve nada.

Así pues, bajo la suposición de la autenticidad nunca será posible explicar el problema de los destinatarios, el texto de la dirección y el carácter impersonal de Ef. La autenticidad de este escrito es también cuestionable por otros motivos.

3. La cuestión de la autenticidad

La pregunta de si Pablo redactó por sí mismo Ef, planteada por primera vez por Erasmo⁵, sigue siendo discutida aún hoy, pero en mi opinión, la respuesta ha de ser negativa, a pesar de la defensa erudita de la autenticidad⁶ y a pesar del *non tiquet* con el que se conforman algunos investigadores⁷. Quien esté convencido de la redacción no paulina de Col considerará decididamente como no paulina a Ef; pero

4. Así, por ejemplo, Feine-Behm, Michaelis, J. Schmid y otros.

5. *Annotationes in NT*, Basel 1519,413: *Cate stilus tantum dissonat a ceteris Pauli epistolis, lit alterius videri possit...* (citado por H. Schlier, *Kommentar*, 18 nota 3).

6. Especialmente por los exegetas católicos, Percy, Dahl y otros.

7. Por ejemplo Cadbury, pero también católicos, Rigaux.

incluso muchos investigadores que consideran Col como una carta de Pablo atribuyen Ef a un autor distinto. Las razones para esta opinión son el lenguaje y estilo, la relación de Ef con Col y las peculiaridades teológicas.

a) *Lenguaje y estilo*

Las profundas investigaciones sobre este tema han descrito con exactitud los fenómenos, pero no han llevado a ningún resultado claro en la cuestión de la autenticidad. No pueden decidir las peculiaridades del vocabulario, es decir, los *hapaxlegómena* (por ejemplo, ἄσωτία, εὐσπλαγχνος, κλυδωνίζεσθαι), como tampoco la situación de términos corrientes paulinos por otros (por ejemplo, de οἱ οὐρανοί por τὰ ἐπουράνια: 1,3.20; 2,6; 3,10; 6,12, de ὁ σατανᾶς por διάβολος: 4,27; 6,11, o de χάρτιν διδόναι por χαριτοῦν: 1,6) ni la inversión de la secuencia corriente en «sangre y carne»: 6,12. Un peso mayor tienen las rarezas estilísticas. El estilo es similar al de Col sólo que mucho más pesado, sobrecargado y ampuloso. Esto radica, por una parte, en la acumulación de sinónimos y conexiones de genitivo (por mencionar sólo dos ejemplos: τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ... κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ: 1,19; διὰ πάσης προσευχῆς Κυρί δεήσεως... ἐν πάσῃ προσκαρτερήσῃ Κυρί δεήσει: 7,29); y por la otra, en el abundante empleo de construcciones preposicionales (cf. 1,3s), de interrogativas indirectas y de infinitivos constructos y finales alineados unos junto a otros; y no en último lugar en las construcciones de sentencias largas y desproporcionadas (1,3-14; 1,15-23; 2,1-10; 4,11-16 forman una frase en cada caso). Las peculiaridades sintácticas se han llegado a considerar como semitizantes, y se han aducido paralelos especialmente de los textos del Qumrán⁸. pero, aparte de esto, se ha atribuido el estilo sobrecargado al empleo del lenguaje litúrgico⁹; en este último caso no se trata sólo de citas (4,5; 5,14), sino de pasajes glosados y de florituras litúrgicas o de una abundancia del lenguaje edificante¹⁰. Pablo escribe también, a veces, frases rígidas y sobrecargadas, pero nunca tan monótonamente pesadas; también cita y glosa a menudo el autor pasajes de la tradición, pero no compone sus textos con éstos ni desaparece jamás «detrás de una nube de prosa litúrgica» (Chadwick, 146).

8. Kuhn.

9. Percy.

10. Kasemann, ROO' II. 519. opina que en 1,5-12a; 1,20-25; 2,4-10. 14-17 aparecen textos himnicos reelaborados.

b) *La relación con Col*

Ef guarda con Col una relación de parentesco muy estrecha, pero también complicada, de tal forma que resulta improbable la suposición de que el mismo autor haya escrito ambas cartas. Naturalmente, tal hipótesis ha sido defendida, reiteradamente, por ejemplo, argumentando que Pablo habría dictado Ef cuando aún tenía fresca en la memoria Col; en este caso las diferencias serían resultado de los diversos objetivos de ambos escritos. El supuesto de diversos autores para Col y Ef condujo a la plasmación de complicadas hipótesis crítico-literarias sobre reelaboraciones e interpolaciones, de las que, sin embargo, ninguna se ha implantado". Pero también sin tales hipótesis de conjunto se puede demostrar que ambos escritos proceden de autor diverso y que Ef depende de Col. Los puntos de contacto entre ambas se han consignado a menudo en listas¹². Y han sido clasificados metódicamente por M. Dibelius para iluminar la cuestión de la mutua relación¹³. Contactos 1. en el esquema (estilo epistolar y parenesis), 2. en la terminología de idénticos pensamientos y contexto similar 3. (y este es un punto decisivo) contactos en la misma terminología a pesar de la diferencia de ideas. Esto último ocurre en los conceptos *σῶμα / κεφαλή* y *μυστήριον*. Si comparamos ambos textos paralelos sobre cabeza y cuerpo, Col 2,19 Y Ef 4,15s se advierte que en el primero se designa como cuerpo al cosmos y sus potencias, mientras que en el segundo a la Iglesia y sus carismas; se ve que con las mismas expresiones se indica una cosa distinta, esto es, que en el segundo pasaje se reinterpreta al primero trasladándolo de lo cosmológico a lo eclesiológico. Algo similar ocurre con el otro concepto; el «misterio» designa en Col 1,26s la salvación escatológica en Cristo; mientras que en Ef 3,3s la misma terminología alude a la incorporación de los paganos en la Iglesia. Algo análogo cabe mostrar respecto a la utilización de Col 1,25 en Ef 3,2: una reinterpretación del término *οἰκονομία* del encargo de predicar se pasa al plan salvador de Dios. Partiendo de estos pasajes, los otros dos grupos de contactos adquieren también el peso de argumentos adicionales en pro de la utilización literaria de Col por el autor de Ef. De la noticia sobre Tíquico 6,21s; Col 4,7s se desprende claramente que se trata de un empleo literario y no de una dependencia de tradiciones comunes. El autor de Ef ha utilizado Col muy libremente, incluso respecto a la estructura de la carta; pero el objetivo de una y otra era completamente distinto.

11. H. I. Holtzmann, Goguel. Ochel, *Die Alllahme eiller Bearbeitullg des Kol im Eph ill einer Allalyse des Eph untersucht*, Marburg 1934 (tesis doctoral).

12. Goguel, *Introductio!* IV 2,459s; Ochel *passim*.

13. Dibelius-Greeven, 83.

c) *Diferencias teológicas*

Junto con las diferencias que acabamos de señalar en ambos escritos quedan también mencionadas las peculiaridades teológicas de Ef. Éstas son tales que no permiten una armonización ni con Col ni con Pablo. Sin pretender ser exhaustivos, citaremos otras peculiaridades teológicas que han llevado a dudar de la paternidad literaria de Pablo, y que se hallan en el ámbito de la eclesiología. No se trata simplemente de leves desviaciones de acento, sino de notables cambios. Un claro ejemplo al respecto lo constituye la concepción no paulina de Ef de los apóstoles y profetas. Al utilizar el texto de Col 1,26 («... El misterio escondido desde los siglos y generaciones y ahora manifestado a sus santos») -como antes hemos mencionado- el autor de Ef 3,5 dice del misterio: «No fue dado a conocer a otras generaciones de hijos de los hombres, como ahora ha sido revelado a sus santos apóstoles y profetas por el Espíritu.» De las múltiples divergencias de estos pasajes¹⁴ nos interesa aquí la siguiente: los receptores de la revelación son en el primer texto «los santos», esto es, los creyentes en general, en el segundo, por el contrario, exclusivamente los apóstoles y profetas a quienes se califica como «santos». Pablo jamás habla así de las dos funciones, a pesar de la gran importancia que les concede, especialmente a la del apostolado, que es la suya; nunca las separa del resto de la comunidad como poseedoras de una santidad especial. También en Ef 2,20 aparecen ambos grupos como un círculo cerrado: los creyentes se hallan «edificados sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, siendo la piedra angular Cristo Jesús.» Según 1 Cor 3,11 el fundamento es Cristo, no un apóstol u otro ministro. Pero no es decisivo el otro empleo de la imagen, sino el aspecto temporal en el discurso de Ef sobre la Iglesia como edificación celestial: ésta «crece» (2,21) desde el fundamento ya fijado hasta la piedra final ya determinada; es decir, para el autor de Ef el círculo de los apóstoles y los profetas, así como Jesucristo, pertenecen al pasado. En el catálogo de las funciones de 4,11 (apóstoles, profetas, evangelistas, pastores, doctores) se han introducido dos nuevas en la tríade paulina de 1 Cor 12,28 («primero apóstoles, después profetas, en tercer lugar doctores»); el hecho de que al incluir los doctores hayan sido éstos desplazados de su puesto original, mientras que la secuencia en los dos primeros miembros ha permanecido intacta, demuestra nuevamente que los apóstoles y los doctores forman un círculo cerrado".

14. Cf. Dibelius-Greeven, 74.

15. CL Dibelius-Greeven, 81.

Este círculo -como se deduce de 2,20s; 3,5; 4,11- ya no existe en la época y en el entorno de Ef⁶; el autor no es Pablo, sino uno posterior.

Las otras diferencias teológicas respecto a Pablo se fundamentan también -aunque no exclusivamente- en la distinta situación de la iglesia del autor. Así, por ejemplo, la reducción de los carismas a ministerios eclesiásticos (4,11s). Otras diferencias proceden de la diversidad de las concepciones mitológicas de Ef; por ejemplo, el esquema cabeza-cuerpo para la determinación de la relación entre Cristo y la Iglesia. Otras diferencias pueden ir relacionadas con estas dos, como el paso a segundo plano de la escatología (3,21). En lugar de aportar muchos más detalles citaremos las frases con las que H. Schlier resume su investigación de la ideología gnóstico-mitológica de Ef⁷:

«El Salvador que asciende al cielo domina a su paso las potencias celestiales (4,8s) y rompe el muro que divide al mundo del reino divino (2,14ss). Al hacerlo retorna a su propia esencia, a saber, la del hombre superior (4,135), que permanece en los reinos celestiales. Él es la κεφαλή (cabeza) del σώμα (cuerpo). En éste hace ascender a sus μέλη (miembros), erea al «hombre nuevo» (2,15) Y construye su cuerpo sobre el edificio celestial de su ἐκκλησία (iglesia) (2,19s; 4,12s,16) en la que se revela la sabiduría de Dios (3,10s). El salvador ama y cuida, limpia y salva su iglesia. Ella es su γυνή (mujer) y él su ἀνὴρ (marido), ligados uno al otro en obediencia y en honor (5,22-32).»⁷

Como algo especialmente no paulina se considera el que el matrimonio, que según ICor 7 es un mal necesario, se convierte en Ef en la imagen de la unión celestial de Cristo y la Iglesia (5,25s). Los cristianos han resucitado ya con Cristo y se han sentado con él en el cielo (2,5s), lo que se corresponde con la idea gnóstica de la resurrección ya realizada (2 Tim 2,18); pero esta idea contradice la concepción de Pablo (Rom 6,3s; Flp 3,10s), quien por razón de su antropología respecto a la presencia de la «vida» efectúa siempre la «salvedad escatológica.»

Ef es, pues, un escrito pseudónimo. No sabemos quién es el autor real y el juego de adivinanzas en torno a su nombre (Tíquico y Onésimo se han sugerido a veces) constituye un mero pasatiempo. El autor era un discípulo de Pablo -aunque sin duda no directamente personal-, más joven que el autor de Col, que conocía bien la doctrina del Apóstol y la desarrolló por su propia cuenta.

16. Klisemann, RGG³ n. 519; *Exegetische Versuche* 11, 256.

17. *Christus und die Kirche*. 74s.

4. *Carácter literario, objetivo eclesiástico y encuadre en la historia de la teología*

a) *Carácter literario*

No basta la afirmación de que Ef es una carta ficticia de Pablo para determinar suficientemente su carácter literario; ni siquiera basta precisar que el autor, con ayuda de los datos sobre Tíquico de 6,21s y sobre el apresamiento de Pablo en 3,1, etc., pretenda buscar a su carta pseudoepigráfica un lugar preciso en la vida del Apóstol, haciéndola aparecer como simultánea a Col. En primer lugar, habrá que preguntarse cómo ha de enjuiciarse literariamente el cuerpo de este escrito abarcado por el estrecho ámbito epistolar y estructurado estilísticamente en proemio y parenesis. Dado que tiene como objeto un tema unitario -el secreto de la inclusión de los paganos en la única iglesia- y que lo trata en un tono de gran solemnidad -en forma de una oración y exhortación espiritual-, se ha considerado como una alocución mística o sapiencial en el sentido de 1 Cor 2,6s, o como meditación, tratado o prédica. La caracterización como tratado, o incluso como ensayo de tono homilético -en consideración al abundante material litúrgico empleado-, me parece, personalmente, adecuada. Pero además hay que considerar también el marco epistolar, y en concreto el encabezamiento de 1,1, mantenido voluntariamente en un tono general. Ef quiere ser una carta dirigida a toda la cristiandad; es por su intención lo que se denomina una «carta católica». Se puede, pues, caracterizar literariamente como tratado en forma de carta católica de Pablo. La ficción de la autoría paulina pretende otorgar al escrito autoridad apostólica y una ligazón general con su objetivo.

b) *Objetivo eclesiástico*

La ausencia de referencias concretas a circunstancias locales o motivos de actualidad dificulta una determinación precisa del objetivo de este escrito. Pero no deben haber faltado ni motivación ni objetivo, ya que no produce la impresión de tratarse de un estudio privado. El autor tiene ante su vista una problemática interna eclesiástica, pero no una falsa doctrina, pues falta toda polémica antiherética (y en general cualquier tipo de diatriba) a pesar de la aclamación de 4,5, originariamente antiherética. La carta predica encarecidamente la unidad de la Iglesia, pero no ahuyenta cisma amenazante alguno. Se dirige a cristianos procedentes del paganismo y les inculca el gran misterio del plan salvífico de Dios, a saber, que han sido admitidos en el viejo

pueblo de Dios. De este objetivo puede deducirse que a los pagano-cristianos les faltaba la conciencia del origen de la Iglesia en el judaísmo -no en sentido histórico general, sino en el de la historia de la salvación- y con ello de la universalidad temporal y local de la Iglesia, o que tal conciencia amenazaba con desaparecer. El autor consideraba este hecho como un fenómeno general, de ahí la dirección «católica»; en todo caso era algo que le oprimía en su entorno. No nos es dado a conocer si se trataba «de una crisis espiritual y general del cristianismo gentil postpaulino»¹⁸ ni en qué consistía exactamente. El autor, en efecto, se esfuerza exclusivamente en la presentación positiva de la unidad de la Iglesia compuesta por judíos y paganos, no de refutar errores concretos. Falta el aviso preventivo para los cristianopaganos ante la *hybris* (inmoderación) como el que encontramos en Rom 11,11s, al igual que una declaración del cristianismo como el verdadero judaísmo como ocurre en Hech. El autor tampoco persigue su objetivo mediante una argumentación de historia de la salvación, por ejemplo mediante pruebas de la Escritura como Pablo, Lucas y Justino, sino mediante una especulación que muy bien se puede llamar ontológica!¹⁹.

c) *Encuadre en la historia de la teología*

A pesar de todas las diferencias, Ef pertenece, desde el punto de vista de la historia de la teología a la tradición paulina. Asume incluso la doctrina de la justificación (2,1s), si bien sin la problemática paulina en tomo a la ley que ya no resultaba actual para la Iglesia de entonces. Por esta razón falta también la dialéctica y tensión paulinas a la idea, tan fundamental para el autor, del pueblo de Dios compuesto por judíos y paganos. Incorpora la concepción de Cristo como el *ánthropos* (hombre) celestial (Rom 5,12s; 1 COF 15,45), y la amplía y conecta estrechamente con la eclesiología. Ef muestra contactos con todas las cartas anteriores de Pablo, especialmente fuertes, con Col. Este escrito se encuentra entre Col y las Pastorales, y guarda relación con las cartas de Ignacio; evidentemente se distingue de ellas por la ausencia de una orientación actual y de un combate contra los herejes. Con las Pastorales está ligado por su énfasis sobre la Iglesia y sus funciones -si bien aún no presenta a éstas como organización ni como ratificadas por la sucesión apostólica- y por la posición singular que atribuye el apóstol Pablo, especialmente como sufriente. Con Col y las cartas ignacianas le une el abundante empleo de concepciones gnóstico-mitológicas.

18. Kümmel, 321.

19. En este sentido interpreta Schlier Ef.

Desde el punto de vista de la historia de las religiones Ef es un documento sincrético: además de la mitología gnóstica, emplea concepciones místicas, vocabulario de Qumrán y motivos de la filosofía popular helenística, en su conjunto, pues, ideas esotéricas y «místicas». Del carácter especulativo de Ef resulta fácil trazar una línea recta a la pura gnosis. Pero la intención de Ef apunta en la dirección contraria. Esto se desprende del análisis exacto de su terminología y de su contexto, tal como lo ha realizado M. Dibelius²⁰; las concepciones ligadas originariamente a estos términos han sido eclesializadas, se emplean «palabras elevadas y difíciles» para el cristianismo sencillo de la comunidad, integrando en él la especulación. Un hecho importante desde el punto de vista histórico-teológico: «Se ha dado el paso importante de la mística individual o cultivada en círculos exclusivos a una eclesiología de tonalidad mística...»²¹.

5. Origen y fecha de composición

Ef surgió en la época que media entre Col y las cartas de Ignacio²². esto es, en las postrimerías del siglo I o principios del II, geográficamente localizada en aquella parte del ámbito misionero paulino en la que la autoridad de Pablo se había mantenido firme; así pues, muy probablemente en el Asia Menor occidental.

La suposición expresada en principio por J. Weiss y recogida ampliamente después²³ de que este extraño escrito había sido elaborado con la intención de anteponerlo como introducción a una colección de cartas de Pablo resulta insostenible. La carta misma no contiene la menor referencia a semejante motivo para su composición y desde el punto de vista de la historia del texto no se encuentra manuscrito alguno en el que figure esta carta al comienzo de las cartas de Pablo²⁴. El origen de una destinación a los efesios parece, por el contrario, explicable en el contexto de la colección de las cartas de Pablo: mediante la combinación de la noticia sobre Tíquico en 6,21s con la otra de 2 Tim 4,12 («pero a Tíquico le envié a Éfeso») pareció poder completarse la indicación de lugar que faltaba²⁵; así llegó también Éfeso a poseer una carta de Pablo, y la Iglesia a tener «la carta a los efesios».

20. Dibelius-Greeven, 54-100 *passim*; espec. 84s.

21. O.C. 85.

22. En todo caso no se puede demostrar la existencia de cita alguna de Ef en Ignacio: y de la afirmación de IgnEf 12,2: Pablo «recuerda» a los efesios «en cada carta», no se desprende en modo alguno que Ignacio haya conocido nuestro escrito bajo el título de «Efesios».

23. J. Weiss, *Das Urchristentlml*, 1917, 534; Goodspeed, 3ss; Mitlo".

24. *el'*. Kümmel, 425.

25. Así por ejemplo Dibelius, 57.

LAS CARTAS PASTORALES

Comentarios:

HNT: M. Dibelius - H. Conzelmann, 41966; KNT: G. Wohlenberg, ³1923; MeyerK: B. Weiss, 71902; NTD: J. Jeremias, 61953; BNTC: I. N. D. Kelly, 1964; ICC: W. Lock, 1924; Moffatt, NTC: E. F. Scott 1936; ETB: C. Spicq, 1947; A. Schlatter, *Die Kirche der Griechen im Urteil des Paulus*, 1936; B. S. Easton, 1947; E. K. Simpson, 1954.

Estudios:

- H. Frhr. v. Campenhausen, *Polykarl' von Smyrna und die Pastoralbriefe*, en *Aus da Frühzeit des Christentums*, 1963, 197ss;
Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den asten drei Jahrhunderten, 1953, 116ss;
- K. Grayston-G. Herdan, *The Authorship of the Pastorals in the Light of Statistical Linguistics*: NTS 6 (1959/1960) Iss;
- H. J. Holtzmann, *Die Pastoralbriefe, kritisch und exegetisch bearbeitet*, 1880;
- J. Jeremias, *Zur Datierung da Pastoralbrieji?*: ZNW 52 (1961) 100ss;
- B. M. Metzger, *A Reconsideration of Catain Arguments Against the Pauline Authorship of the Pastoral Epistles*: ExpT 70 (1958/1959) 91 ss;
- W. Michaelis, *Pastoralbrieji? und Wortstatistik*: ZNW 28 (1929) 69ss;
Pastoralbriefe und Gefangenschajisbriefe: NTF 1/6, 1030;
- H. Schlier. *Die Ordnung da Kirche nach den Pastoralbriefen*, en *Die Zeit der Kirche*, 1956, 129ss;
- W. Schmithals, RGG³ Y, 1961, 144ss;
- A. Strobel, *Schreiben des Lukas? Zum sprachlichen Problem der Pastoralbriefe*: NTS 15 (1968/1969) 191ss;
- G. Torm, *Über die Sprache in den pastoralbriefen*: ZNW 18 (1917/1918) 225ss.

Observaciones previas

Las dos cartas a Timoteo y a Tito se denominan desde el siglo XVIII «Epístolas / Cartas pastorales» = cartas a los pastores, porque contienen instrucciones para la dirección de la comunidad, para la «función pastoral». Esta denominación conjunta resulta justificada

puesto que las tres cartas constituyen, dentro del *corpus* paulina, un grupo cerrado literaria y teológicamente. Este grupo ha de ser tratado en conjunto.

Hay que advertir previamente que las Pastorales son consideradas casi de forma general como «no auténticas», incluso por investigadores conservadores y católicos¹. Ya Schleiermacher² puso en duda la paternidad literaria paulina de I Tim, y H. J. Holtzmann amplió este veredicto de forma convincente a los tres escritos. En general su autenticidad sólo es defendida hoy según una manera reducida: en la forma de hipótesis del secretario (éste habría escrito las cartas por indicación de Pablo) o como teoría de los fragmentos (las cartas habrían sido elaboradas posteriormente pero introduciendo en ellas fragmentos de cartas auténticas); no obstante, ambas sugerencias deparan más enigmas de los que resuelven. Intentaremos presentar aquí las Pastorales no desde el punto de vista unilateral de la cuestión de la autenticidad, sino de forma positiva en su peculiaridad. Para aligerar la exposición menciono ya aquí los elementos más importantes contra la autenticidad.

Razones externas

Las Pastorales aparecen testimoniadas relativamente tarde, ciertamente en primer lugar por Ireneo (ca. 180), después por Clemente Alejandrino y por el Canon de Muratori (ca. 200); en este último siguen a Flp; parecen, pues, haber sido añadidas a una colección de cartas de Pablo ya existente anteriormente. Faltan en el canon de Marción (ca. 140) y también en el papiro 46 (comienzos del siglo III); de esto último parece desprenderse que por aquel tiempo aún no eran reconocidas como canónicas de forma general en Egipto (a pesar de Clemente Alejandrino).

Razones ínternas

Las situaciones epistolares supuestas en las Pastorales no encajan biográficamente; el lenguaje y el estilo no son paulinos (estos dos puntos se tratarán con detalle a continuación). El modo de combatir a los herejes se distancia considerablemente de las cartas auténticas de Pablo; el orden de la comunidad se manifiesta como postpaulino, al igual que la teología y la religiosidad.

1. Por ejemplo por J. Schmid en su reelaboración de la *Einleitung in das NT* de Wikenhauser, 1973, S07ss. (existe traducción en español, Herder 1977).

2. *Über den ersten Brief Pauli an Timotheus*, 1807.

1. Contenido

a) 1 Tim

Prescripto: 1,1s

I. Encargo de combatir la herejía: 1,3-20

1. El encargo: 1,3-7
2. La norma: el evangelio como ley: 1,8-11
3. El ejemplo del Apóstol: 1,12-17
4. Repetición del encargo: 1,18-20

II. Encargo de poner en práctica la disciplina eclesiástica: 2,3

1. Oración por todos los hombres, especialmente por la autoridad: 2,1-7
2. Oración de los hombres y mujeres: 2,8-15
3. Comportamiento del obispo: 3,1-7
4. Comportamiento de los diáconos: 3,8-7
5. Alocución personal a Timoteo: 3,14s
6. Conclusión a modo de himno: 3,16

III. El combate contra la herejía: 4

1. Caracterización de los herejes como ascetas: 4,1-5
2. Encargo de ilustrar a la comunidad sobre aquellos: 4,6-11
3. Timoteo como modelo en la forma de vida, dirección de comunidad y trato con los hombres: 4,12-16

IV. Disciplina eclesiástica: 5,1-6,2

1. Comportamiento del dirigente de la comunidad con las distintas edades: 5,1s
2. Sobre las viudas: 5,3-16
3. Sobre los presbíteros: 5,17-19
4. Excursus: exhortación personal a Timoteo: 5,20-25
5. Sobre los esclavos: 6,1s

V. Advertencias y exhortaciones 6,3-21

1. Advertencia contra los falsos maestros: 6,3-10
2. Exhortación a Timoteo en pro del buen combate de la fe: 6,11-16
3. Parenesis a los ricos: 6,17-19
4. Advertencia contra ψευδώνυμος γνώσις. Saludo de paz: 6,20s

b) 2 Tim

Prescripto: 1,1s

Proemio (remembranza de la tradición religiosa en la que Timoteo y Pablo habían crecido) 1,3-14

1. Notificaciones sobre la situación de Pablo: 1,15-18

n. Exhortaciones a Timoteo: 2,1-4,8

1. Transmisión de la doctrina tradicional: 2,1 s

2. La alegría en el sufrimiento: 2,3-6

3. Memoria del sufrimiento del Apóstol: 2,7-13

4. Afirmación personal frente a los herejes: 2,14-26

5. Interpretación de los herejes como una aparición profética del final de los tiempos: 3,1-9

6. Transmisión de la doctrina según la imagen del Apóstol: 3,10-4,5

7. Conclusión: el próximo martirio de Pablo: 4,6-8

Tlf. Notificaciones personales: 4,9-21

1. La situación de Pablo: 4,9-12

2. Encargos: 4,13-15

3. Noticias sobre el proceso de Pablo: 4,16-18

4. Saludos: 4,19-21

Final de la carta: deseo de bendición: 4,22

c) Tito

Prescriptio: 1,1-4

Di. posicio *les eclesiásticas*: 1,5-3,11

1. Misiones de Tito en Creta: 1,5-16

1. Ordenación de presbíteros: 1.5s

2. Imagen del obispo como modelo: 1.7-9

3. Combate contra las herejías: 1.10-16

II. Orden de la comunidad

1. Doctrina sobre los deberes: cuadros de deberes domésticos: 2,1-10

(Para los ancianos 2, las mujeres jóvenes y ancianas 3-5, los hombres jóvenes según el modelo de Tito 6-8. los esclavos 9s

... Fundamentación en la historia de la salvación: 2.11-15

3. Exhortación en pro de una vida decente como ciudadano: 3.1 s

4. Fundamentación en la historia de la salvación: 3,3-7

5. Combate contra los herejes: 3,8-11

Final de la carta: 3,12-15

1. Encargos y noticias personales: 3,12-14

2. Saludo final: 2.15

2. *Las situaciones epistolares*

a) *Los destinatarios*

Como destinatarios figuran los dos colaboradores más asiduos e importantes de Pablo. Timoteo de Listra, hijo de un pagano y una judeocristiana, Hech 16,3s, llamada Eunico, según 2 Tim 1,5; desde el denominado segundo viaje misionero fue acompañante de Pablo, y aparece también en el viaje de la colecta hacia Jerusalén junto con el Apóstol, Hech 20,4; después de esto ya no se menciona más en Hech. Lo vemos como corremitente en los prescriptos de 1 Tes, 2 Cal', Flp y Flm, incluso también de los escritos deuteropaulinos 2 Tes y Col, y enviando saludos en Rom 16,21. En ocasiones Pablo le confió tareas que debía desarrollar por sí mismo: lo envió de Atenas a Macedonia I Tes 3,2s, de Éfeso a Corinto para prestar su apoyo a su primera carta a los corintos (1 Cal' 4,17; 16,10); posteriormente, desde el lugar de su cautiverio, a Filipos Flp 2,19,23. Pablo tenía en gran aprecio a este discípulo suyo, cuyo recuerdo se ha mantenido en las deuteropaulinas y también en Heb (13,23).

Tito, cuya existencia oculta curiosamente Hech, sólo resulta conocido por Gál y 2 Cor. Era un paganocristiano, «griego» Gál 2,3, por lo demás de origen desconocido. Puesto que Pablo lo llevó al «concilio de los apóstoles» para imponer la libertad de los paganocristianos ante la circuncisión, presentándolo como precedente o como un caso modélico Gál 2,1s, Tito debió ser ya entonces una figura prominente entre los cristianos procedentes del paganismo. Su actividad en Corinto ha sido ya descrita en el capítulo 9; el hecho de que Tito fuera elegido por Pablo en situaciones críticas, encomendándole tareas tan delicadas y difíciles como la colecta y la pacificación (más exactamente sumisión) de la comunidad rebelde y que cumpliera sus funciones con éxito y a satisfacción de Pablo, muestra claramente que aquél no era inferior a Timoteo en inteligencia, energía y tacto.

No es, pues, extraño que estos dos discípulos de Pablo fueran considerados como los destinatarios de cartas pseudopaulinas para justificar la continuidad del influjo de Pablo en época posterior. De acuerdo con las situaciones epistolares supuestas la sucesión cronológica de las pastorales es: 1 Tim, Tit, 2 Tim.

b) *Circunstancias de la redacción de 1 Tim*

Al partir para Macedonia, Pablo había dejado a Timoteo en Éfeso para que continuara la lucha contra los herejes 1,3s; él volvería pronto nuevamente a Éfeso 3, 14s, donde redacta estas instrucciones sobre la

lucha contra los herejes y la organización de la comunidad para el caso de que su vuelta se retrase algo (3,14s). Esta motivación pone especialmente de manifiesto la artificialidad de la supuesta situación epistolar: como si Timoteo no hubiera recibido oralmente estos encargos de Pablo mucho antes (1,3s) y como si las cuestiones difíciles de organización no pudieran esperar hasta su vuelta. A esto se añade que la situación epistolar no encaja en el período de la vida de Pablo que nosotros conocemos a través de Hech 9-28 y las cartas paulinas. En efecto, cuando Pablo viajó de Éfeso a Macedonia Hech 20,1s; 2 Cor 2,13; 7,5s, Timoteo no se quedó en aquella ciudad, sino que se adelantó a Pablo a Macedonia, y permaneció allí en tomo al Apóstol 2 Cor 1,1. Tampoco resulta comprobable la superintendencia de Timoteo sobre Éfeso y las comunidades cercanas como supone 1 Tim.

c) *Circunstancias de la redacción de Tit*

Pablo había dejado a Tito en Creta para que «pusiera en orden lo que aún no estaba concluido» 1,5, esto es, la incipiente organización de las comunidades de la isla, y continuara la lucha contra los herejes, pero quiere traerle pronto a Nicópolis -sin duda en el Epiro- donde quieren pasar el invierno, mientras que Artemas o Tíquico ha de ser el sucesor de Tito en Creta 3,12. Tampoco esta situación encaja en la vida conocida de Pablo. Nada se nos dice de una misión del Apóstol en Creta en esta época; sólo tocó brevemente la isla como prisionero si la noticia de Hech 27,7s es histórica, y pasó el invierno siguiente en Malta, Hech 28,1.10. Al igual que en 1 Tim, también aquí resulta llamativo que Pablo dé instrucciones a sus colaboradores que parecen superfluas.

d) *Circunstancias de la redacción de 2 rim*

Pablo se encuentra prisionero en Roma 1,8.16s; está en marcha su proceso y se halla dispuesto a morir. Tuvo ocasión de una primera defensa, en la que todos los amigos le abandonaron, pero en la que no fue condenado a muerte 4,16s. Onesíforo, desde Efeso, visitó a Pablo en Roma aliviándole en su cautiverio 1,16s. Sólo Lucas se encuentra con Pablo en el momento de redactar la carta, dado que los otros colaboradores han partido: Demas a Tesalónica, Crescente a Galacia o a Galia, Tito a Dalmacia 4,10s, Tíquico por orden de Pablo a Éfeso 4,12. Timoteo se encuentra según 4,13.19 aún en esa ciudad. Pablo le ruega que venga hacia él lo antes posible, aun antes del invierno, trayendo a Marcos 4,9.11.21 así como el abrigo y los libros que el Apóstol había dejado en Tróade 4,13. Le notifica que Erasto

había quedado en Corinto y que él -Pablo- había dejado a Trófimo enfermo en Mileto 4,20.

Según estos datos, parece tratarse del cautiverio romano de Pablo de Hech 28, y, al hablar de las estaciones de Corinto, Tróade y Mileto, del viaje de Pablo a Jerusalén de Hech 20,2s,5s, 15s. Pero este viaje no puede ser el trasfondo histórico de los datos 2 Tim. En efecto, en el viaje de Hech 20 se encontraban Timoteo y Trófimo entre los acompañantes del Apóstol. Trófimo en modo alguno quedó enfermo en Mileto, sino que fue con Pablo a Jerusalén constituyendo en esa ciudad el motivo de su apresamiento Hech 21,29; tampoco entonces necesitaba Pablo informar por carta a Timoteo sobre los acontecimientos del viaje. La situación epistolar de 2 Tim no encaja en el marco biográfico de Hech 20s, y por ello resulta también dudosa la identidad del cautiverio romano de 2 Tim con el de Hech 28, si consideramos históricos los datos de 2 Tim.

e) *El problema del viaje misionero a España
v de un segundo cautiverio romano*

Dado que las situaciones epistolares de las tres cartas pastorales no encajan en modo alguno en el período de la vida del Apóstol, conocido a través de sus cartas y Hech 9-28, se intenta reiteradamente fechar a Pastorales después de Hech 28,30s: Pablo habría sido liberado después de dos años de cautiverio en Roma, habría misionado en España yendo varias veces a Oriente, en donde tendrían su lugar 1 Tim y Tito; después habría sufrido una segunda prisión romana (2 Tim), convirtiéndose en mártir. Pero este intento se apoya en bases débiles. El plan del viaje misionero a España sólo se menciona dentro del NT en Rom 15,24.28, pero su realización no aparece ni siquiera indicada en parte alguna. Los *Hechos apócrifos de Pedro (ActVerc 1s)* informan sobre la partida de Pablo de Roma a España, pero no de su encarcelamiento y liberación previas ni tampoco sobre su misión en España; el pasaje sólo sirve para alejar a Pablo de Roma para que Simón el Mago y después Pedro puedan aparecer allí en escena; el Canon Muratori menciona el viaje misionero a España al tratar de Hech; el autor justifica su ausencia en Hech, así como la del martirio, afirmando que Lucas sólo informa de aquello de lo que él mismo había sido testigo ocular. El autor romano de 1 Clem afirma, con motivo de la narración de los martirios de Pedro y Pablo, de éste último: «Después de que hubo enseñado la justicia a todo el mundo hasta la frontera de Occidente (ἐπὶ τὸ τέλος τῆς δύσεως) y dado testimonio ante los poderosos, salió así de este mundo» (5,7). Al mencionar «la frontera de occidente», se refiere Clemente, sin duda alguna, a España;

pero resulta casi imposible decidir si este dato local proviene de la «tradición» de la ciudad de Roma o de Rom. Si consideramos que ni siquiera los *Hechos apócrifos de Pablo* hacen referencia al viaje de su héroe a España y que en toda la literatura eclesiástica primitiva ni siquiera existe una leyenda sobre la actividad de Pablo en España, resulta dudoso que los tres pasajes mencionados se basen en la tradición, y es probable que sean simplemente reflejos de Rom 15,24.28; en todo caso, no pueden considerarse como apoyos seguros para la tesis de la liberación de Pablo después de los dos años de Hech 28,30s. Pero tampoco se puede cimentar esta tesis con ayuda de Hech; al contrario: el hecho de que este libro no concluya con un relato sobre el martirio de Pablo, sino sobre su libre apostolado tiene razones apologéticas"; y en el discurso de despedida en Mileto permite el autor al Apóstol profetizar claramente su martirio 20,25,38. De este pasaje se desprende también que Pablo, después de los acontecimientos de Hech 20-28, ya no volvió más a la parte oriental del Mediterráneo. Que no se trata en este texto simplemente de la opinión de Lucas se muestra en el hecho de que tampoco la iglesia oriental tiene noticia alguna de tal vuelta. Por lo demás, la teoría de un segundo cautiverio romano de Pablo sólo aparece testimoniada por primera vez en Eusebio (*HE* II 22,2), quien fecha en esta época 2 Tim. Pero esta carta misma no indica en modo alguno que Pablo hubiera estado ya antes en una prisión romana. El intento de trasladar las Pastorales al terreno desconocido después de Hech 28 no tiene fundamento alguno en la tradición cristiana primitiva y ha de considerarse como un postulado.

Las situaciones epistolares de las Pastorales se hallan tanto antes como ahora en contradicción con las cartas de Pablo y Hech; son, pues, ficción. Se explican, como Dibelius ha indicado⁴, por la misma técnica practicada por los autores de los *Hechos apócrifos* de los apóstoles: se asumen situaciones conocidas y se modifican por completo, (por así decirlo, las convierten en algo diferente). Así en I Tim el autor asume, pero modifica la situación de Hech 20,1; Tit, la de Hech 27,7s, y 2 Tim, la de Hech 28,30s; 20,5s. Quede en suspenso la cuestión de si el autor de las Pastorales utiliza Hech de forma literaria o simplemente se ha basado en tradiciones comunes.

3. *Lenguaje y estilo*

El lenguaje y estilo de Pastorales son tan uniformes y tan distintos de los de las restantes cartas de Pablo que incluso los más infatigables defensores de la paternidad literaria paulina reconocen el hecho de

3. E. Haenchen. *Die Apostelgeschichte*, 1965. 654s.

4. Dibelius-Conzelmann, 13s; 94ss; 114ss.

estas diferencias. La diversidad de vocabulario ha sido la primera en llamar la atención, aduciéndose como prueba de la no procedencia paulina de Pastorales; tras algunos trabajos previos tales diferencias fueron señaladas por H. J. Holtzmann en un amplio estudio estadístico de vocabulario (1880); este procedimiento fue continuado minuciosamente por P. N. Harrison (1921). Pero incluso los defensores de la autenticidad lo emplearon, mostrando las deficiencias en su elaboración e intentando, con ayuda del método corregido, debilitar la fuerza del argumento estadístico verbal contra la autenticidad (F. Torn 1917/18, W. Michaelis 1929/30). B. M. Metzger ha impugnado la utilidad de los estudios estadísticos de vocabulario en la cuestión de la autenticidad de Pastorales, pero ciertamente sin razón. La controversia en este campo ha conducido a métodos cada vez más diferenciados de estadística verbal, siendo hasta ahora la pieza maestra aún no superada el pequeño artículo de K. Grayston y G. Herdan. Este trabajo investiga con precisión matemática los logaritmos del vocabulario y la longitud de los textos de las Pastorales y del resto de las cartas de Pablo, y muestra que la relación de estos logaritmos es en Pastorales completamente distinta a la del resto de las cartas paulinas. Aporta, además, una panorámica metodológica instructiva sobre los estudios estadísticos de vocabulario llevados a cabo hasta el momento. H. Conzelmann ha argumentado con razón que la estadística verbal no tiene en cuenta que las peculiaridades de Pastorales se hallan condicionadas en parte por la inclusión en ellas de elementos tradicionales⁵; pero los estudios de historia de las formas sobre las Pastorales (por ejemplo de Dibelius y el suyo propio) han mostrado que «el material tradicional» ha sido asumido por Pastorales en unas dimensiones no paulinas; estas investigaciones no sólo no limitan el peso de la estadística verbal, sino que lo refuerzan.

Característico en el vocabulario de Pastorales es, en primer lugar, que éstas, por una parte, incluyen un gran número de palabras que son nuevas frente al resto de las cartas de Pablo; por otra, que falta en ellas un considerable número de vocablos frecuentes e importantes en el resto de las cartas paulinas. Daremos dos ejemplos de cada caso: R. Morgenthaler ha contado 335 palabras peculiares de Pastorales, y ha demostrado que este número es dos veces y media superior al de términos especiales empleados como media en el resto de las cartas paulinas". A los «nuevos» vocablos pertenecen, entre otras, las siguientes palabras y grupos de ellas: μακάριος θεός, ἐπιφάνεια, φιλανθρωπία, συνεῖδησις καθαρὰ οὐ ἀγαθή; εὐσεβής, εὐσέβεια, εὐσεβεῖν; σώφρων, σωφρονίζειν, σωφροσύνη, σωφρονισμός, etc. Por el contrario, no aparecen en Pastorales

5. En Dibelius-Conzelmann. 3.

6. *Statistik des ni. Wortschatzes*, 1958.28.38.

las siguientes palabras empleadas por Pablo: *σάρξ, σῶμα, δικαιοσύνη θεοῦ, ἄδικος, ἔργα νόμου, καυχᾶσθαι, ἀκαθαρσία; διαθήκη, κατεργάζεσθαι, πείθειν*, etc. Aquí se apunta también la diferencia teológica. Especialmente importante no sólo para el vocabulario, sino también para el estilo es la recesión en el uso de partículas y la ausencia de expresiones breves utilizadas a menudo por Pablo como *ἄν, ἄρα, διό, εἴτε, ἔτι. νῆνι, κἀγώ, πάλιν*, etc'.

En efecto, el uso de partículas y semejantes vocablos corrientes es algo individual, la mayor parte de las veces «inconscientemente», y por ello no imitable sin más. Característico del vocabulario de Pastorales es, además, el que una parte (36 palabras) proceden! «del estrato literario superior del lenguaje», que muchos vocablos no están testimoniados antes de finales del siglo I y que el lenguaje de Pastorales es considerablemente «más moderno» que el de las auténticas cartas de Pablo. Finalmente, es característico de su vocabulario la sustitución de expresiones corrientes en el Apóstol por otras de igual significado; esto llama especialmente la atención en la terminología teológica, aunque también aparece en otros casos como *δεσπόται* en lugar de *ΚΥΡΙΟΙ* para los dueños de esclavos. También sucede a la inversa, que se utilizan los mismos vocablos para expresar entidades diversas, así *ἀρχαί*, que Pablo utiliza para potencias espirituales, se emplea para autoridades terrenales (Tit 3, 1).

Finalmente, también la sintaxis de Pastorales muestra peculiaridades: en las oraciones condicionales es considerablemente menos semitizante y mucho más griega que en las cartas de Pablo¹⁰.

Queremos llamar especialmente la atención sobre una peculiaridad lingüístico-estilística de Pastorales: el empleo de *πιστὸς ὁ λόγος* = «digna de confianza es la palabra», o bien «justo es el dicho» que aparece cinco veces (1 Tim 1, 15; 3, 1; 4, 9; 2 Tim 2, 11; Tit 3, 8) [Y se refiere siempre a una cita que sigue o precede]]. Se trata de una fórmula de cita que introduce como vinculantes, no una frase de la Escritura, sino fragmentos de la tradición de muy diverso tipo (fórmulas de fe, deberes de obispos y diáconos, parenesis). Esto ilustra la fuerte dependencia del autor de Pastorales del pensamiento tradicional.

Estas diferencias muestran claramente que las Cartas Pastorales no pueden haber sido escritas por Pablo. Los defensores de la autenticidad aducen la categoría del «estilo propio de la ancianidad» (que sería en estos escritos más marcado que en Ef), o el influjo del latín durante su segundo cautiverio en Roma (que no tuvo lugar), y ocurrencias similares. O. Roller fue algo más consecuente; no afirma que Pastorales

7. Cf. Kümmel. 329; Harrison, 37.

8. Kümmel, *o.c.*

9. P. Wendland, *Die Urrhr;stlichen LiteratUrrformen*, 1912, 364, nota 5.

10. K. Beyer, *Sellit;sche Syntax ;III NT I*, 1, 1962, 232, 295, 298.

11. Cf. Dibelius-Conzelmann, 23s.

fueran escritas o dictadas por Pablo, sino que las explica como el trabajo personal de un secretario (amanuense) que las habría elaborado según datos aportados por el Apóstol¹². Respecto a las otras cartas de Pablo acepta también la misma suposición (Pablo habría tenido secretarios extraordinariamente dotados a los que se deben las cartas de Gál y Rom), pero esta hipótesis no es sostenible". En el caso de Pastorales habría también que admirar el don profético del secretario que veía ya de antemano una disciplina eclesial que aún no existía en vida de Pablo. Ni las hipótesis de los secretarios ni las restantes pueden debilitar los argumentos estilístico y lingüístico contra la paternidad paulina.

4. *La lucha contra los falsos maestros*

En la lucha contra los falsos maestros radica el objetivo propiamente dicho de las Pastorales. A éste obedece no sólo la polémica directa, sino también el esfuerzo del autor en pro de la consolidación de las comunidades mediante una disciplina eclesiástica firme, la sana doctrina y una ética segura. Se puede suponer que las tres epístolas pastorales combaten la misma falsa doctrina, a pesar de la distinta localización (Efeso y Creta) y a pesar de las supuestas diferencias entre las cartas; en efecto, la descripción de los enemigos es bastante parecida. Extrañamente, Pastorales tratan a los falsos maestros en algunos casos como una aparición profetizada para el futuro (1 Tim 4, 1s; 2 Tim 3, 1s), y en otros como una realidad presente; la caracterización objetiva es, en cambio, la misma. Semejantes profecías no aparecen en Pablo; se trata de un lugar común (*topos*) muy querido de la polémica contra los herejes que encuentra también aplicación en las cartas de Juan, en Judas y en 2 Pe. No se trata del único *topos* antiherético de las Pastorales; la existencia de semejantes lugares comunes dificulta el conocimiento de los enemigos a quienes se ataca realmente, y la pseudonimia exigía también una cierta reserva en la claridad.

No obstante, se puede afirmar que los enemigos pertenecen al movimiento gnóstico. Discutible es si existen, y en qué medida son determinantes en esta gnosis, elementos judíos o judeocristianos. De la polémica se deducen los siguientes rasgos:

Si 1 Tim 6, 20 polemiza contra la «falsamente denominada gnosis», esta caracterización despectiva muestra que «gnosis» constituye un término clave de los enemigos y que se utiliza como «título». Por lo

12. *Das Formular der paulinischen Briefe*, 1933, 20s.

13. E. Bickermann, *Gn 10*, 1934, 55s.

que respecta al contenido el autor designa esta gnosis como «mitos y genealogías inacabables», como «mitos profanos propios de viejas», como «locas disputas y genealogías» (I Tim 1,4; 4,7; Tit 3,9; cf. 2 Tim 4,4), esto es, (eliminados los insultos) como especulaciones mitológicas sobre potencias angélicas y series de eones. La caracterización como «mitos judíos» podría hacer referencia al origen de esta gnosis, aunque no necesariamente; puede referirse igualmente a los nombres judíos de ángeles y eones, tal como aparecen en textos gnósticos no judíos y en papiros paganos. Los gnósticos creen poder «conocer a Dios» mediante tales especulaciones (Tit 1,16). El reiterado reproche de que son unos «pretenciosos» (I Tim 6,3s; 2 Tim 3,4) hace referencia a su entusiasmo. A éste se debe también la espiritualización gnóstica de la resurrección: «Dicen que la resurrección ya ha ocurrido» (2 Tim 2,18). Aquí aparece el carácter dualista de la gnosis combatida por el autor.

Este dualismo se encarna también en la práctica mediante una estricta ascética: «Prohíben el matrimonio y piden la abstención de alimentos» (I Tim 4,3). Contra la prohibición del matrimonio se dirigen los pasajes que acentúan su valor (1 Tim 2,15; 5,14; Tit 2,4); frente a la ascética respecto a los alimentos, textos como 1 Tim 5,23; Tit 1,15. En este tipo de exigencias los enemigos parecen haber utilizado también el AT (I Tim 1,7s; las «controversias legales», Tit 3,9), en tanto que el autor los rechaza como «mandamientos de los hombres» (Tit 1,14). Resulta dudoso que en Tit 1,15 sea lícito ver la controversia en torno a las prescripciones judías sobre la pureza ritual, ya que la frase «para el puro todo es puro» constituye un lugar común tradicional (Rom 14,20; Luc 11,41)⁴. Mientras que la ascética exigida en los alimentos podría guardar relación con normas judías sobre comidas, la prohibición del matrimonio es absolutamente antijudía (lo que no excluye, naturalmente, que incluso algunos judíos la respetaran). El modo cómo las Pastorales tratan conjuntamente ambas formas de ascetismo y cómo las combaten como un desprecio de la creación de Dios y del orden de ésta, pone claramente de manifiesto que el origen de tal ascesis no se basa en el ritualismo judío, sino en una negación dualista del mundo.

Las numerosas acusaciones morales no pertenecen a la imagen de los enemigos, sino al estilo de la polémica antiherética⁵. Los catálogos de vicios⁶ tampoco se refieren directamente a los herejes -esto chocaría demasiado con el ascetismo-, aunque sí guardan una cierta

14. Cf Dibelius-Conzelmann, 103s.

15. 1 Tim 1,19; 4,1,2; 6,5; 2 Tim 2,26; 3,5,13; Tim 1,15s.

16. 1 Tim 1,9s; 6,4s; 2 Tim 3,2ss; Tim 1,12.

relación con ellos: 1 Tim 6,4 afirma después de una descripción del comportamiento de los gnósticos: «De ahí surgen ...», y a continuación aparece el catálogo de vicios; y en la polémica contra los herejes de 2 Tim 3,1-9 el catálogo de vicios de los vv. 2-4 dibuja la corrupción del final de los tiempos y pasa sin interrupción a describir a los enemigos actuales, quienes habrán de ser identificados con estos vicios profetizados de antemano, aun cuando «guarden una apariencia de piedad» (v. 5). Las Pastorales no combaten ciertamente enemigos actuales, aunque en cualquier caso se dirigen también contra los libertinos.

Lo poco que las Pastorales afirman sobre la errónea doctrina que combaten es algo tan general que resulta imposible reconstruir una imagen concreta de la herejía ni determinarla con exactitud, por lo que apenas podemos obtener una fecha de composición de estos escritos. Incluso la caracterización hoy en boga de la falsa doctrina como gnosis judeocristiana⁷ va más lejos de lo que se puede afirmar con seguridad (cf. *supra*); la utilización del AT no significa nada en favor de una procedencia judeocristiana de sus usuarios gnósticos. Los textos que sirven de base no son suficientes para establecer una relación entre los herejes de las Pastorales y la herejía colosense, ni tampoco con la aparente gnosis «judaizante» de IgnMagn 8-11, e IgnFild 5-9. El elemento judío o judeocristiano en la gnosis combatida por las Pastorales sólo se menciona expresamente en Tit 1,10.14 (interrumpido además por una invectiva contra los cretenses) y sólo pudo haber constituido una pequeña impronta. El único anclaje firme aparece en 1 Tim 6,20: «¡Oh Timoteo!, guarda el depósito a ti confiado, evitando las vanas palabrerías y las contradicciones (ἀντιθέσεις) de la falsa ciencia...», pero resulta dudosa la firmeza de este punto de referencia. Ἀντιθέσεις es el título de la obra principal de Marción, y siempre se ha visto en la frase citada una referencia a esta obra¹⁸; pero se ha objetado en contra que tal término desempeña un papel en la polémica antin'etórica, y que, por lo tanto, es tradicional¹⁹. Si 1 Tim 6,20 fuera un préstamo de la polémica antirretórica y las Pastorales, anteriores a Marción, sería una irónica casualidad que el admirador del Apóstol, Marción, hubiera titulado su obra principal precisamente con la expresión que «Pablo» había utilizado para describir la falsa doctrina, «casualidad» en la que me resulta difícil creer. Si las Pastorales hubieran sido redactadas después de la aparición de Marción, la mención

17. Por ejemplo, por Kümmel. *t,'inleilung.* 334s; Schmithals RGG\ Y, 1961, 145; E. Lohse, *Entstehung des NT*, 1972,63, (existe traducción española, Madrid, Cristiandad, 1980).

18. En último lugar por Campenhausen, 204ss.

19. CL Dibelius-Conzelmann, 70.

de «antítesis» en la frase final de 1 Tim tendría un sentido preciso y una configuración histórica clara. Naturalmente ni lo uno ni lo otro puede demostrarse con exactitud. Las objeciones corrientes contra la hipótesis de Marción —la valoración del AT y la ausencia de rasgos específicos marcionitas— no tienen en cuenta que el pseudónimo autor, simplemente por razones de tipo cronológico, no podía permitir que su Pablo fuera demasiado concreto, habiéndose de mover en su polémica entre la generalidad y la claridad.

El combate contra la herejía no se llevaba a cabo en Pablo mediante una discusión objetiva, sino por la contraposición de la doctrina correcta («sana») y la falsa, así como mediante el empleo de vocablos expresivos; hemos presentado ya pruebas de ello, que pueden aumentarse fácilmente mediante la lectura de las Pastorales. Al autor le interesa una delimitación hacia fuera y una consolidación en el interior de la Iglesia. La enérgica actividad de los gnósticos logró considerables éxitos.

5. *La disciplina de la Iglesia*²⁰

A esta consolidación sirve, en primer lugar, la organización de la Iglesia mediante los discípulos (apostólicos) que reciben el encargo del Apóstol. Las disposiciones correspondientes se encuentran en 1 Tim y Tit (no en 2 Tim); afectan sobre todo, aunque no de forma exclusiva, a los cargos eclesiásticos y se imparten en forma de preceptos al modo de cuadros de deberes domésticos. Los cargos son, independientemente del de apóstol y discípulo de los apóstoles, los siguientes: el obispo (1 Tim 3,1-7; Tit 1,7-9), los presbíteros (1 Tim 5,17-19; Tit 1,5s), cuyo conjunto se designa como «presbiterio» (1 Tim 4,14), los diáconos, sólo mencionados en 1 Tim (3,8-13), y las viudas (5,3-16). Es característico de Pastorales que estas disposiciones sobre los cargos directivos no aparezcan de forma aislada, sino en el contexto de unas disposiciones sobre la plegaria cultural y el comportamiento de hombres y mujeres (1 Tim 2s), en el ámbito de un cuadro de deberes domésticos (1 Tim 5), o en conexión con una polémica contra los herejes y el subsiguiente cuadro de deberes domésticos (Tit 1s); los cargos no aparecen, pues, como representación de una «constitución eclesiástica» en sentido jurídico, sino como partes

20. Sobre la posición de las Pastorales en la historia de las constituciones eclesiásticas, cf. H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vol/macht in den ersten drei Jahrhunderten*, BHth 14. 1953, 116ss.

-ciertamente constitutivas- de tal orden eclesial que abarca el culto y la ética.

Si comparamos el conjunto de las funciones directivas de las Pastorales con el de las cartas de Pablo, encontramos lo siguiente: comunes sólo son los cargos de obispo y diácono (Flp 1,1), nuevos son los presbíteros y las viudas (como función); faltan los profetas y los maestros. Una alusión a la profecía aparece en 1 Tim 1,18; 4,14. La multiplicidad de carismas se reduce a uno, que se transfiere como «gracia de estado» de los que desempeñan los cargos mediante la imposición de manos (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6).

De las cuatro funciones comunitarias de las Pastorales, la de las viudas es la inferior. Pero la relación de las otras tres no resulta transparente. Nunca se mencionan las tres juntas: o bien obispo y diáconos (1 Tim 3) o solo presbíteros (1 Tim 5), o los presbíteros junto con el añadido de una lista de virtudes de los obispos bastante artificial (Tit 1). Según parece, el autor ha resumido diversos tipos de tradiciones²¹. Este estado de cosas que se deduce de los textos no permite considerar los datos de las Pastorales como expresión de una constitución eclesiástica unitaria ya existente, por ejemplo de la pirámide jerárquica posterior: diáconos, presbíteros y obispo. Los textos muestran más bien el desarrollo de dos instituciones: la constitución colegiada de los presbíteros, por una parte, y la de los obispos y diáconos, por la otra, que existían en el círculo territorial del autor y a los que él quiere hacer justicia. Posiblemente se habían acercado allí los grupos entre sí; en todo caso, el autor intenta establecer una conexión entre ellos. Resulta problemática, sin embargo, la relación del obispo y los presbíteros, independientemente de que ésta se contemple desde el punto de vista de la intención del autor o bajo la realidad de una historia constitucional. Sin duda no es algo casual que las Pastorales hablen del obispo sólo en singular y de los presbíteros solamente en plural aún cuando las cualificaciones personales y las tareas de ambos son prácticamente idénticas. De las soluciones sugeridas, episcopado monárquico, o el obispo como *primus inter pares*, director de los presbíteros, u «obispo» sólo como denominación de cada uno de los presbíteros o como uno de los «presbíteros dirigentes» (1 Tim 5,17), no se ha logrado imponer ninguna. No se puede hablar de un «ministerio episcopal monárquico» -al menos en el sentido en que Ignacio lo postula-, dado que el obispo de las Pastorales carece de toda pompa sacra. Pero también la tercera solución convence poco ya que sólo se puede llegar a ella con ayuda de conclusiones exegéticas bastante artificiales. Parece ser que la solución más cercana a la in-

tención del autor sería la segunda, aunque no a las realidades de todas las comunidades de su entorno.

A los cuatro ministerios sólo puede ser admitido el que aporte determinadas cualidades personales de tipo moral e intelectual. La ordenación de los presbíteros (y sin duda también la de los otros cargos se lleva a cabo mediante la imposición de las manos 1 Tim 5,22; también Timoteo ha recibido mediante la imposición de manos del presbiterio, o sea de Pablo, el espíritu propio del cargo 1 Tm 4,14; 2 Tim 1,6. Los presbíteros (y sin duda también los demás cargos tienen un sueldo (1 Tim 5,17s; cf. 5,16). Las tareas de las viudas son de tipo caritativo (1 Tim 5,10; cL 13s), las de los diáconos resultan desconocidas. Llama la atención que el obispo y el presbítero (si prescindimos de la imposición de manos del último 1 Tim 4,14) carece de toda función sacra. El obispo cuida de la comunidad, es el οἰκονόμος θεοῦ (1 Tim 3,5; Tit 1,7); esta función directiva y de administración se corresponde con la «buena dirección de los presbíteros» (1 Tim 5,17). Junto a éstos existen algunos que «se esfuerzan en la predicación y la enseñanza» (*ibid.*). Ésta es también la tarea del obispo; éste debe «adherirse a la palabra fiel conforme a la enseñanza de modo que pueda exhortar con sana doctrina y argüir a los enemigos» (Tit 1,9). La predicación, la enseñanza y el combate contra los falsos maestros constituyen la tarea fundamental de estas dos funciones.

En esta función son ellos, es decir, el «cargos», la protección de la iglesia contra la herejía. En opinión de las Pastorales, ello sólo es posible gracias a la autoridad apostólica, esto es, por la autoridad de Pablo, quien era considerado como «el apóstol» por excelencia en el círculo eclesiástico del autor. Para evocar en el presente la autoridad del Apóstol, muerto ya hacía tiempo, recurre a la ficción de que éste imparte desde la lejanía a sus inmediatos discípulos instrucciones para el ordenamiento de la iglesia. Ellos son los mediadores -especialmente en la ficción, temporalmente en la realidad- entre aquél y la iglesia. Son los portadores de la tradición apostólica; ellos guardan, administran y transmiten la παραθήκη recibida (1 Tim 6,20; 1,18; 2 Tim 1,12; 2,2). Pero también son los portadores de la sucesión apostólica; Timoteo ha recibido la gracia de estado mediante la imposición de manos del Apóstol y del presbiterio (2 Tim 1,6; 1 Tim 4,14) Y la transmite del mismo modo (1 Tim 5,22); Tito ordena a los presbíteros por encargo apostólico (Tit 1,5). Ciertamente las ideas de la tradición y especialmente de la sucesión no se encuentran muy elaboradas - tal labor se vio impedida por motivos de la ficción - pero ya existen²².

22. La mejor exposición del orden eclesiástico según las Pastorales en el sentido de su autor. es la presentada por H. Schlier; un denso sumario, en *o.c.* 146.

6. *Teología y religiosidad*

La παραθήκη que los cargos han de representar con su «palabra y doctrina» sirve al afianzamiento y a la seguridad de la comunidad en la lucha contra los falsos maestros. Las Pastorales no sólo se hallan subjetivamente dentro de la tradición paulina; su παραθήκη contiene realmente muchos restos de la teología paulina. Como más importante cabe citar la justificación no por las obras, sino por la misericordia de Dios (Tit 3,5); a esto hay que añadir un gran número de conceptos teológicos de Pablo que muestran ciertamente algunas desviaciones de contenido²³. No se puede hablar en las Pastorales de un desatollo de la teología paulina, como ocurre, por ejemplo, en Ef, entendiéndose por desarrollo un avance en el pensamiento, aunque sólo sea en una única dirección; más bien cabe hablar de una producción que acepta simultáneamente nuevos conceptos, ideas y tradiciones.

También bajo el punto de vista teológico, los estudios de vocabulario aportan conclusiones coherentes sobre la sustitución de términos paulinos mediante otros extraños de origen «helenístico», y sobre desviaciones objetivas como consecuencia de la aceptación de nuevos conceptos.

Resulta especialmente interesante la penetración de vocabulario, fraseología y concepciones del culto helenístico al soberano en afirmaciones sobre Dios, Cristo y el acontecimiento de la salvación. Así encontramos μακάριος, μέγας, μόνος, φιλανθρωπία como atributos de Dios, σωτήρ, δεσπότης y δυνάστης como predicados de Dios, «epifanía» aplicado al acontecimiento de la salvación. Por mencionar un par de ejemplos: ὁ μακάριος και μόνος δυνάστης (1 Tim 6,15); ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη του σωτήρος ἡμῶν θεοῦ (Tit 3,4); προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτήρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ (Tit 2,13).

Finalmente, hay que mencionar la inclusión de numerosas «tradiciones» fijas, no sólo los ya mencionados cuadros de deberes domésticos, modelos de cargos públicos y catálogos de vicios, sino las fórmulas cristológicas y otras piezas litúrgicas²⁴, que a pesar de su diversa procedencia teológica y orientación resultan de gran importancia para las Pastorales.

23. cf. porejemplo. 1 Tim 1,15s, 2 Tim 1,9 con los paralelos en las cartas aUlénicas de Pablo.

24. 1 Tim 2,5s; 3,16; 6,11-16; 2 Tim 1,9s; 2,8; 4,1; Ti! 2,14; Jos textos han sido tratados en el cap. 2.

La teología y religiosidad de Pastorales encuentran su más brillante expresión en la concepción de la «sana doctrina», «de la piedad» y del Apóstol como modelo.

La «sana doctrina»²⁵ es la magnitud central de las Pastorales, designa «lo más elevado y santo que ellas conocen»²⁶ y posee más o menos el mismo rango que **εὐαγγέλιον** en Pablo. Precisamente la elección de esta expresión, ajena a todo el resto de la literatura cristiana primitiva, pone de manifiesto la pretensión de las Pastorales. Mediante el calificativo de «sano», utilizado en el ámbito griego profano de entonces para designar un discurso y opinión «razonables», se exige «la racionalidad» como cualidad suma de la doctrina cristiana; una racionalidad no en el sentido de aclaración racional, sino ciertamente en el de ilustración de lo «comprensible», porque es verdadero; de aquí procede también el abundante uso de **σώφρων** («juicioso») y sus derivados. Esta pretensión se dirige en primer lugar contra el «mundo» con cuyas doctrinas compite ardorosamente la cristiana, pero especialmente contra los falsos maestros que «enseñan otras cosas», quedando por ello descalificados desde un principio como irracionales y «enfermos» (1 Tim 1,3; 6,4). Ha desaparecido la conciencia de la paradoja del evangelio -paulinamente hablando: de la locura de la predicación de la cruz ICor 1, 18s- dejando su lugar a una conciencia «mundanizada» del mensaje cristiano. En cuanto al contenido, la «sana doctrina» consta de un fondo tradicional, de diversas tradiciones doctrinales previamente configuradas, no de una sistematización «razonable» de la fe cristiana como en los Apologetas. Tampoco se basan las Pastorales para su argumentación en las formas «razonables» del pensamiento griego; no entran en diálogo, «aborrecen las discusiones» (**ζητήσεις**) como comportamiento típico de los herejes, y se limitan a enfrentar a lo nuevo la tradición como verdad. Las tradiciones se citan, pero no se desarrollan; no obstante, el autor intenta poner de manifiesto su importancia presente²⁷.

La piedad es la respuesta práctica a la sana doctrina. Consta de una religiosidad de orientación ética, y de una ética de colorido religioso; **εὐσέβεια** («piedad») ocupa el lugar que **πίστις** («fe») tenía en Pablo²⁸. Su expresión más clara se encuentra en 1 Tim 2,1s:

25. La terminología varía **ὑγιαίνουσα διδασκαλία** 1 Tim 1,10; 2 Tim 4,3; Tit 1,9; 2,1; **ὑγιάνοντες λόγοι** 1 Tim 6,3; 2 Tim 1,13; **λόγος ὑγιής** Ti! 2,8; además la locución **ὑγιαίνειν (ἐν) τῇ πίστει** Tit 1,13; 2,2. Para lo siguiente cf. Dibelius-Conzelmann, 20s.

26. Dibelius-Conzelmann, 20.

27. el'. Dibelius-Conzelmann, 8.

28. el'. 1 Tim 2,2; 3,16; 4,7s; 6,3.5.6.11; 2 Tim 3,5; Tit 1,1; además 1 Tim 5,4.

Ante todo recomiendo que se hagan plegarias, oraciones, súplicas y acciones de gracias por todos los hombres, por los reyes y por todos los constituidos en autoridad, a fin de que gocemos de vida tranquila y apacible con toda piedad (εὐσεβείᾳ) y dignidad (σεμνότητι). Esto es bueno y grato ante Dios nuestro salvador: ...

Estas y otras formulaciones²⁹ similares muestran que la «piedad» representa un ideal de vida cristiana. M. Dibelius la ha caracterizado acertadamente como «ciudadanía cristiana»³⁰. Ésta se basa en dos razones. Por una parte, la ausencia de la *parusía* que obligó a tener en cuenta la continuación del mundo y adaptarse a él. Por otra, la propagación de la gnosis cuyo entusiasmo y rigorismo guardaban una seductora similitud con la aptitud cristiana primitiva (2 Tim 3,5), pero cuya negación dualista del mundo perturbaba la fe en la creación, y su individualismo aniquilaba toda vida de comunidad. Contra este peligro exigen las Pastorales una actitud ante la vida de acuerdo con la fe en la creación y por ello con el mandamiento del amor (1 Tim 1,14). De aquí procede la *parennesis* tradicional con sus cuadros domésticos, con sus catálogos de vicios y virtudes que acentúan el valor del matrimonio y la familia y la necesidad ineludible de las virtudes cívicas normales para la convivencia. De aquí también la exigencia de las «buenas obras» (1 Tim 2,10; Tit 2,14) Y la conciencia recta y pura (1 Tim 1,5; 3,9). Dentro de esta piedad le corresponde una función importante a la tradición familiar y a la educación (1 Tim 3,4.12; 5,1a; 2 Tim 1,5; Tit 1,6). La conciencia de la denominada responsabilidad pública de los cristianos se manifiesta en el llamamiento a la oración por todos los hombres y especialmente por las autoridades (1 Tim 2,1s). Los cristianos aún no participan en funciones públicas en la medida suficiente como para que su comportamiento en ellas se pudiera convertir en un tema de instrucción ética. La «ciudadanía cristiana» sólo representa aparentemente un cristianismo autosuficiente; en realidad acredita la conciencia de la responsabilidad de todo cristiano hacia su prójimo y por ello hacia la comunidad.

El Apóstol como modelo. Este motivo que predomina en 2 Tim aporta a la religiosidad de las Pastorales un elemento que compite con la «vida tranquila y silenciosa»: la idea de la lucha y del sufrimiento. El Apóstol preso y enfrentado a la muerte acentúa para su discípulo y colaborador Timoteo la obligación de la *militia Christi* que lleva consigo sufrimiento y persecución, y se presenta a sí mismo como modelo de cumplimiento de estas obligaciones. Esto se produce de una forma muy personal, pero no sólo vale para Timoteo exclusiva-

29. Por ejemplo, Tit 1,13; 2,2.12.

30. Dibelius-Conzelmann, 32.

mente o como prototipo de dirigente de la comunidad, sino para todos los cristianos (2 Tim 3,12). Se incluyen aquí viejas experiencias e ideas cristianas primitivas -sobre la persecución a causa de Cristo, de la alegría en el sufrimiento, unido a la concepción del servicio militar del creyente- y aplicada de forma esencial a Pablo. El hecho de que precisamente el Apóstol que sufre se convierta en modelo, en un grado muy superior al de Ef, completa la imagen del Apóstol en las Pastorales - Pablo «garante de la tradición» — en un aspecto fundamental.

7. *El carácter literario*

Las Pastorales son cartas ficticias de Pablo, una ficción de índole especial por su destinación y contenido. Los destinatarios son personas aisladas, colaboradores de confianza del Apóstol. Las numerosas notificaciones personales y recuerdos tienden a fortalecer el carácter personal de las «cartas»; muestran, pues, una pseudoepigrafía consciente. Por otra parte, los destinatarios no actúan como personas aisladas, sino como delegados apostólicos que tienen por misión vigilar provincias eclesiásticas enteras poniendo en práctica en ellas las disposiciones del Apóstol; los destinatarios reales son estas provincias eclesiásticas o, según la intención del autor, toda la iglesia. Las Pastorales son, «a pesar de su destinación individual, cartas fundamentalmente católicas por su intención»".

Pero con esto no queda suficientemente descrito su carácter literario; ha de determinarse aún con más precisión según criterios de contenido, ya que las «cartas católicas» pueden ser de muy diversos tipos (cf. Sant, 1 Pe, 1 Jn). En las tres Pastorales desempeña un papel fundamental la lucha contra los herejes; 1 Tim y Tit contienen además una parenesis general, cuadros de deberes domésticos y disposiciones para los cargos oficiales, mientras que 2 Tim por su parte encierra un tema especial que hemos de mencionar más adelante. M. Dibelius³² ha demostrado que las normas sobre la organización de la comunidad, el comportamiento en el culto y en la vida ordinaria no tienen un carácter unitario, sino que constituyen una recopilación literaria. Este investigador ha intentado mostrar además, mediante una comparación entre las Pastorales y la Didaché, que ambas tienen por base un orden comunitario, transmitido oralmente o por escrito y adaptado según las circunstancias, que trataba sucesivamente del culto y la organización

31. H. von Campenhausen, *Kirchliches Ami.* 117.

32. Dibelius-Conzelmann. 4ss.

de la comunidad; las Pastorales habrían completado este ordenamiento mediante cuadros de deberes domésticos. Por ello Dibelius incluye las Pastorales, por su carácter literario, en las disposiciones u ordenanzas eclesiásticas. Pero esta caracterización - independientemente de que se deba aceptar o no la teoría de las fuentes- es demasiado unilateral; no considera suficientemente que los cuadros de deberes domésticos no están subordinados al ordenamiento de la iglesia, sino que constituyen su marco; que la lucha contra herejes representa un elemento esencial, y finalmente que su encuadre epistolar no es un mero formalismo insignificante. H. Van Campenhausen³³ ha sido más justo con el conjunto de las Pastorales (de I Tim y Tit) al señalar entre ellas y la carta a los filipenses de Policarpo de Esmirna un considerable parentesco estructural: polémica contra los herejes, cuadros de deberes domésticos, ampliados a disposiciones eclesiásticas, y la parenesis general constituyen en ambos textos las piezas principales; tanto en Policarpo como en las Pastorales se hallan éstas condensadas en forma de carta. Esta forma es esencial: garantiza su difusión mediante la lectura en la asamblea comunitaria. A diferencia de la carta de Policarpo que es una misiva real dirigida a una única comunidad, las Pastorales intentan con ayuda de su destinación «católica» dar validez general a sus disposiciones eclesiásticas y otorgarles, gracias a la pretendida paternidad literaria paulina, autoridad apostólica, además de colmarlas de un *ethos* personal con ayuda de la relación apóstol-discípulo apostólico... intento feliz como lo demuestra la historia del canon.

A este contexto pertenece también 2 Tim con su tema especial: el legado del Apóstol; éste constituye la temática propiamente dicha a la que se subordina también la polémica contra los herejes. 2 Tim se presenta como «testamento»; por su motivación, tono personal y situación del que habla se encuadra dentro de los «testamentos», que representan un género propio dentro de la literatura judía y neotestamentaria³⁴. Generalmente tienen forma de discurso de despedida (por ejemplo, *Testamentos de los Doce Patriarcas*, los discursos de despedida de Jesús Jn 13-17, los de Pablo en Hech 20, 17s); el testamento en forma epistolar se encuentra también en 2 Pe. Sus motivos típicos —mirada retrospectiva, instrucciones y exhortaciones, caracterización propia del que habla como modelo, profecía de los acontecimientos escatológicos- aparecen en 2 Tim como palabras del

33. *Polykarp von Smirna Illud die Pasto*

34. Cf. Munck, *Discours d'adieu dans le NT et dans la littérature biblique*. en: *Aux Sources de la Tradition Chrétienne* (Homenaje a Goguel), 1950, 15555.

Apóstol destinado y dispuesto para la muerte. Al carácter testamentario pertenece también el mandato de transmitir lo oído (2,2), que en nuestro texto se pone al servicio de la tradición apostólica.

8. *Fecha y lugar de composición*

La fijación de la fecha de composición depende de si se ve o no en 1 Tim 3,20 una referencia a las *Antítesis* de Marción. En el segundo caso –el más corriente-- las Pastorales se fechan a comienzos del siglo II. Si se admite tal referencia –a mi entender nada se pronuncia en contra y sí algo a favor-, el nacimiento de las Pastorales se sitúa después de aparecer Marción en los años 30 del siglo II, y se las localiza correspondientemente en Asia Menor. En favor de esta región se expresa también el hecho de que las Pastorales están testimoniadas en primer lugar por Ireneo, y que los escritos pseudónimos, y por ello las cartas, tienen generalmente su nacimiento allí donde aparecen por primera vez. El que Timoteo, destinatario de dos de las tres cartas, resida en Éfeso habla igualmente en favor de Asia Menor. Especialmente me parece lograda la prueba de Campenhausen de que las Pastorales pertenecen al entorno temporal, espacial y espiritual de Policarpo (aun cuando a mi entender no haya logrado su intento de demostrar que el mismo Policarpo es el autor de las Pastorales). En aquella época y entorno resulta muy comprensible históricamente³⁵ este masivo intento literario por parte de círculos de eclesiásticos de considerar a Pablo, el Apóstol, como testigo principal en la lucha contra la herejía.

35. cf. W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*. 88.

LA CARTA A LOS HEBREOS

Comentarios:

HNT: H. Windisch, 21931; KNT: E. Rigggenbach ^{2/3}1922; MeyerK: O. Michel, "1966; NTD: H. Strathmann, "1953; BNTC: H. W. Montefiore, 1964; ICC: J. Moffat!, 1924; Moffat!, NTC: T. H. Robinson, 1933; CNT: I. Héring, 1954; ÉL bibl.: C. Spicq, 1. ň, 1952/1953.

Estudios:

- G. Bomkarnrn, *Das Bekenntnis im Hebraerbrief = Studien zu Antike IInd Urchristenrum*, 21963, 188ss;
- M. Dibelius, *Der himmlische Kultus nach dem Hebraerbrief = Botschaft und Geschichte II*, 1956,160ss;
- E. Grasser, *Der Glaube im Hebraerbrief*, Marburger Theologische Studien 2, 1965;
- *Der Hebraerbrief 1938-1963*: ThR NF (1964) 138ss;
- C. P. M. Jones, *The Epistle to the Hebrews and the Lucan Writings*, en *Studies in the Gospel. Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, 1957, 113ss.

Tratamos aquí Heb en el contexto del *corpus* paulina, aunque no haya sido redactada por Pablo ni exprese tal pretensión (mediante el prescripto) como los escritos deuteropaulinos. En efecto, sólo por considerarse paulina se ha conservado y ha llegado a formar parte del canon; pertenece, pues, aunque sólo en un sentido muy amplio y más por la intención del coleccionista que del autor, a la tradición paulina. Los coleccionistas han pretendido para Heb la paternidad literaria paulina basándose en la forma paulina de la *inscriptio* - mención de los destinatarios en lugar del remitente (como en las cartas católicas)- $\pi\rho\delta\varsigma$ Ἑβραίους. Pero sigue siendo uno de los enigmas de Heb dentro de qué tradición histórica, teológica y religiosa, debemos incluirla.

1. Contenido

Heb se ocupa de un único tema: Cristo como el verdadero sumo sacerdote. Este se desarrolla ampliamente en 7,1-10,18, en 1-6 se

prepara mediante diversos razonamientos y vuelve a aparecer una y otra vez en la parte final. Se puede estructurar Heb de la forma siguiente:

I. Fundamentación: 1-6

1. Exaltación del preexistente hecho hombre a hijo de Dios:
2. Exhortación a escuchar la palabra: 2,1-4
3. Exaltación del humillado y crucificado a sumo sacerdote celestial: 2,5-18
4. Exhortación a la fidelidad: 3,1-6
5. «Midrash» sobre el Sal 95: el peregrinaje del pueblo de Dios y la promesa de la paz divina: 3,7-4,13
6. Exhortación a la confesión: 4,14-16
7. El hijo como sumo sacerdote: 5,1-10
8. Preparación de la parte principal: 5,11-6,20

II. Desarrollo: el sumo sacerdocio del hijo: 7,1-10,18

A. La dignidad del sumo sacerdote: 7

B. El culto del sumo sacerdote: 8,1-10,18

1. Breve exposición: el servicio de la nueva alianza: 8.
2. Exposición detallada: 9,1-10,18.
 - a) El culto sacerdotal de la antigua alianza como modelo: 9,1-10
 - b) La autoinmolación de Cristo como sumo sacerdote: 9,11-15
 - c) La necesidad de esta autoinmolación: 9,16-28
 - d) La validez eterna de la autoinmolación única: 10,1-18

III. Consecuencias: 10,19-13,17

1. Exhortación a la permanencia en la confesión; aviso ante el peligro de recaída; recuerdo del comienzo de la fe: 10,19-39
2. La esencia de la fe representada en los testigos de la antigua alianza: II
3. Exhortación a la lucha por la fe mirando a Jesús y en consideración del juicio: 12
4. Parenesis: 13,1-17

IV. Final epistolar: 13,18-25.

2. *Carácter literario*

Heb no tiene comienzo epistolar alguno (falta el prescripto), pero sí un final (al igual que las cartas de Pablo: parenesis, noticias, saludo). Esta peculiaridad, además de la unidad temática y la ausencia de «correspondencia epistolar» constituyen el enigma literario de Heb. ¿Se trata de una carta real? Y de no serlo ¿qué es entonces? ¿Una carta ficticia, discurso o tratado?

a) *El problema epistolar*

Si se considera Heb como carta, habrá que explicar la ausencia del prescripto; si no se tiene como tal, habrá que hacer plausible la presencia del final epistolar. Hay que observar de antemano que la *inscriptio* «a los hebreos» no alivia en nada este problema, ya que es secundaria y sólo refleja la opinión de los coleccionistas (Pablo, el autor; los destinatarios, hebreos, a causa del contenido escriturístico del documento), pero no aclara nada sobre el verdadero autor, el círculo original de lectores y el carácter real del escrito; por ello no ha de ser tenida en cuenta.

La ausencia del prescripto se explica de modos muy diversos¹: ausencia casual², pero no existen analogías para ello; intencionadamente eliminado, porque el autor no era apóstolo no resultaba conveniente por otras razones³, pero tampoco existen analogías para esto, independientemente de la cuestión de por qué no se sustituyó el posible nombre impropio por otro que fuera aceptable, conformándose en cambio con la forma «paulina» de la *inscriptio*. Otros consideran la ausencia del prescripto como originaria y Heb, a pesar de ello, como una carta real. Se alega en ese caso que el redactor de la carta empleó el formulario epistolar semítico del cercano Oriente que no tiene prescripto⁴; pero este formulario - contraposición a Heb- tampoco tiene final. Por ello se habla en otros lugares con mayor precaución de un estilo epistolográfico «misceláneo»⁵, pero al no existir tampoco analogía alguna al respecto falla igualmente esta explicación.

Es seguro que Heb jamás contó con un prescripto. En efecto, incluso los primeros testigos de la iglesia primitiva se esfuerzan por explicar esta ausencia, luego conocieron Heb en el mismo estado que nosotros. Por otra parte, «1,1 es sin duda estilísticamente el comienzo, no admite la existencia anterior de un prescripto»⁶.

Para poder juzgar el final epistolar habrá que analizar previamente los textos que parecen hacer referencia a las circunstancias concretas de una comunidad: la queja sobre el deficiente estado de fe de los lectores 5,11-6,12, el reproche sobre el abandono del culto /0,25, el recuerdo a anteriores persecuciones y el espíritu de sacrificio de los destinatarios 10,32-34, así como la observación de que en la lucha contra el pecado aún no habían resistido hasta el derramamiento de

1. cf. E. Grässer, ThR, 159s.

2. Por ejemplo, Jülicher-Fascher, *Einleitung*, 146.

3. Por ejemplo, Overbeck, *Zur Geschichte des Kanons*, 1880, 1ss.

4. O. Roller, *Das Formular der paulinischen Briefe*, 1933, 213ss.

5. Feine-Behm, *Einleitung*, 91950, 225.

6. Kümmel, *Einleitung*. 350.

sangre 12,4. M. Dibelius ha probado convincentemente que en ninguno de estos pasajes se encuentra verdadera «correspondencia epistolar»? : el texto más concreto, la retrospectiva 10,32s refleja las experiencias *típicas* de comunidades jóvenes al igual que 10,24s,12,4 los rasgos *típicos* de comunidades de la segunda y tercera generación. El pasaje 5,11-6,12 (20) tiene por cometido la preparación de la parte principal 7,1-10,18 y no considera rasgos especiales de una comunidad, sino la situación general de la Iglesia. En resumen, el autor «fija su mirada en lo que todas o la mayor parte de las comunidades experimentan de forma regular: mira a la Iglesia»⁸. El final epistolar, 13,18-25, constituye, con sus datos, un elemento aislado frente al resto del escrito, y no es suficiente para demostrar que Heb sea una carta. Pero tampoco puede constituir el peso de la prueba para la tesis de que Heb es una homilía enviada epistolarmente a una comunidad concreta; en efecto, precisamente falta toda referencia a una determinada comunidad. Por ello se ha intentado explicar el final epistolar como un apéndice procedente de mano extraña⁹. Pero esta solución radical encierra grandes dificultades¹⁰. La solución propuesta por Dibelius me parece la más congruente: el final epistolar es una ficción del autor, que deseaba otorgar a sus exposiciones el final convencional de una carta paulina, «forma literaria que no cuenta con fundamento histórico alguno»¹¹. Los datos aparentemente concretos (se trata sólo de los vv. 19.23s) son además ambiguos, y no aportan imagen clara alguna; esto parece ser intencionado.

b) *Heb como «discurso»*

Si en lugar de partir del final epistolar o incluso de la *inscriptio*, consideramos la impresión general, Heb se presenta como un tratado temáticamente unitario en forma de discurso. Quede pendiente la cuestión de si se la puede considerar como un sermón, o incluso como la única homilía cristiana primitiva que se conserva¹², al igual que la

7. *Botschaft und Geschichte* 11, 160ss.

8. Dibelius, *o.c.* 162.

9. Overbeck.

10. Hebr no puede haber concluido con 13,17; y la suposición de que termina adecuadamente con el ceremonioso v. 21, queda sensiblemente perturbada por el v. 19. Sin éste se podría considerar como un hermoso final los vv. 18.20.21 y los vv. 22-25 como un apéndice epistolar secundario, pero en tanto no se demuestre el carácter secundario del v. 19 en su lugar actual, han de considerarse los vv. 18-25 como el final «epistolar» y ciertamente como producto de la mano del autor de Hebr.

11. Dibelius, *Geschichte der urchristlichen Literatur* 11. 51.

12. Michel, 25.

otra concepción según la cual Heb mantiene rigurosamente el esquema del discurso artístico antiguo¹³. aunque no se puede dudar de su composición artística muy bien elaborada. El autor designa su tratado como «discurso de exhortación» (λόγος τῆς παρακλήσεως 13, 22) Y efectúa reiteradas referencias a su carácter oral, así 2,5; 6,9, o acentúa la dificultad y magnitud de su objeto 5,11, o resalta «lo fundamental entre lo dicho», 8,1, o menciona temas que tratará más tarde 6,1s; 9,5, o bien afirma que por la escasez de tiempo no puede entrar en detalles 11,2. Esta intercalación de observaciones retóricas no sólo es indicio de un «discurso», sino que caracteriza, como Dibelius recalca expresamente, a Heb como algo «subjetivo, retórico, literario»; «de este modo»... se sale «de la actitud considerada como normal en el Nuevo Testamento»¹⁴. Incluso en Pablo sólo aparece ocasionalmente la intercalación de observaciones retóricas de esta índole (Rom 7,1).

El carácter de Heb se puede determinar aún con mayor precisión, a saber, gracias a la función y motivos del capítulo preparatorio 5,11-6,20. Este tiene por objeto llamar la atención de los lectores sobre la dificultad del tema principal, reprocharles su inmadurez, que les incapacita para la comprensión de este objeto, pero después, tras una aclaración positiva «aunque hablemos de este modo, confiamos y esperamos de vosotros lo mejor y más conducente a la salvación», (6,9), introducir a pesar de todo el tema principal que se desarrolla en 7,1-10,18. El autor divide a los cristianos de acuerdo con su grado de conocimientos en «menores de edad» (νήπιιοι) y «perfectos» (τέλειοι 5,13s), y distingue dos tipos de doctrina que designa gráficamente como leche y comida sólida (*ibid.*). A esa leche para los inmaduros la denomina el autor «los elementos iniciales de la palabra de Dios» 5,12, o bien «doctrina elemental de Cristo» 6,1, Y por ello entiende el «apartamiento de las obras muertas y la fe en Dios, la doctrina de los bautismos e imposición de manos, la resurrección de los muertos y el juicio eterno» (6, 1s), por tanto, pues, los lugares comunes (*topoi*) de la instrucción catecumenal. El autor llama al alimento sólido para los perfectos τελειότης 6,1, Y por ello entiende la doctrina del sumo sacerdocio de Cristo. La terminología del apartado y su modo de expresión -referencia a la dificultad del objeto y crítica de la inmadurez como preparativo para la transmisión de doctrinas más elevadas, sólo accesibles a los maduros- pertenecen al estilo de las prédicas de los misterios, y son típicos de la preparación para la instrucción esotérica de un λόγος τέλειος, tal como ocurría en el

13. Deissmann, *Licht vom Osten*, 41923, 207.

14. Dibelius, *o.c.*, 50.

culto de los misterios y también en la gnosis¹⁵. Literariamente hablando, se puede caracterizar la parte principal 7,1 - 10,18 como *λόγος τέλειος* y Heb en su conjunto como una alocución propia de los misterios. A esto responde su objetivo «la exposición de la salvación cristiana en la forma de un misterio cultural grandioso que abarca el cielo y la tierra»¹⁶.

El interés de Heb sirve a una soteriología orientada por completo cristológicamente. Que el autor no se limita a teorías, es algo evidente. Pero la afirmación de que el objetivo de Heb se halla «en las partes parenéticas»¹⁷ trivializa de forma inadmisibile los esfuerzos teológicos del autor, para quien no hubiera sido necesario extenderse tanto en ello con fines sólo parenéticos¹⁸.

c) *El empleo de tradiciones*

El carácter literario de Heb, en detalle, es muy complejo. Literaria y teológicamente hablando el autor se halla inmerso en determinadas tradiciones, y trabaja con material previo de muy diversa procedencia. Michel habla incluso de una «tradición conjunta», y Kasemann la designa como la peculiaridad de Heb¹⁹. Pero su reconstrucción ofrece grandes dificultades desde el punto de vista de la historia de las formas, de la tradición y de las concepciones religiosas, conduciendo con demasiada frecuencia al reino de la hipótesis. No obstante, se puede afirmar lo siguiente con relativa seguridad.

Heb emplea tradiciones eruditas que se pueden designar con Michel como «tradiciones escolares y doctrinales». A ellas pertenece especialmente el modo de interpretar la Escritura en el que se asemeja a Filón y también a escritores cristianos como los autores de las epístolas de Bernabé y 1 Clem, Clemente de Alejandría y Orígenes. No sólo metódicamente, sino incluso por su contenido, se encuentran muchos contactos con Filón, sin que exista por lo demás una dependencia literaria; no sólo son objeto de exégesis textos y personas del Antiguo Testamento sino también instituciones, lugares y acciones; ocurre, en cambio, que Heb emplea menos la exégesis alegórica que la tipología y en ocasiones utiliza también exegéticamente la historia de la salvación²⁰.

15. E. Kasemann, 11755.

16. Dibelius, *Botschaft und Geschichte* N, 163.

17. Michel, 27; igualmente Kasemann, ThLZ 75, 1950, 428s; E. Grässer, ThR, 160.

18. Contra la tesis de Michel se pronuncia también H.-M. Schenke, *o.c.* 422.

19. *Michel*, 548; Kasemann. ThLZ 75, 1950, 428.

20. Cf. R. Bultmann, *Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode*. en *Exegetica* (1967), 369ss.

Al contexto de estas tradiciones pertenece también el *tractatus de fide*, el cap. 11 de Heb, un catálogo con figuras del Antiguo Testamento en su mayoría orientado a ilustrar lo que significa «la fe» y que comienza en el v. 1 con una definición del tema clave. Este esquema -definición o indicación del tema. casi siempre sobre una virtud o un vicio, y la ilustración de él mediante un catálogo paradigmático- es tradicional y tiene su contexto vital en la enseñanza del judaísmo helenístico. Ejemplo de ello es 4 J\lac, que en su conjunto aparece como una serie de casos ejemplares del dominio de la «razón piadosa» sobre la pasión, y dentro del mismo libro también 16,16-23, ejemplos sobre la «noble lucha»; otros casos son Sab 10 (dirección de Israel por la sabiduría divina), y Filón, *Virtllt.* 198s (nobleza); *Praem. et poefl.* 74-14 (esperanza). Este esquema pasó de la enseñanza judía a la cristiana primitiva, y domina, por ejemplo todo el conjunto de 1 Cle 4-39, un tratado que ilustra diversas virtudes y vicios no sólo con paradigmas bíblicos, sino también con cristianos y profanos. Heb II es el primer testimonio de la recepción de este esquema en la literatura cristiana primitiva. El autor utiliza, por lo demás, un modelo judío, ya que el catálogo en cuestión, que finaliza con los mártires de la época de los Macabeos, sólo contiene ejemplos judíos del AT; el modelo hebreo sólo fue ligeramente cristianizado mediante dos adiciones (la mención del oprobio de Cristo, v. 26, y la observación final, v. 39s).

También tradicional por su contenido es *elmidrash* 3,7-4,11 sobre el Sal 95, el pueblo de Dios peregrinante, aun cuando no se pueda encontrar ningún modelo literario.

Heb emplea también, naturalmente, ciertas tradiciones cristianas en su mayoría de tipo litúrgico. En éste ámbito se incluyen, en primer lugar, las citas 1,3; 7,3ab, y sin duda también 7,25s. Pero se trata de fragmentos cuya delimitación y reconstrucción permanece insegura²¹. Posiblemente Heb 1 y I Cle 36 se basan en un texto litúrgico común²²: 13,20 es, sin duda alguna, una cita ya que sólo aquí se habla en Heb de la resurrección de Jesús.

El autor hace reiteradamente referencias a la «confesión» de la comunidad 3,1; 10,19s; la cita en 4,14 («Jesús el hijo de Dios») y aporta su doctrina como aclaración de esta confesión comunitaria. Pero el autor toma nuevamente esta explicación del ámbito tradicional, al parecer, de una liturgia de la comunidad, aceptando de ella la cristología y la concepción del «sumo sacerdote» (cf 1 Cle 36,1; 61,3; 64; además IgnFld 9,1). En éste y otros lugares, así como en sus

21. Cf. G. Theissen, 20ss.

22. Cf. G. Theissen, 34ss.

exposiciones sobre Melquisedec, resulta difícil determinar de forma concreta en qué medida asume y elabora modelos literarios e ideas tradicionales. Por su instrucción retórica se halla capacitado el autor para utilizar un estilo elevado y una configuración rítmica, de modo que no todo lo que suene rítmico ha de considerarse como una cita. Por lo demás, ha elaborado de un modo tan soberano la «tradición conjunta» que ha hecho surgir de ella una concepción teológica completamente independiente, una concepción que caracteriza al autor de Heb junto a Pablo y al evangelista Juan como el tercer gran teólogo del NT.

3. *Peculiaridad teológica; su posición dentro de la historia de las ideas religiosas y la teología*

a) *Peculiaridad teológica*

La teología de Heb es tan difícil de captar como la de Pablo y Juan. En este lugar no podemos esquematizarla ni siquiera a grandes rasgos²³; me limito a algunas notas características y que me parecen esenciales.

No admite duda alguna el que la tendencia de esta «locución propia de los misterios» es de índole soteriológica. Dos cuestiones resultan en cambio dudosas: 1) si la idea del sumo sacerdocio de Cristo constituye la base de Heb, o bien del «pueblo peregrinante de Dios», y 2) qué importancia tienen sus ideas.

La primera cuestión puede responderse rápidamente, en mi opinión, en el sentido de que la concepción del sumo sacerdocio de Cristo constituye la base de la teología de Heb, y la del pueblo peregrinante de Dios representa un correlativo de la anterior, de modo que la cristología tiene la prioridad ante la eclesiología y la parenesis. Esto se desprende ya de la composición de Heb y del lugar central que ocupa la parte principal 7,1-10,18, netamente cristológica.

Heb defiende una cristología de la preexistencia. Llama la atención que, en el esquema de la katábasis y anábasis de Cristo, la resurrección no juegue papel alguno -sólo se menciona en 13,20 en una fórmula- y se halla sustituida por la idea de la ascensión de la cruz al cielo, que también aparece en Flp 2,9²⁴. Es notable también que el autor interprete la ascensión de Cristo bajo un doble aspecto; investidura

23. el'. Las exposiciones de conjunto de Dibelius, Kasemann, Schierse, Grässer y Theissen. así como Kasemann, *Der Ruf der Freiheit*, 41968, 135ss.

24. Sobre esta concepción, el'. G. Bertram en el *Homenaje a A. Deissmann*, 1927, 187ss.

con el dominio universal y con la dignidad del sumo sacerdocio. El primer aspecto es tradicional; sólo sufre una ligera modificación por cuanto «el nombre» que se otorga al ensalzarlo no es «kyrios» (Flp 2,9-11) sino «hijo» (Heb 1,4s). «Hijo» no es en Heb la denominación del ser preexistente, que se califica más bien como «irradiación de su gloria e impronta de la esencia» de Dios (1,3), sino título real del ensalzado. Se trata de una integración de ideas «adopcionistas» en la teología de la preexistencia. El segundo aspecto constituye una aportación especial del autor: éste lo ha elaborado personalmente basándose en la idea de la intercesión celestial de Cristo y las afirmaciones litúrgicas sobre el sumo sacerdote (1 Cle 36; 61,3; 64), y en él se basa su interés soteriológico propiamente dicho. En síntesis²⁵:

«Cristo, el verdadero sumo sacerdote, se prepara con su muerte el camino al santuario eterno en el cielo. El mismo recibe la iniciación para este culto y capacita a los cristianos para seguirle a él, como precursor (6,20), y convertirse ellos mismos en consagrados de ese culto. El poder benefactor del paso de Jesús de la cruz al santuario celestial basta de una vez por todas; no ha tenido su realización en un mito de épocas pretéritas, sino en el ámbito de la historia, y todos los creyentes pueden seguir el camino de Cristo y recibir así personalmente la iniciación en el santuario, esto es, pueden «entrar» (en sentido cultural) y pueden «aproximarse a Dios». La Iglesia consta, pues, de aquellos que gracias al precursor Cristo Jesús pueden entrar en el santuario celestial...».

Ambas investiduras se producen simultáneamente (5,5-10). El autor marca diferencias entre ambas, porque el dominio terrenal del «hijo» aún se halla incompleto; por el contrario, la fuerza redentora del «sumo sacerdote» Cristo no necesita ser completada y los creyentes han de orientarse únicamente hacia ella (2,5-18). Llama finalmente la atención que las afirmaciones sobre Cristo se aproximan considerablemente a las realizadas sobre los cristianos. Cristo ha de igualarse en todo a los «hijos», sus hermanos (2, 10s, 14), ser tentado como ellos (2,18; 4,15), aprender obediencia como ellos (5,8s) para poder llevar a cabo su obra redentora (2, 15s), concepción ésta que aparece también en In 17,18s y en Gál4,4s26.

La segunda cuestión, sobre la importancia de las ideas culturales, reza exactamente así: por qué el autor presenta la salvación en forma de un misterio cultural. Esta pregunta es tanto más apremiante por cuanto el culto salvador es un asunto puramente celestial sin correspondencia alguna cultural en la tierra salvo el escuchar y transmitir la

25. Dibelius, *Botschaft und Geschichte* 11, 163s.

26. cf. Dibelius, *a.c.*, 164.

palabra (2,1-4; 4, 12s). ¿Existían motivaciones actuales para esta presentación cultural de la salvación?

Se ha pretendido ver en ella enfrentamiento actual con el culto del templo de Jerusalén, que habría de mostrar que éste había sido derogado por la nueva alianza (*diathéke*) establecida por Cristo. Como lectores de Heb se pensaba, de acuerdo con esta idea, en judeocristianos palestinos, sacerdotes de Jerusalén e incluso de Qumrán; se creía poder deducir de 9,9s; 13,13s que el culto del templo aún no había desaparecido. Pero una datación anterior al 70 d.C. resulta insostenible (cf. *infra*). En especial porque el autor ni siquiera menciona el templo de Herodes; no conoce a éste ni su culto por propia experiencia, como lo demuestran algunas inexactitudes (según 7,27, el sumo sacerdote presenta ofrendas diarias por sus pecados y los del pueblo, según 9, 13s el altar de los perfumes se halla en el Santo de los Santos, no siendo exactos ninguno de estos dos datos). El autor habla más bien del tabernáculo del Pentateuco, ciertamente sin referencia alguna concreta al templo de Jerusalén. Sus exposiciones sobre el culto tampoco constituyen ostensiblemente confrontación alguna con el judaísmo como una entidad actual. Aparte de que el «santuario» (con todo lo que a él pertenecía) -simplemente por razones geográficas y de tiempo- jamás constituyó punto alguno de controversia entre cristianos y judíos o entre paganos y judeocristianosⁿ -éste provenía más bien de la Ley~, falta por completo en Heb la contraposición judeo(cristianos) / pagano(cristianos) al igual que el vocabulario correspondiente.

G. Theissen, por el contrario, ha aportado al debate una razón netamente cristiana y completamente distinta para el empleo de las categorías culturales. Este investigador intenta sostener la hipótesis de que Heb supone una religiosidad cristiana basada en los misterios (transmisión sacramental de la salvación, interpretación de la eucaristía como sacrificio en cuya celebración Cristo actúa como sumo sacerdote; escatología presente; disminución de la importancia del problema del pecado y su perdón) a la vez que se aparta de tales ideas en defensa del autosacrificio suficiente de Cristo, ocurrido de una vez por todas. Una religiosidad de ese estilo con sus manifestaciones concomitantes resulta perfectamente verosímil hacia el final del siglo I. La objeción principal contra la tesis de Theissen es el carácter no polémico de Heb²⁸; pero la confrontación de Ef (con los paganos-cristianos) se produce también sin polémica alguna.

27. La única excepción: Hech 7.

28. Kúmmel, 353, y nota 51.

Si se opina que debe negarse la motivación actual para la presentación de la salvación en forma de misterio cultural, habrá que admitir entonces que toda **la** argumentación empleada con sus categorías culturales se basa en la individualidad literaria del erudito autor, siendo pues meramente «académica».

b) *Posición dentro de la historia de las ideas religiosas*²⁹

Como se ha dicho ya, Heb, por su uso de AT, su exégesis erudita y el estilo de su argumentación, se halla dentro de la tradición de la sinagoga helenística y de Filón; en términos generales: dentro de la «actividad escolar judeocristiana» que tenía sus reales en Alejandría, pero sin limitarse a esta ciudad. Entre los escritos cristianos primitivos pertenecen también a esta tradición 1 Clem y Bern; pero una comparación con estos escritos muestra que Heb se halla mucho más ligada a Filón ideológicamente. Este parentesco se basa, entre otras cosas, en tradiciones y especulaciones mitológicas, siendo éstas a su vez de tipo gnóstico. Pertenecen a este apartado el mito del hombre (*ánthropos*) perfecto, y la concepción que aparece en Heb 2, II s de la preexistencia de las almas. La cuestión de si existe un parentesco con ideas de Qumrán es discutida, sin que se pueda tampoco responder afirmativamente aun después del descubrimiento de los fragmentos sobre Melquisedec (11 QMelq)³⁰. También resulta dudoso que este fragmento permita incluir a Heb dentro de **la** mística judía de la *Merkabá*³¹. Las investigaciones más recientes muestran en todo caso que Heb se sitúa, desde del punto de vista de la historia de las ideas religiosas en un sistema complejo de referencias y que no bastan aquí las alternativas simples.

e) *Encuadre dentro de la historia de la teología*

A pesar de los múltiples contactos literarios y con la historia de **la** tradición y de las ideas religiosas, Heb resulta difícil de encuadrar desde el punto de vista histórico-teológico; resulta imposible fijarle una genealogía dentro de **la** historia de **la** Teología. Hay que contentarse con señalar parentescos y diferencias. El autor se da a conocer en 2,1-4 como miembro de la segunda o tercera generación cristiana.

29. CL Grasser, ThR. 167ss.

30. CL Theissen, 135ss.

31. Schenke, 423s. Cf. *Libro hebreo de Enoe* (o 3.º Henoe) en tomo IV, de *Apócrifos del AT* (Madrid, Cristiandad, 1984), Introd. IV, pp. 208ss (nota del ed.).

Es pues coherente detenninar su relación con los autores cristianos de esta época. En algunas tradiciones mantiene parentescos con 2 Clem; con Bern, en el modo de utilizar la Escritura; con Hechos, en el lenguaje y estilo; con las Past, en algunas concepciones cristológicas, pero con *ninguno* de ellos en la teología, aunque se halla ante el mismo problema central de estas generaciones de cristianos, a saber, la cuestión de la presencia actual de la salvación. El autor niega, como muestra todo el escrito, la mediación sacramental de la salvación, aunque también la que se verifica a través de instituciones jurídicas o sacras (por ejemplo, el episcopado divinamente fundado de Ignacio, el orden jerárquico querido por Dios de 1 Clem 40-43, la tradición y sucesión apostólica de Lc / Hech y Past) o mediante la historia de la salvación de Lc/Hech. Para Heb la verdad del evangelio y el acceso a la salvación van ligados también a la pureza de la tradición, como muestra el importante apartado 2,1-4. La tradición para Heb no es la *παραθήκη* apostólica, garantizada, representada y disponible en los cargos eclesiásticos como en las Past, sino que se realiza en «la palabra» y el «escuchar», y adquiere fuerza y validez jurídica mediante el «testimonio» de Dios en el Espíritu Santo (*βεβαιουσθαι* v. 3). La fundamentación de la obligatoriedad de la tradición mediante este «testimonio» divino excluye toda pretensión jurídica de los transmisores de la tradición y expresa la no disponibilidad de la palabra de Dios y con ello de la *σωτηρία* (salvación). Los transmisores llamados *ἡγούμενοι* -no reciben su excelsa autoridad por desempeñar una función, sino como portadores de la palabra (13,7.17). En esta conexión de palabra y salvación 2,3 se configura una decidida teología de la palabra (cf. 1,1s; 4,12s). Gracias a ella Heb ocupa una posición aislada en su época, aunque tiene, de todos modos, una analogía en el evangelio de Jn.

En la época precedente sólo en Pablo. Las coincidencias (Cristo hijo de Dios, mediador preexistente de la creación, muerte expiatoria, concepción de la nueva alianza, del significado de la fe, empleo del mismo tipo de pasajes del AT) y las diferencias han sido investigadas con frecuencia. Pero casi ninguna de esas coincidencias es específicamente paulina; no muestran dependencia literaria alguna de Heb respecto a Pablo, ni permiten considerar su teología como una continuación de la paulina. Lo que realmente une a ambos autores es por una parte la cristología; no tanto una cristología de la preexistencia con el paso a un segundo término casi completo de las tradiciones sobre el Jesús terrenal (incluso Heb 5,7s no tiene sentido biográfico, sino soteriológico), sino la interpretación de la muerte expiatoria de Jesús como acontecimiento salvador: Pablo desarrolló esta expresión de fe cristiana primitiva, convirtiéndola en su doctrina de la justifi-

caclon; el autor de Heb la reelaboró en su doctrina sobre el autosacrificio del sumo sacerdote Cristo: dos interpretaciones paralelas. Lo segundo que les une es la teología de la palabra, en la que se hace presente el acontecimiento salvador. El autor de Heb no es discípulo de Pablo desde el punto de vista de la historia de la teología, aunque sí un teólogo emparentado con el Apóstol por su concepción fundamental. Que se halle en relación con el círculo de Esteban constituye una suposición tan bella como indemostrable. Heb es desde el punto de vista histórico-teológico como su Melquisedec 7,3 ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος («sin padre, ni madre, ni genealogía») (Overbeck).

4. Autor, lugar y fecha de composición

a) Autor

El autor es y seguirá siendo desconocido. La suposición muy antigua de que éste es Pablo se encuentra por primera vez en Clemente Alejandrino³², quien se basa para ello en una tradición anterior, la afirmación «del bienaventurado presbítero»³³. Esta fue determinante en la iglesia oriental, Egipto y Siria. Pero los eruditos alejandrinos sólo aceptaron esta atribución con ciertas modificaciones: Clemente opinaba que Lc había traducido al griego la carta escrita en hebreo por Pablo (puesto que Heb muestra parentesco de estilo con Hech), y Orígenes pensó en Clemente Romano como el redactor³⁴; pero ambos consideraban a Pablo como el autor. Heb figura en el manuscrito de Pablo más antiguo, el papiro 46, en segundo lugar, después de Rom y antes de Coro La iglesia occidental se mantuvo escéptica frente a la autoría paulina. El canon de Muratori ni siquiera la menciona; Tertuliano la adscribe a Bernabé. Occidente sólo en fecha tardía llegó a reconocer y canonizar a Heb como paulina, bajo la influencia o presión de la iglesia oriental; resulta muy curiosa la fórmula de compromiso del sínodo de Cartago 397: «Epistulae Pauli Apostoli tredecim eiusdem

32. Citado por Eusebio, HE VI 14,2s en las perdidas *Hypotypose*.

33. En Eusebio. HE VI 14,4. Una tradición imposible de eliminar, recogida de libro en libro, afirma que Clemente se apoya aquí en Panteno, pero esto no es exacto: en los pasajes citados por Eusebio sobre Hebr Clemente no menciona a Panteno, en los pasajes sobre éste no menciona a Hebr. De las citas de Clemente sobre Eusebio no se desprende que «el bienaventurado presbítero» (Eusebio, HE VI 14,4) sea idéntico a Panteno; esto parece ser, por el contrario, una conclusión de Zahn (*Forschungen zur Geschichte des Neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur* III, 1884, 157-161, 168-176).

34. Según Eusebio, HE VII 25, IIss.

ad Hebraeos una»³⁵. Lutero consideró a Apolo como el autor, Harnack a Priscila. Resultan inútiles las adivinanzas en torno al autor; ni siquiera es seguro que su nombre aparezca en la literatura cristiana primitiva. Sin duda era un hombre de la segunda o tercera generación cristiana (2,1-4) y poseía una elevada formación; más no podemos decir de él.

b) *Fecha y lugar de composición*

Una datación temprana, anterior a la destrucción de Jerusalén resulta impracticable ya que Heb no contempla el templo de Herodes sino el tabernáculo veterotestamentario. Generalmente se ve el *terminus ad quem* en I Clem, quien parece citar en 17, I Y 36,3-5 a Heb tI ,37 Y 1,3s; pero la dependencia literaria de I Clem respecto a Heb ha quedado cuestionada con razones de gran peso por G. Theissen³⁶. La mención de persecuciones 10,32s; 12,4 tampoco aporta nada desde el punto de vista cronológico: puede referirse, pero no tiene por qué ser necesariamente, a la persecución de Domiciano. El único testimonio serio es 2,3: según este pasaje la redacción tuvo lugar en los años 80 ó 90.

El lugar de composición se puede determinar menos por 13,24 que por la comunidad entre Heb y I Clem en cuanto a las tradiciones litúrgicas; éstas apuntan hacia «Italia» (13,24), y más exactamente hacia Roma como lugar de nacimiento más probable.

35. Preuschen. *Analecta II. z/ir KWlOngeschllchte*, ²1910, 72.

36. *O.c.*, 34ss.

Los evangelios sinópticos
y los Hechos de los Apóstoles

INTRODUCCION

Bibliografía:

- G. Bornkamm, RGG' II 1958, 749ss;
 G. Friedrich, ThW JI 1935, 718ss;
 H. Koster, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, TU 65, 1957.
 W. Schneemelcher, Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, I, '1959, 41ss;
 P. Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium I. Vorgeschichte*, FRLANT 95, 1968.

1. *Εὐαγγέλιον y composición evangélica*

La palabra evangelio designa en el uso lingüístico común de los cristianos dos entidades diversas: 1) el mensaje cristiano, y 2) una composición evangélica, es decir, un *libro* que informa sobre la vida, obra, sufrimientos, muerte y resurrección de Jesús. Este segundo empleo literario aparece por primera vez en el siglo II, no en el NT. En éste la palabra εὐαγγέλιον es una expresión técnica del lenguaje misionero cristiano y significa siempre «mensaje», «predicación», transmitidos ciertamente de forma oral. Prescindiendo de los pocos pasajes en los que la palabra se refiere al mensaje de Jesús, εὐαγγέλιον es siempre el mensaje que tiene por contenido a Jesucristo y a la salvación revelada en él (Rom 1,1 ss, etc.). Dado que esta salvación es única no existe más que un único mensaje salvador. Por ello nunca se utiliza εὐαγγέλιον en plural; por ello puede emplearse de modo absoluto (Rom 1,16), sin concreciones que determinen su origen (θεοῦ, Rom 1,1) o su contenido (τοῦ Χριστοῦ, 2 Cor 2,12). Los antiguos cristianos sólo concedían importancia salvadora a la muerte y resurrección de Jesús, no a sus palabras y hechos y otros acontecimientos de su historia, como muestran las fórmulas de fe. Pablo designa como εὐαγγέλιον (v. 1) la fórmula de 1 Cor 15,3-5, que expresa la significación sal-

vadora de la muerte y resurrección de Cristo. Sólo estos dos acontecimientos de la vida terrena de Jesús pertenecen al εὐαγγέλιον.

¿Cómo se llegó a que las exposiciones escritas sobre la historia terrenal de Jesús llevaran el nombre de evangelio o evangelios, y que de este concepto teológico pregnante surgiera una denominación literaria? Este proceso de literarización no puede aclararse en su integridad, ni seguramente transcurrió en línea recta. En todo caso no es exacto «que (en el NT) tanto la historia de Jesús como la del kerygma cristiano se presentaran bajo el concepto general de evangelio», como lo demuestra un vistazo a las concordancias. Sólo una única vez aparece en el NT la historia de Jesús bajo este concepto globalizador, en Marcos -«Comienzo del evangelio de Jesucristo» (1,1)- quien interpreta así el hecho de la plasmación escrita de esta historia como proclamación de la salvación. Cabría suponer que este procedimiento habría creado escuela, pero no fue este el caso. Los seguidores inmediatos de Mc, a saber Mt y Lc, no le siguieron precisamente en esto. Resulta ciertamente comprensible que no pudieran asumir la frase Mc 1,1, dado que sus libros tenían «comienzos» completamente distintos, pero resulta significativo que tampoco utilizaran la expresión «evangelio de Jesucristo» ni siquiera para caracterizar su exposición sobre Jesús. La palabra εὐαγγέλιον sólo aparece por lo demás en los evangelios canónicos en Mt (cuatro veces)², en Lc y Jn ni siquiera una vez; por el contrario la encontramos dos veces en los Hech de Le (15,7; 20,24), pero sin tener sentido literario en ningún caso. Éste tampoco pudo haberse desarrollado a partir del uso técnico del verbo εὐαγγελίζεσθαι³.

La literatura primitiva cristiana extratestamentaria tampoco presta mucha ayuda al respecto.

En los Padres Apostólicos la palabra εὐαγγέλιον casi nunca tiene sentido literario" El vocablo aparece en cinco pasajes, pero como fórmula de cita. Ahora bien, la fórmula de Did 8,2 que introduce el Padre Nuestro, «como el Señor ha mandado en su evangelio», no se refiere a un libro, sino a la predicación oral de Jesús; lo mismo podría ocurrir en Did 15,4 («como lo tenéis en el evangelio de nuestro Señor» si la fórmula que precede inmediatamente en 15,3 no utilizara el término de un modo absoluto («como lo tenéis en el

1. Kasemann. *Exegetische Versuche IIIIa Besinnungen* II. 1964. 46.

2. De los siete pasajes de Mc. Mt sólo ha tomado y modificado dos: 24,14; 26,13 (=Mc13,10; 14,9) e introducido dos formaciones propias: 4,23; 9,35; en ninguno de los pasajes se utiliza el término de un modo absoluto.

3. El verbo falta en Mc. aparece una vez en Q (Mt 11,5 / Le 7,22 en lina cita del AT) Y a menudo tanto en sentido técnico como normal en Jc y Hech (el' *Collc'ordancias*, y Bultmann. *NT*. 90'.

4. Bam 5,9; 8,3; j Clem 47,2; IngFld 5,1; 8,2; 9,2; Fsm 5,1, 7,2.

evangelio») lo que parece constituir una referencia a un documento escrito. En Did 11,3 con los «mandamientos del evangelio» se hace referencia sin duda a la predicación oral. Por el contrario, la fórmula de citación de 2 Clem 8,5 («pues el Señor dice en el evangelio»), que introduce una reproducción aproximada de Mt 25,21-23; Lc 16,10-12, se refiere claramente a un documento escrito aunque no es seguro a cuál. En el caso de que en este pasaje como en los textos paralelos de Did 15,3s se entienda aún «evangelio» como un contenido y no como una forma literaria, cabe preguntarse cómo ha sido posible la referencia a un libro. Dado que las citas así introducidas no proceden de Mc —Did Y 2 Clem evidentemente no conocen Mc⁵— este uso de εὐαγγέλιον no puede referirse directamente a Mc 1,1, sino que ha de tener una procedencia distinta, pero ésta no se puede concretar".

A mediados del siglo II aparece un fenómeno contradictorio. Por una parte no se utiliza aún ninguna denominación unitaria para las exposiciones de la historia de Jesús, aunque éstas eran cada vez más numerosas. Papías de Hierápolis, a quien le preocupa el número, evita la expresión «evangelio» en los fragmentos que conservamos de su obra; habla efectivamente de Mc y Mt como autores, pero utiliza para sus libros diversas descripciones («lo dicho y hecho por el Señor»; es decir, las palabras y hechos del Señor, o simplemente «los logia del Señor») ⁷. Por otra parte, su coetáneo y correligionario Justino emplea una vez incluso el plural εὐαγγέλια para los libros de uso eclesiástico, que denomina gustoso «memorias de los Apóstoles»: οἱ ἀπόστολοι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἃ εὐαγγέλια καλεῖται: *Apol* 1 66,3). «Evangelio» es en este último texto el nombre de un género literario que se presenta en un gran número de obras. Sólo cuando se utiliza en plural «evangelios» se ha producido claramente la literarización del término. Ésta existe ya al mismo tiempo en el entorno de Justino, pero no en el de Papías. Sólo lentamente se llegó a implantar en la cristiandad". Aún se tardó mucho tiempo hasta que «en torno al 400 se cita tranquilamente, por ejemplo, *Evangelium sancti Lucae*» ⁹, es decir, se habla del «evangelio de...».

El empleo de la palabra «evangelio» para un libro con referencia a su contenido, como aparece, por ejemplo, en 2 Clem 8,5, tal vez en Did 15,3s y ocasionalmente en Justino, se mantuvo aún durante

5. el'. Köster, *SynOlt. Uberl.*, 99ss; 109ss; 2105; 293s.

6. Sobre los otros empleos del término en los Padres apostólicos. el'. Köster, *o.c.*, *passim*.

7. Eusebio, HE IIJ, 39.

8. Teófilo de Antioquía habla en torno al 190 d.e. de «evangelistas», que él coloca en el mismo rango de los profetas del AT y considera como portadores del mismo espíritu (*Ad Autolyicum* III 12),

9. Iülicher, *EinleilUng.* 273.

largo tiempo. El número creciente de exposiciones de la historia de Jesús, o parte de esta, hizo necesarias diversas designaciones (títulos) y esto no sólo donde existía una variedad, sino incluso donde no se utilizaba más que una. El título se implantó en las *inscripciones* e incluso en las *subscriptions* mediante κατά junto con el nombre del autor real o ficticio:

Εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην (P66, ca. 200), ὁ τὸ κατὰ Πέτρον, ὁ Θωμᾶν εὐαγγέλιον, τὸ κατὰ βασιλεῖδην εὐαγγέλιον, etc.; en los códices del NT aparece con frecuencia la forma abreviada κατὰ Μαθθαῖον, Μᾶρκον, etc. El título con κατά estaba tan arraigado que en algunos casos pasó sin traducirse a la biblia latina «cata Matheo»¹⁰, o encontró incluso aplicación en obras que se caracterizaron no por el autor, sino por el círculo de usuarios (por ejemplo, τὸ κατὰ Αἰγυπτίου εὐαγγέλιον, τὸ ΚΥΟ' Ἑβραίου εὐαγγέλιον)¹¹.

El sentido original del título κατά más un nombre no sólo era el distinguir esos libros, sino caracterizarlos especialmente por su relación desde el punto de vista del contenido: se trata del único «evangelio según (exposición de Juan)>> o de cualquier otro. Cuando en la segunda mitad del siglo II se formó en círculos eclesiásticos el canon de los cuatro evangelios, esta interpretación quedó fijada expresamente. Treneo habla del «evangelio cuadriforme»¹²; en un catálogo de los escritos eclesiásticos aceptados como canónicos por la cristiandad de Occidente, el llamado canon de Muratori (siglos III-IV), se llama al evangelio de Lucas «el tercer libro del evangelio, según Lucas»¹³; a este criterio corresponde también la fórmula de citación «en el evangelio» sin concretar en cual. Igualmente resulta evidente que la titulación κατά no mantuvo su sentido original: cuando escritores de la iglesia, como Orígenes, hablan del evangelio según Tomás, según Matías, Basílides o según los egipcios, pero rechazando a la vez estos libros como heréticos, no utilizan esa denominación en el sentido original, sino sólo porque ha adquirido carta de ciudadanía, es decir, como designación literaria de un género, aun cuando estos títulos se interpretaban en principio en un sentido original pregnante. Pero cuando los escritores eclesiásticos de los siglos II y III se refieren también a los cuatro libros que llegarían a ser «canónicos», hablan de ellos como

10. Jülicher. *o.c.*.

11. Cf. por ejemplo. Orígenes. *Fragmentos* a Le 1. Ed. E. Klostennann. *Apokrypha* II (KI Texte 8) (929) 4; Eusebio, HE III 27.4; IV 22,8; en Klostermann. *o.c.* -- 5.

12. *Haer.* III. 11.8.

13. **Línea 2: tertium ellangelii librwll secundum Lucam.**

de «los cuatro evangelios»¹⁴, por tanto pues, de «evangelios» como un género literario al que pertenecen desde el mismo punto de vista literario incluso las obras «apócrifas» por ellos rechazadas.

Sobre el proceso de literalización del término εὐαγγέλιον cabe decir en resumen lo siguiente: el género del que aquí se trata no recibió ningún nombre literario de su presunto creador Marcos, y tardó unos ochenta años hasta conseguir su designación literaria definitiva. No se puede justificar documentalmente cómo se llegó a esto. Hay que suponer que se fue implantando un uso lingüístico común que tendía a designar y a entender las exposiciones escritas de la historia de Jesús como «evangelio», como anuncio de la salvación. Este uso lingüístico parece haber sido promovido por Mc 1,1; pero faltan los eslabones intermedios entre este pasaje y los textos más cercanos correspondientes (Did 15,3s; 2 Clem 8,5). Aun cuando el supuesto creador del género fue también el primero que lo incluyó en el concepto general de εὐαγγέλιον, este género pudo cultivarse y desarrollarse sin que tal concepto desempeñara un papel considerable (Mt), ni siquiera función alguna (Lc, Jn). Al igual que Mc no hizo derivar el género del concepto εὐαγγέλιον, tampoco éste es constitutivo del género «evangelio».

Digno de mención es que esta designación del género fue utilizada por todas las tendencias cristianas primitivas, y que incluso se aplicó por parte de los escritores eclesiásticos no sólo a los evangelios «canónicos», sino con toda naturalidad, a los «apócrifos», que debían rechazarse como heréticos; no existió, pues, una designación dogmática limitativa del uso literario del término. Partiendo de este empleo lingüístico cristiano primitivo, los ocasionales intentos modernos de adscribir a Mc de forma exclusiva, o en todo caso también a Jn, la creación del género «evangelio» parecen más bien un capricho dogmático sin base en la historia. Naturalmente, cada evangelio ha de ser considerado desde su especificidad literaria y teológica, y en muchos casos se ha de preguntar si pertenecen exactamente a este género literario. Pero el cristianismo primitivo, que creó la denominación de este género, no conocía ningún libro evangélico normativo, que pudiera justificar este derecho. El reconocimiento de la ciencia crítica de la importancia trascendental de Mc (del que el cristianismo primitivo no sabía, por lo demás, nada) no da derecho a considerarle como el «evangelio» normativo (cosa que nunca fue), a crear un nuevo concepto de género literario, el de «evangelio», que cada investigador puede aplicar o retirar según su albedrío; volveremos a hablar del tema.

14. Por ejemplo, ¡reneo, *Haer.* 111, 11,9; Clemente Alejandrino, *Strom.* 1, 136,2; 111, 93,1; Orígenes. O.e.

Finalmente, debemos mencionar aún en este contexto algunos casos especiales.

Entre los manuscritos captas descubiertos en Nag Hammadi aparecen cuatro obras con la autodenominación «evangelio»: el «Evangelio según Tomás», el «Evangelio según Felipe», el «Evangelio de los egipcios» y el «Evangelio de la Verdad»; en los dos primeros aparece al final, como *subscriptio*; en el tercero, sobre otro título diferente; y en el cuarto, al comienzo en la primera frase.

Observaciones paleográficas y de otro tipo (como la concurrencia de distintos títulos en la misma obra) han llevado a la suposición de que el vocablo «evangelio» —a excepción de el «Evangelio de la Verdad», no pertenece al texto original, sino que fue introducido más tarde como título por los escribas". Sea esto como fuere, en las cuatro obras no se trata de libros evangélicos en sentido literario; el de Tomás es una colección de dichos de índole completamente distinta, que contiene ciertamente algunas palabras de Jesús, el Evangelio de los egipcios es un escrito revelatorio con añadidos litúrgicos, y el «Evangelio de la Verdad») se suele caracterizar como una homilía. En el título de «evangelio» aplicado a estas obras se advierte frecuentemente, incluso cuando es original, la intención apologética o polémica de los usuarios gnósticos de situar estos escritos al mismo nivel ligue los otros evangelios usuales, o contraponerlos a ellos". Pero existe otra explicación aún más plausible: se trata de una nueva utilización del uso original aún no literaturizado de εὐαγγέλιον = mensaje de salvación. Este es el sentido que aparece en el evangelio de Tomás si se compara la *subscriptio*, el «Evangelio según Tomás», con el principio: «Estas son las palabras secretas que pronunció el Jesús viviente y que transcribió Dídimos, Judas Tomás. Y dijo: quien encuentra la explicación de estas palabras no gustará la muerte». En los otros tres escritos este sentido de «evangelio» resulta evidente sin más. Estos ejemplos aclaran dos cosas: 1. que la literarización del término «evangelio» no llegó a implantarse de forma tan global que anquilosara su sentido original; este sentido pudo haberse incluido conscientemente, en algunos casos, en el empleo literario (título); 2. en este empleo teológico-literario, «evangelio» —ciertamente, en cuanto sabemos, sólo en círculos gnósticos— pudo convertirse también en título de obras que no son evangelios desde el punto de vista literario, y cuyo género ha de determinarse todavía.

15. eL J. M. Robinson, en H. Köster y J. M. Robinson. *Elltwicklungslinien, 1971, 71s* (ulterior bibliografía). En mi opinión parece bastante seguro que el título de «evangelio» es secundario en el Evangelio de los egipcios y en el de *Felipe*; para este último, cf. especialmente H. G. Gaffron, *Studien zum koptischen Philip'osevangelium* 11. Diss. ev, Theol, Sonn, 1969, 10ss.

16. Se suele recurrir aquí gustosamente a la enconada crítica de Ireneo al *Evangelio de la Verdad*: esta denominación sería un abuso, pues el libro no contiene la verdad ni coincide con «los evangelios del apóstol» (*Haer.* III, 11,9): lo último no se refiere simplemente al contenido, sino justamente también al género.

2. *Los evangelios sinópticos*

Los tres primeros evangelios del canon neotestamentario, Mt, Mc y Lc, pertenecen por su contenido, estructura y modo de exposición a un mismo y estrecho conjunto, distinguiéndose en esto de Jn. Se les denomina sinópticos o evangelios sinópticos, siguiendo a J. J. Griesbach, quien en su «Sinopsis» (1776) imprimió los textos paralelos unos al lado de otros para obtener una visión conjunta comparativa. Por su parentesco han de ser tratados, pues, conjuntamente.

LA TRADICION DE LA ANTIGUA IGLESIA SOBRE LOS TRES PRIMEROS EVANGELISTAS

Bibliografía:

- W. Bauer, *Rechtgliubigkeit und Ketzerei im iltesten Christentum*, 21964;
J. Regul, *Die antimarcionitischen Evangelienprologe* (Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 6), 1969.

Textos de Aland, *Synopsis Quattor Evangeliorum*, 1964, 531s y de Huck-Lietzmann, *Synopse der drei ersten Evangelien*, 91936, VIIs.

Las noticias más antiguas sobre los autores de Mc y Mt proceden de Papías de Hierápolis, y se conservan como citas en la *Historia de la Iglesia* de Eusebio (III 39,14-16); los testimonios más antiguos sobre el autor de Lc y de Hech los aporta Ireneo. Papías intenta en su obra *Explicación de las palabras del Señor* extraer lo auténtico de la ingente tradición oral y escrita de Jesús, es decir, indagar hasta el círculo más directo de los discípulos de Jesús, coleccionando y preservando el legado de los abusos «heréticos». En este contexto han de entenderse sus datos sobre Mc y Mt.

1. Marcos

Papías se basa para Marcos en los datos de un **πρεσβύτερος** anónimo, es decir, de un portador de la tradición de tiempos anteriores: «y esto afirma el presbítero:

Marcos escribió detalladamente como intérprete de Pedro todo lo que éste guardaba en su memoria de las palabras y hechos del Señor aunque no según su sucesión real (οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ ἱταχθέντα). Pues Marcos no había oído ni acompañado al Señor; pero sí posteriormente a Pedro, como hemos dicho, quien dispuso sus exposiciones doctrinales según las necesidades, pero sin intentar aportar ninguna exposición

coherente de las palabras del Señor (σύνταξις τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων). Por ello no se le puede imputar culpa alguna a Marcos (οὐδέν ἥμαρτεν) por escribir algunas cosas tal como las tenía en su memoria. Su única preocupación era no dejar nada de lo que había oído o dar información falsa.» (Eusebio H.E. III 39, 14s).

De este texto] tan discutido, nos interesa para nuestro tratamiento lo siguiente: Papías defiende a Marcos por dos de sus deficiencias: por la falta de τάξις y por estar compuesto por un autor que no conoció personalmente a Jesús. Es errónea la idea de que Papías medía a Mc por otro evangelio que él consideraba normativo, Juan (según Jülicher) o Mt (según Kümmel). Que lo primero no es cierto ha quedado demostrado por W. Bauer²; que lo segundo tampoco es exacto se desprende del hecho de que Papías se expresa con mucho mayor distanciamiento sobre Mt que sobre Mc. La crítica a Mc no procede de Papías, sino de un tercero. Papías no puede negar estas objeciones, de las que la segunda - Mc no representa la información ocular de un discípulo- resulta especialmente penosa para su concepción, pero precisamente por eso pretende restarle fuerza con energía mediante la afirmación de que el libro no contiene otra cosa que la reproducción de las exposiciones doctrinales de Pedro y de un modo completo y exacto. La intención de Papías y de la tradición que él maneja³, y con mayor razón la de los defensores posteriores de esta teoría⁴, es colocar el evangelio de Mc bajo la autoridad inexpugnable de Pedro.

La tendencia apologética de esta teoría está clara. A pesar de todo ha de preguntarse si la noticia de Papías encierra un núcleo histórico o al menos una tradición más antigua.

El hecho de que este evangelio no se retrotraiga directa, sino sólo indirectamente a Pedro demuestra que ya desde muy atrás había sido adscrito a un escritor que no pertenecía al círculo de los discípulos de Jesús o de los apóstoles; el nombre de Marcos como autor es, pues, tradición firme. ¿Cómo se llegó en cambio a situar a este escritor en relación con Pedro? El libro en sí no ofrecía motivación alguna al respecto, ya que Pedro juega en él un papel mucho menos importante que en Mt y Lc. Sin la noticia de Papías, a nadie se le habría

1. Para un análisis, ver especialmente W. Bauer, *o.c.*, 187ss.

2. *O.c.*,]88ss.

3. El que aquí nos encontramos ante una tradición debería estar más claro por Justino que por la referencia de Papías a un presbítero, pues el apologeta sitúa Me 3.17 «en sus (sá. de Pedro) Memorias» (*Dia.* 106.3).

4. Ireneo considera la redacción de Me posterior a la muerte de Pedro, Clemente Alejandrino por el contrario ya durante su vida, y Orígenes la estima obra al dictado de Pedro: según Eusebio, el príncipe de los Apóstoles aprobó el libro para el uso eclesiástico: cuanto más tarde llegan las noticias tanto más patriarcal se convierte el evangelio. Todas ellas parten del dato de Papías y no tienen valor alguno histórico.

ocurrido buscar y encontrar recuerdos personales de Pedro en el evangelio de Mc. Debe haber existido otro motivo. Ya bastante tiempo antes de la noticia de Papías se había colocado a un Marcos en relación con Pedro, 1 Pe 5,13 («os saluda Marcos, mi hijo»); el texto se refiere al acompañante ocasional de Pablo (Flm 24), mencionado también en Hech (12,12.25; 13.5.13; 15,37ss) como Juan Marcos, y aparece en él como «hijo», es decir, discípulo de Pedro. Este pasaje constituye el primer testimonio de una conexión Pedro-Marcos. Dado que 1 Pe era conocida también en Asia Menor y según la afirmación de Eusebio, fue utilizada por Papías, cabe suponer que este pasaje propició el que se considerara a Marcos como autor del evangelio de Mc y discípulo de Pedro. 1 Pe 5,13 es, pues, el eslabón que une la tradición anterior a Papías sobre el nombre del autor de Mc y la noticia de aquél sobre Pedro que lo presenta como patrono del evangelio. La fidelidad histórica de 1 Pe 5,13 resulta en todo caso muy discutible (cL *infra* 608). Pero, incluso prescindiendo de esto, el dato de Papías no contiene valor histórico alguno por sus ideas inadecuadas sobre el surgimiento del evangelio, Del mismo modo no se puede afirmar si la tradición prepapiana sobre el nombre del autor se refiere a Juan Marcos o algún otro Marcos, ni tampoco si el autor se llamó realmente Marcos: el libro en sí no aporta ningún dato al respecto.

2, *Mateo*

Según la tradición de la antigua iglesia, el Mateo mencionado en todos los catálogos de los Doce es el autor del primer evangelio, En contraposición a Mc, la procedencia del nombre del autor no resulta difícil de explicar en Mt; el hecho de que el publicano cuya vocación se narra en Mt 9,9; 10,3 se llame Mateo y no Leví como se lee en Mc 2,14; Lc 5,27 se consideró como una referencia autobiográfica del autor. Todo lo demás que aparece en la tradición de la antigua iglesia sobre el nombre del autor se basa en una breve noticia de Papías: «Mateo, efectivamente, escribió τὰ λόγια en hebreo, pero cada cual las tradujo según sus posibilidades» (en Eusebio, o, e., 16), Que *logia* se refiere a todo el evangelio de Mt es algo que ya no se debería dudar. La tesis de un Mt «hebreo», esto es, arameo, y sus múltiples traducciones resulta históricamente insatisfactoria puesto que Mt no es ninguna traducción. Resulta difícil averiguar lo que Papías intentaba con esta tesis, dado que no conocemos su contexto; difícilmente podría querer disculpar el griego defectuoso (ciertamente mejor que el de Mc) con un argumento filosófico. No resultará erróneo intentar comprender esta tesis en el contexto de la tendencia global de su obra, a saber, recuperar e interpretar la tradición fidedigna sobre Jesús. Cuando Papías mencionaba las muchas «traducciones» deficientes, tenía sin duda en mente que Mt era muy considerado entre

los gnósticos y los judeocristianos', que éstos poseían evangelios propios que o bien eran reelaboraciones de Mt o se hallaban de algún modo relacionados con él (cL *jnira* 797ss.), y quería proteger así el evangelio de Mt contra este uso: lo que los herejes toman de él no puede quedar respaldado por el apóstol Mateo, su «evangelio de Mt» no puede ser el correcto; de aquí la tesis del original arameo y las traducciones griegas. De esta forma podía salvar Papías a Mt para la iglesia «auténtica», y al mismo tiempo desacreditar su uso entre los «herejes». No se trata de que él hubiera pretendido poseer el original —de ser así lo hubiera mencionado Eusebio—, sino que su evangelio de Mt era naturalmente digno de toda confianza, comprometiéndose él, además, a poner de manifiesto lo correcto mediante la «interpretación». Esta noticia de Papías no tiene valor histórico alguno para el origen de Mt; pero constituye el testimonio más antiguo sobre el nombre del autor, algo ya evidente para Papías, y una prueba sobre la controversia en torno a este libro.

3. *Lucas*

Eusebio no informa de aserto alguno de Papías sobre Lc y In. Este silencio de Eusebio significa, como W. Bauer ha indicado correctamente", que o bien Papías nada dijo sobre estos evangelios, o fue algo desagradable, de modo que Eusebio prefirió no transmitirlo a la posteridad. La razón para la actitud de Papías no ofrece lugar a dudas: ambos evangelios se hallaban en gran estima entre los herejes. Lc era el evangelio del príncipe de aquellos, Marción.

La tradición de la antigua iglesia adscribe Lc y Hech de forma unitaria a Lucas, acompañante de Pablo y médico (Flm 24; Col 4,14; 2 Tim 4,11 l. El primero que defiende esta tesis es Ireneo: «Lucas, el acompañante de Pablo, escribió en un libro el evangelio anunciado por aquél» (*Haer* III 1,1). El problema consiste en averiguar de dónde conoce Ireneo el nombre de Lucas. Éste puede deberse a la tradición, pero acaso también haber sido deducido; Ireneo, en efecto, argumenta que Lucas manifiesta su presencia en los viajes de Pablo «non glorians» (esto es, sin mencionar su nombre), pero sí mediante los pasajes «nosotros» de Hech, y que Pablo aporta el nombre («sólo Lucas está conmigo» 2 Tim 4,11 l (III 14,1). Sea esto como fuere, Ireneo no comunica nada sobre «Lucas» que no pueda deducirse de los escritos lucanos y de las cartas de Pablo. Resulta revelador que Ireneo se

5. Cf. W. Bauer. 207s.

6. a.c., 187-191.

esfuerce por colocar bajo la autoridad del apóstol Pablo este evangelio que circulaba sin nombre apostólico alguno.

El patronato de Pablo, evidentemente, no era suficiente, ya que éste, al igual que Lucas, tampoco había sido testigo ocular de la vida de Jesús. La tradición posterior de la antigua iglesia intenta superar este defecto. Ya el canon de Muratori parece querer aproximar a los acontecimientos a este personaje, «quien no vio al Señor según la carne», haciendo de él un miembro de la comunidad primitiva (líneas 2-8). El prólogo «antimarcionita»⁷ de Lucas aporta nuevos datos sobre la vida del evangelista (fue un sirio de Antioquía, que murió en Beocia, soltero y sin hijos, a los 84 años, después de haber redactado el evangelio en Acaya, y luego los Hech). Tres motivos resultan especialmente importantes: en primer lugar, la relación directa de Lucas con los apóstoles primitivos («fue discípulo de los apóstoles, y acompañó después a Pablo hasta su martirio»); luego, su inspiración (que es mencionada dos veces; ha «escrito su evangelio motivado por el Espíritu santo») y finalmente, la orientación antijudía y antiherética de su libro. Considerando que Lucas fue discípulo de los apóstoles e inspirado, pierden todo efecto las reservas contra su libro. Estos detalles biográficos del prólogo de Lucas apenas representan una tradición antiguas. Lo que la tradición de la antigua iglesia nos aporta en cuanto viejas noticias sobre el autor del tercer evangelio son datos de Ireneo que no contienen nada que vaya más allá de los del NT.

7. Huck-Lietzmann, *Synopse*. 91936, VIII; Aland, *Synopsis Qllatlllol' Evangelio!lll!l*. 1964, 533.

8. el. J. ReguI.

EL PROBLEMA SINOPTICO y LOS INTENTOS DE SOLUCION MAS ANTIGUOS

Bibliografía:

- H. J. Holtzmann, *Die synoptischen El'angelien*, 1863;
Leh.,barh de. historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament,
 21886,347-371;
- H. Weisweiler. *Schleiermachers Arbeiten 21lm Neuen Testament*. Diss. Ev.-
 theol. Bonn, 1972.

1. *El problema sinóptico*

El problema sinóptico radica en esa peculiar simultaneidad de parentesco y profunda diversidad de los tres primeros evangelios.

El *parentesco* se muestra, en primer lugar, en la disposición del *conjunto*: Jesús comienza su actividad pública después del encarcelamiento de Juan, la lleva a cabo especialmente en Galilea y la concluye con una (única) marcha a Jerusalén. Los últimos días en esta ciudad y la historia de la pasión son narrados con gran acuerdo. La exposición de la actividad en Galilea mantiene también la misma secuencia de los acontecimientos de un modo global; en los tres evangelios constituye la confesión de Pedro una cesura. Guardan además parentesco en el hecho de presentar la historia de Jesús no en un contexto genético, sino a base de historias aisladas a modo de episodios, redondeadas y autónomas en sí mismas, la mayor parte de las veces sin precedentes en lo anterior y sin influjo en lo siguiente, y a menudo sin datos sobre el lugar y tiempo; dicho de otro modo, los evangelios sinópticos producen la impresión de estar compuestos en forma de mosaico por material previamente formado. Esta misma impresión causan también los «discursos» de Jesús; no parecen exposiciones bien trabajadas argumentalmente, sino sentencias aisladas y grupos de éstas.

También existen, a menudo, coincidencias sorprendentes en los detalles. Algunos episodios son narrados por los tres evangelistas casi con exactitud literal; se puede hacer aquí referencia a la cuestión de

los poderes de Jesús Mc 11,27ss par, y la curación del leproso Mc 1,40ss par. Algunos discursos casi son literalmente idénticos en los tres evangelios -o más a menudo en dos de ellos- incluso en peculiaridades lingüísticas y estilísticas, hecho especialmente llamativo en el texto griego si consideramos que Jesús había hablado arameo.

El parentesco de los tres escritos resulta tan llamativo que crea problemas: esta coincidencia no puede basarse en el acontecimiento descrito: «Ni siquiera dos o tres testigos oculares informarían con una coincidencia semejante sobre el mismo acontecimiento» (Jülicher, *Einleitung*, 323).

En cambio, existen también *divergencias* claras, desde la simple variación de la expresión lingüística hasta la oposición excluyente. En primer lugar, llama la atención la diferencia en la cuantía de la materia entre Mc por una parte, y Lc y Mt por la otra, que aportan un material discursivo mucho más amplio que el primero. Junto a los elementos comunes a los tres o a dos de ellos, cada evangelio tiene sus propios pasajes, que constituyen su materia especial. La diferencia en cuanto a la cantidad no ofrece en sí problema alguno. La relación entre los tres se convierte en problemática cuando aparecen pasajes comunes narrados en tiempos y lugares diferentes de la historia de Jesús. Así, coinciden en la materia y en la secuencia, por ejemplo, Mc 1,29-3,19 Y Lc 5,12-6,19, pero estos mismos episodios aparecen en Mt diseminados en los caps. 8, 9 y 12. El rechazo de Jesús en Nazaret tiene lugar, según Mc 6, 1ss y Mt 13,55ss, en el centro de la actividad de Jesús; según Lc 4; 16s justo al principio. Incluso el material común de Mt y Lc es narrado por ellos frecuentemente en diversas situaciones de la historia de Jesús (cf. el sermón de la montaña Mt 5-7 Y el discurso del llano Lc 6,20-49 o las parábolas del grano de mostaza y la levadura que son narradas por ambos en la misma secuencia, pero en ocasiones distintas Mt 13,31-33; Lc 13,18-21). También el material especial pertenece al «problema sinóptico» cuando existen afirmaciones que contradicen las de otros evangelios; así las apariciones del Resucitado a los discípulos en Galilea (Mt 28) Y cerca de, o en Jerusalén (Lc 24); así los llamados evangelios de la infancia Mt 1s y Lc 1s aunque ambas relatan el milagroso nacimiento de Jesús en el mismo lugar. Pero el emplazamiento de la residencia de los padres de Jesús es para Mateo, Belén; para Lucas, Nazaret. Las dos genealogías de Jesús (Mt 1,1s; Lc 3,23s) se excluyen mutuamente. Especialmente complicados resultan aquellos casos en los que, partiendo de la misma historia, uno de los evangelistas tan pronto concuerda con el segundo como con el tercero; por ejemplo, la parábola del grano de mostaza es narrada por Mc (4,30-32) y Lc (13, 20s) de forma diversa, pero en Mt (13,31s) se hallan unidas las peculiaridades de ambas redacciones; en la curación

de la mano seca Mc 3,1-6 par, Mt al principio, al narrar las palabras de Jesús, se desvía considerablemente de la versión común a Mc y Lc, pero al final concuerda con Mc, mientras que Lucas difiere en este lugar de Mc, aunque no demasiado.

El problema sinóptico, como habrá quedado claro por los ejemplos, no puede resolverse preguntándose sobre lo que sucedió realmente o qué narración tiene la mayor probabilidad; esto abriría todas las puertas a la arbitrariedad. Antes que cualquier cuestión sobre la historia ha de aclararse la relación literaria de los sinópticos entre sí.

2. Intentos antiguos de solución

Esta necesidad metodológica se reconoció pronto, tan pronto como en la época de la Ilustración el interés histórico se dirigió también a la figura del Jesús histórico. En el espacio de 60 años se formularon cuatro hipótesis para aclarar la cuestión sinóptica -cada una ligada a un nombre ilustre- y se desarrollaron hasta llegar a fijar las posibilidades básicas. Siguiendo el orden histórico son: la teoría del evangelio primitivo, la de la tradición, la teoría de los fragmentos y la del uso de unos evangelios por otros.

a) *La teoría del evangelio primitivo*, que se retrotrae hasta G. E. Lessing¹, explica el parentesco de los Sinópticos por su procedencia común de un evangelio arameo perdido - Lessing pensaba en el evangelio de los nazarenos mencionado por Jerónimo- y sus diferencias aduciendo que los evangelios canónicos no son sino diversas traducciones del evangelio primitivo. J. G. Eichhorn² desarrolló esta tesis mediante la suposición de que nuestros evangelios no se basarían directamente en el evangelio primitivo, sino en parte en escritos derivados de él, y, en parte, en fuentes de otra procedencia. Esta teoría no logró imponerse porque no podía verificarse en el texto existente.

b) En contraposición a lo anterior, *la teoría de la tradición* - planteada por J. G. Herder³ y reelaborada por J. C. L. Gieseler⁴ - explica los hechos indicando que los evangelios se basan independientemente unos de otros en la tradición oral. Esta tradición se concebía como

1. *Theses aas der Kirchengeschichte*, 1776; *Neue Hypothesen über Evangelisten als bloss Menschenliche Geschichtsschreiber betrachtet*, 1778.

2. *Ober die drei ersten Evangelien*, 1794; *Einleitung in das NT*, 1, 1804.

3. *Van Gol/es Solm, der Welt Heiland. Nach Iohannes Evangelium*. *Regel der Zusammenstellung unserer Evangelien aus ihrer Entstehung und Ordnung*, 1797; pero ver la limitación en Weisweiler, 65.

4. *Historisch-Kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien*, 1818.

algo plenamente configurado: había adquirido en la instrucción oral una figura definida mediante la constante repetición de las mismas palabras e historias, y fue traducida del arameo al griego en dos versiones -una judeocristiana y otra paganocristiana- en las que se basan nuestros sinópticos. Evidentemente, tampoco esta teoría ofreció aclaración satisfactoria alguna respecto a la cuestión sinóptica, pero aportó al debate puntos de vista importantes que adquirieron valor nuevamente con el método de la historia de las formas, a saber: que a la fijación escrita de los evangelios precedió un largo período de tradición oral, y que durante ésta el material adquirió una forma fija por las necesidades y objetivos de la comunidad.

c) La denominada *teoría de [os]fragmentos o diégesis* se considera habitualmente como el intento de solución de Schleiermacher a la cuestión sinóptica, pero esto no es exacto, como ha demostrado H. Weisweiler'. F. D. E. Schleiermacher, en el libro (que desarrolla pretendidamente esta teoría) *Ober die Schriften des Lukas, ein kritischer Versuch. Erster Theil* (1817) («Tentativa crítica sobre los escritos de Lucas. Primera parte») defendió la idea de que este evangelista no utilizó un evangelio primitivo ni otras exposiciones que abarcaran toda la vida de Jesús, sino un gran número de «composiciones» escritas que contenían a su vez pasajes aislados y que habían sido elaborados y coleccionados no por razones biográficas, sino por exigencias objetivas; Lucas sería «desde el comienzo al final sólo un coleccionista y ordenador de escritos previamente existentes» (p. 3(1); la totalidad resultaría al final, no al principio.

Debemos acentuar aquí dos aspectos. 1) Schleiermacher nunca designa las composiciones o fragmentos aislados como διηγήσεις, así como tampoco su predecesor H. E. G. Paulus, quien denominó más bien ἀπομνημονεύματα a las supuestas —según él— «composiciones» previas a Mt y Lc. En efecto, διήγησις, Lc 1,1, se refiere ya a una exposición conjunta. La etiqueta posterior como «teoría de las narraciones» (*diégesis*) es, pues, incorrecta, y la más tardía como «teoría de los fragmentos» -que debía interpretar a aquella- no es precisamente un hallazgo feliz. 2) Schleiermacher, en la obra mencionada, no intenta aportar una solución al problema sinóptico, sino sólo un análisis de Lc, al que había de seguir otro análogo de Hech; él mismo se prohíbe expresamente extraer conclusiones de sus asertos respecto a su opinión sobre Mt y Mc (p. XII). Posteriormente tampoco llegó a sistematizar su hipótesis sobre Lc hasta convertirla en una teoría general sobre el origen y la mutua relación de los Sinópticos, aun cuando en la redacción póstuma de una de sus clases sobre «Introducción al NT» considera a los Sinópticos en conjunto como originados

5. Weisweiler. 66-96.

6. Sobre la oscura procedencia de la denominación. cf. Weisweiler. 67.

de un modo similar a Le, y los contraponen como «evangelios agregados» al de Jn, que es «biográfico», y concebido como una unidad'.

La teoría de Schleiermacher no ejerció influjo alguno como intento de solución al problema sinóptico, sí, en cambio, ha encontrado un seguidor sin saberlo en la obra de W. L. Knox, *The Sources of the Synoptic Gospels* I-II (1953, 1957). Aunque esta teoría no puede resolver el problema sinóptico, muestra, sin embargo, algunos aspectos exactos: el carácter coleccionista de estos libros y la actividad redactora de los evangelistas.

d) *La teoría de la utilización de unos evangelistas por otros* — propiamente la más antigua, puesto que ya fue defendida por Agustín — adquirió su configuración científica con posterioridad a las hipótesis mencionadas hasta ahora. Sus defensores explican la cuestión sinóptica aduciendo que todos los evangelistas utilizaron literariamente el evangelio anterior, es decir, como fuente. Se diferencia, en cambio, en la supuesta secuencia temporal de los evangelios, y consecuentemente en la motivación de las desviaciones. Mencionaremos dos entre las numerosas variedades, la de Griesbach y la de Lachmann. La tesis de J. J. Griesbach⁸ de que Mc es un extracto de Mt y Lc, que la secuencia temporal era Mt-Lc-Mc, encontró en F. C. Baur y en la escuela de Tubinga gran eco porque encajaba en la construcción histórica de Baur, pero también fue aceptada por de Wette y otros. C. Lachmann⁹ encontró buenas razones para considerar probable la prioridad de Mc (Mt y Lc sólo coinciden en la secuencia de las narraciones cuando lo hacen con Mc, de forma que se ha de admitir a Mc como fuente de Mt y Lc). Poco después (1838) C. G. Wilke¹⁰ y C. H. Weisse¹¹, independientemente el uno del otro apoyaron la misma tesis con nuevos argumentos. Al igual que Lachmann para Mt, también Weiss supuso para Mt y Lc la utilización de una colección de discursos de Jesús. Con esto se sentaban las bases para la denominada teoría de las dos fuentes que se ha impuesto lentamente y hoyes reconocida casi de forma general.

7. *Stimmliche Wake* 1, 3, 1945, ed. de G. Wolde, 217-233; los dos conceptos antitéticos, 219s.

8. *Commentatio qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse demonstratur*, 1789.

9. *De ordine narrationum in evangeliiis synopticis*: ThStKr 8 (1835) 5705.

10. *Der Urevangelist oda eine exegetische-kritische Umersllchung des Verwandj-schaftverhiiltnisses der drei asten Evangelien*.

11. *Die evangelische Geschichte. kritisch, und philosophisch betrachtet*.

LA TEORIA DE LAS DOS FUENTES

Bibliografía

- M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, ³1967;
 W. Bussman, *Synoptische Studien* I-III, 1925-1931;
 J. C. Hawkins, *Horae Synopticae*, 21906;
 H. J. Holtzmann, *Die synoptischen Evangelien*, 1863;
 J. Schmid, *Neue Synoptiker-Literatur*: ThRv 52 (1956) 49-62;
 J. Schniewind, *Zur Synoptiker-Exegese*: ThR NF 2 (1930) 134ss;
 B. de Solages, *Synopse Grecque des Evangiles*, 1959;
 B. H. Streeter, *The Four Gospels*, 1924, 191956;
 J. Welhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, 21911;
 P. Wernle, *Die synoptische Frage*, 1899;
 W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901.

1. *Los rasgos fundamentales*

La teoría de las dos fuentes se impuso lentamente desde la segunda mitad del siglo XIX -defendida especialmente por H. J. Holtzmann, C. Weizsacker y B. Weiss, y presentada en cierto modo en su forma clásica por P. Wernle-, y es hoy ampliamente aceptada. No existen alternativas dignas de mención a ella, aunque no faltan teorías contrarias. Mencionaremos algunas de éstas. La ventaja de la teoría de las dos fuentes frente a ellas radica en que explica la relación mutua de los sinópticos de la forma más sencilla y plausible, y con el menor número de hipótesis. Afirma lo siguiente:

a) Mc es el evangelio más antiguo y ha sido utilizado por Mt y Lc como fuente.

b) Mt y Lc han utilizado además una segunda fuente, perdida hoy pero aún reconstruible, y que contenía principalmente dichos y discursos de Jesús; se denomina «fuente de las sentencias o dichos» (abreviada en «Q», del alemán «Quelle», «fuente»),

a) *La prioridad de Mc*

En favor de la *primera* tesis se pronuncian las siguientes observaciones. Por una parte, la comparación de la cuantía del material. Son muy pocos los pasajes de Mc que faltan simultáneamente en Mt y en Lc -por eso se les llama el material especial de Mc-, el resto se encuentra bien en los dos o en uno de ellos. En Lc falta un pasaje bastante grande de Mc (Mc 6,45-8,26); pero en Mt aparece el 90% del material de Mc. El hecho de que Mc aparezca casi en su totalidad en Mt y/o Lc no demuestra aún su prioridad, pero sí la hace muy probable. En efecto, si partiéramos de la hipótesis de que Mc es secundario y un extracto de Mt y Lc (Griesbach, escuela de Tubinga) resultaría incomprensible el principio selectivo de Mc: ¿por qué habría excluido el rico material discursivo y numerosas narraciones? Frente a esto, la suposición de que Mc es una fuente de Mt y Lc resulta mucho más probable.

Más importante es la observación de la *secuencia* de las narraciones. La secuencia de Mc aparece como primaria y constitutiva para las de Mt y Lc. Esto no aparece sin más de manifiesto, puesto que Mt y Lc aportan mucho más material que Mc, y Mt 3-13 coincide poco con la secuencia de las perícopas correspondientes de Mc. Pero si se comparan las narraciones comunes a los tres sinópticos respecto a su secuencia, ha de afirmarse que Mt y Lc jamás se desvían conjuntamente y en el mismo pasaje del orden marciano, sino que en algún caso se separa sólo uno, mientras que el otro sigue a Mc. Este hecho se puede explicar también teóricamente indicando que Mc, caso de ser más reciente que los otros dos, sigue tan pronto a Mt como a Lc. Pero con esta suposición incidimos en dificultades insolubles: habría que explicar en cada caso por qué Mc actúa así y no de otro modo; por qué en 1,16-6,6 no sigue a Mt sino a Lc (4,16-8,56), ya este tampoco con exactitud, sino con desviaciones y omisiones; y finalmente surgiría con renovado ímpetu la cuestión de las omisiones, preguntas todas sobre las que no existe una respuesta satisfactoria. Por el contrario, el mencionado estado de cosas abona la hipótesis, como interpretación más sencilla, que la secuencia de Mc, que aparece en las narraciones comunes a los tres sinópticos, es la original, y que las desviaciones corren en cada caso a cuenta de Mt o Lc. Esta conclusión se confirma por el hecho de que los motivos que llevan a las desviaciones de Mt y Lc son fáciles de determinar (cf. *infra*, caps. 24 y 25). Según Jülicher, simplemente el orden de las narraciones evangélicas basta como prueba de que Mc sirve de esquema base para Mt y Lc.

Finalmente, muchas observaciones aisladas de tipo lingüístico y estilístico muestran la prioridad de Mc. Su texto aparece luego como

pulido en parte por Mc y/o Lc. El material correspondiente puede verse en las listas de Wernle (11ss; 18ss; BIs; 146ss); mencionaremos aquí el ejemplo más conocido, la sustitución del popular $\kappa\rho\acute{\alpha}\beta\alpha\tau\omicron\varsigma$ Mc 2,1-12 por $\chi\lambda\acute{\iota}\nu\eta$ en Mt y $\kappa\lambda\iota\nu\acute{\iota}\delta\iota\omicron\nu$ en Lc. Por otra parte, aparece una constancia asombrosa en el vocabulario: B. de Solages ha demostrado con estadísticas verbales que de los 10.650 vocablos de Mc aparecen 7.040 en los pasajes comunes en Lc, 7.678 en Mt y conjuntamente 8.189; ello constituye una prueba «matemática» en favor de la prioridad de Mc.

b) *La «fuente de los dichos» (Q)*

Para la *segunda* tesis de la teoría de las dos fuentes, la existencia de Q, son determinantes las siguientes observaciones. Mt y Lc tienen además del material de Mc, numerosos pasajes comunes, que no aparecen en Mc, la mayoría de las veces discursos, que muestran tantas coincidencias en el vocabulario y en su orden que ha de existir una conexión estrecha entre ellos. Los intentos de demostrar esta conexión como dependencia de Mt respecto a Lc, o de Lc respecto a Mt han fracasado (aunque lo último no deja de intentarse reiteradamente); en efecto, esos pasajes comunes aparecen en cada caso en lugares completamente distintos, y sus diferencias de formulación no se pueden explicar simplemente como una elaboración de Mateo de la versión de Lucas o a la inversa. Por el contrario, la suposición de que Mt y Lc, independientemente el uno del otro, han utilizado una fuente común parece lo más acorde con los hechos. Este supuesto viene apoyado por la observación de que Mt y Lc incluyen ocasionalmente dos veces la misma sentencia, una vez como parte integrante del contexto tomado de Mc, y otra en contextos completamente distintos. Estos duplicados muestran que Mt y Lc han utilizado además otra fuente aparte de Mc. Por su contenido -dichos y parábolas de Jesús, más algunas palabras del Bautista- se la denomina «fuente de los discursos, de los *logia* o de los dichos», y se la designa desde finales del siglo XIX con la sigla Q.

Por lo que podemos reconstruir, Q comenzaba con la predicación del Bautista, y concluía con las parábolas escatológicas de Jesús. Llamamos la atención a dos peculiaridades de su contenido, la ausencia de toda referencia a la muerte de Jesús, y también la de narraciones «propriadamente dichas». Sólo dos pasajes de Q producen la impresión de ser narraciones: las tentaciones de Jesús (Mt 4,1-11; Lc 4,1-13) y la historia del centurión de Cafarnaúm (Mt 8,5-13; Lc

1. Contrástese Mc 4,25 / Mt 13,12; Lc 8,18 con Mt 25,29; Lc 19,26; además Me 8,38 / Mt 16,27; Lc 9,26 con Mt 10,32s; Lc 12,8s; o Mc 3,345 / Mt 16,24s; Lc 9,23s con Mt 10,38s; Lc 14,27; 17,33, etc.

7,1-10). Pero la comparación sinóptica muestra que en ambos pasajes coinciden casi literalmente las palabras de Jesús, aunque difieren, por el contrario, los encuadres narrativos, es decir, proceden de los evangelistas redactores: en Q sólo aparecían los diálogos y breves referencias sobre el lugar y el motivo. Lo mismo ocurre con los datos escénicos en la pregunta del Bautista (Mt 11,1ss; Lc 7,18ss) y en la perícopa de Beelzebub (Mt 12,22ss; Lc 11,14ss: curación del endemoniado mudo). Los pasajes no aparecen, por tanto, en Q como narraciones de Jesús, sino como palabras suyas; Q era una colección de sentencias. La suposición apodócticamente presentada por E. Hirsch, de que jamás ha existido una fuente hablada sin narraciones e historia de la pasión, no encaja con el estado de nuestras fuentes y queda además desacreditada por el evangelio copto de Tomás. Esta colección de sentencias que no contiene narraciones ni historia de la pasión pero sí dichos y parábolas de Jesús, a veces con datos dialogizados sobre la situación, representa un claro fenómeno análogo a la «fuente de los dichos».

El material de Q fue transmitido en principio en lengua aramea -Jesús habló ciertamente arameo- y fue traducida bastante pronto al griego; muchas peculiaridades lingüísticas permiten reconocer aún hoy la versión a partir de un idioma semítico². Queda totalmente excluido que los evangelistas Mateo y Lucas hayan traducido el material de Q por sí mismos e independientemente el uno del otro; las coincidencias literales en el texto griego son demasiado amplias; ambos tenían, pues, ante ellos a Q ya en griego. Por otra parte, existen igualmente amplias diferencias en el tenor literal que no pueden deberse exclusivamente a las intervenciones redaccionales por parte de los evangelistas o al influjo de la tradición oral. Se supone pues - y al parecer con razón- que Q existía en diversas versiones griegas.

e) *El material especial*

Lo que queda después de eliminar los componentes de Q y de Mc de Mt y Lc es el denominado *material especial* de Mt y Lc, es decir, pasajes que sólo aparecen en *un* evangelista y que constituyen una parte considerable de ambos evangelios. La cuestión sobre su procedencia es muy debatida. Una parte de los dichos del material especial procedían posiblemente de Q; se puede llegar a esta conclusión siempre que las sentencias correspondientes aparezcan en un contexto de Q y su ausencia en alguno de los escritos que de ella dependen se puedan considerar plausiblemente como una omisión; pero tales adscripciones no dejan de ser hipotéticas. No se puede demostrar de forma irrefutable si Mt y Lc tomaron su material especial de la tradición oral o de fuentes

2. CL Black, *passim*, cspec. 186ss.

escritas. La investigación anglosajona se inclina por aceptar fuentes escritas; B. H. Streeter supone para el material especial de Mt una fuente «M» y para el de Lc otra fuente «L» y ha encontrado muchos seguidores en territorio de habla inglesa para esta teoría de las cuatro fuentes. La investigación continental, especialmente la alemana, cuenta mucho más con la tradición oral, que fue muy abundante, como lo muestran la tradición extra-canónica en los Padres Apostólicos, los «agrapha» y los evangelios apócrifos. Algunos pasajes del material especial pueden también haber sido configurados por el evangelista correspondiente. Sobre la procedencia del legado especial de Mt y Lc no se puede emitir un juicio global; la cuestión ha de investigarse por separado en cada pasaje concreto.

2. *Cuestiones particulares*

Como muestra la existencia del material especial, la teoría de las dos fuentes no resuelve todos los problemas sinópticos. Pero incluso dentro de su ámbito más reducido, el material de Mc y Q, hay bastantes cuestiones inseguras.

a) *El Protomarcos o Me primitivo*

Cabe preguntarse si Marcos fue utilizado por Mt y Lc en su configuración actual o en una más antigua, la denominada *Marcos primitivo* o *Protomarcos*. En favor de esta última hipótesis se hacen valer tres argumentos: el material especial de Mc, la llamada «laguna lucana», (esto es, la ausencia de Mc 6,45-8,26 entre Lc 9, 17 Y 18) Y las coincidencias de Mt y Lc frente a Mc dentro del material de éste.

Para poder enjuiciar debidamente la ausencia de algunos pasajes de Me tanto en Mt como en Lc, hay que tener presente que Mt y Lc no se hallaban obligados a reproducir todo el material de Me, y que la ausencia de parte de éste no demuestra en modo alguno que ellos no lo conocieran. En gran número de pasajes especiales de Me parece probable una omisión consciente. La noticia de que los parientes de Jesús le habían tenido por loco (Mc 3,20s) resultaba escandalosa; lo mismo cabe afirmar sobre la expulsión de un tipo especial de demonios (Mc 9,29); la sentencia sobre el sábado (Me 2,27) se consideraba sin duda demasiado liberal; la de «salar con fuego» (9,49) resultaba incomprendible (Kümmel, *Eihl.*, 30), y la observación sobre el joven desnudo (14,51 s) no se entendía ya como referencia a un testigo ocular de la escena de Getsemaní. Las dos historias de curación Mc 7,31-37; 8,22-26, que pertenecen a la «laguna» de Lc, fueron leídas sin duda por Mt; éste sustituye la primera, en el lugar donde aparece en

Mc, por un sumario de conjunto, (Mt 15,29-31), Y la segunda, por un reducido relato de la curación de dos ciegos en un lugar anterior (Mt 9,27-31) situado estilizadamente después de Mc 10,46ss y que aparece ahora como «material especial» de Mt; parece como si el tópico taumatúrgico profano de las dos curaciones fuera demasiado para el evangelista Mt. La ausencia de la parábola sobre la simiente que crece por sí sola (Mc 4,26-29) no se puede, en cambio, explicar como omisión; es, pues, posiblemente un aditamento posterior a ésta. Apenas cabe suponer las razones por las que faltan Mc 9,48; 15,44s. El material especial de Mc, indicio serio para una configuración de Mc más antigua y original que la que hemos recibido de él, se reduce pues a los tres textos mencionados últimamente.

La laguna lucana, es decir, la ausencia de todo el conjunto de la historia de Jesús caminando sobre el mar (después de la comida de los 5.000) hasta la curación del ciego antes de la confesión de Pedro (Mc 6,45-8,26), es algo que aún no ha sido explicado convenientemente. Si se quiere hacer responsable de esta ausencia a *un* Protomarcos, habrá que suponer la existencia de *dos*: el que Lc tenía ante sus ojos, y lino más ampliado utilizado por Mt (según Bussmann). Resulta evidente que un crecimiento semejante de Mc ofrece dificultades, ya que Mt y Lc fueron elaborados casi al mismo tiempo. Por ello se ha supuesto que el ejemplar de Mc utilizado por Lc era defectuoso (así Holtzmann y Streeter). Pero Schürmann ha demostrado que existen indicios de que Lc tuvo que haber leído ese conjunto de Mc aunque no lo incluye en su texto³; esto es, Lc lo eliminó intencionalmente. Los motivos evidentemente no son claros. De cualquier modo, la laguna lucana no demuestra en modo alguno la existencia de un Marcos primitivo.

No podemos tratar aquí en detalle las condiciones de Mt y Lc frente a Mc; sólo la exposición del material ocuparía un espacio demasiado amplio. Estas coincidencias consisten en gran parte en detalles lingüísticos y estilísticos, por ejemplo, el uso de un tiempo de pasado en lugar del presente histórico de Marcos, en las construcciones de participio y otras en lugar del empleo de verbos finitos unidos por la conjunción «y» de Mc, y en la ausencia de vocablos aislados del texto de éste. Estos fenómenos se explicarían naturalmente como pulimentos del texto de Mc por uno de los evangelistas que lo utilizan, si no aparecieran en ambos en el mismo lugar. Pero tampoco es algo anti-natural que dos redactores, al reproducir mejorando y corrigiendo el

3. *Sprachliche Reminiszenzen usw: Traditionesgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, 1968, 111ss, especialmente 113s.

4. cf. Las listas. en J. Schmid. *Mt /Ind Lk*, 38s.41s.66s.

mismo texto, tengan las mismas ocurrencias. Otras coincidencias se explican por influjo de Q, o por la influencia de la tradición oral (con esto cuenta Kümmel, 36, respecto a la adición: «Quien es el que te hirió» Mt 26,68 Lc 22,64 a Mc 14,65). Otras coincidencias obedecen a asimilaciones de los textos sinópticos en la tradición manuscrita. Los «minar agreements» no hacen probable la hipótesis de un Protomarcos.

Lo único que se pronuncia en favor de que Mt y Lc tuvieran ante sí un texto de Mc distinto al actual es sólo la ausencia de la parábola de la simiente que crece por sí sola y algunos dichos aislados. Si alguien desea considerar un Mc sin estos pasajes como «Marcos primitivo», es muy libre de hacerlo; pero no existe una diferencia esencial entre nuestro Mc y el que utilizaron Mt y Lc.

b) *Estadios previos de Q. SU carácter escrito*

Dos observaciones sobre la «fuente de los dichos» (Q). También en este campo se ha esforzado la investigación por alcanzar los estadios previos -como en Mc respecto al Protomarcos—, pero con éxito aún menor. No se ha logrado, mediante la comparación crítica de las fuentes, reconstruir las supuestas *recensiones*, o distinguir los *estratos* más antiguos de los más recientes. Intentos de esta clase, como los llevados a cabo especialmente por W. Bussmann, han sido abandonados hoy; no obstante ha de observarse que un investigador como M. Black juzga muy positivos los resultados de Bussmann (cf. *O.c.* 186ss). Desde los puntos de vista de la historia de la tradición y de las religiones se pueden distinguir ciertamente materiales antiguos y recientes en Q; pero para la configuración de los estratos literarios no bastan las posibilidades de la comparación sinóptica, y faltan además criterios ciertos para ella.

Tocamos con ello también la otra cuestión que ha de ser mencionada aquí, a saber si Q ha existido como fuente escrita, o más bien si sólo fue un legado de la tradición oral. En principio se supuso el carácter escrito de Q como algo natural y más tarde se fundamentó de alguna manera, pero desde hace algún tiempo se ha llegado a poner en duda; en mi opinión, sin embargo, erróneamente. Los intentos que apuntan en este sentido se han llevado a cabo, a mi entender, con medios insuficientes, y los indicios que abonan el carácter escrito de Q no son rebatibles. El problema se trata en el apartado correspondiente dedicado a la fuente de los dichos (cap. 23,1). Pero había que men-

5. Por ejemplo, J. Jeremias, *Zur Hypothese einer schriftlichen Logienquelle*: ZNW 29 (1930) 147ss = *A.bba*, 1966, 90ss; H. Th. Wrege, *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt*: WUNT 9, 1968; S. Petrie, «Q» is on/y what you make it: NovT 3 (1959) 28ss.

cionarlo aquí como una de las cuestiones particulares de la teoría de las dos fuentes, y ello juntamente con mi opinión al respecto para poner de manifiesto que hablaremos de Q como de algo fijado por escrito de forma consciente y razonada.

c) *Relación de Me y Q*

Lo que no permite una solución clara y segura es el problema de la *relación mutua entre Me y Q*. Esta cuestión se plantea partiendo del hecho de que Mc presenta algunos textos en común con Q, es decir, pasajes que por la concordancia de Mt y Lc frente a Mc en vocabulario o contenido se demuestra que existían también en Q: la predicación del Bautista Mc 1,7s; las tentaciones de Jesús 1,12s; las palabras de Beelzebu 13,22-30; la parábola del grano de mostaza 4,30-32; el discurso sobre la misión de los Doce 6,7-11; las sentencias contra los escribas 12,38-40 y otra serie de dichos (4,21-25; 8,38; 9,42-50). ¿Se trata en estas confluencias de una dependencia literaria, y si es así de Mc respecto a Q o a la inversa? ¿Acaso utilizan Mc y Q independientemente el uno del otro la misma tradición oral? Se ha jugado con todas estas posibilidades sin que se haya llegado o podido llegar a una respuesta satisfactoria. No obstante, la hipótesis de la utilización independiente de una tradición oral común, por ser la más cómoda, es también la preferida.

Independientemente de la posible exactitud de esta hipótesis, se debe señalar que existen dos indicios en favor de que la colección de las palabras de Jesús sea más antigua - lo que es indiscutible- que la versión de Mc. Las cartas de Pablo demuestran que, a más tardar a comienzo de los años 50, existía una colección de «palabras del Señor» (escrita u oral) utilizada por el Apóstol (1 Tes 4,15ss; y 1 Cor 7,10s; 9,14; 11,23ss; cf. 7,12.25). Mc se sirve además de una rica tradición que él llama la «enseñanza» de Jesús, de la que toma noticias sólo de un modo selectivo y en cierto sentido ejemplar⁶; a esa enseñanza pertenecen al menos los dos pasajes paralelos de «Q» que él introduce con la fórmula de cita «él dijo en su doctrina» (4,2.30ss; 12,38ss). Por ello es muy posible que Mc haya extraído sus otros paralelos con «Q» de la tradición que él designa como «doctrina» de Jesús, y que ésta «doctrina» sea idéntica a Q o a una etapa previa de ella. Con esto no se dice nada sobre el carácter escrito de la «doctrina». En resumen: Q es más antigua que Mc; no se puede excluir que Mc haya utilizado Q, quizá ya en su versión escrita.

6. eI. Dibelius. *Die Pormgeschichte des Evangeliums*, '1933, 236s.

3. *Modificaciones y antítesis*

No han faltado intentos de modificar e incluso acabar con la teoría de las dos fuentes. Una perspectiva crítica sobre estos esfuerzos hasta mitad de los años 30 nos la ofrece K. GrobeF. No podemos aquí enumerar o valorar críticamente las numerosas continuaciones de tales intentos llevados a cabo desde entonces en los decenios posteriores. Mencionaremos al menos a modo de apéndice algunos tipos de análisis sinópticos de las fuentes.

Un primer tipo consiste en la ampliación de la teoría de las *dos* fuentes a otras de *más* fuentes. El intento más impresionante de este tipo viene representado por la hipótesis de las cuatro fuentes de B. H. Streeter, del que ya hablamos (las cuatro fuentes: Mc, Q y el correspondiente material especial M y L), Ycuya peculiaridad radica en una teoría del Protolucas de la que se hablará más tarde; la obra de Streeter ha tenido gran influjo en la teología anglosajona y ha experimentado diversas modificaciones. A este primer tipo pertenecen los intentos de dividir Mc y Q en un cierto número de fuentes y de añadir también el material especial a una multiplicidad de fuentes⁸, ensayos éstos que acaban prácticamente con la teoría de las dos fuentes.

Un segundo tipo se caracteriza por la reducción de la teoría de las dos fuentes a su mitad, es decir, la tesis de la prioridad de Mc con la impugnación de la existencia de Q; el material de ésta figura como «conjunto de dichos común a Mt y Lc» y pasa por completo al haber de la tradición oral (por ejemplo, J. Jeremias, S. Petrie, H. T. Wrege)⁹

Un tercer tipo se caracteriza por la tesis de la prioridad de Mt (impugnación de la prioridad de Mc y de la existencia de Q). Esta tesis se apoya en los «minor agreements», es decir, las coincidencias entre Mt y Lc frente a Mc en el material procedente de éste y la supuesta falsa conclusión de Lachmann respecto al «ardo narratio-num». Este tipo se presenta en dos variantes. Por una parte, como la hipótesis renovada de un evangelio primitivo según la cual existiría un evangelio arameo -que se retrotraería al apóstol Mateo- que sirvió de base a los tres sinópticos. El cómo ocurrió esto se describe de modo diverso, y en ocasiones se admite también una fuente especial (que no es idéntica a Q), de modo que se llega también así a una

7. *Formgeschichte IIIId sylloptische QIlellullululyse* (FRLANT 53) 1937, 24-121.

8. Por ejemplo, E. Hirsch. *Frühgeschichte des Evullgelilms* I-II, 1941 (a este propósito, cL E. Haenchen, ThLZ 67 [1942J 129s); H. Hembold, *Vorsy"optische Evangelien*, 1953 (cf. reseña de P. Vielhauer, Gn 26 [1954J 460s); W. L. Knox, *The Sources of the SVlloptic Cospels* I, 1953; II, 1957 (reseñas de H. Greeven, ThLZ 81 [1956] 439ss; R. Bultmann, Gn 30 [1958J 274ss).

9. CL *supra*, n. 5.

especie de teoría de las dos fuentes. Esta variante, que goza del favor especial de teólogos católicos y también de otros¹⁰, trabaja con tal número de entidades supuestas y completamente incontrolables que da lugar a complicados edificios hipotéticos, muy impresionantes en verdad, pero poco convincentes. La otra variante prescinde del Mt arameo conformándose con el griego como base para los otros dos sinópticos. Después del intento llevado a cabo por B. C. Butler¹¹ -bien considerado, aunque no reconocido como acertado- de prioridad de Mt ante Mc, la última obra de grandes dimensiones sobre el problema sinóptico, la de W. R. Farmer, *The Synoptic Problem* (1964) defiende, ante todo con gran entusiasmo, la secuencia literaria Mt-Lc-Mc, es decir, la tesis de que Mc constituye un extracto de Mt y Lc: después de la teoría del evangelio primitivo, también la vieja hipótesis de Griesbach, como intento de solución más reciente, celebra su alegre resurrección. Por lo que se ve, a la crítica sinóptica de las fuentes no se le ocurre ninguna otra cosa nueva.

Todos estos intentos no pueden hacer tambalearse la teoría de las dos fuentes, sino sólo reforzar la conciencia de que se trata solamente de una teoría. B. de Solages ha puesto de manifiesto con su método de investigación «matemático»¹² que esta teoría resiste también un examen más severo, incluso el de los renombrados «minor agreements» y el denominado falso razonamiento de Lachmann a propósito del «ordo narrationum».

4. *Fundamentos del método de la historia de las formas*

Con la teoría de las dos fuentes ha concluido realmente el trabajo de la crítica literaria sobre los Sinópticos. Los intentos de encontrar cada vez más fuentes escritas se han demostrado estériles, y han sido además superados por el método de la historia de las formas y sus resultados. El interés que guía evidentemente todos estos intentos críticos en torno a las fuentes es el mismo que aparece detrás de todos los esfuerzos por clarificar literariamente las relaciones entre los sinópticos, y también, por tanto, detrás de la teoría de las dos fuentes:

10. Por ejemplo, L. Vaganay, *Le problème synoptique*, 1954 (cf. reseña de P. Vielhuller, ThLZ [80] 1955, 647ss); X. León-Dillfour, en A. Robert, A. Fellillet, *Einleitung in die Heilige Schrift* 11, *Neues Testament*, 1964, 233s (reseña de Vielhauer, ThR NF 31 [1966] 2665S); P. Parker, *The (ioS) Before Mark*, 1953.

11. *The Originality of St Matthew*, 1951.

12. A propósito de su *Synopse Grecque des Évangiles*, 1959, cf. J. Schmid. EZ NF 5 (1961) 136ss YP Vidhauer. ZKG (1968) 88s.

la intención histórica y teológica de acercarse lo más posible al Jesús histórico, a su vida y doctrina, pues -de este supuesto se parte-- cuanto más cerca se halla un documento de los acontecimientos tanto más fidedigno es. Pero ya sobre el terreno mismo de la teoría de las dos fuentes hicieron que se tambaleara este supuesto W. Wrede¹³ y J. Wellhausen¹⁴.

Su crítica a la concepción dominante de que en Mc, como evangelio más antiguo, contamos con una imagen (relativamente) fiel del transcurso externo de la actividad y de la evolución interna de Jesús, y de que en Q poseemos una reproducción (bastante) fiel de su predicación, ha creado al mismo tiempo los supuestos esenciales del método de la historia de las formas¹⁵. Wrede ha mostrado que esta idea sobre Mc constituye un error, que el evangelio más antiguo no tiene una orientación biográfica sino teológica, determinada, en efecto, por una cristología dogmática procedente de la teología de la comunidad (la teoría del «secreto mesiánico»). El evangelista ha estampado esta cristología sobre su exposición de Jesús al agrupar, elaborar y configurar en interés de ella los materiales de la tradición con los que creó su evangelio. Wellhausen llegó al mismo resultado: «Marcos no escribe *de vita et moribus Jesu*» (sobre la vida y costumbres de Jesús); no tiene la intención de hacer visible o incluso comprensible su persona. Ésta le ha sido impuesta por su misión divina; Marcos pretende exponer que Jesús es el Cristo¹⁶». Wellhausen continuó y concretó además los puntos de vista literarios de Wrede afirmando que en los tres sinópticos hay que distinguir, por una parte, entre el material de la tradición (antiguo, o más reciente) y por la otra, el trabajo redaccional de los evangelistas: «El primero consta esencialmente de fragmentos aislados; la redacción no sólo ha cambiado muchos elementos en particular, sino que ha creado también el conjunto global que produce la impresión de un desarrollo histórico»¹⁷. Este investigador ha mostrado, finalmente, más allá de Wrede, que también Q contiene materiales secundarios, y que se halla determinada por la teología de la comunidad.

La investigación debe al trabajo de Wrede y Wellhausen dos ideas claves: 1) que los evangelios y sus fuentes están marcados por la fe y la teología de la comunidad. 2) que en principio constan

13. *Da's Messiasgeheimnis in den Evangelien*. 1901.

14. *Das Evangelium Marci*, 1903; *Das Evangelium Matthaei*. 1904; *Das Evangelium i. Ilme*, 1904; *Eilleillllg ill die drei astell Evangelien*, 1905. ²1911.

15. Para lo que sigue Bultmann. *Trad.*. 1ss; Id., *Die Erforschung der synoptischen Evangelien*, 1925. reimpresso en *GIGll>ell lllld Verstellhell IV*. 1965, 1ss.

16. *EilleillUng*, "1911.44.

17. Bultmann. *GIGll>en lInd Verstellhell IV*, 7s.

de fragmentos aislados de la tradición, y que el contexto de cada conjunto ha sido creado por la actividad redactora de los evangelistas. De este estado de cosas resulta una doble tarea: 1) descubrir, no mediante nuevas disecciones de fuentes, sino por la división entre redacción y tradición los fragmentos aislados de la tradición (narraciones, parábolas, dichos), y 2) mediante la investigación de la vida y fe de la comunidad, comprender las condiciones en las que la tradición de Jesús adquirió forma, se transmitió y fue redactada; éstos son los puntos esenciales del programa del método de la historia de las formas.

EL METODO DE LA HISTORIA DE LAS FORMAS

Informes sobre el estudio de la investigación:

- M. Dibelius, *Zur Formgeschichte der Evangelien*: ThR NF 1 (1929) 185ss;
 G. Iber, *Zur Formgeschichte der Evangelien*: ThR NF 24 (1957/58) 283ss.

Estudios:

- R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, '1921, ²1931;
 M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, '1919, ²1933 (ed. casl. 1984);
 K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte lesu*, '1919, ²1964;
Die Stellung der El'(mgelien in der allgemeinen Literaturgeschichte, en *EYXAPIETHPION* II, FRLANT 36, 1923, 50-134;
 K. Grobel, *Formgeschichte und synoptische Quellenanalyse*, FRLANT 53, 1937;
 E. Güttgemanns, *Oiiene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums*, 1970;
 K. Koch, *Was ist Formgeschichte?*, '1964, ²1967, ⁴1974.

La investigación histórico-formal sobre los evangelios sinópticos es la continuación metodológica de las consideraciones sobre la historia de los géneros que Hermann Gunkel introdujo y llevó a cabo genialmente en el terreno de la literatura veterotestamentaria'. Este método recibió su nombre del escrito programático de Martin Dibelius «Die Formgeschichte des Evangeliums» («La historia de la forma del Evangelio», 1919), quien asumió así, con una ligera modificación, un término de Franz Overbeck y Eduard Norden «<Historia de las formas»)² Los principales trabajos aparecieron unos detrás de otros con

1. Especialmente en sus Comentarios al *Génesis* (1886 y 31917), a los Salmos (1926), en su *Eililleitung in die Psalmen* (1927/33); además: *Die israelitische Literatur* (1906); *Reden und Aufsätze* (1913); *Das Marchen im Alten Testament* (1917). Cf. la importante monografía de W. Klatt, *Hermanll Gullkel* (FRLANT 100) 1969.

2. Pero Dibelius ya había presentado antes el método de la historia de las formas en algunas publicaciones: *Die urchristliche Oberlieferung R 1011 Johannes dem Täufer* (FRLANT 15) 1911 (la primera obra histórico-formal de la investigación neotestamentaria); *Herodes Illld Pilatus*: ZNW 16 (1915) 113ss; *Die alttestamellliche ll Motive in del' Leidensgeschichte des Petrus-und des Johannesevangeliums*: BZAW 33 (1918) 125ss; más tarde en *Botschaft und Geschichte* 1, 1953, 221 s.

rapidez: en 1919 la obra de K. L. Schmidt; en 1921, la de R. Bultmann, y un pequeño trabajo de M. Albertz, «Die synoptischen Streitgespräche»; en 1922 G. Bertram, «Die Leidensgeschichte und der Christuskult»; en 1923 el gran artículo de K. L. Schllidit sobre la posición de los evangelios en la historia general de la literatura. La investigación histórico-formal de los sinópticos «flotaba en el ambiente», esto es, constituía una necesidad de la investigación histórica, y ello no sólo por la situación de la crítica de los Sinópticos durante los dos primeros decenios del s. XX; el programa de Gunkel de una historia de la literatura bíblica llegaba en verdad mucho más lejos; y P. Wendland había diseñado ya en 1912 el proyecto de una historia de la literatura cristiana primitiva («Die Urchristlichen Literaturformen» («Las formas de la literatura cristiana primitiva»). El reconocimiento de la necesidad de una consideración histórica de las formas de la literatura se habían alcanzado ya antes de Gunkel, y lo habían expresado básicamente F. Overbeck, y I. Burckhardt, en los que se basan Dibelius y Bultmann respectivamente, y por I. H. Gerder, al que se remiten ambos. Ya en 1925 O. Cullmann reconoció con gran nitidez el carácter fundamental de este método y su importancia para todo el NT más allá de los Sinópticos'.

El cometido de la investigación histórico-formal de los evangelios implica según la amplia definición de Bultmann:

«1. Describir el carácter literario de los evangelios como conjunto y determinar su posición dentro de la historia general de la literatura.

2. Describir la historia del material de la tradición elaborado en los evangelios, desde sus orígenes preliterarios hasta su fijación literaria en los distintos evangelios, partiendo de la base de que este material tradicional constaba originalmente de piezas aisladas cuyo surgimiento e historia deberá aclararse mediante la investigación de su forma» (RGG² II. 418).

El primer cometido, esto es, la cuestión del carácter literario de los evangelios y su posición en la historia general de la literatura ha de responderse provisionalmente indicando que los evangelios no asumen forma alguna de la antigua literatura contemporánea, ya veterotestamentaria, judía o griega, por lo que representan dentro de ella un caso literario único sin precedentes ni seguidores. Por la índole de su modo de composición literaria no pertenecen a la «gran» literatura, sino a la denominada «literatura menor», al «sustrato inferior que no participa de los medios ni tendencias del escrito artístico literario, que nada tiene que ver con el público de éste; los productos de esta literatura

3. En un artículo de la RHPH 5 (1925) traducido luego al alemán: (1. Cullmann, *Vorträge und Aufsätze*, 1966. 41 ss.

menor encuentran sus lectores más bien en círculos a los que no puede llegarla gran literatura» (Dibelius, *Formgeschichte*, 1). K. L. Schmidt, quien ha estudiado la posición de los evangelios dentro de la historia de la literatura general mediante una amplia investigación fenomenológica, los caracteriza como «libros de culto populares» o como «libros culturales del pueblo». Baste esto como caracterización provisional. No obstante, la cuestión del carácter literario (y teológico) ha de ser planteada por separado en cada evangelio.

La segunda tarea mencionada por Bultmann abarca el complejo programa de la investigación de la historia de las formas en sentido estricto. Los puntos del programa siguen aproximadamente el modo de proceder siguiente: separación entre tradición y redacción; análisis de las formas de cada una de las piezas preliterarias (determinación del género); investigación sobre el origen de cada uno de los géneros; exposición de la historia del material de la tradición desde sus orígenes hasta su fijación en cada uno de los evangelios. Describiremos brevemente el proceso metodológico de estas tareas, siguiendo estrechamente a Bultmann, Dibelius y Schmidt.

La separación de tradición y redacción -comenzada por Wellhausen y llevada a cabo de forma sistemática por K. L. Schmidt- ha puesto de manifiesto dos resultados. El «marco» de la historia de Jesús, es decir, el contexto cronológico y geográfico en el que se sitúa la actividad de Jesús se manifiesta claramente como un producto de los evangelistas. El material de la tradición que ellos asumieron no consta de elementos informes, sino de unidades aisladas y autónomas, cerradas desde el punto de vista formal, que Schmidt llama «perícopas»: «La tradición más antigua sobre Jesús es una tradición de perícopas; por consiguiente, escenas y dichos aislados transmitidos dentro de la comunidad, en su mayoría sin una determinación cronológica ni topográfica clara» (*Rahmen*, V). Generalmente se suele llamar a estas perícopas, utilizando una expresión de GunkeJ, «pequeñas unidades». La separación de tradición y redacción muestra: 1. «La falta de importancia del marco para el contenido de la tradición» y 2. Conduce a la constatación de que los evangelios contienen un fondo de «colecciones».

Los evangelios no son, por consiguiente, obras de escritores individuales. Los evangelistas se hallan ligados a su material, previamente formado en verdad, de forma completamente distinta a los antiguos biógrafos. Su participación individual en la configuración literaria y teológica de sus obras se basa en el trabajo redaccional, en seleccionar, reunir, ordenar, ensamblar y enmarcar, así como en bas-

tantes reelaboraciones del texto tradicional. Hoy se resalta con justicia, aunque no por primera vez, la gran aportación que significó esa labor redaccional; esto no cambia para nada el hecho, mostrado con igual acierto por la historia de las formas, de que a diferencia de los antiguos biógrafos los autores evangélicos eran en primer lugar compiladores, transmisores de una tradición y redactores'.

¿De qué tipo son esas «pequeñas unidades»? Esta cuestión se intenta resolver -siguiendo de nuevo a Gunkel- mediante un análisis formal de ellas y la investigación de sus condiciones de origen, considerando ambos aspectos conjuntamente. En el análisis formal aparecen unos pocos géneros en los que se puede incardinar la mayoría de estas pequeñas unidades. La existencia de tales géneros muestra que el material transmitido de forma anónima ha sido configurado aún en mucho menor grado que los evangelios por las personalidades concretas de sus redactores; pertenece, pues, a la literatura menor, y su configuración se plasmó en relativamente pocas formas y bastante fijas (géneros), es decir, según leyes supraindividuales como las que rigen la tradición popular". Constitutivo de un género es el estilo; en este contexto hay que entender por tal no la elección de vocabulario y la construcción de las frases, sino «el tipo de representación global»: «El estilo que se trata de observar en estos textos es un "hecho sociológico"»⁷. La determinación del género no constituye una tarea estética —de este malentendido se han puesto a salvo constantemente Bultmann, Dibelius y K. L. Schmidt-, sino que guarda conexión estrecha con la fijación del origen de las formas. Como Gunkel ha mostrado para el AT, se puede llegar por los géneros al «contexto vital» («Sitz im Leben»), es decir, «a la determinación original y aplicación práctica» de las pequeñas unidades, «a la situación histórico-social en la que se configuran precisamente estas formas literarias". El concepto de «contexto vital» -para Gunkel en principio: contexto en la vida del pueblo- no designa un acontecimiento histórico aislado, sino «una situación típica o un modo de comportamiento en la vida

5. Los intentos recientes de presentar a los evangelistas como «personalidades literarias» se basan en la falta de atención o desconocimiento de la literatura biográfica antigua de Jenofonte, Plutarco o Siletonio.

6. Una cosa es que en determinadas épocas se cultiven conscientemente determinados géneros literarios, como el soneto, el epigrama o la fábula: éstas son manifestaciones de la moda; pero otra completamente distinta que se emparenten, por razones estéticas, géneros populares e incluso coplas y canciones de romería como ocurre en B. Brecht: esto constituye un refinamiento artístico.

7. Dibelius, *Formgeschichte*, 7; la cita dentro de la cita procede de K. L. Schmidt, RGG² 11, 639.

8. Dibelius, *o.c.*, 5.7.

de una comunidad»⁹, en el caso de los Sinópticos, de las comunidades cristianas primitivas. La conclusión sobre el «contexto vital» a partir del género, ha de completarse con investigaciones de otro tipo sobre esa situación vital si se quiere llegar a un conocimiento fundado de las condiciones que rodearon el origen de los géneros. «La historia de las formas sólo puede llevarse a cabo partiendo del supuesto de que la forma de esas unidades revela algo sobre su procedencia, y que se rige por ciertas leyes inmanentes y no simplemente por las que dependen de las personas que la escriben. La consideración histórico-formal es, pues, conscientemente antiindividualista y sociológica»¹⁰. K. L. Schmidt designa la labor de la historia de las formas, empleando una expresión de Overbeck, como una «paleontología de los evangelios». Entre ambos estadios de trabajo (deducción del contexto vital a partir del género; investigación de la vida cristiana primitiva) existe una relación cambiante, una «línea circular» como «en todo trabajo histórico... de las formas de la tradición literaria se ha de llegar a los motivos de la vida de la comunidad, y de la vida de comunidad han de hacerse comprensibles las formas»¹².

En esto coinciden Bultmann y Dibelius. Existe, sin embargo, una diferencia en su proceder metodológico, exactamente en la elección del estadio de trabajo con el que comienzan. Bultmann parte de las concepciones y necesidades de la comunidad. Ambos coinciden en que el método analítico y el constructivo no se contradicen entre sí, antes bien se complementan y corrigen; están de acuerdo además en que Dibelius no ha llegado a su concepción sin una observación previa de las formas, y que Bultmann en su análisis se ha guiado «por una imagen naturalmente provisional de la comunidad cristiana primitiva» «que irá ganando concreción y estructura precisamente mediante la investigación». El punto de partida parece, según esto, una cuestión de conveniencia, pero no lo es. Cuando Dibelius considera que el comienzo ha de llevarse a cabo sobre el camino de la elaboración, mientras que Bultmann hace referencia con gran cautela a «llla imagen aún provisional» de la comunidad, se pone de manifiesto parte de la problemática del punto de partida en la tarea de la historia de las

9. Bultmann. *Trad.*, 4.

10. Dibelius: *ThR I* (1929) 188. Igualmente Bultmann. *a.c.*, 4: «...así también el género literario o la forma, mediante la cual una obra se encuadra en un género, constituyen un concepto sociológico y no estético».

11. RGG² N, 638, tras los pasos de Fr. Overbeck. *Über die Anfänge der patristi.l'chen Literatar*, 36.

12. Bultmann. *o.c.*, 5; igualmente Dibelius, *Formgeschichte*, 7s y *ThR I* (1929) 210ss.

13. Bultmann, *o.c.*, 6.

formas. Una breve caracterización de ambos métodos pondrá esto de relieve.

Bultmann analiza las unidades aisladas de los distintos géneros para conseguir su configuración original y así poder llegar a su origen. Investiga si existe alguna norma fija, y si la respuesta es positiva, cual es ésta en la transformación de una pequeña unidad desde la versión de Marcos, o de la de Q, hasta Mt y Lc, y a menudo también hasta los apócrifos. Bultmann cree que, si se puede encontrar tal principio regulativo habrá que admitir «que éste actuó ya en el material de la tradición antes de su fijación...»; se podría «retroceder así a un estadio anterior de la tradición». En este proceso, «daría igual en principio... que la tradición fuera oral o escrita, puesto que, dado el carácter no literario del material de la tradición, no existe ninguna diferencia sustancial entre ambas»¹⁴. Bultmann aporta, además, analogías tanto sobre la forma como del proceso de la tradición, especialmente de la literatura antigua comparable, veterotestamentaria, judía y griega, a veces también de cuentos, canciones populares y otras piezas por el estilo. Hablaremos más tarde cómo refiere los géneros a determinados contextos vitales. Mencionaremos en este momento sólo el elemento más importante para esa referencia, la diversidad entre el cristianismo palestino y el helenístico (anterior y coetáneo a Pablo), así como una ulterior diferenciación dentro del cristianismo palestino en el que una capa mantenía desde un principio un estrecho parentesco con la religiosidad helenística (Bultmann tuvo ya muy pronto en cuenta las corrientes sincretistas dentro del judaísmo palestino y su influjo en el judeocristianismo). El punto de vista de la historia de las religiones desempeña un papel importante en el método analítico de Bultmann, especialmente en la cuestión sobre el contexto vital.

Según Dibelius, el método analítico no basta para aclarar el origen e historia de la tradición preliteraria. En efecto, entre la actividad de Jesús y su plasmación por escrito en el evangelio más antiguo (Mc) media una generación; y los evangelios no indican en modo alguno que se retrotraigan a relatos de testigos oculares. Hay que añadir, además, dos momentos de la vida cristiana primitiva que dificultan la

14. *Trad.*, 7. E. Güttgemanns (69-166) protesta contra la «bagatelización» de esta diferencia, sin entrar en todo caso en los argumentos de Bultmann (por ejemplo, en *Glauben und Verstehen* [V, 13ss); en su lugar intenta con (odos [os medios intelectuales y de la investigación a su alcance agrandar la diferencia entre la tradición oral y la escrita, presentando como ruptura el paso de llna a la otra. Pero en la investigación especializada no existe unidad alguna. Contra P. Bogatyrev y R. Jakobson, por ejemplo. En los que se hasa Güttgemanns en este contexto, se dirigen R. Wellek y A. Wurren expresamente: «existe una continuidad entre la poesía oral y escrita que jamás fue interrumpida» (*Theorie der Lilerallr.* 1972. 48: el. 301, n. 6).

comprensión de la historia del origen del material evangélico: la situación social y cultural de los cristianos más antiguos, y su espera de un fin del mundo inminente. Los discípulos y los cristianos más antiguos que habían conocido a Jesús eran iletrados que nada sabían de una actividad literaria y cuyo grado de formación no era adecuado para plasmar sus recuerdos sobre Jesús en una biografía coherente. Aparte de esto, esperaban vivir en su propia generación la parusía de Jesús y el fin del mundo; en tal situación no parecía necesario fijar en forma de libro para un mundo ulterior que no iba a existir recuerdos de algo reciente¹⁵. Ambos momentos convergen y radicalizan el problema del origen de la tradición evangélica: «No sólo se trata de la cuestión de qué tradiciones podían surgir en aquel entonces, sino de algo mucho más decisivo, a saber, si en aquellos momentos y entre aquellos hombres se podía formar una tradición»¹⁶. La respuesta que Dibelius ofrece con ayuda del método constructivo es su célebre «teoría de la predicación»: «Creí ver en la predicación la única función esencial de aquellas comunidades escatológicas; con ella debería, pues, quedar de manifiesto el «contexto vital» de los primeros pasajes de la tradición». Una prueba al respecto la constituye el proemio de Lucas (Lc 1,1-4): la tradición en la que bebieron los autores de los evangelios fue creada por aquellos que «fueron desde un principio testigos oculares y servidores de la palabra» (v. 2); «servidor de la palabra» significa: «Ellos eran los misioneros, predicadores y maestros que llevaron el mensaje de Jesucristo para ganar el mundo.» «La misión constituía el motivo; la predicación, el medio para extender lo que los discípulos de Jesús mantenían como recuerdos»¹⁸. Dibelius reconstruye primero la predicación, y a partir de ésta «el contexto vital» de los diversos géneros. La reconstrucción de la predicación se basa, por una parte, en los discursos de Hech (2; 3; 10; 13) que contienen elementos estereotipados (Kerygma -mención de la muerte y resurrección de Jesús y de algunos acontecimientos de su vida—; pruebas de la Escritura, exhortación a la penitencia) y por otra en la parádoxis de 1 Cor 15,1 ss que narra la muerte y resurrección como acontecimientos salvadores. Dibelius cree que el esquema fijo de los discursos de Hech es muy antiguo y se remonta a los primeros tiempos; que el contenido es característico de las más diversas funciones de la predicación cristiana: la actividad misionera, el culto de la comunidad y la instrucción

15. Güttgemanns in CULTE en un malentendido al afirmar que Dibelius fundamenta en la esperanza en el fin cercano el carácter no literario de la «literatura menor» (o.c., 95-1(3)).

16. *Formgeschichte*, 9.

17. *ThR* 1 (1929) 191.

18. *Formgeschichte*, 11-12.

religiosa de los neoconvertos. El concepto de «predicación» no se puede, pues, considerar demasiado reducido en el sentido de Dibelius; abarca la predicación misionera, la del culto y la catequesis. Dibelius se plantea después la cuestión sobre qué elementos de la proclamación evangélica sinóptica se hallan en estrecha relación con la predicación así entendida y encuentra tres: la historia de la pasión y de la pascua; en segundo lugar, narraciones breves que culminan en una palabra de Jesús de significado general («sentencia homilética») que ilustran a modo de ejemplo la actuación de Jesús, tal como se menciona en Hech 2,22; 10,38, y a las que denomina por ello «paradigmas» ('ejemplo' dentro de la predicación); finalmente, palabras de Jesús de contenido «haláknico», es decir, parenético. En los otros tipos de material sinóptico intenta Dibelius responder de forma analítica a la cuestión «si, y en qué medida, la tradición se halla orientada a la predicación»¹⁹.

Esta teoría de la predicación ha cosechado un amplio reconocimiento, pero también muchas críticas. Menos importantes son las objeciones de que el concepto de la predicación es demasiado vago o que pertenece a una tipología ideal; o que hasta finales del siglo II no existen testimonios sobre el empleo de historias de Jesús en la predicación, ya que tampoco existen homilías de aquella época. Más importante es la impugnación básica de la teoría de la predicación por U. Wilckens²⁰. Este autor muestra que, a partir de los discursos mencionados en Hech y ICor 15,3s, es imposible reconstruir un tipo de predicación unitario y general que pueda retrotraerse hasta la comunidad primitiva desde el punto de vista de la historia de la tradición; en efecto, por una parte esos discursos de Hech se manifiestan como «composición totalmente lucana», y por la otra, no concuerdan con las fórmulas en la concepción de la muerte de Jesús. Cree además que el «kerygma» de esos discursos de Hech representa la caracterización sumaria de la vida de Jesús, no el origen de la tradición sinóptica a la que más bien supone y precisamente en su forma de evangelios²¹.

Estas objeciones son significativas. Pero sólo afectan a la teoría de la predicación en la configuración concreta que Dibelius le otorgó basándose en los discursos de Hech y la deducción directa de determinados géneros. Pero no afectan –y esto hay que señalarlo expresamente– a la teoría de la predicación en su fundamento: esto es, no contradicen la idea básica de que la «predicación», la proclamación en las diversas funciones mencionadas por Dibelius desempeñó el papel decisivo en la formación, configuración y transmisión de la tradición

19. *Ibid.* 34.

20. ThLZ 86 (1961) 272ss; la cita siguiente: 274.

21. *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (WMANT 5) 1961, '1963.

de Jesús. Testimonio de ello lo constituye el proemio de Lucas que nos ofrece una información históricamente fidedigna sobre el motivo y la norma de esta tradición¹². También lo atestiguan algunos géneros sinópticos (cf. cap. 22). Únicamente habrá que establecer diferencias con mayor precisión, para tener en cuenta también con Bultmann la apologética y la polémica, la formación de la comunidad y la disciplina, así como el trabajo erudito sobre la Escritura. Por lo que atañe a la cuestión de método, se desprende de lo dicho que el analítico, tal como Bultmann lo emplea, es el más adecuado, al menos dado el estado actual de nuestros conocimientos sobre el cristianismo primitivo. En el análisis de las formas ambos investigadores coinciden de un modo asombroso; las diferencias se hallan en la denominación de los mismos géneros, y a veces también en la determinación de su función, de su contexto vital. En los próximos párrafos trataremos sobre los géneros elaborados por Bultmann y Dibelius mediante el análisis de formas de las pequeñas unidades.

La última función de la historia de las formas - trazar la historia del material reunido por la tradición hasta su fijación literaria en los distintos evangelios- no sólo abarca las diversas unidades, sino los evangelios como conjunto, es decir, también el «marco» o «marcos», y consiste en la investigación de los medios literarios y motivos teológicos de la redacción, así como en la determinación del contexto vital de cada uno de los evangelios. A esta tarea ha dedicado Bultmann la tercera parte de su obra (347-400)²³. Dibelius ha puesto de manifiesto la índole diversa de las historias de la pasión de Mc, Mt y Lc y la concepción teológica global de Mc. Desde la segunda guerra mundial el método de la historia de las formas se ha dedicado especialmente al trabajo de redacción de los evangelistas y a la teología de cada uno

22. Güttgemanns afirma tras los pasos de G. Klein, que Lc 1,1-4 es un programa teológico (*Zeit und Geschichte, Bultmannlll-Festschrift*, 1964, 193-216 = G. Klein, *Rekonstruktion und Interpretation*, 1969, 237-261): «El prólogo lucano no es ninguna fuente histórica sino todo un programa dogmático» (*Offene Fragen*, 192); pero este enfrentamiento del término «dogmático» frente a «histórico» constituye un cortocircuito lógico que Klein, por lo demás, no perpetra. Aun cuando Lucas identificara «los testigos oculares» que se han convertido en «servidores de la palabra», con los «doce apóstoles» (cf. *infra*, p. 402s), ello no sería más que la interpretación «dogmática» y la reducción de un hecho histórico, pero no su refutación; de otro modo Güttgemanns, empleando la misma lógica, habría de impugnar incluso la existencia histórica de los Apóstoles, ya que el "programa dogmático" de Lueas sólo admite «los doce apóstoles» como tales. Para la fidelidad «histórica del proemio de Lucas»: cf. H. Schürmann, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptisch Evangelien*, 1968, 257-271; Id., *Das Lllkasevangelium. Erster Teil*, 1969, 1-17, espec. 8s (que presenta también una discusión con G. Klein); Fr. Mussner, BZ NF 15 [1971] 270s, quien achaca a Güttgemanns no tener en cuenta conscientemente el primer artículo mencionado de Schürmann.

23. *Tradition*, 64.

de los evangelios. El «marco» redaccional, que por su carencia de interés para lo histórico y biográfico no había recibido una consideración equivalente a la del material de la tradición, adquirió desde esos momentos importancia como testimonio de la teología de cada uno de los evangelistas o de la comunidad que se hallaba tras ellos. Esta tendencia interpretativa se fue abriendo camino gracias al estudio de E. Lohmeyer *Galilea und Jerusalem* (FRLANT 52, 1936), que señaló la relevancia teológica de los espacios geográficos para cada uno de los evangelios —para Mc es Galilea el lugar de la revelación, y Jerusalén el de los enemigos de Jesús; para Lc, por el contrario, Jerusalén es el lugar sagrado— e intentó demostrar que tras este aserto básico se revelaba la existencia de dos comunidades primitivas distintas, una galilea y la otra jerosolimitana, con cristologías diferentes, una la del Hijo del hombre y otra la del Mesías; su tesis sobre la importancia teológica del marco geográfico ha tenido gran influencia en la línea de investigación mencionada (H. Conzelmann²⁴; W. Marxsen²⁵). Utilizando una expresión de W. Marxsen, esta línea investigadora se denomina «historia de la redacción»; mediante el estudio del trabajo de redacción de los evangelistas intenta poner de manifiesto la peculiaridad literaria y teológica de cada uno de los evangelios, y en lo posible, su lugar dentro de la historia de la teología e incluso su función específica («contexto vital»). La historia de la redacción se distingue de la investigación histórico-formal en que ésta, aunque no de forma exclusiva, se ha ocupado en primer lugar del material de la tradición. Marxsen pretende con esta denominación establecer una discontinuidad, o incluso probablemente una antítesis frente al trabajo de Dibelius y Bultmann, ya que a él le interesan sobre todo los logros literarios y teológicos de los evangelistas como «personalidades literarias» individuales. Mas esta pretensión no hace justicia a la historia de la investigación, pues la «historia de la redacción» —que habría sido imposible sin el análisis histórico-formal que le precedió— no representa unos inicios completamente nuevos, sino un remate consecuente del programa de conjunto de la historia de las formas.

El método histórico-formal, expuesto con detalle en los informes de M. Dibelius y G. Iber, se ha impuesto ampliamente a pesar de múltiples críticas. No han aparecido puntos de vista esenciales y nuevos desde entonces, dignos de ser tratados en este contexto. Las objeciones críticas aisladas se tendrán en cuenta según vayan apareciendo en cada caso.

24. *Die Mille da bit* (BHT 17) 1954, ⁵1964.

25. *Der Evangelist Marklls* (FRLANT 67) 1956.

LAS FORMAS DEL MATERIAL TRADICIONAL DE LOS SINOPTICOS

Bibliografía:

- D. Esser, *Formgeschichtliche Studien zur hellenistischen und zur frühchristlichen Literatur unter besonderer Berücksichtigung der vita Apollonii des Phi/ostrat und der Evangelien*, Bonn 1969;
- G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten*, StNT 8, 1974.

Las formas de la tradición oral sobre Jesús han sido elaboradas por Dibelius y Bultmann de manera completa, y, como ya se ha indicado, con un amplio acuerdo. No obstante, las diferencias, que no sólo se basan en la nomenclatura, necesitan una comparación de formas y ocasionalmente también una elección o modificación. El material tradicional se suele dividir hoy adecuadamente en tradición de dichos y discursos y narrativa, tal como lo hace también Bultmann en la estructura de su libro. Lo más simple sería asumir este esquema. Pero me parece más exacto tratar después de las palabras del Señor propiamente dichas, las formas que se hallan en la frontera entre la tradición de los discursos y la narrativa, que Bultmann designa como «apotejmas» y que él trata en primer lugar. Por lo demás, lo llue sigue se adapta al esquema de Bultmann.

1. Formas de los «dichos» (palabras del Señor)

La expresión «palabras del Señor» se refiere a pequeñas unidades «que han sido o podrían haber sido pasajes autónomos de la tradición» (*Tradition*, 73).

1) *Logia (Bultmann), dichos sapienciales (Dibelius)*

Bultmann no emplea la expresión *logia* en el sentido amplio de «palabras», «sentencias», sino en el reducido de «dichos sapienciales» (Dibelius: «sentencia», *gnomon*) tal como aparecen también en la literatura sapiencial judía y de un modo muy general en el ámbito de los refranes y sentencias!. Jesús utilizó abundantemente esta forma tradicional de locución, de tal modo que aparece en una parte de su predicación como «maestro de sabiduría». Bultmann divide los *logia*, según las características formales, en tres grupos:

a) Sentencias (afirmaciones formuladas objetiva o personalmente), por ejemplo: «Bástale a cada día su afán» (Mt 6,34); «Donde esté el cadáver, allí se reunirán los buitres» (Mt 24,28); «El trabajador es digno de su salario» (Lc 10,7).

b) Exhortaciones (con sentido imperativo), por ejemplo: «Médico, cúrate a ti mismo» (Lc 4,23); «Deja que los muertos entierren a sus muertos» (Mt 8,22par).

c) Preguntas, por ejemplo: «¿Puede acaso un ciego conducir a otro ciego? ¿no caerán ambos en la fosa?» (Lc 6,39par).

Tales *logia* aparecen a menudo unidos en composiciones mayores (Mt 5,39b-42par; 5,44-48par). Al igual que la locución es tradicional también lo es a menudo su contenido; de aquí la existencia de numerosos paralelos con los *logia* de Jesús; por ello resulta a menudo difícil responder a la cuestión de la «autenticidad».

2) *Palabras proféticas y apocalípticas (Bultmann), llamada profética (Dibelius)*

a) Mensaje de salvación. A este grupo pertenecen ante todo las bienaventuranzas (macarismos)², por ejemplo Mt 11,6par; Lc 6,20-23par.

b) Amenazas, por ejemplo, las maldiciones de Lc 6,24ss.

c) Exhortaciones, por ejemplo, Mc 13,33-37. Bultmann incluye aquí también un número de parábolas, lo que Dibelius (p. 247, n. 1) critica.

d) Profecías apocalípticas, por ejemplo, Mc 13,2; 14,58par; Lc 17,20s.23s. También aquí aparecen composiciones mayores. El empleo de estas formas habladas caracteriza a Jesús como profeta y

1. ef. A. Jollcs, *Einfache Formen*. 1958, 150s; H. Bausinger, *Formen der «Volks-poesie»*, 1968, 95ss.

2. ef. al respecto, K. Koch, *Was ist Formgeschichte?* 6S5. 215s. 365. y *passim*.

apocalíptico. Ahora bien, el análisis del material de la tradición que se incluye en este apartado muestra que gran parte de él no se retrotrae al mismo Jesús, sino a tradiciones judías y cristianas; así, en Mc 13,5-27 se pone en boca de Jesús un apocalipsis originalmente judío, pero reelaborado por los cristianos.

3) *Dichos legales y reglas de la comunidad*

a) Entre los dichos legales incluye también Bultmann *logia* que toman postura respecto a la ley o a la piedad judía (por ejemplo, Mc 3,4; 7,15), pero también especialmente otros dos tipos: dichos formulados en estilo jurídico, que contienen en la prótasis una condición y en la apódosis un imperativo o una afirmación con el sentido de una determinación legal (Bultmann, 139), por ejemplo, Mc 10,11s; 11,25, o las antítesis Mt 5,21s.27s, etc.; además, «dichos que justifican o fundamentan la nueva concepción frente a la antigua mediante un pasaje de la Escritura o la apelación a ésta» (144), por ejemplo, Mc 7,6-8; 10,3-9; 12,29-33.

b) Reglas de la comunidad, prescripciones para el grupo cristiano, por ejemplo, Mt 16,18s; 18,17s; 23,8-10; Mc 6,8-11. Jesús aparece en este complejo como *rabí* que interpreta la exigencia de la Ley y la voluntad de Dios para el individuo y la comunidad. Dichos del Señor de este tipo se coleccionaron, desarrollaron y multiplicaron en interés de la parrhesia y de la disciplina de la comunidad; como ejemplo típico de tales colecciones considera Bultmann Mc 9,33-50; Mt 18,1-35. Y supone que la base de este pasaje de Marcos era ya «una especie de catecismo de la comunidad» (160).

4) *Dichos en primera persona singular (estilo «yo»)*

Jesús habla en ellos en primera persona de su venida (por ejemplo, Mc 2,17; 10,45; Mt 11,18s; Lc 12,49s) o de su propia persona (por ejemplo, Lc 14,26.27par; Mt 11,25-30par; palabras del Resucitado como Mt 28,18-20; Lc 24,49). Bultmann considera la mayor parte de estas expresiones en primera persona como formaciones de la comunidad helenística, pero también asigna algunas al grupo primitivo palestino y otras al mismo Jesús histórico (Lc 11,20par; Mt 11,25spar).

Por lo demás, el mismo autor recalca expresamente que la mayor parte de las «palabras del Señor» «no surgieron en suelo helenístico, sino arameo» (179).

5) *Parábolas y similares*³

Al igual que los *logia* también las parábolas, o modos de expresión mediante imágenes en el sentido más amplio, constituyen un fenómeno lingüístico general⁴. Estos modos se cultivaron también de manera especial en Israel y en el judaísmo, donde se los incluía en el género «meshalim». Jesús convirtió las parábolas en la forma expresiva más esencial de su predicación; son tan características de ésta que la expresión «parábolas» casi se ha convertido en sinónimo de «parábolas de Jesús». El lenguaje por medio de imágenes intenta ilustrar. Pero en cuanto adquiere expresión fija oral o escrita se transforman seductoramente en interpretaciones que «indican algo distinto» a lo que se decía en principio (alegorías), transformando perversamente una imagen en principio clara en su contraria, en una «expresión enigmática» llena de un sentido profundo y oscuro. Éste fue el destino de las parábolas de Jesús ya en el cristianismo primitivo, en el NT y mucho más en la historia de la interpretación. Sólo con la obra trascendental de A. Jülicher *Die Gleichnisreden Jesu* («Los discursos de Jesús en parábolas») se produjo un giro que liberó a éstas del equívoco de la interpretación alegórica. No es posible deducir del término lo que una parábola es -el vocablo griego παραβολή tiene en el NT siete significados distintos; su equivalente hebreo y arameo *mašal/mathla* no menos de dieciséis-, sino que ha de deducirse de la forma de su estructura. Jülicher ha descubierto tres tipos básicos de parábolas: la parábola en sentido estricto, (*Gleichnis*: lit. «simil»); la narración parabólica (*Parabel*; *Gleichniserzählung*) y la narración por ejemplos (*Beispielzahlung*). Bultmann (al igual que Dibelius) ha aceptado esta clasificación, pero elaborando también con mayor esmero las pequeñas formas del discurso por imágenes, en cierto modo, por tanto, las formas previas de las parábolas (imagen, metáfora, comparación).

a) *Imágenes* son aquellas expresiones en las que «imagen y objeto se sitúan juntos sin conjunción comparativa» (181) (por ejemplo: «Donde no hay pupila falta la luz y donde no existe entendimiento falta la sabiduría», Eclo 3,25). La parte de la imagen puede también

3. Bibliografía: A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu* I, 1888; II, 1899; C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, 1935. ¹⁴1956; J. Jeremías, *Die Gleichnisse Jesu*, 61962; E. Fuchs, *Bemerkungen zur Gleichnisauslegung*, en *Aufsätze* II, 1960, 136ss; E. Linnemann, *Gleichnisse Jesu*, 1961; E. Jünger, *Puulus und Jesus* (HJTh 2) 1962 (en las pp. 87-139 el análisis más brillante y agudo en la investigación de las parábolas desde Jülicher); A. N. Wilder, *The Language of the Gospel*, 1964, 79s; D. O. Via II.. *The Parables*. 1967.

4. Cf. B. Snell, «*Gleichnis, Vergleich, Metapher, Analogie*», en *Die Entdeckung des Geistes*, '1955, 258ss.

ser transmitida sola, transformándose entonces en un refrán popular (por ejemplo: «una ciudad situada sobre la montaña no puede permanecer oculta», Mt 5,14). A la imagen puede añadirse una aplicación estilísticamente adecuada, de forma asintética, con el añadido de «y», «así pues», «pero» (por ejemplo: «No son los sanos los que necesitan de médico, sino los enfermos. No he venido para llamar a los justos, sino a los pecadores», Mc 2,17).

b) Las *metáforas* son igualmente comparaciones abreviadas sin conjunción comparativa, en las que la imagen sustituye al objeto (por ejemplo, «La puerta estrecha y el camino angosto», Mt 7, 13s; «la mano sobre el arado», Lc 9,62; «rey», metáfora frecuente para Dios).

c) Las *comparaciones* aparecen donde la imagen y el objeto se unen correctamente mediante una conjunción comparativa «como-así» (por ejemplo, «como el relámpago surge..., así será la llegada del Hijo del Hombre», Mt 24,27). Puede también faltar el «así» (por ejemplo, «os envió como ovejas en medio de lobos», Mt 10,16). La forma correcta de la comparación no aparece muy a menudo.

d) *Parábolas en sentido estricto* denomina Bultmann «en primer lugar aquellas formaciones que sólo se distinguen de una comparación o imagen por la amplitud con la que se expresa lo figurativo» (184). De acuerdo con ello, distingue entre las parábolas según su desarrollo a partir de una imagen o de una comparación'. Característico de las parábolas es que en la parte de la imagen mencionan algo típico o regular (por ejemplo, procesos tales como los que se describen en las parábolas de la oveja perdida y de la dracma, Lc 15,4ss, de la construcción de la torre y de la guerra, Lc 14,28ss, o del grano de mostaza y la levadura, Lc 13, 18ss par).

e) Se designa como *narración parabólica* aquella historia en imágenes «que no sitúa dos contenidos uno junto al otro, sino que transforma en narración a aquel que sirve de parábola, es decir, no presenta como imagen una circunstancia típica o un proceso regular, sino un caso aislado que provoca el interés» (188). Este caso es casi siempre singular y llamativo, a veces incluso escandaloso (por ejemplo, el hijo pródigo, Lc 15,11 ss, el juez inicuo, Lc 18,1ss, o el mayordomo infiel, Lc 16,1 ss).

En ambas formas, parábolas y narraciones parabólicas, lo decisivo es el conocimiento del punto de referencia, del «tertium comparationis» entre la imagen y el objeto.

t) La *narración por ejemplos* se distingue de la parábola y de la narración parabólica en que le «falta todo elemento figurativo», aunque mantiene «un fuerte parentesco fonnal» con la narración parabólica (192). No presenta, pues, una correspondencia entre imagen y cosa, sino que se desenvuelve sólo en un plano, el del objeto, y ofrece sobre éste «ejemplos = modelos para un comportamiento justo» (192, n. 1), o bien un «caso modelo» (E. Linneman, 14). Siguiendo a Jülicher sólo se incluyen aquí cuatro «parábolas» sinópticas: el buen samaritano (Lc 10,29ss), la del rico necio (Lc 12,16ss), la del rico epulón y el pobre Lázaro (Lc 16,19ss), la del fariseo y el publicano (Lc 18,9ss); Bultmann añade además la distribución de puestos en el convite (Lc 14,7ss).

g) La «alegoría» ha surgido de la metáfora (al igual que la parábola de la imagen o la comparación); la alegoría consta, por así decirlo, de metáforas, es una metáfora continua, es decir, «una representación que tiene sentido figurativo en todos sus rasgos»⁶. Se halla escasamente representada en el NT. Aparece en las «parábolas» sinópticas -prescindiendo de los rasgos alegóricos- sólo en las interpretaciones secundarias de las narraciones parabólicas del sembrador, Mc 4,13-20 y de la cizaña entre el trigo, Mt 13,36-43, así como en la versión de Mt de la parábola del banquete (22,2ss), en la que los rasgos alegóricos son claramente secundarios, como lo muestra la comparación con el texto paralelo de Lc (14,16ss). También en la parábola de los viñadores homicidas, Mc 12,1ss, de concepción alegórica desde un principio, y -aunque a veces se pone en duda- en la de las diez vírgenes, Mt 25,1ss.

Esta clasificación recibe hoy algunos ataques esporádicos, aunque sin razón, cuando se intenta eliminar la diferencia entre narración parabólica y alegoría aduciendo la existencia de metáforas en ambas, o cuando se afinna la posición excepcional de la alegoría, pero se suprimen todo tipo de diferencias en favor de un concepto amplio de parábola. La clasificación mencionada se ha impuesto ampliamente por su adecuación al objeto. Otras sugerencias de clasificación (parábolas de crecimiento, de contraste y de crisis, así como parábolas trágicas y cómicas) no pueden sustituir la anterior aunque se pueden emplear a veces dentro de aquella.

No podemos entrar aquí en cada uno de los elementos estilísticos de las parábolas, así como tampoco puede ser tratada aquí con el debido detalle su técnica narrativa. Indiquemos sólo lo más importante. Al igual que las parábolas rabínicas, las sinópticas pueden ir provistas de una introducción, por ejemplo, de una pregunta («¿Qué os parece?» Mt 18,12; 21,28, o «¿Con qué compararemos el reino de Dios?» Lc

13,20, o con la correspondiente doble pregunta Mc 4,30, Lc 13,18, cf. también Lc 7,31). En tales preguntas «se manifiesta claramente el carácter argumentativo de la parábola» (194). El comienzo de las parábolas consta a menudo de una fórmula de comparación, ὡς ο ὡσπερ, ὁμοιός ἐστιν o bien ὁμοία ἐστίν o -ciertamente sólo en Mt- ὁμοιωθήσεται o ὡμοιώθη. Estas locuciones se corresponden con la preposición «l^e» frecuente en las parábolas rabínicas, que a veces precede a una pregunta o a un «mašal». Según J. Jeremias el esquema reza: «Quiero contarte una parábola. ¿Con qué se puede comparar esto? sucede como con...» y de forma abreviada simplemente: «Una parábola. A uno..., que...» (99s). Por este motivo, Jeremias habla también en las parábolas sinópticas de un «comienzo con dativo», de lo narrado ampliamente cuando precede una pregunta, o de su forma breve cuando ésta falta. El comienzo con dativo - y esto es decisivamente importante para la comprensión de las parábolas - no expresa: «Esto se identifica con...», sino: «Ocurre con esto como con...» Respecto a las parábolas que comienzan sin fórmula introductoria, sino simplemente con la narración, Jeremias habla de un «comienzo con nominativo» (99).

Al final de las parábolas puede faltar la aplicación práctica (por ejemplo, Mc 4,3-9.29-29), o bien puede hallarse en la forma de una pregunta o de una frase con οὕτως en indicativo o imperativo. Hemos hablado ya de las interpretaciones (alegorizantes) introducidas secundariamente.

Las parábolas han experimentado también algunos cambios en la historia de su tradición, mediante la adición secundaria de introducciones y aplicaciones, por la inclusión en determinados contextos -la misma parábola puede encontrarse en los distintos evangelios en contextos y situaciones completamente diversos-, por medio de ampliaciones correctoras e interpretativas, y por la combinación de dos o más parábolas. Con el cambio de la situación y del auditorio (de los destinatarios originales, discípulos, pueblo o adversarios) se ha trasmutado también a menudo su finalidad original. J. Jeremias ha tratado y aclarado sistemáticamente estos contextos (19-144). En muchos casos se puede reconstruir lo original utilizando los medios de la crítica literaria de la historia de las formas y de la tradición (por ejemplo, recurriendo a los paralelos del Ev. de Tomás), y también mediante la observación de las necesidades de la iglesia primitiva; pero a menudo el sentido primigenio de una parábola permanece oscuro o ambiguo porque no se puede averiguar en qué situación y a qué destinatarios iba dirigida.

J. Jeremias, junto con T. A. Cadoux y C. H. Dodd, ha intentado situar con gran agudeza y energía las parábolas en su lugar primitivo

dentro de la vida de Jesús (17ss). Muchos investigadores han seguido sus pasos. Pero es evidente que semejante empresa, que inevitablemente pone en juego mucha fantasía productiva, conduce en el mejor de los casos a resultados de carácter hipotético. Es cierto, sin duda, como Jülicher opinaba, que las parábolas de Jesús no expresan verdades morales de tipo general, sino que han de entenderse en y desde el contexto de la predicación escatológica de Jesús. Pero este punto de vista no ayuda en todos los casos a recuperar con seguridad la situación histórica.

2. *Formas intermedias: apotegmas (Bultmann), paradigmas (Dibelius)*

Dibelius incluye este género en el material narrativo; Bultmann en la tradición oral, aunque ambos coinciden ampliamente en la caracterización formal: estos pasajes de la tradición se caracterizan por la brevedad, rotundidad, laconismo de la descripción, ausencia de retratos de personajes, estilo edificante y especialmente por alcanzar su punto álgido en una sentencia de Jesús de significado general. Dibelius descubrió este género y lo incluyó en la predicación (paradigma = historia ejemplarizante con máximas empleables en la predicación). Bultmann admite que «se podría sentir uno tentado de incluir (estos pasajes de la tradición) en las historias» (8). La razón fundamental para un ordenamiento distinto es que en algunos pasajes el marco aparece como secundario, pudiendo reducirse a «palabras del Señor» (9). Estas piezas de la tradición se hallan realmente en la frontera entre la tradición de los dichos y la narrativa. En algunos se logra la reducción a palabras del Señor; en otros permanece ésta hipotética y en algunos otros no parece posible; escena y acción se hallan en estos casos originariamente unidas a las palabras de Jesús y los pasajes correspondientes de la tradición han sido transmitidos desde un principio como «historias». Éste es también el caso según Bultmann (25), por ejemplo, en el diálogo sobre el denario del tributo (Mc 12,13ss). La primera posibilidad aparece claramente en la escena del rechazo (Mc 6,1s): esta escena podría haberse desatollado a partir del *logion* de tradición apócrifa:

«Un profeta no es aceptado en su pueblo.

No cura un médico a aquellos que lo conocen».

(*El Tom* 31; cf. *Papo OX*. 1, 6).

En efecto, frente a él Mc 6,4s es secundario:

"y Jesús les dijo: En ninguna parte es menospreciado un profeta, sino en su ciudad natal, entre sus parientes y en su casa. Y no pudo hacer allí ningún milagro, a excepción de algunos pocos a quienes curó mediante la imposición de las manos»⁷.

En este texto se puede observar por lo demás la reelaboración ulterior, muy instructiva desde el punto de vista de la historia de la tradición: la remodelación del paradigma/apotegma, Mc 6, 1ss que se convierte en la leyenda de la predicación de Jesús cuando entra en Nazaret, Lc 4, 16ss⁸. Con otras palabras: las formaciones consideradas como paradigmas/apotegmas no poseen un origen unitario. El desarrollo dentro de la historia de la tradición: sentencia aislada del Señor, creación del marco, apotegma escénicamente estructurado, es muy exacto en algunos casos, pero difícilmente constituye la genealogía de este género. Resulta, pues, problemático incluirlos en la tradición de los dichos. Los recopiladores cristianos primitivos los consideraron en todo caso como «historias»; en efecto, en Q, la gran colección de dichos de Jesús, no aparece ningún paradigma dibeliano, y de los numerosos pasajes que Bultmann incluye entre los apotegmas sólo aparecen tres en esa fuente (Mt 11,2-29/Lc 7,18-35; Mt 12,22-37/Lc 11, 14-23; Lc 9,57-62/Mt 8,19-22). En cualquier caso no se puede incluir este grupo en su conjunto en la tradición narrativa, puesto que - independientemente de las razones arriba aducidas - existen muchos pasajes en el material incluido en este apartado por Bultmann que no pueden considerarse como historias, pero sí designarse justamente como apotegmas. Parece recomendable una división de este grupo desde puntos de vista de la historia de la tradición, pero no es posible dado que todas estas tradicionales piezas en cuestión tienen su punto álgido en una sentencia de Jesús y muestran formalmente la misma estructura básica.

Las denominaciones «paradigma» y «apotegma» han sido criticadas como inadecuadas por hallarse lastradas con concepciones de la retórica y la historia de la literatura griegas⁹; pero, dado que Dibelius y Bultmann no asumen los correspondientes esquemas griegos, la nomenclatura es una cuestión convencional. Contrapropuestas como la de V. Taylor «Pronouncement Stories» tampoco resultan más esclarecedoras. Los términos «paradigma» y «apotegma», dado que designan ampliamente el mismo grupo, parecen intercambiables.

7. CL Bultmann, 30s: Dibelius opina, evidentemente, de otro modo: 106s.

8. CL Dibelius, 107s.

9. CL Iber: ThR NF 24 (1957/58) 287ss.

Existen, no obstante, notables diferencias: Dibelius une con el paradigma su teoría de la predicación, mientras que Bultmann emplea expresamente apotegma en sentido «neutro» (8). Este último, además, ha caracterizado una parte de los apotegmas como «diálogos polémicos», cuya existencia es negada por Dibelius sin razón (64s). En vista de esta situación habrá que dar preferencia al término introducido por Bultmann.

Este autor subdivide los apotegmas en «diálogos polémicos», «diálogos didácticos» y «apotegmas biográficos».

a) *Diálogos polémicos*

Estos diálogos son confrontaciones de Jesús con sus enemigos. El motivo viene ocasionado por una actuación de Jesús (por ejemplo, una curación), o también un comportamiento de sus discípulos (por ejemplo, arrancar espigas en sábado). A ello sigue por parte de los enemigos lo que se puede llamar un ataque en forma de reproche o de pregunta. El conjunto culmina con la respuesta de Jesús, a menudo como contrapregunta, a veces como símil y en ocasiones también como cita de la Escritura. Un diálogo polémico consta generalmente de un solo proceso dialógico. El reproche o pregunta de los enemigos puede quedar implícito, como ocurre en Mc 3,1ss, de forma que sólo se oye a uno de los participantes del diálogo.

Ejemplos: Lc 14,1-6; Mc 3,22-30; Mc 2,15-17.18-20.

b) *Diálogos didácticos*

Los participantes son los discípulos de Jesús o los deseosos de saber. La estructura es similar a la de los diálogos polémicos: pregunta y respuesta de Jesús que puede constar igualmente de una contrapregunta.

Ejemplos: Mc 9,38-40; 10,35-45; 12,28-34; Lc 12,13s; 13,1-5.

c) *Apotegmas biográficos*

Estos son igualmente conversaciones o diálogos cuyo punto álgido es un dicho de Jesús; pero no se trata de debates sobre cuestiones de la Ley ni de la comunidad, como en los diálogos polémicos y didácticos, sino de escenas de «carácter biográfico» en las que se trata de

la persona de Jesús y el comportamiento frente a ella (seguimiento o rechazo). Estos pasajes no están propiamente interesados en lo biográfico, sino que pretenden «poner de relieve en una escena plástica una verdad que trasciende la situación, adquiriendo así un carácter simbólico» (59).

Ejemplos: Mc 1,16-20; 2,14; 3,20s.31-35; Lc 9,57-62/Mt 8,19-22; Lc 11,27s; Mc 6,1-6.

Bultmann designa el marco narrativo de estos apotegmas como «escena ideal», entendiéndolo por tal aquella «que no tiene su origen en un acontecimiento histórico, sino en una idea que ha de expresarse de forma gráfica» (48, n.3). Dado que en los diálogos polémicos se trata de escenas ideales «que ponen de relieve en un caso concreto una sentencia que la comunidad refiere a Jesús» (40s, la cita, 41), Bultmann acepta como contexto vital la apologética y la actividad polémica de la comunidad palestina; también la forma y el estilo, por su parentesco con los diálogos polémicos y didácticos de los rabinos, hacen referencia al origen palestino.

3. *Formas del material narrativo*

Dibelius distingue en este apartado, además del paradigma, otros tres géneros: novelas, leyenda y mito; Bultmann distribuye el material en «historias de milagros», «historias» y «leyendas».

Pero claramente delimitable desde el punto de vista formal sólo es el género que Dibelius designa como «novela» y Bultmann como «historia de milagros».

a) *Historias de milagros/«novelas»*

Las «novelas» sinópticas son por su contenido historias de milagros, pero no toda narración en la que aparece un prodigio es una historia de milagros; en ello coinciden Dibelius y Bultmann. Sólo tendremos una historia de milagros cuando se describe el proceso milagroso y éste constituye el contenido de la narración, pero no cuando una curación de Jesús aporta, por ejemplo, el motivo para un diálogo polémico. La diferencia se puede aclarar comparando Mc 3,1-5 Y 7,32-35.

Mc 3,1-5: «Entró (Jesús) de nuevo en la sinagoga, donde había un hombre con una mano seca. Ellos le observaban para ver si le curaba en sábado, ya que querían acusarle. Entonces dijo al hombre de la mano seca: 'Levántate y

ponte en medio', y les preguntó: 'Es lícito hacer bien o mal en sábado, salvar una vida o destruirla'; pero ellos permanecían en silencio. Entonces les miró de forma airada pues le entristecía la dureza de su corazón. Dijo entonces al hombre: 'Extiende tu mano'. La extendió y le quedó nuevamente curada».

Mc 7,32-35: «Le llevaron un sordomudo rogándole que le impusiera las manos. Lo tomó a un lado separándolo del pueblo, metiéndole los dedos en sus oídos, tocó su lengua con saliva y mirando al cielo, suspiró y le dijo: 'Éfeta'. que quiere decir 'Ábrete': y se abrieron sus oídos y se le soltó la lengua y pudo hablar correctamente».

Ambas historias relatan un milagro, pero de un modo completamente distinto y con diversos intereses: en la primera impOltla la postura de Jesús frente al precepto del sábado; en la segunda, la realización de la curación. En una, la palabra guía de Jesús se halla en el v. 3s; en la otra, es la prueba de su poder milagroso la que constituye la finalidad de la nalTación. Bultmann reserva la expresión «historias de milagros» para las narraciones del segundo tipo (Mc 7,32ss); Dibelius las designa como «novelas» para evitar incluso desde el punto de vista terminológico una denominación referida al contenido y los malentendidos de ella derivados, y para señalar el carácter estilístico de estas narraciones.

Siguiendo a Bultmann se pueden clasificar estas nalTaciones en «milagros de curación» y «de la naturaleza». Éstos últimos son mucho menos numerosos que los primeros. Ambos se distinguen por la abundancia de detalles de la descripción, por un estilo «profano», no edificante, y por la poca relevancia en ellos de las palabras de Jesús de significado general. La atmósfera dominante en este grupo es distinta a la de los apotegmas. Los milagros de curación muestran un gran parentesco en su estructura y motivación:

1. En una exposición se pide ayuda a Jesús para el enfermo y se describe la enfermedad. Esta descripción puede abarcar un amplio espacio (Mt 5,3-5); a veces se pone de relieve la gravedad (Me 9,18) o la duración del sufrimiento (Mc 5,25s; Lc 13,11), la incapacidad de los médicos (Mc 5,26) o de los discípulos (Mc 9,18.28). A veces aparece también el escepticismo despectivo frente al poder del taurmaturgo (Mc 5,40), motivos todos que intentan poner de relieve la dificultad de la curación.

2. A continuación se describe el acontecimiento de la curación milagrosa. Acciones extrañas de Jesús juegan a menudo un papel, por ejemplo, contactos corporales como imposición de manos, tomar éstas, tocar el miembro enfermo o manipulaciones mágicas con saliva (Me 7,33; 8,23), Y también la palabra milagrosa que se reproduce dos veces en arameo y no en la lengua griega de la narración: «Talitha kum» (Me 5,41) Y «Ephatha» (Mc 7,34); para el lector helénico, pues, en un idioma extranjero y con la traducción consiguiente. La curación puede tener lugar

en público o también expresamente en privado (Mc 7,33; 8,23; sólo en círculo reducido 5,37). En la expulsión de demonios (curaciones de «poseos») la descripción muestra rasgos especiales: el diablo reconoce al que es superior a él y se resiste, a veces comienza a disputar. La curación tiene lugar siempre mediante una orden amenazadora de salida, nunca por contacto; a continuación el demonio, demostrando su fuerza, abandona al enfermo (cf. Mc 5,1-20; 1,23-28; también 9,14-27).

3. En el apartado final se constata el éxito de la curación, bien porque los presentes lo atestiguan, o mediante «una aclamación coral al taumaturgo» (Me 1,27; Lc 5,26; 7,16, etc) o de forma que mediante el curado mismo se demuestre la realidad de la curación (Mc 1,31; 2,12; 5,42). Un esquema fijo semejante no se advierte en los «milagros de la naturaleza». En todo caso el apaciguamiento de la tempestad, Mc 4,37ss y las dos multiplicaciones de los panes, Mc 6,34ss; 8,1ss muestran el esquema: exposición, ayuda, constatación del milagro (multiplicación milagrosa) y su impresión (pacificación de la tempestad).

La estructura y especialmente los motivos del denominado «tópico de los milagros» tienen numerosos paralelos en los antiguos relatos milagrosos, más que en los judíos veterotestamentarios en los griegos y helenísticos. Puesto que aquí no podemos aducir ejemplos, remitimos al lector a la exposición de conjunto de Bultmann]".

Los relatos sinópticos son mucho más retraídos que los griegos-helenísticos al describir el proceso de curación y especialmente las manipulaciones mágicas. Pero la fijeza de los medios estilísticos sitúa las historias de milagros evangélicas en la tradición de estos últimos. La mayor parte de las «novelas» han adquirido, pues, su fóllo en suelo lingüístico griego, aun cuando algunas hayan surgido también en comunidades primitivas palestinas]. No obstante, este género es más reciente en la tradición de Jesús que los apotegmas procedentes de la comunidad primitiva palestina, que a veces también relatan milagros. En todo caso, el interés en el milagro es radicalmente distinto en ambos géneros como quedó indicado al comparar Mc 3,1ss y 7,32ss. En los apotegmas, el prodigio es sólo el motivo para un diálogo polémico, mientras que en las historias milagrosas constituye el tema propiamente dicho. En estas últimas el acento no recae en la salvación que Jesús aporta al enfermo o al que se halla en peligro de algún modo, -generalmente no se dice nada sobre su ulterior destino-, sino -como lo demuestran especialmente las aclamaciones corales- en la manifestación del poder divino de Jesús: las historias de milagros son epifanías. Detrás de la temática del prodigio se halla una determinada cristología: Jesús como taumaturgo, como $\theta\epsilon\iota\omicron\varsigma \alpha\nu\eta\rho$,

10. *Tradition*. 233-260. Además Dibelius, *Formgeschichte*. 142ss; I64ss; O. Weiurich. *Antike Heillngswillder*. 1909, ²1969; R. Herzog, *Die Willderheilugell von Epi-duuros* (Philologus suppl. 22,3) 1931.

11. Como la curación del paralítico Me 1,40ss, la tempestad calmada Me 4,35s y la multiplicación de los panes y peces Mc 6.34ss; 8,155; el. Bultmann, o.c., 255s.

en cuya acción se revela el poder divino. La fuerza de este interés cristológico se desprende del hecho de que ya antes de Mc se habían aplicado a Jesús historias milagrosas ajenas (Mc 5,1s), y que se observa, desde el punto de vista de la historia de la tradición, una tendencia creciente a aumentar los milagros de Mc a Mt y Lc, y también a Jn y a los evangelios apócrifos.

Al asumir y desarrollar el género de las historias de milagros, es decir, al describir a Jesús cada vez en mayor grado como θεῖος ἄνθρωπος, la comunidad primitiva lo situaba en competencia con otros «hombres divinos», «hijos de dios» y divinidades salvadoras de aquella época. Con ello queda de manifiesto el contexto vital de este género: la propaganda misionera que se adapta a las concepciones religiosas del entorno. A esta propaganda podría estar ligado otro motivo: dar instrucciones a los taumaturgos cristianos (cf. Mc 9,29). Tanl poco hay que despreciar el afán de fabular que sin duda alguna imperó también aquí².

Es tema controvertido si existían o no ya antes de Mc pequeñas colecciones de historias de milagros, y no se puede decidir sobre ello con seguridad. Así pues, el ciclo de milagros Mc 4,35-5,43 se puede considerar una composición marciana (originaria) lo mismo que como una colección anterior a Marcos. Pero el hecho de que el evangelista Juan haya utilizado una colección de historias de milagros, la denominada «fuente de los signos» o «fuente-semeia» debería prevenimos para no negar sin más la existencia de colecciones semejantes anteriores a Mc. Los presupuestos para ello, como la cristología del θεῖος ἄνθρωπος y la propaganda misionera existían en todo caso ya antes de Mc.

Es evidente que en las historias de milagros al igual que en los apotegmas existen formas mixtas no siempre acordes con el estilo. A estas pertenece, por ejemplo, la curación de Bartimeo, Mc 10,46ss, para Dibelius un paradigma «de tipo menos puro» y para Bultmann una historia de milagros no acorde en el estilo; una forma mixta encontramos en la curación del paralítico (Mc 2,1-12): en la historia de milagros se incluye un diálogo polémico (vv. 5b-10).

b) *Historias y leyendas*

Bajo esta denominación incluye Bultmann todo el material narrativo sinóptico a excepción de las historias de milagros. Los términos «leyenda» y «mito» de Dibelius no concuerdan con estos géneros en la amplitud y medida que con los nombrados hasta el momento. El mito (como género) no tiene correspondencia alguna en Bultmann; y las historias tampoco la tienen en Dibelius. Sólo existe un mayor acuerdo respecto a la leyenda.

Bultmann entiende las historias y las leyendas como contrapuestas. Este autor pretende distinguirlas conceptualmente, pero no considera posible una división de ambas a la hora de exponer el estado de cosas sinópticas, «dado que algunos pasajes son ciertamente de carácter puramente legendario, pero las historias se hallan en tal grado bajo el dominio de la leyenda que sólo pueden ser tratadas al unísono con ésta» (261). En su concepto de leyenda el momento de la no historicidad es determinante (aunque no niega naturalmente que pueda existir en ella un núcleo histórico). Bultmann designa como leyendas «los pasajes narrativos de la tradición que no son propiamente historias de milagros, pero que tampoco tienen un carácter histórico, sino de edificación religiosa» (260). La mayoría de las veces, aunque no siempre ni necesariamente, contienen elementos maravillosos y «se diferencian de las historias milagrosas especialmente por no formar una unidad en el sentido de aquellas, sino que adquieren su efecto clave mediante la referencia a un contexto», a saber, la vida del héroe religioso (leyendas biográficas) o la fe y culto de la comunidad (leyenda de fe o cultural) (260). La frontera con la historia de milagros e incluso con el apotegma biográfico no siempre queda clara; lo decisivo es la determinación de los motivos que afectan a la narración religiosa.

Dibelius no emplea el término «leyenda» en el sentido amplio e histórico de Bultmann¹³, sino en el más reducido y original del término («la historia, para leer en la fiesta de un santo, de la vida y muerte de los confesores», *Formgeschichte*, 101). Según esto la leyenda designa «un género de narraciones que aparece en los evangelios al igual que en la literatura popular del entorno y cuya forma expositiva no es en modo alguno profana, sino claramente edificante. Se trata pues de "historias" piadosas» (101). Las guía un interés biográfico o etiológico y pueden, según esto, distinguirse en leyendas de culto personales y etiológicas. Aún cuando aquí coincide Dibelius con Bultmann, no por ello deja de resaltar con mayor fuerza la diferencia respecto a la historia de milagros o «novela»: el estilo, la dicción «piadosa», y la exposición edificante distinguen la leyenda fundamentalmente del modo narrativo «profano» y mundano de la «novela». Esta diferencia de estilo ha de tenerse tanto más en cuenta cuanto que la leyenda no es un «género formal» que resulta reconocible por su estructura y otras características externas, sino un «género de motivación» o «de interés»¹⁴. Para el empleo del término «leyenda» dentro de la historia de las formas resulta más adecuado el uso de Dibelius (exclusión del sentido crítico-histórico; el tipo narrativo como criterio).

13. «El concepto de leyenda no implica la medida de la historicidad o no historicidad» (Dibelius: ThR I [1929] 204).

14. K. Grobel habla de género de interés; G. Iber, de género de motivación.

Como ejemplos de leyenda cultural etiológica cabe mencionar: la preparación de la Cena y la historia de la pasión; como ejemplos de leyenda personal: las «historias de la infancia», Lc 1,2, la vocación de Pedro, Lc 5,1ss, la búsqueda del pollino, Mc 1[,1ss, y la de la sala, Mc 14,12ss.

El «mito» tampoco es un género formal, sino de interés. El interés principal de estas narraciones consiste en hablar de Jesús como de un ser divino. Una concepción cristológica semejante aparece con claridad en el mito de Cristo, Flp 2,6ss, ligada al material de la vida de Jesús en Jn y en diversas tradiciones apócrifas. Dibelius designa como «mito» aquellas narraciones que representan realmente un proceso mítico, una acción rica en relaciones entre personajes «míticos», no humanos (*Formgeschichte*, 270). En la tradición sinóptica sólo encuentra Dibelius tres de estos mitos: el bautismo de Jesús (¡pero sólo según Mc!), la tentación y la transfiguración. A esto hay que añadir los dichos correspondientes: las palabras de la revelación, Mt 11,25-30, el mandato misionero, Mt 28, 18ss, a medias, Mt 18,20, Y algunas otras sentencias en las que Jesús habla como persona «mítica»¹⁵. Bultmann caracteriza el bautismo y la transfiguración como leyendas de fe, la tentación (según Q) como *haggadah* escriturística, el mandato misionero como leyenda cultural, sin poner en duda ciertamente el interés cristológico que Dibelius resalta en estos pasajes. En relación con la escasa representación del «mito» en la tradición sinóptica, podría prescindirse tal vez de este género y consignar en otro lugar las peculiaridades de los pasajes correspondientes; pero teniendo en cuenta la tradición apócrifa es recomendable mantenerlo.

c) *La historia de la pasión*'''

La historia de la pasión - tratada por Bultmann en el contexto de las historias y leyendas (282ss), y por Dibelius en un capítulo especial (178ss)- no pertenece a las narraciones tratadas hasta ahora que se

15. Tampoco aquí pretende Dibelius con la expresión «mito» emitir un juicio sobre la historicidad: «Si el mito es una narración que informa sobre una actuación relacionada de los dioses, también se podrán componer narraciones en forma mítica de un hombre venerado como Dios, sin negar por ello la historicidad de esta persona. Incluso el procedimiento mismo, míticamente adornado, no tiene por qué dejar de ser en todo histórico (pensemos en el relato del bautismo del *Evangelio de los ebionitas*). Admitimos que la acción, cuanto más se desarrolla en la esfera mítica, tanto más se aleja de lo humano». Pero el mismo Dibelius sostiene firmemente «que el mito designa en primer lugar el género» (ThR I [1929] 205, n. 11).

16. Cf. G. Bertram. *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult* (FRLANT NF 15) 1922; J. Finegan. *Die Oherlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu*: BZNW 15 (1934); Ed. Lohse. *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi*: 1964; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus* (NTD 1), 1967, 163ss; más bibliografía en Bultmann, *Tradition*, Cuadernillo complementario, 101s.

presentan como pequeñas unidades. Encierra, en efecto, un gran número de estas unidades originariamente autónomas, pero tampoco se compone de éstas en su totalidad (como los ciclos de los diálogos polémicos Mc 2,1-3,5 y de las historias de milagros 4,35-5,43). El análisis de la narración sinóptica más antigua de la pasión, la de Marcos, muestra que éste tenía a su alcance un relato coherente de la pasión. A este relato premarciano de la pasión es al que hacemos referencia aquí al hablar de «historia de la pasión». Esto se pone de manifiesto por cuanto el relato marciano de la pasión contiene pasajes que no pueden haber existido como unidades autónomas, ni tampoco se pueden entender como formaciones redaccionales de Mc, pues están orientadas desde un principio a la continuación y sólo tienen sentido en un contexto mayor, por ejemplo, la conspiración para dar muerte a Jesús, 14,1s y la traición de Judas, 14,10s. Estos pasajes no sólo preparan escenas aisladas y motivos (descripción del traidor en la última cena; el sigilo del prendimiento de Jesús y el arrepentimiento de Judas), sino que sirven de introducción efectiva al antiguo relato de la pasión. El empleo de esta narración anterior se muestra también en las diversas fechas de la muerte de Jesús; según 14,2 no tiene lugar «en la fiesta», pero según el tenor de la narración marciana, especialmente 14,12-16, la última comida de Jesús era un banquete pascual, teniendo lugar «en la fiesta» el arresto y el ajusticiamiento. Este pasaje procede, pues de Mc, al igual que la historia de la unción 14,3-9 que rompe el contexto. Es cuestión discutida la extensión de la historia de la pasión premarciana. Es cuestionable, por ejemplo, que el relato de la institución de la eucaristía, 14,22-25, y las deliberaciones del sanedrín 14,55ss hayan pertenecido a ella. La escena de Getsemaní 14,32ss y el relato de la crucifixión 15,20s parecen haber sufrido una reelaboración. Bultmann supone que el núcleo más antiguo era un breve relato que narraba la captura, condena por las autoridades judías y romanas, conducción al patíbulo, crucifixión y muerte; Mc encontró esta narración ya engrosada con algunas historias más. La reconstrucción de Dibelius es distinta¹⁷. Nuestra tarea no puede consistir en presentar aquí una sinopsis de los intentos de reconstrucción, ni declarar qué es lo común a ellas como testimonio seguro de la historia premarciana de la pasión. Para el objetivo de esta obra es más importante saber que ya antes de Mc se narró de forma coherente la historia de la pasión¹⁸, que los intentos concretos de reconstruirla.

17. Mc 14.1.2.10.11. 17-31. 43-54. 66-72; 15.1-15.21-39.

18. Esta idea no tiene por qué aparecer como refutada por los argumentos, en sí muy dignos de tener en cuenta, de J. Schreiebers. *Die Mill'kuspilssioll*, 1969 y E. Linnemanns, *Studiell zur Passiollsgeschichte* (FRLANT 1(2) 1970).

Existía evidentemente una necesidad al respecto. También el evangelista Juan utilizó y elaboró una historia de la pasión cuyas perícopas más importantes aparecen en la misma secuencia que en Mc. Las profecías de la pasión Mc 8,31; 9,31; 10,33s, aunque no constituyen el germen de la historia de la pasión premarcana, muestran como sumarios la necesidad mencionada de las comunidades. «La historia de la pasión puede considerarse, pues, como el único pasaje evangélico de la tradición que presentó, ya en una época temprana, acontecimientos en un contexto mayor»¹⁹.

4. Observaciones sobre la terminología

En la descripción de los géneros me he limitado conscientemente a las terminologías introducidas por Bultmann y Dibelius, pero he de referirme también a modo de apéndice a algunas designaciones de género propuestas recientemente.

Partiendo de Hech, G. Schille ha intentado demostrar la existencia también en los evangelios sinópticos del género «leyenda misional», con su subdivisión «leyenda fundacional de la comunidad»²⁰: las narraciones, especialmente las historias de milagros, con indicación de lugar serían relatos etiológicos, que intentaban retrotraer a Jesús la fundación de las comunidades en el lugar o territorio correspondiente. Pero esta tesis resulta insostenible. Las indicaciones de lugar proceden en gran parte del evangelista redactor, las narraciones como tales no muestran en modo alguno intenciones etiológicas y pertenecen a los géneros ya conocidos.

G. Bornkamm ha aportado dos nuevos géneros a discusión: dichos de Cristo e historias de Cristo. Entiende por dichos de Cristo «las palabras de Jesús que hablan de su misión, soberanía y destino»²¹. Se trata, pues, del grupo que Bultmann designa como palabras en primera persona (estilo «yo»). Cabe preguntarse si la nueva denominación resulta adecuada. No me parece que sea éste el caso. Dado que ninguna de estas palabras emplea el término «Cristo», la denominación sugiere algo inadecuado por lo que ha de preferirse la designación formal «dichos en primera persona», pues resulta más neutra. Las «historias de Cristo» no son definidas por Bornkamm, sino que las caracteriza por contraposición con las «historias de Jesús» y las narraciones de milagros. Ambos grupos debían

19. Dibelius, *Formgeschichte*. 180.

20. *Anfänge der Kirche*. 1966, 64ss.

21. RGG³ 11,100\, eL 752.

despertar la fe y el conocimiento, las historias de Cristo, por el contrario y a diferencia de las historias de Jesús, vienen ya «desde un principio y en su totalidad impregnadas de esta fe»²². Esta división poco afortunada no cumple su cometido. También las historias de milagros y la de la pasión se hallan impregnadas por la fe²³. Y los pasajes que Bornkamm incluye en las historias de Cristo (bautismo, tentación, confesión de Pedro, transfiguración, entrada triunfal, cena, narraciones de la infancia, historias de pascua) son de un carácter literario diverso: tampoco mantienen una unidad teológica o cristológica y su procedencia dentro de la historia de las ideas religiosas es diversa. Es recomendable, pues, prescindir de la designación «historias de Cristo» y mantener la nomenclatura más precisa de la historia de las formas.

En la investigación histórico-formal no han aparecido puntos de vista que desvelen nuevos géneros o hagan necesaria una nueva denominación de los ya conocidos. Por razones de economía de trabajo y claridad se debería prescindir de la incorporación de nuevas designaciones e intentar valerse de las introducidas por Bultmann y Dibelius. Dado que estos dos investigadores han analizado con especial precisión la tradición de los dichos el primero, y la narrativa, el segundo, sería conveniente emplear para esta última la terminología de Dibelius y para la primera la de Bultmann. Sólo se deberá eliminar ciertamente el «paradigma», por su significado «ejemplo para ser usado en la predicación», en favor del apotegma bultmaniano y sus derivados.

Basándose en R. Reitzenstein²⁴, se designan a veces las historias de milagros y colecciones aisladas como «aretalogías». De hecho ἀρετή, el milagro, puede significar la demostración de la fuerza divina de un θεῖος ἄνθρωπος, de un hombre divino, o de un dios. La recopilación de tales actos servía para alabanza del autor del milagro y a menudo también para la propaganda de su culto. En este aspecto existe un parentesco de las aretalogías griegas y romanas con las colecciones y relatos de milagros cristianos primitivos. No obstante, el empleo de esa expresión resulta problemático para estos fenómenos cristianos de los primeros tiempos²⁵. En efecto, la «aretalogía» no es ningún género literario. Lo que en la filología clásica se designa como aretología abarca géneros literarios completamente distintos: himnos,

22. *a.c.*, 1001.

23. Así también H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre*, 1967. 152.

24. *Hellenistische Wundererzählungen*, 1906, reimpr. 1963.

25. *ef. D. Esser, o.e.* 98ss.

inscripciones votivas, cartas, sátiras, novelas²⁶. El término «aretología» no designa la forma, sino el contenido y objetivo de géneros literarios muy diversos. Por ello, y frente al ulterior uso que Reitzenstein ha dado al término, es recomendable ejercitar la prudencia y hablar más bien de elementos y motivos aretalógicos²⁷.

26. cf. A. Kiefer. *Aretalogische Studien* (tesis doc!). Freiburg, 1929, 1-40, espec. la visión de conjunto. 37ss.

27. Para el conjunto cf. M. Smith. *Prolegomena to a Discussion of Aretologies, in "The Men, the Gospels on Jesus"*: JBL 90 (1971) 174s.

LA FUENTE DE LOS DICHOS (Q)

Bibliografía: cf. cap. 20; además:

- M. Dibelills, *Botschaft und Geschichte* 1, 1953, 79ss; 293ss;
 A. Hamack, *Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Mat/halls und Lllkas*, en *Beiträge zur Einleitung in das NT*, II, 1907;
 P. Hoffmann, *Stlldien zur Theologie der Logienquelle*: NTA NF 8 (1972);
 H. Köster y J. M. Robinson, *Entwicklungslinien dureh die Welt des frühen Christentums*, 1971;
 D. Uihrmann, *Die Redaktion del' Logienquelle*, WMANT 33, 1969;
 T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, 1949, ⁶1964;
 S. Petrie, *Q's Only Wha! You Make It*: NovT 3 (1959) 28ss;
 A. P. Polag, *Zu den Stufen del' ChristoloRie in Q*: StEv IV (TU 102) 1968, 72ss;
 S. Schlllz, *Q. Die Sl'rtlchquelle del' Evmzgefisten*, 1972;
Griechisch-deutsche Svnol'se del' Q-Überlieferung. 1972;
 H. Schürmann, *Traditionsgesehiehtliche Untasuchungen zu den synoptischen Ewvlgelien*, 1968, 39-156;
 V. Taylor, *The Order ojQ*: NS NS 4 (1953) 27ss;
The Original Order of Q. en *NT Essays. Studies in Memory of T. W. Hal/sol*, 1957. 246ss;
 H. E. Tüdt, *Del' Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, 1957;
 U. Wilckens, *Jesuiiberlieferung und Christllskerygma - zwei Wege urchrist-ficher Oberlieferungsgeschichte*: ThV (1965/1966) 31Oss.

1. *El problema del carácter escrito de Q*

En los comienzos y con el triunfo de la teoría de las dos fuentes, la fuente de los dichos era considerada con toda naturalidad como un documento escrito (que habían utilizado en diversas recensiones los autores de Mt y Lc), Cuando se reconoció la importancia de la tradición oral ya no se consideró tan lógico el carácter escrito de Q. En la investigación de lengua alemana aumenta la tendencia a considerar Q sólo como un conjunto de tradición oral'. No obstante, se trata más

1. Es sintomático, por ejemplo. G. Bornkamm, RGG' II, 756.

bien de una tendencia general que de una tesis con fundamento científico. Es verdad que en 1930 J. Teremias intentó aportar esta base: partiendo del hecho de que los dichos y complejos de éstos van a menudo unidos en Mt y Lc por palabras clave, lo que constituye una característica típica de la tradición oral, deduce que en el material de discursos que les es común en exclusiva, Mt y Lc se han servido de la tradición oral². Su discípulo H. T. Wrege ha intentado --si bien insatisfactoriamente-- fortalecer esta tesis³. Esta argumentación no convence. En efecto, las huellas de efectos mnemotécnicos sólo demuestran que el material de los dichos se transmitió en principio de forma oral, pero no que haya llegado en tal estado a Mt y Lc. El escepticismo frente al carácter escrito de Q no se basa tampoco en la tesis de Jeremías, sino, por una parte, en la dificultad de reconstruir Q desde el punto de vista de la crítica literaria, y por la otra, en la opinión frecuentemente citada de M. Dibelius de que la investigación de Q nos faculta más bien «para hablar de un extracto más que de algo escrito»⁴. Pero esta frase, degradada por desgracia en lema, se refiere al crecimiento paulatino de Q y a la dificultad de determinar su amplitud, orden y género, pero no pone en duda en absoluto su carácter escrito. Dibelius supone más bien tal carácter, y habla poco antes del griego como «la lengua en la que esta fuente», utilizada por Mt y Lc. «fue escrita»⁵.

A pesar de todo, la cuestión sobre el carácter escrito de Q. Los argumentos aportados al respecto - las coincidencias en el vocabulario, el amplio paralelismo en la secuencia, y no menos los dobletes-- sólo expresan una alta probabilidad, pero no seguridad. La seguridad sólo puede obtenerse mediante la prueba de que las diferencias existentes en la versión griega del mismo dicho de Q en Mt y Lc deben basarse en un error óptico, esto es, en una falsa lectura del mismo vocablo arameo, con יו que se demuestra la existencia de una base escrita. Esto es lo que ocurre de hecho.

J. Wellhausen adujo ya en 1911 tres ejemplos al respecto (Mt 10,12/Lc 10,5; Mt 23,25/Lc 11,39; Mt 23,26/Lc 11,41), de los que el tercero es especialmente evidente. Respecto a las variantes χαθάρισον (Mt 23,26) Y δότε ἐλεημοσύνην señala este investigador que (Lc 11,41): «dad limosnas» en vez de «purificaos» es naturalmente un puro contrasentido. La variante griega, totalmente inconcebible, se reduce en arameo a *dakkau* (purificaos) y *zakkau* (dad limosna). Ambos verbos divergen poco gráficamente, y originalmente

2. ZNW 29. 1930, 147s = *Abba*. 1966, 90s.

3. *Die Oberlieferungsgeschichte da Bergpredigt* (WUNT 9) 1968.

4. *Formgeschichte*, 67. '236.

5. *Formgeschichte*, 234.

eran incluso idénticos. Lucas se ha equivocado, pues, y ciertamente leyendo. Es evidente en este texto que el error parte de una base escrita, por lo que es probable que esto ocurra en otros casos». El que Wellhausen achaque a Lucas el error no tiene gran importancia en este contexto. Lo decisivo es constatar que existe un error de lectura (entre t y z). M. Black confirma expresamente la conclusión de Wellhausen como acertada'. Otra de las variantes se puede explicar también del mismo modo: la lectura *πήγανον* (ruda) (Lc 11,42) en lugar de *ἄνηθον* (aneto) (Mt 23,23) se debe a haber leído *shabbara* en lugar del correcto *shebeta*. es decir, a un error de lectura entre las letras t y r de grafía similar; así lo confirma Black siguiendo a E. Nestle⁸. M. Black ha explicado toda una serie de lecturas sinópticas como variantes y errores de traducción del arameo, gran número de las cuales sólo son explicables partiendo de una fuente escrita previa. No es necesario aducirlas por separado. Basten las dos presentadas más arriba por su especial evidencia, Estas muestran 1) que las palabras de Jesús ya fueron fijadas por escrito en ámbito lingüístico arameo y 2) que han existido diversas traducciones griegas de estas palabras"

Con ello no pretendemos afirmar que la fuente de los dichos en su conjunto tuviera ya carácter escrito en arameo. No podemos determinar la extensión de esta fuente aramea. Es probable en principio que en su versión al griego fuera ampliada en comunidades bilingües con materiales de la tradición oral. También es probable que esto no fuera un proceso único, sino progresivo.

En el presente contexto lo importante es la constatación de que los argumentos en favor del carácter escrito de Q han quedado decisivamente afirmados por las observaciones de Wellhausen y Black: dado que ha existido una colección escrita de palabras del Señor, es decir, una forma previa de Q en lengua aramea, habrá que responder afirmativamente a la cuestión sobre el carácter escrito de las version(es) griega(s) de Q. Es cierto que la tradición oral de dichos del Señor continuó existiendo, y que ésta fue tomada en cuenta al incluir Q en los evangelios de Mt y Lc es más que probable. La existencia de colecciones de palabras del Señor se puede observar en los Padres apostólicos y en los «herejes»¹⁰.

6. *Einleitwlg in die drei ersten Evangelio/*. '1911, 27; cL 26ss.

7. *Approach*, ³1967, 2; no obstante lee *dakko* en lugar de *dakkall*. De un modo similar T. W. Manson, *Sayings*, 269. Desgraciadamente J. Jeremías no considera nunca estas variantes ni las consecuencias extraídas por Wellhausen y Black.

8. *Approach*. 194.

9. *O.c.*, 186ss.

10. el' H. Koster, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, 1957; la utilización de palabras del Señor por los herejes se ve confirmada por la polémica de Paliearpo (Palie 7,1).

2. *Extensión y estructura*

La fuente de los dichos es sólo un ente obtenido por deducción; los intentos de reconstrucción han de permanecer, pues, hipotéticos. Aun así ha surgido un cierto consenso metodológico entre los defensores de la teoría de las dos fuentes que ha llevado también a un cierto consenso objetivo, de modo que podemos afirmar algunas cosas como probables sobre Q. Respecto a la determinación de su contenido se ha impuesto la norma estricta de incluir sólo entre los componentes de Q lo común a Mt y Lc que no se halla en Mc, y mostrarse reservados en la atribución a ella del material especial (S). Además, la observación de cómo Mt y Lc tratan la materia de Mc ha confirmado la antigua suposición de que Lc cambia mucho menos la secuencia de sus fuentes que Mt; por consiguiente, el orden lucano se halla mucho más cercano al original de Q que el de Me V. Taylor ha señalado que a pesar de la distinta disposición del material de Q -Mt en las grandes composiciones orales y en Lc en ambas «intercalaciones» 6,20-8,3; 9,51-18,14- se pueden observar dentro de los paralelos de Q en Mt y Lc un gran número de «secuencias» o secciones con el mismo orden de dichos. Se puede, pues, conocer con aproximación la secuencia del material en Q y con ello también su estructura. Sobre la difícil cuestión del tenor original no existe respuesta general alguna. Tan pronto aparece en Mt como en Lc, o es sólo deducible de ambos, y en otros casos no se puede fijar en modo alguno; es decir, en cada pasaje aislado ha de plantearse nuevamente la cuestión del tenor original.

No es necesario entrar en los diversos intentos de reconstrucción de Vernle, Harnack, Streeter, Bussmann y Manson. Todos difieren. Pero en cuanto a la extensión de Q las diferencias se limitan a cuestiones marginales. T. W. Manson ha puesto de relieve impresionantemente el consenso general al recoger el material que Harnack, Streeter y Bussmann incluyen unánimemente en Q". La determinación del contenido por parte de Manson no difiere considerablemente de lo anterior, por lo que vamos a presentarlo aquí como algo a tener especialmente en cuenta: Manson aduce los textos según Lc, sin mencionar los paralelos y coloca entre paréntesis los pasajes que incluye Q con reservas: Le 3,7-9.16.17; 4,1-13; 6,20-49; 7 (1-6a)6b-9(10).18-35; 9,57-62; 10,2.3.8-16.21-24; 11,9-26 (27.28).29-36 (37-41).42-52; 12 (1) 2-12. 22-34 (35-38). 39-46 (47-50). 51-59; 13,18-30. 34.35;

14, 15-24.26.27 (34.35); 16,13. 16-18; 17,1-6.23-37°. Naturalmente otros investigadores fijan en cada caso los límites de forma distinta -por ejemplo excluyen de Q las imprecaciones del principio, y al final incluyen en la fuente la parábola de los talentos de Lc 19,11-28 -; pero en su conjunto la reconstrucción de Manson podría considerarse como representativa.

La secuencia del material de Q permite reconocer conexiones de palabras claves y agrupaciones temáticas, y muestra así que Q no fue ninguna colección informe de dichos. Evidentemente, la estructura sólo puede conocerse a grandes rasgos. Después de la predicación escatológica del Bautista y la historia de las tentaciones, Q aporta en una composición más amplia un resumen de la predicación escatológica y ética de Jesús «<discurso del llano>»), y en el diálogo del centurión de Cafarnaún con aquél se caracteriza la fe ejemplar en el poder de Jesús. Sigue un texto bautismal más amplio -1a pregunta de Juan a Jesús, si él es «el que ha de venir» y la respuesta indirecta de éste y su testimonio sobre el Bautista -en sí muy complejo- y que culmina en la afirmación de que ni a Juan ni a Jesús le concedieron crédito sus contemporáneos. Las siguientes secciones -dichos sobre el seguimiento de Jesús y el discurso de envío de los discípulos, imprecaciones y expresión de júbilo, el Padre Nuestro y las palabras sobre la oración- tienen como tema el discipulado, mientras que el asunto de los textos siguientes -1a autodefensa de Jesús frente a la acusación de su pacto con el diablo y su polémica contra el ansia de milagros, su ataque a los fariseos, la exigencia de confesarle y su advertencia sobre la propia seguridad- se centra en la enemistad hacia Jesús y los peligros de sus discípulos. Los textos restantes ---desde la exhortación a la vigilancia hasta el «discurso» sobre la parusía del Hijo del Hombre y la parábola de los talentos- tratan de la esperanza escatológica. Se pueden caracterizar las tres últimas partes, con Manson, como «Jesús y sus discípulos, Jesús y sus enemigos, sobre el futuro». Pero lo que precede no se puede incluir en un tema unitario. Las perícopas del comienzo y del final muestran un gran interés en el Bautista, pero difícilmente se podrá incluir esta parte, con Manson, bajo el título «Juan el Bautista y Jesús» dado que «el discurso del llano» posee por su extensión un peso mayor. Esta primera parte de la fuente de los dichos puede considerarse guiada por un interés cristológico, esto es, intenta mostrar a los lectores u oyentes bajo diversos aspectos quién es Jesús.

3. Género y contexto vital

Puesto que la fuente de los dichos no contiene la historia de la pasión ni narraciones, no pertenece al género denominado posteriormente como «evangelio». Desde el punto de vista de la historia de los géneros tampoco es un «evangelio a medias»¹³, o un «estadio previo» a los evangelios¹⁴, aun cuando literariamente sirviera de fuente para Mt y Lc. Según la distinción de los primitivos cristianos entre lo que «Jesús hacía y enseñaba» (Hech 1, 1) que corresponde a la de Papías τὰ ὑπὸ Κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα, cabría entender a Q como una colección de palabras de Jesús sin relatos de sus hechos, o como un resumen de su doctrina. Bultmann y otros han señalado hacia el *Eclesiástico* (Jesús Sirach) como analogía literaria". J. M. Robinson ha demostrado que la colección de dichos es un género literario en el judaísmo y en el cristianismo primitivo, otorgándole por razón de indicaciones internas el nombre de λόγοι σοφῶν y ha esbozado la historia del género, al que pertenece también Q, hasta el Evangelio de Tomás y otros escritos capto-gnósticos, advirtiendo cierta preferencia de los gnósticos por este género¹⁶.

Las colecciones de sentencias cristianas se distinguen de las judías porque no contienen palabras de unos «sabios» cualesquiera, sino de una figura única de autoridad definitiva («palabras del Señor»). Puede sernos de utilidad para la comprensión de Q dirigir una mirada a un caso análogo aparentemente lejano. Se trata de la colección de sentencias de Epicuro llamada κύριαι δόξαι (según Cicerón: *Ratae sententiae*), es decir, «proposiciones fundamentales» o «frases auténticas», «garantizadas», que resumen la doctrina de Epicuro¹⁷.

La colección ha sido transmitida en dos versiones --una de Diógenes Laercio (X 139-154), la otra en el *Gnomologiwn Vaticanum*- emparentadas entre sí, pero no idénticas, que contienen dobles, y que además de dichos auténticos añaden también otros de los discípulos. Esta colección de dichos tenía, según H. Dorrie, una doble función: por una parte, ofrecer a los principiantes lo esencial de la doctrina de Epicuro en un breve resumen, y por otra, aportar resultados fijos y bien formulados para el diálogo filosófico, ya no sometidos a discusión¹⁸. W. Schmid denomina los κύριαι δόξαι una colección de «pa-

13. Jülicher. *Einleitwlg.* 347.

14. Harnack, *Sprüche and Redell lesa*, 159.

15. Bultmann. *Tradition*, 93.104; K. Koch, *O.c.* 64.

16. Λόγοι σοφῶν: *Zeit and Geschlichte* (Homenaje a R. Bultmann), 1964. 77s; ampliado en *Entwicklungslinien*, 1971, 67ss; cf. *ibid.*, 405S.

17. cf. H. Dörrie, *Der Kleine Pualy n*, 1967, 3]4ss, y especialmente e] espléndido artículo sobre Epicuro de W. Schmid en *RAe v*, 1961,681-819, espee. 695ss.

18. *O.e.* 3]6.

labras del Señor» en fonna de «breviario» o «catecismo» e indica -como corresponde al género -que habían de hacerse propias mediante memorización-¹⁹. Sin duda alguna, la colección de sentencias se basaba no sólo en la doctrina oral, sino en las obras escritas del maestro, y se supone que, aunque no procedan directamente de él, han sido elaboradas con su estímulo y bajo su vigilancia. La fijación por escrito tuvo lugar al principio, no al final. Esto hace que su origen sea distinto al de Q. Pero por lo demás las analogías formales son claras: memorización y transmisión oral, estructura laxa, ampliaciones mediante los discípulos, diversas recensiones, dobles; también el carácter vinculante como resumen de la doctrina y en ocasiones la polémica con las posiciones adversarias. Evidentemente, poner de relieve estas analogías formales no significa que se establezca una relación dentro de la historia de los géneros entre las *κύρια δόξα* de Epicuro y las «palabras del Señor» de Q. Pero ambos fenómenos muestran que en el grupo del Jardín al igual que en las comunidades cristianas primitivas se sentía la necesidad de resumir, conservar y transmitir la doctrina del maestro en forma de «colección de sus palabras».

¿Qué función tenía la fuente de los dichos en su conjunto? ¿Cuál era el objetivo de una colección que sólo contenía «lo que Jesús enseñaba» y no «lo que hacía» (Hch 1,1)? Esta cuestión sobre el contexto vital no se puede responder basándose en analogías con las colecciones de dichos judíos o con la recopilación de las sentencias de Epicuro, sino sólo partiendo de la misma Q, en tanto se puedan fijar los intereses principales de la colección. Al parecer Q iba destinada al uso interno de la comunidad y se dirigía a cristianos, no a aquéllos que primero habían de convertirse; esto se ve claro en el discurso misional, que es precisamente una instrucción para misioneros cristianos. El interés doctrinal es evidente. T. Wernle consideró que Q era un catecismo para miembros de la comunidad recién ingresados (o.c., 228,253). M. Dibelius interpretó en principio Q como documento destinado a la parrésia, al culto catecumenal de la comunidad, pero observó que algunas materias como las escatológicas y los dichos en primera persona no se integraban bien en la tendencia parrésica y que existían intereses de tipo cristológico²⁰; por ello pensó después que Q procedía de la necesidad de las comunidades cristianas de un «resumen de la doctrina del Señor» «para contar con una ley para su conducta»²¹. Bultmann aceptó como causa del origen de Q desde un principio diversos motivos -edificación, parrésia, disciplina de la comunidad, la vitalidad del espíritu profético- que habrían conducido al principio a diversas colecciones especiales y posteriormente se habrían fundido en Q. T. W. Manson consideró también diversos mo-

19. a.c., 695 y 743ss.

20. *Formgeschichte*, 259.

21. *Botschaft lnd Geschichte* 1, 97.

tivos, y como el más importante de ellos «el cuidado pastoral de las iglesias» (a.c., IOs). Pero ¿cuál fue el interés principal que condujo a la fusión de las pequeñas colecciones en esta mayor? Los investigadores mencionados han resaltado expresamente que la instrucción moral por sí sola no pudo haber sido el interés principal, aunque caracterizaciones como «ley para su conducta» (Dibelius) o «norma y pauta del comportamiento cristiano» (Manson, 9) sitúan el interés ético demasiado en primer plano. El contenido de Q es mucho más amplio; además de parénesis contiene mucho material de carácter doctrinal, especialmente en los pasajes escatológicos, apologéticos y cristológicos, y el discurso de envío de los discípulos pertenece más bien a la escatología que a la parénesis.

La fuente de los dichos es un «resumen»; también se la puede denominar, considerando su carácter vinculante, como una codificación de la doctrina general de Jesús. Esta sirve a la instrucción de los cristianos. Como su contexto vital se podría postular la actividad doctrinal interna de la comunidad, responsable de la doctrina y vida, de la misión y de la polémica con el entorno. El material narrativo tenía un contexto vital distinto.

Dada la ausencia de toda referencia al sufrimiento y resurrección de Jesús, H. E. Todt ha defendido la tesis de que Q era el documento de una comunidad primitiva completamente autónoma teológicamente, que consideró como su tarea exclusiva la transmisión del mensaje del Jesús terreno, distinguiéndose radicalmente de la otra comunidad primitiva para la que «el kerygma de la pasión» constituía el contenido de la predicación²². Esta tesis ha tenido gran eco, por ejemplo, en G. Bornkamm²³. Pero sólo podremos pasar a discutirla cuando hayamos investigado las concepciones teológicas de Q.

4. *Motivos teológicos*

Resultaría atrevido pretender exponer la teología de Q sin aportar fundamentos detallados de la crítica literaria, de la historia de las formas y de la tradición. Dado que ello no es posible aquí, me limito a señalar «los motivos teológicos» en tanto éstos son reconocibles en el material de Q por su selección y disposición. Renuncio a una división básica entre palabras auténticas de Jesús y formaciones de la comunidad, ya que en este contexto nos interesa la comprensión de Q por parte de sus usuarios.

22. *O.e.*, 212-245.

23. RGG³ II. 758ss.

La ausencia de las historias de la pasión y de la pascua no significa en modo alguno que estos acontecimientos fueran accidentales para los recopiladores de Q. En todas partes de Q se supone la identidad del Jesús terreno con el glorificado. Esto se desprende del hecho de que el terrenal tiene el mismo título de soberanía que el «que ha de venir»: Hijo del Hombre²⁴. La resurrección, es decir, la exaltación del crucificado por Dios se presupone también aun cuando no se mencionen tales acontecimientos. Las tradiciones de Jesús se recopilaron y transmitieron sólo porque eran la tradición de aquel en quien había creído la comunidad como ensalzado, y del que esperaba que habría de venir de nuevo. Partiendo de esta identidad adquirieron las palabras del Jesús terrenal -pero también las del glorificado, impartidas a la comunidad por boca de los profetas cristianos primitivos- su carácter final vinculante.

El interés por el resumen del material de Q se basa claramente en el elemento escatológico de la doctrina de Jesús; ello se muestra por la disposición del conjunto. Q comienza con la predicación del Bautista que anuncia la venida inminente del juez escatológico y el juicio (Lc 3,7-9. 16s par), y finaliza con el discurso sobre la parusía de Jesús y la parábola de los talentos (Lc 17,22-37; 19,11-27par). Análogo encuadre encontramos en la gran alocución programática de Jesús, el «discurso del llano» como aparece en Q, al igual que en el sermón de la montaña: aquel comienza con los macarismos escatológicos y finaliza con una parábola también escatológica (Lc 6,20-23par; 6,47-49par). Gracias a la anteposición del mensaje del Bautista, queda caracterizada la predicación de Jesús en su conjunto -incluida la doctrina parenética y la sapiencial-- como la predicación del juez escatológico preconizado por Juan. El acento recae en este texto sobre la idea del juicio"; sólo están libres de ella las bienaventuranzas y las dos parábolas del reino de Dios (Lc 13,18-21 par), mientras que otros dichos sobre el reino de Dios la mantienen gracias a su contexto (por ejemplo, Lc II ,20par; Mt 11, 12par). Por lo demás, la predicación de Jesús sobre el reino de Dios así como la proclama del Hijo del hombre son en primer lugar predicación del juicio, prevención contra la propia seguridad y amenaza con la rapidez e inevitabilidad del final (Lc 17,29-37par). La idea de juicio en Q no se halla permanentemente ligada a la espera del fin próximo; en Q aparecen huellas de un retraso de la parusía (por ejemplo, Lc 12,39s par; 12, 22par)²⁶.

La predicación de Jesús, no sólo en las partes escatológicas, es una llamada a la decisión: «El que no está conmigo, está contra mí,

24. e1. Le 7,34/Mt 11,19; Le 9,58/Mt 8,20 con Le 17,24.26/Mt 24,27.37.

25. Así acertadamente, Lúhm;ann.

26. Así últimamente, Lührmann. o.c.. 69ss.

y quien no recoge conmigo, desparrama» (Lc 11,23par). Su efecto es, pues, la división: sólo existe el seguimiento o la desobediencia, el discipulado o la enemistad. Las parábolas finales del discurso del llano escenifican el carácter escatológico decisivo de «estas palabras tuyas» (Mt 7,24-27par).

El motivo de la «enemistad» atraviesa (desde la cuarta bienaventuranza Lc 6,22s) toda la fuente de los dichos y se constituye en tema propiamente de tres pasajes. Los enemigos en la disputa sobre Beelzebub (Lc 11,14-23par) sospechan que Jesús ha establecido un pacto con el demonio, los adversarios que le «piden una señal» (Lc 11,29-32par) exigen un milagro legitimador y fundamentan así su rechazo del mensaje y exigencias de Jesús. En el discurso contra los fariseos y legisperitos (Lc 11,39-52par) no aparecen hostilidades directas contra Jesús, pero sí la actitud de la cual éstas se derivan: la propia justificación, el autoengaño y la propia contradicción por parte de estos representantes ejemplares de la piedad judía. La alocución culmina en el reproche de que ellos continúan así la tradición de sus padres quienes habían rechazado, perseguido y dado muerte a los profetas y enviados de Dios. Los fariseos y legisperitos, al igual que los enemigos anónimos en el texto original de Q, son considerados como representantes «de esta generación» (Lc 11,29-32.50par). Esta expresión, que aparece a menudo en Q, designa al Israel increyente en su conjunto que ha rechazado la doctrina y obras de Jesús²⁷. Dos rasgos cabe destacar en este contexto. Q establece un paralelismo expreso entre el rechazo de Jesús y del Bautista por «esta generación»²⁸, y con ello iguala el destino de ambos al de los profetas del AT. Q contrapone además repetidas veces el Israel impío a los paganos creyentes²⁹, y promete a éstos la entrada en el reino de Dios (Lc 13,28s par); es, pues, marcadamente favorable a los paganos. Los textos sobre la «enemistad» tienen un objetivo actual: los enemigos de Jesús lo son también de sus discípulos.

Con esto tocamos el motivo principal del tema «discipulado», el paralelismo entre el destino y la tarea de Jesús y el destino y la tarea de sus seguidores. Los dichos sobre el seguimiento (Lc 9,57-60par) exigen de un modo radical la aceptación de esta comunidad con Jesús. El discurso del envío de los discípulos propone como obligatoria para los seguidores una actividad misionera análoga a la de su maestro y formula su tarea según el modelo de la labor de Jesús: «Curad a los enfermos... y decidles: el reino de Dios está cerca de vosotros» (Lc

27. Cf. Lc 10,13-15par; 13,24s par.

28. Lc 7,31-35par.

29. Como coetáneo de Jesús, el centurión de Cafarnaún (Lc 7, 9par), tipológicamente la reina del sur y los ninivitas (Lc 11,30-32par), e hipotéticamente, Tiro y Sidón (Lc 10,13-15par).

10, 9par). Mediante la predicación de la proximidad del reino de Dios y por las curaciones como símbolo de su poder, los seguidores de Jesús han de continuar su labor. El discurso sobre el envío no dice más sobre el contenido de la labor misional, aunque aporta instrucciones detalladas sobre el comportamiento de los misioneros"). En esta actividad se pone especialmente de actualidad la comunidad de destino con Jesús («Id, mirad, yo os envío como corderos en medio de lobos», Lc 10,3par), que se actualiza, sin embargo, en odio y persecución. El hostigamiento a los seguidores de Jesús es tan inherente al seguimiento que el macarismo de Lc 6,22s par sitúa este hecho al comienzo del discurso programático y equipara la persecución «por causa del Hijo del Hombre» al destino de los profetas. De la fidelidad absoluta a Jesús depende la salvación; así lo expresan los términos confesar y negar (Lc 12,8s par). Pero los seguidores también obtienen promesas consoladoras (Lc 12,4-7par). Y al igual que Jesús llama a su padre Dios, así han de hacerlo los discípulos en la seguridad de ser escuchados por El como niños (Lc 11, 2-4; 9-13par), quedando libres de cuidado (Lc 12,22-34par).

En los términos confesión y negación se pone especialmente de manifiesto un último rasgo fundamental de Q: la predicación de Jesús no es una doctrina separable de él, su transmisión y aceptación significan un conocimiento de su persona como salvador, esto es, implican una cristología. Ciertamente, la tan reiterada afirmación de que Q se halla más orientada en sentido soteriológico que cristológico es exacta y significa un avance respecto al antiguo aserto de que Q sólo contenía la ética de Jesús; pero la primera aseveración no nos lleva más lejos y sólo sirve para ocultar la multiplicidad de las concepciones cristológicas de Q que no son menos numerosas que las de Mc, aunque sí más difíciles de captar, ya que aquí no se puede emplear el cómodo hilo conductor de los títulos cristológicos por falta de textos de amplia extensión'!

30. Tampoco dice nada sobre el territorio misional, a no ser que el dicho sobre la limitación de la actividad misionera a Israel, con exclusión de los samaritanos y paganos (Mt 10,5s; cL 10,23) pertenezca originalmente a Q y haya sido eliminada por Le. En este caso se retrejaría incluso en Q, en estas dos sentencias, el rechazo particular de la misión a los paganos por parte de los judeocristianos palestinos. Pero incluso el dicho sobre la abundante mies y los pocos trabajadores (Lc 10,2par), que pertenece con seguridad a Q, no encaja con una limitación tal de la misión. Ciertamente, hubo semejantes tendencias particularizantes en el cristianismo primitivo palestino, pero para la fuente de los dichos, Q, este horizonte limitado se había convertido hacía mucho en obsoleto y no constituía ya un elemento en su programa. Esta fuente se muestra bien dispuesta hacia los paganos, como 10 muestran los pasajes indicados arriba, y no supone la actividad misionera para con ellos. CL Lührmann, *o.c.*, 59ss; 86ss.

31. «Hijo del Hombre» aparece con relativa frecuencia, «Hijo de Dios», dos veces (Mt 4,3.6par), «el Hijo» (de modo absoluto) igualmente dos veces (Mt 11,27par).

La identidad antes mencionada del Jesús terrenal con el ensalzado, es una concepción general dentro del cristianismo primitivo -aunque sus acentos son muy diversos-, pero no constituye algo específico de Q. Tampoco lo es la identificación del Hijo del Hombre venidero con el Hijo del Hombre que está ya sobre la tierra: ésta se había llevado ya a cabo antes de Q, como lo muestran pasajes completamente independientes de Q en Mc (2,10.27)³². Q no dice nada sobre cómo el Jesús terrenal se convirtió en el glorioso; además de la historia de la pasión y de la pascua faltan también en esta fuente los dichos que se refieren al sufrimiento, muerte y resurrección del Hijo del Hombre, que juegan un papel tan importante en Mc y que podrían establecer una especie de conexión. Concuera con la orientación escatológica de Q que ésta prefiera este título procedente de la apocalíptica. Con él caracteriza Q a Jesús como el juez escatológico (Lc 12,Ss.40; 17,24.26.30par). Con las palabras sobre el Hijo del Hombre que actúa en la tierra Q acentúa la humildad de Jesús en marcada diferencia con Mc, en el cual esas mismas resaltan su poderío. Él no tiene dónde reclinar su cabeza (Lc 9,5Spar), él es desechado y despreciado por «esta generación» (Lc 7,34par; sin duda también Lc 12,10par). No obstante, la cristología del Hijo del Hombre no se puede considerar como la más propia o la única concepción cristológica de Q.

Jesús es considerado también en Q como el «Mesías», aunque este título no aparece nunca. En efecto, la interpretación del Bautista, con ayuda del teologumena judío de Elías redivivo, como el precursor escatológico anunciado en Mal 3,1.24 (Mt 11,10par) intenta mostrar a Juan como el precursor del mesías Jesús y por ende a éste como el mismo mesías". Esta argumentación procede de los debates de los cristianos con los judíos y los discípulos del Bautista sobre la mesianidad de Jesús³⁴, pero en el contexto de las palabras sobre Juan Mt

32. Considero que la división de Bultmann en tres grupos de los dichos sobre el Hijo del Hombre (1. del que ha de venir, 2. del que sufre, muere y resucita, 3. del Hijo del Hombre actuando sobre la tierra) está de acuerdo con la historia de la tradición y pienso que el primer grupo es el más antiguo. Está de más en este contexto entrar en la cuestión de la autenticidad y los problemas con ella relacionados, así como discutir si en los dichos del tercer grupo ha de entenderse "Hijo del Hombre.> genéricamente como «hombre» (así, de nuevo, C. Colpe. en TbW VII!, 405 a 408). De cualquier forma que se responda a esta cuestión. para Q «Hijo del Hombre» es siempre un título, y se refiere siempre a Jesús.

33. Cf. P. Volz. *Die Eschatologie der Jüdischen Gemeinnde*, 1934 y J. Jeremias en TbW II. 930ss.

34. El discurso sobre el Bautista, complejo en sí, refleja diversas actitudes frente a Juan: reconocimiento Mt 11. 7-9. 11a par. recba70 equivalente 11b par, y la interpretación conciliadora v. 10 que se adapta tanto a los discípulos del Bautista como a los judíos. Cf. también Mc 1.2; 9,1-13par. Para un análisis de Mt 11,7-19par, cL M. Dibelius, *Die urchristliche Oherlieferung von .Iohannes dem Tiufer*. 1911, 6ss. y Bultmann, *Tradition*. 177s.

II, 7-19par no sirven ya a su objetivo primario -1a mesianidad de Jesús es más bien algo ya supuesto-, sino al paralelismo de Jesús y del Bautista respecto a su rechazo por «esta generación». Q atribuye a Juan una función escatológica -aun cuando resulta difícil de determinar- (Lc 16,16; Mt II,12s) que lo une a Jesús. Se trata de una concepción cristiana primitiva ampliamente difundida, ya que no sólo en Q, sino también en los evangelios de Mc y Jn aparece el Bautista al principio.

Junto al elemento apocalíptico y con mayor fuerza que el mesianológico, influyó en las concepciones de Q el ideario sapiencial, y ello no por los dichos mismos sapienciales, sino por el mito de la Sabiduría divina personificada, de gran transcendencia para la cristología cristiana primitiva". Jesús y el Bautista aparecen en conexión con la σοφία divina (Lc 7,35par), claramente como sus representantes o enviados. La reflexión histórica que aparece en la alocución contra los fariseos es citada por Jesús como palabra de la σοφία, sin duda de un escrito sapiencial judío: ³⁶ «Por esto dice la Sabiduría de Dios: yo os envío profetas...» (Lc 11,49); Mt ha eliminado la fórmula de citación y ha convertido las palabras de la σοφία divina en un dicho en primera persona de Jesús: «Por esto os envío yo profetas. sabios y legisperitos» (Mt 23.34), sin pretender ciertamente identificar a Jesús con la σοφία. Al parecer, también la otra reflexión histórica (Lc 13,34spar) se encuadra en este contexto. De procedencia sapiencial es también la primera parte del «grito de júbilo» (Mt 11.28-30). cuya pertenencia a Q resulta en cambio dudosa³⁷. Pero la segunda parte del «grito de júbilo» — «Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo. sino el Padre. y nadie conoce al Padre. sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiera revelárselo» (Mt 11 ,27par) - parece de distinta procedencia y estilo que su entorno «sapiencial». Jesús no aparece en este pasaje, en todo caso. como el representante de la Sofía, sino como el delegado plenipotenciario de Dios, y como «el Hijo» que se halla en relación de mutuo conocimiento con «el Padre», por lo que es el revelador con una singularidad exclusiva. Esta sentencia, emparentada por su estilo y contenido a los dichos proféticos joánicos, aparece en la tradición sinóptica como un pasaje errático. Su relación interna con los textos sapienciales ya mencionados de Q sólo puede establecerse a través de rodeos muy artificiales. No obstante. el «grito»

35. R. Bultmann lo ha reconstruido: *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Jolwillnesprologs*, reimpresso en *Exegetica*, 1967, 10s. Para lo que sigue Bultmann, *Tradition*, 119ss.

36. Bultmann, o.c., 120.

37. Bultmann, o.c.. 171s; además, cuadernillo complementario' (1971), elaborado por G. Theissen, 63s: Dihelius. *Formgeschichte*², 279s.

muestra que Q ha asumido una idea esencial de la cristología joánica. Los textos sapienciales sitúan a Jesús (y al Bautista) en una relación estrecha con la Sofía divina, pero no son suficientes para asignar a la fuente de los dichos una «cristología de la Sofía»³⁸. Incluso me parece cuestionable que constituyan los fundamentos de determinadas concepciones cristológicas que han de retrotraerse al mito de Sofía y que puede designarse por consiguiente como cristología de la Sofía (preexistencia; mediación de la creación). Estas concepciones y aquellas reflexiones históricas se pusieron al parecer en conexión con Jesús independientemente las unas de las otras.

Finalmente, Jesús como taumaturgo desempeña un papel importante y considerable en las concepciones cristológicas de Q teniendo en cuenta la ausencia de relatos en ella. La actividad taumatúrgica de Jesús aparece como el primer tema de su doctrina mediante la perícopa de las tentaciones (Mt 4,2-11 par); más tarde se convierte en el tema del diálogo polémico sobre Belzebú (Lc 11, 14-23par) destacándose también expresamente en pasajes importantes (Lc 7,22s par; 10,13 hasta 15par; 11,29par) o simplemente se supone (Mt 8,5s par). De estos textos se desprenden dos realidades: Q conoce y asume una tradición rica -por lo demás no completamente verificable en los sinópticos- de milagros de Jesús juntamente con la cristología del θεῖος-άνθρωπος («hombre divino») correspondiente³⁹. Q delimita además los milagros de Jesús ante dos falsas interpretaciones: frente a la afirmación de los enemigos de que Jesús obtiene su poder de exorcizar de Belzebú, el príncipe de los demonios (Lc 11, 14s par), pero también -y aquí radica el interés propiamente dicho- frente a una falsa comprensión cristiana de los milagros de Jesús. Cuando éste rechaza como contraria a la voluntad de Dios la propuesta del diablo de convertir las piedras en pan, y la de arrojarse desde el pináculo del templo. no lo hace porque fueran dos milagros desorbitantes -por su «magnitud» los mencionados en Q podrían muy bien competir con ellos, por ejemplo, la curación a distancia del siervo del centurión de Cafarnaún, Mt 8,5ss par, y la curación del enfermo sordomudo y poseso, Lc 11, 14par-, sino porque se trataba de una autoayuda y de un milagro ostentoso. Ambos tipos pertenecen al repertorio del θεῖος-άνθρωπος profesional y aparecen también en la tradición apócrifa posterior de Jesús y los discípulos, pero no en la antigua tradición de los milagros de Jesús. Ambos contradicen la propia comprensión de Jesús de sus obras como signo del cercano poder de Dios «Pero si expulso a los demonios por el dedo de Dios, sin duda que el reino de Dios ha llegado

38. Contra U. Wilckens, ThW VII. 1964, 465ss.

39. El término técnico «Hijo de Dios» falta ya en Mt 4,3.6par.

a vosotros» Lc 12,20par; cf. también Lc 7,22s par). También rechaza Cristo estrictamente la «petición de señal», es decir, la exigencia a legitimarse mediante un milagro espectacular (Lc 11,29s par) y ello no sólo según Q, sino también según los sinópticos y Jn. Esta delimitación frente a la concepción contemporánea del θεῖος-άνθρωπος es ciertamente histórica. Q asume esta delimitación y la sitúa al comienzo de la predicación de Jesús porque ésta era también la concepción difundida entre los cristianos y había encontrado su expresión en las historias de milagros independientes («novelas»), en sus colecciones (como la - ¿posterior?- «fuente-semeia»), en una cristología sólida del θεῖος-άνθρωπος y en la práctica misionera correspondiente. La fuente de los dichos no niega en modo alguno la cristología del θεῖος-άνθρωπος, sino que la asume críticamente -aI igual que los evangelistas cada uno a su modo- al situarla en una relación inseparable con la predicación de Jesús, esto es, restableciendo el contexto original entre milagro y poder de Dios en la predicación de Jesús y en la de sus seguidores.

En la fuente de los dichos aparece un gran número de concepciones cristológicas -no se puede hablar de una cristología exclusiva o dominante del Hijo del Hombre- y ello se corresponde con la diversidad y variedad de su contenido. Éste tampoco se deja encuadrar en un tema unitario, sino que refleja la multiplicidad de los temas de la «doctrina de Jesús que la comunidad cristiana necesitaba para su instrucción.

5. Sobre la situación histórica

Consideraremos finalmente la tesis mencionada antes de H. E. Tödt, que ve en Q el documento de una comunidad que solamente «consideraba como su tarea fundamental la transmisión del mensaje de Jesús» (226), pero que permaneció ajena al kerygma de la pasión. El fundamento de la antítesis «transmisión del mensaje de Jesús-kerygma de la pasión» me parece tan poco convincente como su elaboración respecto al contenido de la tradición evangélica.

Tödt impugna la anterioridad objetiva e incluso temporal del kerygma de la pasión, es decir, de la «predicación de la muerte y resurrección del Señor», frente a la transmisión del mensaje del Jesús terreno⁴⁰. Pero, al menos cro-

40. No sólo discute que «el Kerygma de la pasión, esto es, la anunciación de la muerte y resurrección del Señor, haya de considerarse como la base más antigua del material de la fuente de los dichos» (223), sino también que «el kerygma de la pasión haya sido únicamente el tema más antiguo y central de la predicación» (226) (subrayado mío).

nológicamente, no se puede sostener esta afirmación ya que la fórmula: «Dios lo ha resucitado de entre los muertos» (Rom 10,9), sin duda la formulación más antigua del kerygma de la pasión, es tan vetusta como los mismos acontecimientos pascuales. Y lo que Tödt resalta como importante objetivamente entre los acontecimientos de la pasión y de la pascua: que la comunidad había entendido las apariciones del resucitado en «el sentido de un renovado acercamiento del Señor a los suyos, como una restauración de la comunidad con ellos» (218s), entendiendo esta comunidad como «el bien salvífica propiamente dicho» (229), y que por ello no elaboró el contenido de su predicación a partir de la muerte y resurrección, sino de la predicación de Jesús... todo esto no puede sustentarse en modo alguno con testimonios de Q, y sólo se puede construir con cierto esfuerzo a partir de los textos aducidos (In 20,1-18; 21,1-23; Lc 24,13-53; *ibid.*); Y habría que prescindir, además, por completo de que estos textos tardíos y legendarios son poco productivos como fuentes para acontecimientos históricos antiguos. Tampoco convence la elaboración de la antítesis, es decir, la línea divisoria trazada por Tödt con ayuda del «kerygma de la pasión» en sentido estricto como indicación de las fórmulas de fe que designan la muerte y resurrección de Jesús como acontecimientos salvadores y como contenido de la fe, y que resaltan especialmente la importancia salvadora de su muerte; entonces nos hallamos frente al conocido hecho de que este kerygma de la pasión —globalmente hablando— representa para la literatura epistolar del NT el fundamento de la teología (sin todas las demás referencias a la vida de Jesús), mas por el contrario para los evangelios es poco menos que un motivo secundario: en Mc por ejemplo, sólo aparece en el dicho sobre el «rescate» (10,45) y en las palabras sobre el cáliz de la última cena (14,24), falta en cambio curiosamente en la historia de la pasión y en las predicciones sobre ella. El kerygma de la pasión, en este sentido estricto, no resulta pues apropiado para caracterizar una división entre el material de Q y el del resto de los evangelios. Pero si se entiende en un sentido más amplio, es decir, como tradición de la pasión de cualquier tipo, habrá de constatarse el hecho de que, aparte de la misma historia de la pasión, de la narración de la última cena y quizá del relato de la unción, el material narrativo conjunto de los Sinópticos se halla tan poco impregnado por el kerygma de la pasión como el material de Q; sólo la labor redactora de los evangelistas lo han puesto en conexión con la pasión. En consecuencia habría que juzgarlo de un modo análogo al material de Q, es decir, sería necesario postular una comunidad primitiva que por razones aún desconocidas sólo estuviera interesada en la transmisión de los hechos de Jesús, y finalmente otra comunidad que se dedicara sólo al cuidado de las tradiciones de la pasión, aunque en un sentido distinto a Pablo y sus seguidores. Pero también en la versión más amplia falla eso del «kerygma de la pasión»: precisamente por la ausencia de éste ambos, el material de Q y el narrativo, se hallan unidos. Con otras palabras, la no aparición del kerygma de la pasión resulta demasiado débil como base para sustentar la suposición de Tödt, a partir de Q, de la existencia de una comunidad primitiva especial.

Naturalmente, el rechazo de estas ideas no pretende favorecer la armonización entre la «literatura epistolar» y los evangelios, ni aun

dentro del material de la tradición sinóptica. Tampoco se impugna la antigua tesis de la historia de las formas de que el material hablado y el narrativo se someten a leyes diversas de la tradición. Sólo se pretende evitar el trazado de fronteras históricamente inexactas. El material hablado de Q es tan plurivalente como el narrativo. Diferentes cristologías en ambos campos hacen referencia a intereses diversos y diversa procedencia. No obstante, entre Q y la tradición narrativa existen, como ya hemos indicado, múltiples contactos (milagros), a parte de que en las múltiples menciones del final trágico de los profetas se ha visto con razón una referencia clara a la muerte de Jesús⁴¹. Por ello no es justo aislar la fuente de los dichos, por su contenido y como recopilación, del material narrativo sinóptico y adscribirla a una comunidad primitiva distinta. La aceptación de un contexto sociológico («Sitz im Leben») especial y la labor docente interna de la comunidad explican suficientemente la peculiaridad literaria y teológica de la fuente de los dichos, así como su relación con el restante material de la tradición sinóptica. Si Q hubiera sido un resumen de la doctrina de Jesús y no una exposición de su vida y muerte, no existiría razón alguna para que ella hubiera incorporado las predicciones de la Pasión; su ausencia llama menos la atención que la de los dichos sobre el sábado⁴².

La fuente de los dichos, en cuanto podemos saber, surgió progresivamente mediante la fusión de pequeñas colecciones de sentencias. Los estadios de este proceso de surgimiento en cuanto a su extensión, tiempo y lugar, resultan incontrolables. Lo único cierto es que la fuente de los dichos se retrotrae hasta la primitiva comunidad palestina, que se hallaba ya en parte fijada por escrito en lengua aramea, y que Mt y Lc la utilizaron en traducciones griegas; todo lo demás es suposición. Incluso la fecha exacta, que se ha pretendido deducir de la mención de la muerte violenta de un tal Zacarías (Mt 23,35; Lc 11,50s), se ha revelado como insostenible; en efecto, la identificación de «Zacarías, hijo de Baraquías» (Mt 23,35) con el «Zacarías, hijo de Barisqueo» (Josefa, *Bell.* IV, 335) asesinado en el año 67 o 68 es más dudosa⁴³.

41. O. H. Steck. *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (WMANT 23) 1967. 286ss.

42. No se debería, por razones de método, utilizar abusivamente el *arguilelltu III e sjjelltio*; la suposición de que los autores cristianos primitivos habrían de hablar de todo en cualquier ocasión sería poco juicioso.

43. Esta identificación y datación ha sido llevada a cabo por J. Wehlhausen. *Finleifung*, '1911. 118ss. En contra. T. W. Manson, *Sayings*, 103ss; Kümmel. *Einleitlmg.* 44 y O. H. Steck, *O.c.*, 33ss. Steck argumenta, a mi entender con razón: la denominación «hijo de Berequías» ha sido introducida por Mt y no excluida por Le. En Q Zacarías indicaba el profeta que, según 2 eran. 24,20ss. había sido ajusticiado en el templo; con la locución «desde la sangre de Abel a la de Zacarías...» pretendía Q mencionar el primero y el último de los ajusticiados de quienes habla el canon hebreo.

Los comienzos de la colección aramea deben fijarse por los años 30, la redacción final griega de la fuente de los dichos - según la versión que se deduce de Mt y Lc- no se puede situar tan tempranamente, ya que muestra huellas del retraso de la parusía. La «codificación de la doctrina de Jesús», esto es, la recopilación de las pequeñas colecciones en el todo que llamamos «fuente de los dichos» debió llevarse a cabo también en un ámbito lingüístico arameo. El prestigio de que gozaba Q fue grande; de otro modo no se les hubiera ocurrido a Mateo y a Lucas, independientemente el uno del otro, unir Q con Mc formando una unidad. Esta aceptación significó el final de la fuente de los dichos o casi su final; ésta tuvo una historia posterior tan oscura como su prehistoria: huellas débiles de Q aparecen en los Padres apostólicos, algo más fuertes en el *Evangelio de Tomás*⁴⁴ y como género influyó en los gnósticos cristianos⁴⁵.

44. H. Koster, *Synop/ische Überlieferung bei den Apostolischell Vd/l'm*, 1957; Id., *Enwicklungslinien*, 126ss; 155ss; 168ss.

45. J. M. Robinson, *Entwicklungsliniell*, 678S.

EL EVANGELIO DE MARCOS

Comentarios:

- HNT: E. Klostermann, 41950; KNT: G. Wohlenberg, ³1930;
 MeyerK: E. Lohmeyer, ^o1937; NTD: E. Schweizer, ^{\\}1967; ThHK: W. Grundmann, '1971; BNTC: S. E. Johnson, 1960; ICC: E. P. Gould, '1969;
 Moffatt, NTC: B. H. Branscomb, 1937; ÉtB: M.-J. Lagrange, 41929;
 E. Haenchen, *Der Weg Jesu*, 1966;
 A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques* I. n, 1907/8;
 C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels* 1,21927;
 A. Schlatter, *Markus der Evangelist für die Griechen*, 1935;
 V. Taylor, 1952; J. Wellhausen, 21909.

Estudios:

- K. Aland, *Der Schluss des Markusevangeliums*: Bibbl. EphLov 24 (1974) 435ss;
 R. S. Barbour, *Recent Study of the Gospel According to Sto Mark*: Exp 79 (1967/1968) 324ss;
 T. A. Burkill, *Mysterious Revelation. An Examination of the Philosophy of Sto Mark's Gospel*, 1963;
 - *New Light on the Earliest Gospel*, 1972;
 H.-W. Kuhn, *Altere Sammlungen im Mk*, StUNT 8, 1971;
 E. Linnemann, *Studien zur Passionsgeschichte*, FRLANT 102, 1970;
 U. Luz, *Das Geheimismotiv und die markinische Christologie*: ZNW 56 (1965) 9ss;
 W. Marxsen, *El evangelista Marcos*, Salamanca 1981;
 C. Maurer, *Das Messiasgeheimnis des Mk*: NTS 14 (1967/1968) 515ss;
 N. Perrin, *The Literary Gattung «Gospel» - Some Observations*: Exp 82 (1970/71) 4ss;
 H. Riesenfeld, *Tradition und Redaktion im Mk*: BZNW 21 (1954) 157ss;
 J. M. Robinson, *Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums*, AThANT 30, 1956;
On the Gattung of Mark (and John), en *Jesus and Man's hopeo A Perspective Book 1*, 1970, 99ss;
 J. Roloff, *Das Mk als Geschichtsdarstellung*: EvTh 27 (1969) 73ss;
 J. Schreiber, *Die Christologie des Mk*: ZThK 58 (1961) 154ss;

Theologie des Verrrauens. Eine redaktiollsgeschichtliche Untersuchung des Mk, 1967:

Die Markuspassion, 1969;

S. Schulz, *Die Bedeutul/g des Mk für die Theologiegeschichte des Urchristentums*, TU 87, 1964, 135ss;

Die Stunde der Botschaft, 1967, 9ss:

E. Schweizer, *Anmerkungen zur Theologie des Mk*, en id., *Neolestamenlica*, 1963, 93ss;

E. Trocmé, *La fo'l'nation de l'Évangile selon Marc*, EHPH 57, 1963;

Ph. Vielhauer, *Envüigungen zur Christologie des Mk*, en id., *Aufsätze zum NT*, ThB 31, 1965, 199ss;

H. WeinachL *Die Menschwerdung des Sohnes Golles im Markusel'angelium*. HUTh 13, 1972.

El libro de Marcos presenta una exposición conjunta de la actividad de Jesús desde su bautismo por Juan hasta su muerte junto con la historia del sepulcro vacío, y es la primera manifestación de este tipo que conocemos. Marcos tuvo imitadores literarios, convirtiéndose así -sin quererlo- en el creador de un género literario que se designa como «evangelio» desde mediados del siglo II. Una empresa extraña narrar un fragmento de la vida terrenal de aquel que, como Hijo de Dios en el cielo, es el Señor de la comunidad en el que ella cree y cuya parusía espera. ¿Qué relación guarda la actividad terrenal y la vida de Jesús con su existencia celestial? ¿Qué significado tiene para la fe en el glorificado? ¿Qué motivo obligó a Marcos a narrar esta actividad terrena? Intentaremos en lo sucesivo acercarnos a las respuestas de estas preguntas.

1. Estructura

Si lanzamos una mirada general al libro, se impone en primer lugar una división en dos partes cuantitativamente desproporcionadas. La exposición de los días en Jerusalén (11-16) se destaca de la época precedente como un complejo geográfico y cronológicamente cerrado. Desde el punto de vista geográfico, los caps. 1-10 se pueden estructurar en tres o cuatro partes. Las transiciones son fluidas como ocurre en los peregrinajes, y la historia de Jesús 1-10 es exactamente eso. Si no se pregunta por dónde camina Jesús, sino lo que ocurre en este peregrinaje, veremos que la confesión de Pedro 8,27ss significa un profundo corte; a partir de ese momento tiene lugar la instrucción de los discípulos sobre la pasión de Jesús que se avecina y sus propios sufrimientos como discípulos, temática ésta completamente nueva. Los milagros y la instrucción pública del pueblo, algo constitutivo de 1-8,26, pasan a un segundo plano. Una división tripartita de la exposición parece corresponderse con las intenciones del autor.

A. *Primera Parte:* Actividad de Jesús dentro y fuera de Galilea: 1,1-8,26

- I. Comienzo del evangelio: 1.1-13
- II. Comienzo del misterio de Jesús: 1.14-45
- III. Escenas de conflictos: 2,1-3,6
- IV. Jesús, los discípulos y el pueblo: 3,7-4,34
- V. Cuatro historias de milagros: 4,35-5,43
- VI. Peregrinaje de Jesús: 6,1-8,26

B. *Segunda Parte:* El camino de Jesús hacia la pasión y sufrimientos propios del discipulado: 8,27-10,52

- I. Confesión de Pedro, la primera predicción de la pasión, sufrimientos de los discípulos de Jesús, dichos escatológicos: 8,27-9,1
- II. La transfiguración, curación del muchacho epiléptico, segunda profecía de la pasión, instrucción a los discípulos: 9,2-50
- III. Palabras de Jesús sobre el matrimonio, bendición de los niños, sobre los ricos, tercera predicción de su muerte, petición de los hijos de Zebedeo, curación del ciego de Jericó: 10

C. *Tercera Parte:* Jesús en Jerusalén: 11-16

- I. Entrada en Jerusalén, purificación del templo: 11, 1-25
- II. Diálogos polémicos y doctrinales: 11,27-12,44
- III. Alocución sobre las postrimerías: 13
- IV. La pasión: 14.\5
- V. El sepulcro vacío: 16,1-8
- VI. Final secundario: 16,9-20.

2. *El material*

Para su labor de presentar la actividad de Jesús, incluida su muerte y resurrección, disponía el autor de Mc de una tradición rica y múltiple, pero también de difícil manejo con vistas a su objetivo. Difícil puesto que no se componía de fuentes escritas amplias o seguidas que informaran sobre el transcurso de los acontecimientos y ante las que sólo habría necesitado combinarlas técnicamente, sino en esencia, aunque no de un modo exclusivo, de «pequeñas unidades», esto es, piezas aisladas, completas en sí mismas y autónomas. Aún cuando el material de los discursos de Jesús existía ya antes de Mc en colecciones pequeñas y mayores, resultaba «biográficamente» improductivo, puesto que apenas contenía datos sobre situaciones de las que se pudiera desprender cuándo, dónde y a quién había dicho Jesús esto o aquello. Tampoco era mucho mejor la situación respecto a los pasajes narrativos transmitidos por la tradición; no estaban pensados como un relato concatenado, no encerraban referencias a sus presupuestos, y gene-

ralmente faltaba la indicación de lugar, quedando así muchas veces en el aire la cuestión sobre el cuándo y el dónde. Esta peculiaridad de la tradición obligaba a quien pretendiera elaborar un todo partiendo de los pasajes aislados a crear el conjunto basándose en la propia responsabilidad. Antes de considerar los medios literarios y teológicos con cuya ayuda Marcos superó esta tarea, demos un vistazo a su material.

Entre los elementos narrativos había al menos un conjunto que ya había sido narrado concatenadamente con anterioridad a Mc, la historia de la pasión; aún cuando existen inseguridades sobre la delimitación de este relato premarciano de la pasión, no por ello se puede negar su existencia. Se trataba del gran fragmento final en torno al cual habían de ordenarse los pasajes restantes de la tradición de Jesús. Trataremos aquí brevemente la tan debatida cuestión de si han existido además colecciones premarcianas (¡no fuentes!), recopilaciones de pasajes aislados unidos bajo puntos de vista temáticos dentro de los cuales cada pasaje aislado mantuviera su configuración original y su peculiaridad. En este ámbito no se llega más allá del campo de las posibilidades. Se considera bastante seguro que la curación de la hemorroisa (Mc 5,25-34) había sido introducida en la historia de Jairo con anterioridad a Mc (5,22-43) como un motivo para retardar el desenlace. Todo el ciclo de milagros Mc 4,35-5,42 podría ser premarciano. La secuencia paralela, a grandes rasgos, de los acontecimientos Mc 6,34-56 y 8,1-30 que se corresponde con Jn 6, permite suponer la existencia de un conjunto tradicional anterior a Marcos -milagro de los panes, pasos sobre las aguas, confesión de Pedro-, que Marcos lo encontró en dos variantes y que lo incluyó dos veces. Con frecuencia se consideran también las escenas de conflictos Mc 2,1-3,5 como una colección premarciana; pero la clara progresión de las disputas y la noticia final sobre la conspiración de los fariseos y herodianos para acabar con Jesús, 3,6, muestran que la secuencia de las escenas intenta preparar la historia de la pasión, por lo que su composición se retrotrae con toda probabilidad a Mc.

El material de discursos empleado por Mc era al parecer menos fragmentario que el fondo narrativo; procede en parte, como ya se ha dicho (20), de una entidad que Marcos denomina la «enseñanza» de Jesús y de la que él efectúa una selección (4,1; 12,38; cf 12,1), de una tradición por tanto que contenía una colección de dichos y parábolas de Jesús. No tuvo, pues, que recoger por sí mismo el material

1. Así A. Meyer, *Der Aufbau des Markusevangeliums, Festgabe für A. Jülicher*, 1927, 38; J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, ³1960 y E. Schwcizer, *Das Evangelium nach Markus* (NTD 1), 1\1967, 765.

de discursos o al menos una parte de éste. Naturalmente, la «Doctrina» no se puede determinar con mayor precisión en cuanto a su amplitud y contenido. Existen puntos de contacto entre el material hablado de Marcos y Q, a los que ya nos hemos referido, pero éstos no permiten identificar sin más la «Doctrina» con Q. Una gran parte del material discursivo de Mc parece que no tiene que ver nada con Q. A pasajes heredados ya dentro de un contexto pertenecen por ejemplo las parábolas del sembrador y su interpretación (Mc 4,3-9; 14-20), la del grano de mostaza (4,30-32) y quizá también la de la semilla que crece por sí sola (4,26-29). También se puede observar que las sentencias del capítulo 9 se hallaban ya combinadas con anterioridad a Mc. Debemos mencionar aquí especialmente un pasaje de la tradición que por su ámbito y peculiaridad se diferencia de los otros de la tradición de los dichos, que fue incorporado en conjunto al evangelio y constituye ahora la parte principal del discurso de Mc 13². Este pasaje de la tradición abarca los vv. 5-27 y ha sido dotado por el evangelista de una introducción (vv. 3s), un apéndice exhortativo (vv. 28-37) y algunas pequeñas pero importantes interpolaciones (v. 7 final, v. 8 final, v. 10). Esta pieza tradicional pertenece por su género a los apocalipsis. Se trata de una formación no unitaria, desde los puntos de vista de la historia de la tradición y de las ideas religiosas, en la que aparecen unidos elementos judíos y cristianos con múltiples tensiones entre sí³. Se trata, como ha mostrado el análisis, de un apocalipsis originariamente judío, en opinión de muchos investigadores: una octavilla apocalíptica de la época de Calígula reelaborada por los cristianos. Este proceso es algo típico en la historia de la literatura, y se repite a menudo: los apocalipsis cristianos no sólo se conforman a base de material judío, sino también mediante la elaboración de antecedentes literarios judíos. Para nuestro interés actual es importante notar que el evangelista, dentro del material hablado de la tradición de Jesús, ha encontrado previamente e incorporado a su obra una larga composición que a pesar de la falta de unidad mencionada - ¿pero cuándo un apocalipsis es algo unitario?- formaba un todo conexo y cerrado, de forma similar al material narrativo de la historia de la pasión.

2. La bibliografía sobre el análisis del evangelio es inmensa. CL Bultmann, *Trad.*, J29s y el ensayo de Theissen en el *Cuadernillo complementario*. 48s. Como aportaciones especialmente importantes para nuestro contexto mencionaremos: G. Hölscher: ThBl 12 (1933) 193ss; W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, 21953. 88ss; W. Marxsen, *El evangelista Marcos*. Salamanca, 1981, 145ss. H. Conzelmann: ZNW 50 (1959) 210ss.

3. Elementos judíos: vv. 7s.12.14-20.24-27; fragmentos cristianos que reflejan la situación de la comunidad cristiana: vv. 5s.9.11.13.21-23.

Cuando Marcos escribió su libro, el material de la tradición de Jesús había pasado del ámbito lingüístico arameo al griego. Es decir, había sido traducido, pero en parte también conformado por vez primera en lengua griega. La base aramea se puede reconocer con frecuencia especialmente en las palabras de Jesús. Pero el evangelio de Mc no ha sido redactado en arameo y después traducido. Su autor, como hoy se acepta generalmente, tampoco tradujo por sí mismo el material, sino que lo encontró ya en griego.

Surge aquí la pregunta sobre si el agregado de materiales era exclusivamente oral o también escrito, al menos en parte. Esta cuestión se impone teniendo en cuenta la traducción. Dado que entre las fuentes que aparecen en Mc no se pueden advertir con seguridad colecciones de historias dignas de mención, habrá que tender a admitir una tradición oral para el material narrativo premarciano, si bien, por los conjuntos fijos de tradición que acabamos de mencionar, se consideraba como probable la existencia anterior de documentos escritos. Parece muy probable que el relato de la pasión premarciano estuviera fijado por escrito; en favor de ello se pronuncia el modo cómo las intercalaciones de Marcos rompen el contexto. En cuanto al material de los dichos, sólo en un único caso se puede sobrepasar el campo de las suposiciones. El apocalipsis judeo-cristiano de Mc 13,5-27 estuvo a disposición del evangelista en forma escrita. Se delata a sí mismo como documento escrito al dirigirse por sorpresa al lector, «Entiéndalo el lector» (13,14), aun cuando según los vv. 3-5a había de ser una alocución de Jesús, indicio evidente de que el pasaje de la tradición fue elaborado originariamente en forma «escrita» y no como «alocución»⁴. Las conexiones de cierto material hablado con Q permiten suponer que Mc lo tomó de una forma anterior o paralela a aquella, lo que permite que no se excluya la posibilidad de que este material se hallara ya fijado por escrito. En todo caso, las invectivas contra los fariseos Mc 12,38-40 están ligadas a la locución contra los fariseos de Q (Lc 13,39-52par), lo que supone un indicio claro de su fijación por escrito ya en arameos. Se puede afirmar, en resumen, que Mc, dentro del material recibido de la tradición, encontró en forma escrita el pequeño apocalipsis Mc 13,5-27. Otros textos (como 12,35s o la historia premarciana de la pasión) habían sido fijados posible o probablemente también por escrito con anterioridad a él, aunque no se pueda demostrar con todo rigor. Pero -y esto hay que recalcarlo- con ello no se ha

4. Mateo ha hecho de esta exhortación escrita para los lectores una advertencia oral de Jesús a sus oyentes para una lectura atenta del profeta Daniel (Mt 24,1 S). El evangelista ha observado la dificultad de que Jesús se dirige a sus oyentes como a lectores y la ha superado elegantemente.

5. eL *supra*, 332...

demostrado que esta o aquella pieza de la tradición sólo fuera transmitida oralmente antes de Mc. La falta de demostración no implica ninguna refutación y mucho menos la prueba de lo contrario. Respecto a la tradición premarciana (al igual que respecto a Q) deberían también evitarse opciones unilaterales en favor de la oralidad, y guardarse de levantar construcciones históricas sobre la base de una opción semejante".

La tradición de Jesús incluida en el evangelio de Marcos contenía todos los géneros del material de la tradición sinóptica. En los discursos aparece un grupo de dichos en primera persona que faltan en Q, las predicciones de la pasión que hablan del sufrimiento, muerte y resurrección del Hijo del Hombre (Mc 8,31; 9,31; 10,33s; 9,9.12b; 14,21 ,41 par). El material narrativo consta fundamentalmente de diálogos polémicos y didácticos, apotegmas biográficos e historias de milagros que constituyen los pilares fundamentales de la narración marciana. También aparecen leyendas (en sentido estricto), aunque solamente algunas. No hace falta recalcar particularmente otra vez que cada uno de los géneros, de acuerdo con su contexto vital y procedencia, se halla orientado de forma diversa y representa concepciones cristológicas bastante dispares que no pueden incluirse bajo una misma denominación (tres concepciones distintas del Hijo del Hombre, correspondientes a tres grupos; la cristología del θεῖος-άνθρωπος; diversas concepciones sobre la filiación divina de Jesús, por mencionar sólo algunas). Naturalmente, este material heterogéneo y en muchos aspectos divergente se mantuvo unido por su referencia a la persona de Jesús, por la convicción de la identidad del Jesús terrenal con el glorioso. Pero la cristología del θεῖος-άνθρωπος, como lo indica su evolución hasta los evangelios (y Hechos de los Apóstoles) apócrifos, tendía cada vez en mayor grado a la producción de nuevas y más abundantes historias de milagros y a una independencia que se asemejaba a una paganización. De un modo aún más claro que Q muestra Mc la tendencia a inhibir este desarrollo y dar a los milagros su valoración teológica exacta dentro del conjunto de la actividad de Jesús. En todo caso, el plan de configurar un todo relacionado y coherente a partir de este material de la tradición enfrentó a Marcos no sólo a una tarea de técnica literaria, sino especialmente teológica.

6. Semejante parcialidad constituye la base de una de las tesis fundamentales de E. Güttgemanns. Su afirmación de que la plasmación por escrito de la tradición y la formación de los evangelios fue un hecho simultáneo no es más que una hipótesis que naufraga ante el hecho de que partes de Q y el apocalipsis Mc 13,5-27 se hallaban ya fijadas por escrito antes de Marcos.

3. Redacción literaria y carácter teológico

Mc configura la imagen de conjunto de la actividad de Jesús esencialmente por medio de narraciones de sus obras, en especial historias de milagros y apotegmas, y sólo de un modo selectivo y ejemplarizante con pasajes de su doctrina. Esta selección literaria constituye ya un acto teológico, aunque por lo demás la redacción literaria y teológica del material de la tradición no se pueden separar y han de ser presentadas conjuntamente. Si la primer función del evangelista consiste en la conexión de cada una de las tradiciones aisladas, lo que él conecta y el modo en que lo hace tienen ya una orientación teológica, estando así teológicamente determinadas la agrupación de las piezas aisladas y la composición del conjunto. Aun cuando no de forma completa, las observaciones redaccionales de Marcos nos ofrecen la mejor pauta sobre su intención teológica así como un complemento interpretativo y correctivo a lo que por la composición del libro parece darse a entender como objetivo teológico. Pero esta finalidad no está tan clara como para que exista unanimidad en torno a ella, aunque los conocimientos esenciales se han impuesto; en efecto, Mc ha tratado la tradición de forma relativamente indulgente y ésta ha mantenido así su propio peso. No existe unidad, sin embargo, sobre los medios puramente técnicos de la redacción; éstos *han* sufrido frecuentes investigaciones⁷ y los expondremos brevemente de forma esquemática.

La conexión de cada uno de los pasajes ocurre frecuentemente por la simple adición de καί (y), καὶ εὐθύς («y enseguida»: 41 veces!) o πάλιν («de nuevo»). Las conexiones más estrechas se establecen mediante relaciones locales o temporales: Jesús viene «de allí», del escenario de lo que se acaba de mencionar, hacia el lugar de la próxima historia, produciéndose así la impresión de relación y movimiento. El mismo efecto logran locuciones como «en aquellos días», «en aquel día» que acentúan la secuencia temporal. Marcos aumenta las indicaciones de lugar, no muy numerosas en los pasajes de la tradición, mediante otras de tipo redaccional para otorgar a la actividad de Jesús un marco geográfico. No intenta, por el contrario, conseguir un encuadre cronológico determinado, es decir, la incardinación en un tiempo determinado mediante la enumeración de acontecimientos históricos, como lo hará más tarde Lucas. No obstante, se halla muy interesado en el contexto, en la interrelación e influjo de los aconte-

7. Del modo más exhaustivo por Bultmann, *Trad.*, 362ss, cf. además en el *Cuadernillo complementariu*, 116ss, el ensayo de Theissen sobre los trabajos más recientes en cuanto a este aspecto de la redacción marciana.

cimientos; de otro modo no podría surgir de las imágenes aisladas un cuadro de conjunto.

Para crear este cuadro se vale de dos medios literarios, observaciones pragmáticas que preparan los acontecimientos o situaciones futuras, y sumarios que generalizan lo narrado de forma aislada. Un ejemplo especialmente claro sobre lo primero: el bote al que Jesús sube en 4, I para narrar desde él las parábolas es preparado con antelación por orden suya en 3,9; en principio no pertenece al discurso de las parábolas, sino a la historia de la tempestad calmada; pero al pasarlo Marcos desde aquí a la escena de las parábolas y mencionarlo ya en 3,9, creó un contexto más amplio en un espacio temporal mayor (hasta el ciclo de los milagros 5,21). La escena 3,31-35 viene preparada en espacios temporales más reducidos mediante la noticia de 3,21⁸. Mas importantes son las referencias a la pasión, la primera de las cuales aparece ya muy pronto (3,6), que se acumulan en la parte central del libro.

Si las indicaciones pragmáticas acentúan la interrelación de los acontecimientos que se suceden temporalmente, los sumarios o relatos globales aportan las pertinentes descripciones transversales. Estos intentan mostrar que las acciones aisladas de Jesús no constituyen más que ejemplos de una actividad mucho más amplia (1,32-34; 3,10-12; 6,54-56), que la fama de Jesús se extendió atrayendo desde distintos lugares a muchos necesitados de ayuda (1,28; 3,7s), y pretenden ante todo describir el amplio efecto de la actividad milagrosa de Jesús. A los sumarios se pueden añadir también observaciones que mencionan la actividad doctrinal de Jesús como una costumbre, pero sin mencionar ejemplos concretos (1,22-39; 2,13; 10,1b, etc)⁹. Con un sumario de la predicación de Jesús comienza 1, 14s la descripción de su actividad pública. El evangelista muestra claramente tanto interés en la des-

8. Bultmann. *Trad.*, 365 habla aquí de un «enmarañamiento de narraciones aisladas». Esto ocurre por ejemplo en la historia de la hija de Jairo y la curación de la hemorroisa 5,22-43 (premarcana), la maldición de la higuera y la purificación del templo 11,12-20; la negación de Pedro y las sesiones del sanedrín 14,53-72. En estos casos se trata de la mezcla de dos pasajes tradicionales que han de poner de manifiesto la estrecha relación de dos acciones; pero las cosas cambian cuando Marcos introduce la historia de la decapitación del Bautista entre el envío de los Doce 6,125 y su vuelta 6,30; aquella es temporalmente anterior a la situación de 6,125; constituye, pues, una mirada retrospectiva. El envío y vuelta de los Doce no son pasajes autónomos de la tradición, sino formaciones redaccionales de Marcos. Lo que él pretendía al recurrir a la retrospectiva no puede tener lugar a dudas; quería suscitar la impresión de que la misión de los Doce había exigido mucho tiempo, y puesto que no tenía detalles de ella a su disposición, introdujo el amplio relato de la muerte de Juan que, aunque no aportaba nada sobre la duración de la misión, entretenía al lector durante largo tiempo; de este modo, al recobrar el hilo en 6,30 tendría la impresión de que los Doce habían estado bastante tiempo ausentes.

9. eL Bultmann, o.c., 365s.

cripción generalizadora de las circunstancias como en la coherencia en la sucesión de los acontecimientos.

No obstante, como ya hemos indicado, falta en él un interés real cronológico. Sólo la semana de Jerusalén tiene una estructuración temporal; el resto de los datos cronológicos de 1-10 son tan escasos e inconcretos que no permiten deducir ni la distancia temporal entre cada uno de los acontecimientos ni la duración de la actividad pública de Jesús, por lo que debemos concluir que estas cuestiones carecían de interés para Mc'o. Tampoco en los datos locales y geográficos, en los que el evangelista pone gran interés, pretende exhaustividad ni precisión; algunos datos locales no tienen significado concreto, sino típico (por ejemplo, la montaña como lugar de revelaciones ocultas 9,2; 13,3; la casa como lugar de instrucción secreta a los discípulos)". Otros datos geográficos son tan irreales² que debemos concluir que Marcos no se hallaba especialmente familiarizado con la geografía de Palestina". El evangelista concibe «Galilea» en sentido muy amplio, geográficamente hablando: ésta es para él, al igual que «Jerusalén», un concepto más teológico que geográfico, como ha visto bien E. Lohmeyer¹⁴. Con el orden geográfico y cronológico se cruza a menudo un orden objetivo: las escenas de conflicto 2,1-3,6, el ciclo de milagros 4,35-5,42 y los diálogos polémicos 11,27-12,40 han sido agrupados primariamente bajo puntos de vista objetivos; lo mismo ocurre con el material de dichos en los conjuntos 3,20-30; 7,1-23; 10,2-45. Por ello sería mejor no hablar de una cronologización y disposición geográfica por parte de Marcos en el material de la tradición¹⁵. Lo que él pretende con el encuadre de la tradición es, por una parte, la conexión y un transcurso rápido de los acontecimientos, y después el contraste teológico Galilea-Jerusalén.

Con esto hemos tocado ya puntos de vista teológicos que determinan la composición literaria. Puede ser históricamente cierto que Jesús ejerció su ministerio fundamentalmente en Galilea y que incluso

10. El conjunto 3,) -6,13 encierra, por ejemplo, dos indicaciones de tiempo «en aquel día, cuando había llegado la tarde» 4,35 y «cuando había llegado el sábado» 6,2; el autor intenta con estos datos esbozar un marco cronológico.

11. Cf. Bultmann, *o.e.*, 3665 Y el *Cuadernillo complementario* 117.

12. «La tierra de los gerasenos» 5,1, las rutas 7,31 y]0.1, la secuencia de Betfagé, Betania, Jerusalén 11,1.

13. Así, últimamente, E. Schwcizer, *Das Evangelium nach Markus*, 4 y otros.

14. *Galilea y Jerusalén*, 1936. W. Marxsen, *El evangelista Marcos*, ha modificado y desarrollado esta tesis; lo importante en su demostración es que Galilea -independientemente de 6,21-- sólo se menciona en pasajes redaccionales de Mc. Más bibliografía en el *Cuadernillo complementario* a Bultmann *Trad.*, 119.

15. Contra S. Schulz, TU 87 (1964) 135ss.

-en contraposición a Jn y QL6_ sólo actuó en Jerusalén con motivo de la pascua de su muerte. Marcos ha interpretado estos escenarios de un modo teológico: Galilea es el lugar de la revelación; Jesús desarrolla allí su predicación, consigue discípulos, realiza sus milagros -en Jerusalén sólo obra uno, la maldición de la higuera, símbolo de la condenación de Israel-; en Galilea se manifestará el resucitado (14,28; 16,7), Y de allí parte la misión de los gentiles (7,24ss). Jerusalén, ciudad del templo y del sanedrín, la ciudad santa del pueblo elegido a la que van ligadas desde antiguo grandes esperanzas escatológicas, es el lugar de la enemistad contra Jesús. De Jerusalén van sus enemigos a Galilea (3,22; 7,1); en Jerusalén se planifica y lleva a cabo el ajusticiamiento de Jesús (11,18; 12,12s; 14,1s; 15,1). Si Mc hace de la despreciada Galilea el lugar de la revelación escatológica, y de la santa Jerusalén, por el contrario, el escenario del crudo rechazo de la revelación, este cambio en las concepciones judías manifiesta también un sentido actual: expresa «el pensamiento teológico del paso de la salvación de los judíos incrédulos a los paganos creyentes»¹⁷.

Valiéndose de las técnicas de composición, Mc resalta también la importancia teológica de la Pasión. La caracterización de Kähler de los evangelios en general como «historias de la pasión con una introducción detallada» se puede aplicar al libro de Mc de forma ilimitada y no sólo en sentido cuantitativo, Al estructurar el evangelista temporalmente los días de Jerusalén, y sólo éstos, los caracteriza como una unidad cerrada; con ello amplía la historia de la pasión más allá de su ámbito propiamente dicho aumentando el peso que ésta tenía ya de por sí. Hay que mencionar especialmente las referencias, ya aducidas, a la Pasión: la decisión de matarlo por parte de los enemigos 3,6; 11,18; 12,12s, y las tres predicciones de Jesús sobre su pasión 8,31; 9,31; 10,32ss -«los tres golpes de la campana de la Pasión» (Wellhausen)- que mantienen temáticamente unida la parte central de Mc (8,27-10,52) y que se fortalecen mediante 9,9,12; 10,45; la predicación similar 14,21 y el anuncio de la traición de Judas 14,18, del escándalo general 14,27 y de la negación de Pedro 14,30. Estas referencias no sólo sirven de preparación. Mediante ellas se caracteriza la pasión como la pieza más importante de la historia de Jesús, hacia la cual tienden los acontecimientos ya desde un principio. Los anuncios solemnes de la pasión muestran además el destino de Jesús. Se trata de sumarios de la pasión que Mc resalta con energía mediante el encuadre redaccional, a los que caracteriza expresamente como «enseñanzas» de Jesús (8,31; 9,31) y que se han de entender como «doc-

16. Le 13,34s; MI 23,37ss.

17. Kümmel, *Einl.* 61.

trina (*didaché*) de la pasión!»¹⁸. No sólo «enseñan» que Jesús conoce de antemano su destino, sino que el sufrimiento, muerte y resurrección del Hijo del Hombre constituyen una «necesidad» divina (δεῖ 8,31), esto es, se hallan determinados por el plan salvador de Dios. Esta idea de la «doctrina de la pasión» tiene su correspondencia en el relato de la pasión, que ya -antes de Mc- había narrado el suceso con palabras de los salmos veterotestamentarios, de modo que también los acontecimientos ignominiosos y criminales fueron entendidos como «de acuerdo con la Escritura», como cumplimiento de viejas profecías, y con ello la pasión y resurrección se comprendía como un acto salvador escatológico¹⁹.

Valiéndose de recursos redaccionales, Mc estampó sobre su exposición uno de los pensamientos teológicos más importantes, el llamado «secreto mesiánico» o dicho de forma más neutra: la «teoría del secreto». Se trata de lo que nos dicen los textos, a saber, que Jesús, aunque revela de hecho su dignidad y poder (su «mesianidad»), quiere mantenerlos ocultos durante su vida ordenando su publicidad sólo para la época después de su resurrección (9,9); un fenómeno que W. Wrede supo ver bien y que elaboró caracterizándolo como teoría dogmática que determina la cristología de Mc, y sobre cuyo sentido y procedencia se ha investigado reiteradamente desde entonces²⁰. Sobre su importancia para el evangelio de Mc no existe duda alguna; es algo generalmente admitido que «Marcos fue compuesto como libro de las epifanías ocultas», como bien ha formulado M. Dibelius (*Formg.*, 232). Hay que observar a este propósito que el término «mesías», en el conjunto de la teoría del «secreto», aparece sólo una vez (8,29), que no fue utilizado por Wrede expresamente en el sentido pregnante judío, sino como clave para designar el ser sobrenatural de Jesús, y que sólo en este sentido figurado es justificable. Si no se tiene esto en cuenta, se llega a falsas interpretaciones históricas y teológicas, dadas las implicaciones del término en la historia de las ideas religiosas.

La teoría del «secreto» se expresa en las órdenes de silencio a los poseos (1,25.34; 3,12), a los ya curados (1,44; 5,43; 7,36; 8,26) y a los discípulos (8,30; 9,9); además, en la tesis de que las parábolas

18. No como «kerygma de la pasión». Esta diferenciación correcta procede de E. Schweizer: *Neotestamentica*, (1963) 96, cf. 93-97.

19. Dibelius, *Formg.*, 184ss.

20. Una visión panorámica de los trabajos hasta los años 30 aparece en H. J. Ebeling, *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus Evangelisten* (BZNW 19) 1939; una perspectiva hasta el final de los años 60 se halla en *el Cuadernillo complementario a la Trad.* de Bultmann, 118. La monografía más importante sobre el tema desde Wrede la constituye el libro de T. A. Burkill, *Mysterious Revelation*.

servían para la obstinación (4,10ss.34), y finalmente en la incompreensión de los discípulos (7,13s; 8,17s; 9,30s; 10,10). Es verdad que el mandato de guardar silencio se halla dos veces bien conformado en pasajes de la tradición; el leproso debe callar hasta que las autoridades sanitarias hayan confirmado oficialmente su curación (1,44) Y la orden de silencio al demonio (1,25) pertenece al estilo de estas historias de expulsión; pero Mc los ha interpretado en el sentido de la teoría del «secreto» (1,34; 3,12). Que se trata de una teoría y no de una reproducción de la realidad se desprende del hecho de que el mantenimiento del silencio en la curación del ciego (7,36) Y en la resurrección de muertos (5,43) es algo imposible; también se desprende el hecho de que el objetivo del empleo de parábolas es la aclaración, no el ocultamiento, del mensaje, la comprensión de los oyentes, no su obstinación. La idea del secreto ha sido impuesta, pues, artificialmente al texto. Tampoco se lleva a cabo con todo rigor -a l poseso curado 5,1 ss y a la sirofenicia 7,25ss no se les impone silencio alguno-, por lo que aparecen irregularidades difíciles de compensar. Sobre el sentido de la teoría del secreto divergen también las opiniones. La explicación de Wrede, de que Mc ha pretendido nivelar el material «no mesiánico» de la tradición de Jesús con la fe postpascual de los cristianos en el «mesías», fracasa ante lo que ya sabemos por la historia de las formas, a saber que el material de la tradición sólo fue transmitido a causa de la fe pascual en la identidad del Mesías glorioso con el terrenal, y que se hallaba ampliamente configurado por aquélla, esto es, conformado por determinadas concepciones cristológicas. La aclaración de M. Dibelius de que Marcos pretende ofrecer una razón de por qué Jesús, a pesar de ser el Mesías, no fue reconocido como tal, sino condenado y crucificado, es demasiado reducida y no considera la incompreensión de los discípulos. Las órdenes a los curados de mantener silencio, como se desprende claramente de los sumarios 1,34; 3, 11s, contienen un cierto punto polémico contra la deducción directa de la esencia de la persona de Jesús a partir de sus milagros, polémica, pues, contra la interpretación de la revelación por parte de la cristología del θεϊος-άνθρωπος. La incompreensión de los discípulos frente a la doctrina de Jesús y su necesario sufrimiento, así como su idea «exacta» sobre el mismo Jesús (8,29; 9,2ss), que sólo pueden manifestar después de la resurrección, muestran que sólo después o a raíz de ella es posible el conocimiento verdadero de Jesús. La teoría del secreto no se esfuerza por lograr una explicación histórica o apologética del pasado; no pretende rebajar del presente la actividad de Jesús mediante «historizaciones», sino actualizarla para el presente de los lectores, la Iglesia. H. Conzelmann tiene a mi entender toda la razón:

«Se trata de la auténtica dialéctica de la retrospectiva. Gracias a ésta comprende la fe que ella misma sólo es posible mediante la revelación que incluye *el* acontecimiento pascual. pero también al mismo tiempo que la increencia fue siempre un acto culpable. y que surgió de la dureza de corazón. Así pues, si la concepción dominante es que la recta comprensión de Jesús se fue preparando durante su vida, y que quedó totalmente de manifiesto por medio de la resurrección, el «secreto» representa la exposición marciana de la continuidad entre ambas épocas, surgida de una comprensión global de la revelación: por parte de Jesús siempre fue «revelación», pero incluso este adelanto sólo se nos manifiesta claramente mediante la Pascua. La recta comprensión actual en el caso de Marcos vuelve sobre sí misma considerando retrospectivamente a Jesús, pero —de un modo distinto a Lucas— de forma que la distancia histórica se concibe inmediatamente como ya salvada desde aquella misma lejanía».

Esto significa en la práctica que el verdadero conocimiento sólo es posible en el seguimiento que acepta la cruz²².

También aquí surge la cuestión sobre qué importancia se atribuye a la tradición conjunta de Jesús en estas ideas, es decir, al influjo de Jesús con su palabra y obra. Un aspecto muy importante ha sido señalado por J. M. Robinson: la lucha de Jesús contra Satanás, que comienza en la historia de las tentaciones, continúa en las expulsiones de demonios y en otras curaciones —incluso en los diálogos polémicos— y finaliza en la cruz. La actividad terrenal de Jesús tiene dimensiones cósmicas y un significado escatológico.

A mi entender se puede determinar aún con mayor precisión la importancia que Mc otorgó a la «historia» terrena de Jesús. He intentado en otro lugar plantear y fundamentar la hipótesis de que Marcos interpreta la historia de Jeslís desde el bautismo hasta la crucifixión como un proceso de entronización, su coronación como «hijo de Dios» y rey escatológico en el cielo. Tres veces se afirma solemnemente que Jeslís es hijo de Dios: en el bautismo, en la transfiguración y en la crucifixión; dos de estas por Dios mismo, la tercera por el centurión bajo la cruz. Esta triple afirmación se distingue radicalmente de las correspondientes aseveraciones de los demonios por su peso y función. En el bautismo Jesús es adoptado como «hijo de Dios», es decir, entronizado como rey de la época escatológica de salvación (Mc 1,9-11)²³. Este es el sentido que tiene la narración del Bautista como texto

21. ZThK 54 (1957) 295.

22. E. Schweizer: ZNW 56 (1965) 1s.

23. El rasgarse los cielos, el descenso del espíritu y el sonido de la voz celeste son signos del final de los tiempos. La frase del v. 11 es una fórmula de adopción («tú eres» = tú has de ser) del antiguo ceremonial regio oriental del hijo de Dios. Del mismo modo, Jesús, en Rom 1,3s, es «entronizado») como **Hijo** de Dios. pero en su resurrección. Esta es la versión más antigua. Posteriormente esta «entronización» se retrotrae a la vida de Jesús en el bautismo.

aislado, y podría tenerlo también en el contexto de Marcos; Jesús sería desde el bautismo hijo de Dios y se manifestaría como tal en la transfiguración a los discípulos de mayor confianza y en la crucifixión sería reconocido por un pagano. Pero esta interpretación no se ajustaría al contexto interno ni a la progresión intencionada y clara de los tres pasajes ni tampoco a la estructura formal de las tres frases a las que anteriormente hemos aludido:

- 1,11 Tú eres mi hijo querido, en ti tengo mi complacencia.
- 9,7 Este es mi hijo querido, escuchadle.
- 15,39 Verdaderamente, este hombre era hijo de Dios.

La primera frase es una fórmula de adopción; la segunda, una proclamación; la tercera, una aclamación. El orden de las tres escenas y la forma de las tres frases se corresponden con los tres actos de un ritual de entronización egipcio antiguo que como esquema literario se hallaba vivo en el entorno del cristianismo primitivo y que dejó también huellas en el NT²⁴: apoteosis, presentación y entronización propiamente dicha. Partiendo de este esquema se pone de manifiesto la ligazón conjunta de las tres escenas, al comienzo, en el medio y al final de la actividad terrena de Jesús: éste es declarado en el bautismo hijo adoptivo de Dios. En la transfiguración es proclamado y presentado en su dignidad como un ser terreno y celestial; al crucificado se le entrega el dominio del mundo, como lo manifiestan los milagros cósmicos en la crucifixión y la aclamación del pagano en representación del mundo. «Hijo de Dios» en sentido pleno —ἐν δυνάμει tal como se dice en Rom 1,4— no es Jesús ya en el bautismo, sino por primera vez en la crucifixión; es decir, se necesita para ello toda su actividad terrenal. Resumiendo y dividiendo toda la tradición recibida de Jesús con ayuda del esquema de la entronización, Marcos interpreta la historia de Jesús desde el bautismo hasta la crucifixión como entronización del rey escatológico, y pone de manifiesto la relevancia de esta historia como acontecimiento salvador, «de manifiesto» bajo el velo del secreto, en el sentido indicado antes de la «teoría del secreto»}.

Puesto que Mc entiende la historia de Jesús como un acontecimiento salvador, no considera su exposición como un relato histórico o históricamente, sino como un anuncio de la salvación. Esto lo manifiesta claramente en 1,1: ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. No pretende ilustrar el «evangelio de Jesucristo» con su narración, sino ofrecerlo. El contenido del «evangelio de Jesucristo» no es sólo la muerte y resurrección como ocurría antes que él, sino la «historia»

24. E. Norden. *Die Geburt des Kindes*, 1924. 116ss. El texto correspondiente en la literatura profana es Virgilio IV.^a Egloga. En el NT: 1 Tim 3.16; Hcbr 1.5-13; Apc 5.

de Jesús. Esta tiene como conjunto, al igual que sus partes aisladas (historias, dichos), carácter de alocución. El «libro de las epifanías ocultas» es εὐαγγέλιον.

4. Posición dentro de la historia de la teología

Se ha caracterizado la posición de Mc dentro de la historia de la teología como tendente a fundir el kerygma helenístico de Cristo (representado, por ejemplo, mediante el mito de Cristo) (Flp 2,6ss; Rom 3,24) con la tradición sobre la historia de Jesús²⁵. Esta concepción queda acentuada en algunos autores de una manera completamente helenística, explicando Mc como el desarrollo del mito de Cristo²⁶, o como la transformación del mensaje de los himnos en relatos. Queda fuera de duda que Mc redactó su libro para lectores cristianos procedentes del paganismo de origen helenístico. Así explica costumbres y usos judíos y traduce vocablos arameos²⁷. Pero resulta cuestionable que por estos detalles se le pueda acercar tanto a la teología helenística. En todo caso, en Mc no se halla huella alguna de la idea de la preexistencia. Tampoco se puede demostrar, mediante 1 Cor 2,8 y pasajes similares, que la teoría del secreto haya sido determinada por el mito del salvador oculto; al contrario: en esos textos el salvador queda oculto a las potencias demoníacas, en Mc el ser real de Jesús se manifiesta precisamente a los demonios. Finalmente, la idea de la entronización no constituye una expresión genuina y por ello tampoco indicio del mito del salvador, sino que, como ha demostrado E. Norden, ha podido ser aceptada en ámbitos completamente diversos²⁹. Aparte de esto, no se debería pasar por alto la fuerte impronta judeocristiana precisamente en la cristología de Mc, especialmente el que un elemento importante de la mesianología judía, la idea de Elías redivivo como precursor del Mesías, fue tomada de la tradición cristiano primitiva y referida al Bautista³⁰. En este caso, así como también en otros pasajes (por ejemplo, 14,61s) aparece claramente su intención de ligar su cristología a la mesianología y a la escatología judías; esta intención ha de ser respetada con tanto más cuidado por cuanto Mc interpretó las correspondientes esperanzas judías de un modo radicalmente distinto. No se logrará, en mi opinión, situar convincentemente el evangelio de Mar-

25. Por ejemplo, Bultmann. *Trad.*, 372s; J. Schreiber: ZThK 58 (1961) 166ss.

26. G. Schille: NTS 4 (1957/1958) 1ss.

27. E. Kasemann. *Der Ruf der Freiheit*, 31968, 72ss.

28. Por ejemplo, 7,2ss; 5,41; 7,34.

29. Contra Schreiber, *Theologie des Vertrauens*, 1967, 223s.

30. Mc 1,2-8; 9,11-13. Este teologúmeno aparece también en Q (Mt 11,10.14par).

cos dentro de la historia de la teología, en el ámbito de los himnos y del mito de Cristo. Por el contrario, Mc muestra pequeños contactos con la idea de expiación de las fórmulas de fe (Mc 10,45; 14,24), por tanto, con la tradición del kerygma. El evangelio de Mc pertenece por su contenido y objetivo completamente al ámbito de la tradición de Jesús y representa a ésta en un estadio helenizado, o mejor, judeo-cristiano-helenista, pero en un estadio orientado por completo a los cristianos procedentes del paganismo.

S. *Autor, lugar y fecha de composición*

No sabemos quién fue el autor del evangelio de Mc. La noticia de Papías, de la que ya hemos hablado, y la tradición eclesiástica ven en él a Juan Marcos, el sobrino de Bernabé. Pero las concepciones geográficas inexactas, que se pueden percibir reiteradamente en su obra, excluyen a un palestino y con ello también a Juan Marcos. Aun así, el nombre de Marcos se mantuvo ligado a este libro en la tradición oral; de otro modo se hubiese elegido, como se solía hacer, un nombre más prominente como autor para poner el libro bajo la autoridad apostólica.

Tampoco sobre el lugar de la redacción se puede afirmar nada con seguridad. Desde Clemente de Alejandría se menciona constantemente, incluso hoy, a Roma; pero aunque esta localización coincide o está de acuerdo con la noticia de Papías sobre Marcos como intérprete de Pedro, no puede sostenerse por los latinismos que aparecen en Mc. Mucho más probable es la suposición de que el libro ha sido escrito en una ciudad o región donde se encontraba viva la tradición palestina de Jesús; la Siria griega ofrecía estas condiciones en una medida muy superior a Roma.

La fecha de composición no puede determinarse en cuanto al año, y se disputa solamente si ha de situarse antes o después de la destrucción de Jerusalén 70 d.C. La datación temprana se suele justificar con la referencia a la falta de indicios claros sobre la caída de Jerusalén". Pero al menos dos pasajes suponen la destrucción de esta ciudad: la leyenda sobre la rotura del velo del templo 15,38 difícilmente

31. Se argumenta con frecuencia, haciendo referencia a la reelaboración contemporánea de Mc 13,14-20 en Lc 21,20-24, que el evangelista no podía dejar mencionar en el c. 13 la destrucción de Jerusalén y del templo. Pero al razonar así se ignoran dos aspectos: por una parte, la tendencia historizante específicamente lucana que no se puede suponer en Mc, y, por otra parte, el hecho de que también Mt evita las referencias a la caída de Jerusalén en su reproducción del apocalipsis sinóptico (Mt 24,15-22) colocándola en otro lugar (22,7. en la parábola de los invitados).

pudo configurarse en Jerusalén en una época «en la que el templo permanecía aún incólume exponiéndose con ello a una crítica peligrosa»³², y también la parábola de los inicuos viñadores 12,1-12, que en el v. 9 apostrofa a los malvados amenazando con la catástrofe del año 70. Por ello habrá que fijar la época de redacción de Mc después del año 70.

6. *Integridad*

En los mejores manuscritos aparece como conclusión de Marcos la frase: «Y a nadie decían nada, pues tenían miedo» (16,8); así en el Vaticano, Sinaítico y en la versión siríaca sinaítica. En el resto de la tradición manuscrita aparecen dos conclusiones: una larga (\6,9-20) (C Koiné D W, etc.), y otra breve (Ψ 099 0112); a veces aparecen ambas una a continuación de la otra (I 579). Desde el punto de vista de la crítica textual la situación está clara; los finales largo y corto son secundarios: fueron introducidos porque la frase citada se consideró insuficiente como final del libro.

Con menor claridad se puede responder la pregunta de si el autor cerró realmente su libro con 16,8, o si aportaba además un relato sobre las apariciones del Resucitado en Galilea anunciadas en 16,7 y 14,28 Y que se perdió por alguna razón.

Las opiniones divergen. El argumento estilístico de que ἐφοβοῦντο γάρ no es posible como final del libro, no es irrefutable. W. Bauer ha señalado un gran número de frases breves con verbo más γάρ, entre ellas un final de carta³³, de modo que tampoco se puede excluir una terminación análoga en un libro. Las explicaciones de por qué 16,8 es el final original del evangelio: que Mc lo quiso así (Wellhausen) o que el evangelista había planeado un final distinto, pero no lo escribió (Zahn), son hipotéticos; y la otra explicación de que 16,7 se refiere a la parusía, que por su naturaleza no podía ser nanada (Lohmeyer, Marxsen) es errónea. También son hipotéticas las explicaciones opuestas de que el final original, que relatava las apariciones del Resucitado, se perdió por casualidad³⁴, o que fue eliminado intencionadamente porque se desviaba demasiado de las formas nanativas preferidas después en las narraciones de cristofanías pascales. En favor de lo último podría pronunciarse el que las apariciones a las que se refiere 1 Cor 15,3-7 no fueron narradas ni en los evangelios ni en Hech, sino que han sido sustituidas por otros relatos³⁵.

32. Jülicher, *Elni.* 304.

33. *Wb.* 274.

34. W. Bauer aporta igualmente uu ejemplo al respecto: *Wb.* 1565, y *Rechtgläubigkeit U. Keyzerei*, 16t.

35. El refinado intento de reconstruir el final perdido de Mc enseguida encontró oposición: E. Linnemann: *ZTbK* 66 (1969) 255ss: en contra K. Aland: *ZThK* 67 (1970) 3ss.

Por razones de contenido -16,7s exigen una continuación- el libro no puede haber concluido, a mi entender, con 16,8; y considerando la supresión del final originario me parece más probable que se debiera a la intención que al azar.

7. *La forma del «evangelio»*

Dado que Mc constituye la primera y posiblemente también la manifestación más antigua de lo que, desde mediados del siglo II, se designa en sentido literario como «evangelio», resulta oportuno realizar aquí una consideración sobre la forma literaria del «evangelio» y su origen. Se admite generalmente que Mc no ha sido traducido del arameo, sino que fue concebido originalmente en griego, que surgió en la comunidad helenística y que se dirige a los cristianos procedentes de la gentilidad. También se acepta que Mc ha incorporado a su obra la tradición palestina de Jesús, pero también la helenística. Finalmente, se reconoce que la recopilación y fijación por escrito de esta tradición se hizo necesaria con el tiempo; había que asegurarla dado que los testigos oculares fallecían y la parusía no llegaba.

«Parece muy natural que se concibiera *la* tradición. en cuyo punto central figuraba una persona histórica. en la forma de una narración histórico-biográfica coherente»³⁶

Las opiniones divergen naturalmente al considerar las fuerzas configuradoras que han llevado a la forma especial de Mc o de los evangelios sinópticos; G. Theissen ha distinguido en su visión de conjunto cuatro teorías sobre el origen muy discutidas hoy: el evangelio es una formación análoga a las «vidas» helenísticas; es la configuración de un marco existente de antemano; el resultado de un desarrollo inmanente al material sinóptico, o una creación literaria nueva³⁷.

La teoría del desarrollo parece imponerse. Pero en cuanto podemos saber, la evolución inmanente del material ha conducido siempre a colecciones aisladas (de dichos, diálogos polémicos milagros, o leyendas) que nosotros podemos descubrir, o -posteriormente- ha llevado a libros autónomos (*Evangelio de Tomás*, Evangelios de la infancia), pero nunca a una exposición que abarque el conjunto de la actividad de Jesús. Por cuanto podemos apreciar en Mc, el engarce literario de todo el conjunto no viene dado como algo inmanente a la materia, sino producido por medios técnicos y redaccionales.

36. Bultmann. *Tradition*. 395.

37. *Cuadernillo complementario*. 124s.

Las teorías del marco previo respecto a la formación de los evangelios se basan en las concepciones de la predicación de M. Dibelius y en la tesis emparentada de Bultmann sobre la importancia del kerygma (esto es, de las fórmulas y de los sumarios biográficos de los discursos de Hech). Estas tesis, ya tratadas, se combinan con la teoría de C. H. Dodd³⁸ de que aquellos sumarios y los de Mc constituirían el «entramado» (framework) de los evangelios que fue rellenado con los materiales aislados utilizándolos como pruebas para los temas de los sumarios. En todas las versiones de la teoría del marco previo, cada uno de los pasajes aislados tiene la función de complementar, expresar gráficamente y concretizar. Pero la prioridad literaria y en la historia de la tradición de los sumarios es más que problemática. Tampoco la tesis de Bultmann -que no se puede considerar propiamente desde luego como teoría del marco previo- de que los materiales aislados se habían estructurado en torno a la predicación de la muerte y resurrección de Jesús (NT 88s), puede verificarse como proceso literario. No obstante, es indudablemente cierto: 1. que el kerygma de la muerte y resurrección de Jesús representa el «punto germinante» para la formación de los evangelios, y 2. que ciertas necesidades escriturarias, culturales, apologéticas, parenéticas y dogmáticas de las comunidades determinaron e influyeron considerablemente en la inclusión de ciertas materias en el «evangelio», y en la configuración de éstas.

Con la teoría de las «vidas» renueva S. Schulz el viejo intento de demostrar que la antigua biografía, ciertamente la biografía de un θεῖος-ἄνθρωπος, fue el modelo de los evangelios:

«La compulsiva necesidad (1) de Marcos de aceptar tradiciones narrativas palestinas y helenísticas y, ante todo, concebir una historia de Jesús continuada y coherente no procede, a diferencia de Lucas, de la historiografía romano-helenística, sino de la tradición popular (!) de las vidas de los θεῖοι ἄνδρες, como por ejemplo Apolonio de Tiana, Alejandro de Abonutico y Peregrino Proteo»³⁹.

Desgraciadamente Schulz no fundamenta esta tesis. Es cierto que existen parentescos en el contenido de estas obras, pero lo que aquí importa es la forma del conjunto. Con respecto a ésta, las mencionadas «vidas» no pueden, simplemente por razones cronológicas⁴⁰, haber sido modelo y «necesidad» para Mc:

38. *The Apostolic Preaching and its Development*. 41950.

39. TU 87 (1964) 143s.

40. Sobre Filóstrato y Luciano: A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur*, 1971. 936ss.

La biografía de Apolonio de Filóstrato surgió aproximadamente unos 150 años después de Mc, y nada sabemos sobre la forma de sus fuentes, como por ejemplo, los documentos de Damis. Luciano nació hacia el 120 d.C., y aun cuando parodia en sus obras más tardías las biografías correspondientes de Peregrino y Alejandro, la forma literaria de éstas nos es completamente desconocida. Incluso por motivos literarios no se debería mencionar a Filóstrato ni a Luciano en relación con el origen de la forma de los evangelios; el nivel literario es completamente distinto. Cito aquí, para mayor aclaración, un breve pasaje de la obra de Luciano *Cómo se ha de escribir historia*, un pequeño pasaje que recomiendo también para una conveniente reflexión a los representantes de la teoría de que los evangelistas son verdaderos autores:

«El núcleo propiamente dicho en la obra histórica lo constituye simplemente la narración detallada. Se caracteriza también por todas las ventajas de una narración en prosa, que ha de discurrir fácil y uniformemente como de un chorro, no mostrando ni lagunas ni excesos. La claridad hará valer también sus efectos que, como ya dije, se dejan sentir mediante el (λέξει) uso del lenguaje y también por la disposición del material (τῆ συμπεριπλοκῆ τῶν πραγμάτων). El autor elaborará primero cada una de las partes por separado hasta dejarlas bien terminadas; cuando haya concluido la primera parte añadirá la segunda; ésta se ha de conectar y adaptar como el eslabón de una cadena al siguiente, *de modo que el conjunto no quede desligado y como compuesto de muchas narraciones aisladas; la parte precedente* ¹¹⁰ *sólo ha de ser próxima a la que le sigue, sino también pertenecer a ella e incorporarse sin fisuras*»⁴¹.

Es evidente que ni Mc ni los demás sinópticos satisfacen estas exigencias, ni en relación con el «lenguaje, ni con la técnica de la composición. La problemática conjunta ha sido tan ampliamente tratada en el artículo de K. L. Schmidt «La posición de los evangelios en la historia general de la literatura» (1923) («Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte») que no deberíamos quedarnos más cortos que sus resultados.

La teoría de los evangelistas como verdaderos autores en su versión más reciente ha surgido juntamente con el denominado método de la «historia de la redacción» que valora la actividad redactora de cada uno de los evangelistas como labor de «autores» teológicos; destaca al respecto W. Marxsen. Según él la creación del evangelio más antiguo va ligada a entidades previas, especialmente a la historia de la pasión y determinadas colecciones. E. Güttgemanns niega tal ligazón llevando al extremo la teoría de los autores: la forma del evangelio (Mc) sería

41. *Hist. conser.* 55 = H. Homcyer, *Lukian. Wie man Geschichte schreiben sollte* 1965, 158s.

«Una forma lingüística autosemántica, es decir, una forma lingüística cuyo 'sentido' sólo se puede explicar por y en sí misma, porque tiene en sí y por sí su 'sentido' lingüístico sin venir semánticamente 'derivado' o prestado» (*Offene Fragen*, 197).

Esta tesis, que simplemente afirma que Marcos elaboró su evangelio como creación libre no explica nada, ni tampoco se aclara la introducción de una misteriosa «teoría de la forma» («Gestalt») que debe dar nombre al principio organizador⁴². Por lo demás, se basa en afirmaciones en parte indemostrables y en parte fácilmente refutables. Especialmente una de sus tesis principales que afirma que la creación de la forma de los evangelios y la fijación por escrito de la tradición de Jesús coincidieron en el tiempo, es demostrablemente falsa.

La forma del evangelio, tal y como aparece en Mc, no se puede explicar ciertamente por la adición de materiales de la tradición, pero tampoco por el acto de creación libre de un autor. En efecto, el evangelista más antiguo no sólo contaba con el material tradicional, sino también con sus limitaciones hacia atrás y hacia adelante. Hacia adelante, mediante el punto final de la muerte y resurrección de Jesús. G. Theissen afirma con razón: «Tan pronto como una narración de la muerte de Jesús, por fragmentaria que fuera, ocupa su lugar en el evangelio, tenemos un momento cronológico fijo: la muerte constituye el final de la vida y pertenece, incluso literariamente hablando, al final» (125). Ciertamente en muchas biografías antiguas puede dominar un principio distinto mucho más artístico que el del orden cronológico⁴³; pero éste último es el más sencillo y el más inmediato. A esto hay que añadir en la tradición de Jesús que la muerte y resurrección fueron entendidas como el acontecimiento salvador propiamente dicho, aun cuando interpretadas de forma diversa, que ocasionaron la transmisión del material de la vida de Jesús y determinaron su posterior exposición conjunta, ordenada necesariamente en torno a ellos. Pero también el comienzo venía ya dado. No sólo Mc, sino

42. CL Theissen, 13s; 125.

43. F. Leo. *Die griechisch-riimische Biographie*. 1901, ha mostrado que existían dos tipos de biografías antiguas: uno que procedía cronológicamente (Plutarco como principal representante), y otro, según categorías objetivas (representante principal, Suetonio). La interpretación de Leo de este hecho —el primer tipo se basa en los peripatéticos, y el segundo en los gramáticos alejandrinos; el primero se ocupa de personalidades públicas, y el segundo, originalmente, de personalidades de la vida literaria, pero Suetonio lo traspasó a los Césares; el primero no es artístico, pero el segundo se halla rebosante de arte, etc.— ha recibido duras críticas que no necesitamos reproducir aquí, aunque J. Weiss ha establecido una relación entre los evangelios y la biografía «peripatética» (*Das iilteste Evangelium*, 1903, 11s). La crítica a Leo no cambia nada respecto a la existencia de ambos tipos biográficos. CL A. Oihle, *Studien iilr griechischen Biographie*, AAG III. 37 (1958) 8ss, y O. Esser, *Formgeschichtliche Studien*, 108ss, 168s.

también Q y después Jn comienzan su exposición de Jesús con la tradición sobre Juan el Bautista, y no por el recuerdo histórico -exacto- de que el movimiento de Jesús había partido del de Juan, sino por una determinada interpretación teológica del Bautista; según la versión cristiana primitiva, ampliamente difundida, la «historia» de Jesús tuvo su «principio» con el Bautista y su bautismo. Esto aparece confirmado también por las llamadas «prehistorias» de Mt y Lc que sólo relatan el nacimiento de Jesús y su infancia; la época hasta la aparición pública no ofrecía interés para la tradición más antigua. La transmisión de las historias de la pasión y del Bautista dibujan los límites naturales de la tradición de Jesús; las dos piezas claves del «marco» para una exposición conjunta de la actividad de Jesús se hallaban, pues, fijadas desde el punto de vista de la historia de la tradición. Ya hemos hablado de los posibles y probables conjuntos premarcanos entre estos dos puntos fijos (cf. par. 2). Sin duda alguna, las composiciones de parábolas y sentencias constituían un «conjunto tradicional», desde la multiplicación de los panes hasta la confesión de Pedro, además del núcleo (escrito) del apocalipsis sinóptico, y probablemente también había colecciones de diálogos polémicos y milagros. En qué medida es lícito afirmar lo mismo para el esquema geográfico y cronológico (Galilea-Jerusalén; sólo una pascua), para la teoría del secreto y el supuesto esquema de entronización, es algo que apenas se puede saber. Ni siquiera se puede responder con seguridad a la cuestión sobre la participación individual del evangelista Mc en la configuración de su obra por falta de criterios exactos. Esta participación, que sobrepasa el ámbito técnico de la redacción, me parece considerable (cf. par. 3), pero no lo es todo.

Debemos tratar ahora nuevamente la importancia de la muerte y resurrección de Jesús en el nacimiento de la forma de los evangelios. Cada uno de los géneros del material de la vida de Jesús se halla impregnado de diversas concepciones cristológicas, no reducibles a un común denominador que remiten a diversas comunidades o grupos. El pluralismo de cristologías, que compiten, en parte, entre sí, encenaba tendencias centrífugas y podría haber llevado en teoría a una completa deformación y división de la tradición de Jesús; motivos al respecto existen bastantes; el que no se llegara a esto no se debe a Marcos; el evangelio de éste surgió más bien porque las fuerzas centrípetas eran más fuertes que las centrífugas. Es decir: la conciencia de la identidad del Jesús terreno y del glorioso, y con ello de la importancia de su muerte y resurrección, que subyacían en principio a la formación y transmisión de cada uno de los pasajes de la tradición de Jesús, se llegó a mantener o imponer. El evangelista ha explicitado este «contexto», en el que originalmente cada pasaje aislado tenía su

sede implícita, al disponer el material de la vida de Jesús en torno al acontecimiento salvador de la muerte y resurrección, o lo que es lo mismo, estructuró su exposición conjunta a partir de este acontecimiento. De aquí se desprenden dos realidades: 1. que la composición de los evangelios «no aporta nada nuevo en principio, sino que completa tan sólo lo que ya había empezado con la primera tradición oral»⁴⁴; 2. que el evangelio es, formalmente y por su contenido, una historia de la pasión «con una introducción detallada» (M. Kahler)⁴⁵. La fuerza estructural de la tradición sobre la muerte y resurrección de Jesús constituye el «lazo espiritual» que mantiene unido el material dispar de la vida de aquél; con otras palabras, es la que constituye la forma del evangelio, (o la que forma la llamada por Gütgemanns «supracongregatividad» (*Übersummativität*)).

No hace falta insistir en que Mc, a pesar del encuadre «biográfico», no es una biografía real. Para serlo le falta el interés por lo propiamente biográfico, por la procedencia de Jesús, formación y desarrollo interno, por su retrato literario y en definitiva por su «personalidad». Este defecto no sólo radica en las lagunas de la tradición disponible, sino que se basa en el carácter de proclamación del evangelio.

Por ello se explica el hecho de que los pasajes aislados de la tradición de Jesús fueran configurados y transmitidos según los géneros de su época, pero que la exposición conjunta de la actividad de Jesús no tenga precedente en la historia de la literatura.

M. Dibelius⁴⁶:

«Como género constituyen los evangelios algo nuevo y autónomo en la historia de la literatura; su material sólo tiene paralelos en la tradición religiosa de diversas épocas y lugares, en la que se han agrupado y conservado las palabras y acciones de hombres santos dentro del círculo de sus seguidores».

44. Bultmann, *Tradition* 347; de un modo similar Oibelius. *Geschichte der urchristlichen Literatur* 1, 41.

45. En su conferencia, «Der sogennante historische Jesus, und der geschichtliche, biblische Jesus» de 1892: ThB 2 (1953) 59s, n. 1. De un modo muy similar, Fr. Overbeek llama al evangelio de Juan «una historia de la pasión ampliada» (*Das Johannesevangelium*, ed. por C. A. Bernoulli, 1911, 340). No puedo asegurar que Overbeek haya llegado a esta afirmación independientemente de Kühler, sin echar una ojeada al manuscrito de este autor, conservado en el *Overbeck-Nachlas* en la biblioteca de la Universidad de Basilea.

46. *Geschichte der urchristlichen Literatur* 1, 41; eL también Bultmann, *Tradition* 399s.

EL EVANGELIO DE MATEO

Comentarios:

- HNT: E. Klostermann, ²1927; KNT: Th Zahn, 41922; MeyerK: B. Weiss, ¹1910; E. Lohmeyer, 1956; NTD: J. Schniewind, 1937; BNTC: F. V. Filson, 1960; ICC: W. C. Allen, ³1912; Moffatt, NTC: T. H. Robinson, 1928; ÉtB: M.-J. Lagrange, 41927; ThHK: W. Grundmann, ²1971;
- A. Loisy, *Les Évangiles s)'noptiques* Γ, Π, 1907, 1908;
- J. Wellhausen, *Das Evangelium Matthaei*, ²1914;
- C. G. Montefiore, *The S)'noptic Gospels*, ²1927;
- A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 1929.

Estudios:

- G. Bornkamm-G. Barth-H. J. He/d, *Überlieferung und Auslegung im Matt-Musevangelium*, WMANT 1, 1960;
- E. von Dobschütz, *Matthäus als Rabbi und Katechet*: ZNW 27 (1928) 338ss;
- R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matt-husevangelium*: BEvTh 33, '1966;
- G. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel According to St Matthew*, '1950;
- T. W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles*, 1962, 68ss;
- G. Schille, *Bemerkungen zur Formgeschichte des Evangeliums Π. Das Evangelium des Matthäus als Katechismus*: NTS 4 (1957/1958) 101ss;
- K. Stendahl, *The School of St Matthew*: ASNU 20, 1954;
- G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Ullersuchung zur Theologie des MaltMus*: FRLANT 82, '1966;
- S. Schulz, *Die Stunde der Botschaft*, 1967, 157ss;
- W. Trilling, *El verdadero Israel*, Madrid 1974;
- A. Vogtle, *Das Evangelium und die Evangelien*, 1971;
- *Messias und Cottessohn*, 1971;
- R. Walker, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium*, FRLANT 91, 1967.

A Mateo se le ocurrió la idea -al igual que, independientemente de él, a Lucas- de reelaborar en una unidad nueva los documentos ya existentes en las comunidades, Mc y Q, y la llevó a cabo introduciendo los elementos de Q en el evangelio de Mc. Al hacerlo au-

mentó con otras tradiciones el material de los dichos y el narrativo, y amplió el esquema de Mc introduciendo al principio la «historia de la infancia» (<<prehistoria>>), y al final las narraciones de las apariciones del Resucitado.

I. Estructura

A. Los comienzos: 1-4

1. La historia de la infancia (<<prehistoria>>): 1.2

II. La preparación: 3.4

B. Jesús en Galilea: 5-20

1. El Sermón de la montaña: 5-7

II. Las grandes obras de Jesús: 8.9

III. Instrucción misional a los discípulos: 10

IV. Jesús y sus enemigos: 11. 12

V. Las siete parábolas del reino de los cielos: 13,1-53

VII. El camino hacia la pasión: 16,13-20,34

(Instrucción a los discípulos 18)

C. Jesús en Jerusalén: 21-27

1. Última actividad de Jesús: 21.22

II. Últimos discursos: 23-25

III. La Pasión: 26.27

D. Historias pascales: 28.

2. Utilización de las fuentes y elaboración de la tradición

Que Mateo ha utilizado el esquema de Mc a partir de 14,I es algo evidente, ya que la secuencia de los pasajes comunes a ambos es aquí la misma. Aun cuando en Mt 3-13 aparecen desviaciones del orden de Mc, éstas admiten una explicación clara. Mt ha extraído de su contexto cuatro historias de milagros de Mc (Mc 1,40-45; 4,35-41; 5,1-20.21-43) uniéndolas con otras narraciones en un ciclo de grandes hazañas de Jesús (Mt 8.9); ha establecido, pues, un orden sistemático. También ha unido dos perícopas de Mc que se refieren a los doce discípulos, la elección de los apóstoles Mc 3,13-19 Y la instrucción misionera 6,7-11, convirtiéndolas en el discurso de envío de los discípulos mediante la adición de otras palabras del Señor Mt 10. Finalmente, ha colocado al final del Sermón de la montaña la noticia

de Mc 1,22 = Mt 7,28s (asombro del pueblo ante la doctrina de Jesús), pero adjudicándole la misma función que tenía en Mc: en ambos lugares aparece después de la primera predicación de Jesús. Queda claro, pues, que también en Mt 3-13 subyace el esquema de Mc.

Mt ha eliminado algunas perícopas de Mc: la curación del poseso en la sinagoga Mc 1,23ss, la del sordomudo Mc 7,32ss y del ciego de Betsaida 8,22ss, el exorcista desconocido 9,38ss y el óbolo de la viuda 12,41ss.

El material de los discursos fue ordenado sistemáticamente por Mt e introducido en el lugar adecuado dentro del esquema de Mc. Mt ha configurado con los dichos de Q y su propio material especial cinco grandes «discursos». Él mismo caracteriza estos conjuntos de discursos mediante una fórmula final estereotipada: «y sucedió, cuando Jesús había terminado estos discursos...» (7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1). Igualmente, encontramos abundante material hablado de Mc, Q y del acervo especial de Mt en composiciones que podríamos designar también como discursos (por ejemplo, la alocución sobre el Bautista 11; sobre el divorcio 19,1ss; la pureza exterior 15,1ss; los diálogos polémicos 21,22). Pero Mt no caracteriza estos pasajes como *lógoi*, sino sólo los cinco anteriores.

Mt ha dispuesto a cuatro de ellos en situaciones que ya le venían previamente configurados por Mc: así el discurso en parábolas, 13, es una ampliación de Mc 4; la alocución contra los fariseos y el discurso escatológico, que en Mt se incluyen en un gran *lógos*, los ha dejado en las situaciones de Mc 12,38ss y 13,1ss; la prédica sobre el envío de los discípulos, 10, la ha trasladado a la situación de la elección de los apóstoles Mc 3,13ss, y las instrucciones a los discípulos, 18, al final de la disputa entre sus seguidores por el primer puesto Mc 9,33ss. Algo distinto ocurre con el sermón de la montaña 5-7; Mt lo ha colocado en el lugar en que Mc menciona la primera predicación sinagoga de Jesús, entre Mc 1,21 y 22; ha cambiado, pues, una situación adecuada en Mc.

El material especial de Mt constaba, aparte de dichos y parábolas, ante todo de elementos legendarios. Se ha señalado a menudo¹ que Mt ha introducido estas piezas esencialmente antes y después del *corpus* marciano, incorporando sólo dos pasajes de este tipo dentro de él, la historia de Pedro hundiéndose en el mar 14,28-31 y la del estáter en la boca del pez 17,24-27. En el relato de la pasión ha incluido sólo tres rasgos legendarios: las noticias sobre la mujer de Pilatos 27, 19, el lavatorio de éste 27,24s y especialmente la historia del final de Judas 27,3-10. Por el contrario, se acumulan materiales legendarios

1. Por ejemplo, Bultmann. *Trad.* 379.

en la llamada «prehistoria» o historia de la infancia y en los relatos de Pascua, así pues, en partes aún no elaboradas por Mc.

La técnica literaria en la reelaboración del material de la tradición ha avanzado respecto a Mc, como muestran las conexiones temporales y locales más adecuadas. En el esfuerzo por trabar lo mejor posible el contexto de lo narrado se ha escapado a veces algún error al evangelista. Mt incluye la historia de la decapitación del Bautista en el mismo lugar que Mc, y al igual que éste la presenta también como recuerdo, pero relaciona el final de esta narración con el relato interrumpido sobre Jesús: «Cuando Jesús oyó esto, se retiró de allí» (14,13), de modo que la decapitación del Bautista aparece como el motivo para la retirada de Jesús; Mateo ha olvidado, pues, el carácter retrospectivo de esta narración.

Muy característico en Mt es la reelaboración literaria de las historias de milagros de Mc. Mt las ha abreviado drásticamente, proveyéndolas a menudo con palabras de Jesús, convirtiéndolas así en instrucciones doctrinales; ha reducido, pues, el carácter novelístico de estas narraciones reestructurándolas en la forma de apotegmas². Esta modificación no obedecía a una actitud escéptica frente a los relatos de milagros; Mt ha aumentado éstos en cuanto al número y a veces incluso, obedeciendo a una ley narrativa popular, ha duplicado el número de curados (de un poseso en Mc 5,1 ss y de un ciego de Mc 10,46ss ha hecho en cada caso dos Mt 8,28ss; 20,29ss; también empleó las dos últimas claramente en 9,27ss)³. Pero al resaltar lo doctrinal, especialmente la relación entre fe y milagro, Mt ha puesto de manifiesto la importancia actual de las historias de milagros para los lectores y oyentes de su libro. En ocasiones Mt consigue también este mismo objetivo mediante cambios en la composición; así ha variado la historia de la tempestad calmada mediante su contexto transformándola en un modelo del seguimiento a su persona⁴.

Más característico aún que este tratamiento de cada una de las historias de milagros es para Mt el ordenamiento del material en la composición. En Mc habíamos observado ya el principio de la disposición objetiva; Mt por su parte ha implantado este principio frente a lo cronológico y geográfico en los capítulos 5-13, indicio de cuán poco vinculante consideraba el marco geográfico y temporal de su modelo. La distancia temporal entre cada uno de los acontecimientos es aún más difícil de fijar en Mt que en Mc. Especialmente instructivo

2. Cf. Bultmann, o.c., 378; H. J. Held, *Matthius als Interpret del' Wundergeschichte*, en G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung*, 155ss.

3. Al respecto Bultmann, o.c., 343s5.

4. Cf. Bornkamm, o.c., 48ss.

se revela el esfuerzo por una elaboración sistemática del material en los capítulos 5-9. Ya hemos dicho que en este pasaje, en el sermón de la montaña y en el ciclo de las grandes obras de Jesús, subyacen dos grandes composiciones. Pero **Mt** ha emparentado estrechamente ambos conjuntos mediante dos sumarios casi idénticos, 4,23 y 9,35, de forma que queda claro que pretende caracterizarlos como paradigmáticos de la actividad de Jesús, a saber, de su enseñanza y de su poder de curación. Jesús es para él, según una expresión de Schniewind, como el Mesías de la palabra y el Mesías de la acción. **Mt** no ha pretendido una disposición sistemática continua respecto al marco literario que ha asumido; era suficiente con hacerla valer al principio. Logró así que la amplia masa del material adquiriera una estructura clara y se configurara conforme al contenido; mediante la disposición sistemática de la primera parte, la obra de **Mt** obtiene el carácter de un manual docente. Esta peculiaridad lo distingue de **Mc**, pero no llega a sobrepasar la forma de evangelio.

3. *Carácter teológico*

Para comprender el carácter teológico de **Mt** se hace necesaria la distinción crítica entre tradición y redacción. Pero incluso después de realizarla tampoco se obtiene una imagen clara. En efecto, el material de la tradición que **Mt** ha recibido posee su propio peso, de modo que las opiniones de los investigadores sobre la prevalencia del material judeo o paganocristiano divergen considerablemente. No obstante, se pueden elaborar algunos rasgos teológicos fundamentales mediante la comparación de **Q** y **Mc**. Dado que el autor, aunque muy bien pudiera haberlo hecho, no tomó como fundamento a **Q** rellenándola con datos biográficos de **Mc**, sino que incorporó el material de **Q** a la estructura de **Mc**, es decir, la introdujo en cierto modo dentro de una vida de Jesús, para resaltar la peculiaridad teológica de **Mt** se ha de llevar a cabo en primer lugar una comparación con **Mc**. Especial atención exige aquí lo que **Mt** ha tomado o excluido en cuanto a ideas teológicas de **Mc**, y lo que él consigue mediante la incorporación de la historia de la infancia y el apéndice de los relatos pascales.

Mt ha tomado de **Mc**, reforzándola, la valoración teológica de Galilea como el lugar de la salvación. Caracteriza la aparición de Jesús en Galilea mediante una introducción detallada 4, 12-16 Y una cita del AT, vv. 15ss, que interpreta esta aparición de Jesús como cumplimiento de la profecía de Isaías (8,23; 9,1). Con este introito se corresponde la última escena del libro que tiene lugar en una montaña de Galilea y en la que el Resucitado dirige sus últimas palabras a los

discípulos (28,16-20). Con esta escena galilaica Mt hace que se cumpla la promesa de Galilea de Mc 14,28; 16,7. Por el contrario, no ha asumido el esquema de entronización de Mc, ya que Jesús es para él, por su milagrosa concepción, desde un principio Hijo de Dios. Reduce considerablemente la «teoría del secreto», suavizando especialmente la incompreensión de los discípulos. Éstos son para él los representantes de la comunidad que Jesús ha admitido. Ya muy pronto reconocen a Jesús como Hijo de Dios (14,33), de modo que la confesión de Pedro 16, 16ss no tiene en Mt la trascendental importancia de Mc⁵, aun cuando esta escena ha sido reelaborada teológicamente con mayor intensidad que en el modelo. Al igual que Mc, también Mt acentúa el paralelismo de enseñanza y curación, pero con una importante variación en el acento. Si para Mc es decisiva la actividad de instrucción, aunque aporta relativamente pocos ejemplos concretos al respecto, para Mt lo es el contenido de la doctrina⁶.

De la historia de la infancia y los relatos pascuales hemos de resaltar lo que sigue. Se ha visto con toda razón en el final del evangelio la clave para su entendimiento, y en concreto para su eclesiología, cristología y escatología. Es significativo que el libro no alcance su final con una observación del autor al respecto sino con un dicho de revelación del Resucitado:

«Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado. Mirad: yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo» (Mt 28,18-20).

El Resucitado es el pantocrátor, pero hasta el final del mundo ejercita su poder convirtiendo a los hombres en discípulos mediante sus apóstoles, quienes les enseñan y bautizan, así pues, mediante la misión universal del mundo; él promete a su comunidad su continua presencia hasta el final de los tiempos. Estos tres motivos: el poder absoluto del Resucitado, el encargo misionero universal y la presencia de Cristo han de considerarse como el pensamiento guía para la comprensión de Mt, aun cuando no puedan seguirse como un hilo conductor a través de todo el libro.

Para la cristología de Mt tiene un significado especial la historia de la infancia de Jesús, Mt 1 Y 2. En estos capítulos se entrecruzan concepciones judías y helenísticas, o judeo-helenísticas, que el autor ha encontrado en su tradición y reelaborado después. Jesús es el «Me-

5. Bultmann, o.c., 379.

6. ef. E. Schweizer, *Beitriige zur Theologie des NT*. 1970, 25s.

sías», el «Hijo de David», con árbol genealógico legítimo hasta Abrahán (1,1-17), y por ello el legítimo «Rey de los judíos» (2,2). Pero es también «Hijo de Dios» y ello no sólo por adopción sino por su concepción y nacimiento maravillosos (1,18-25). La filiación divina se entiende en este evangelio en sentido físico como ocurre frecuentemente en el entorno helenístico. El autor acepta en estos capítulos motivos muy queridos en el ideario del θεῖος-ἄνθρωπος como la concepción milagrosa, referencias a la futura importancia del aún no nacido y del neonato, peligros y salvación de éste⁷. Cuando los magos paganos se postran ante el Niño Jesús como el «Rey de los judíos», ello constituye un presagio a las palabras de revelación del Resucitado. El Mesías del pueblo de Dios es el salvador del mundo, los magos representan a «todos los pueblos», que se convierten en discípulos del Pantocrátor.

De acuerdo con esta historia de la infancia, Mt resalta fuertemente en la exposición de la actividad de Jesús sus rasgos soberanos. Lo hace especialmente allí donde la «humillación» de Jesús aparece más clara, en la pasión. Cuando Mt transforma la referencia de Mc 14,1 («faltaban dos días para la fiesta de Pascua y los Ácimos y buscaban los príncipes de los sacerdotes y los escribas cómo apoderarse de él con engaño y darle muerte») en palabra del Señor: «Sabéis que dentro de dos días es la Pascua y el Hijo del Hombre será entregado para que le crucifiquen» (26,2), pone de manifiesto con extrema claridad, gracias a este comienzo de la historia de la pasión, que Jesús es quien toma la iniciativa. Constantemente muestra que él es señor de su destino. Mediante retoques en la redacción, transforma la pasión en una revelación cristológica⁸. Otro ejemplo que muestra cómo Mt resalta los rasgos soberanos es que los discípulos nunca llaman a Jesús *rabbi* sino κύριε («señor»), que Jesús ya antes de la confesión de Pedro es reconocido como Hijo de David (9,27; 15,22) Y como Hijo de Dios (14,33), y que se le concede a menudo la proskinesis (προσκυνεῖν diez veces en Mt frente a una vez en Mc).

Estrechamente unido a la cristología se halla en Mt el uso del AT. El evangelista asume y aumenta las citas del AT de Mc, conecta la figura de Jesús y su historia con las promesas del AT mediante la idea de cumplimiento. Indudablemente, el cumplimiento de las profecías veterotestamentarias no es como en Mc señal de la llegada del final de los tiempos; el retraso de la parusía ha modificado también la idea del cumplimiento: de forma múltiple -así ha de decirse- se ha cumplido en Jesús y en la Iglesia, pero la consumación final aún no ha llegado. Una posición especial adquieren las llamadas «citas de

7. Sobre cada uno de los motivos: L. Bieler. ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡΩΣ, 1967. J 225S; 345S.

8. Cf. especialmente Dibelius, *Fonng.*, 197ss.

reflexión»⁹. Éstas se caracterizan por dos rasgos. Por una parte, por la fórmula reflexiva de citación: «Todo esto ocurrió para que se cumpliera...». En segundo lugar, por el tipo textual: no se trata del texto de la LXX, ni tampoco de una traducción griega exacta del texto masorético, aunque se halla más cerca de éste que del de los LXX. La fórmula de citación es análoga, según Stendahl, al *pešer* (interpretación) del *Comentario a Habacuc* de Qumrán (*pišro al...* = «su interpretación, - a saber la del texto — se refiere a...») y según Strecker, ha sido creada por el evangelista. Las citas de reflexión como tal proceden, según Strecker, de una fuente escrita; según Stendahl, por el contrario, de la «escuela de Mateo»; en todo caso fueron aportadas al evangelista por su tipo textual. Más importante que la cuestión de la procedencia es el modo cómo Mt emplea estas citas. No se trata para él de que la Escritura en general se haya cumplido en Jesús, sino del cumplimiento de pasajes aislados en detalles de la vida de Jesús. Con esta aplicación del AT, especialmente con la idea de los cumplimientos aislados, construye Mt la imagen de una historia de salvación que abarca a Israel, a Jesús y a la época de la Iglesia.

A diferencia de Q y Mc, Mt resalta temáticamente la cristología. La idea del discipulado y del seguimiento, en especial en el sufrimiento, ha sido asumida y desarrollada por el evangelista. Dentro de los sinópticos, sólo en Mt aparece el término ἐκκλησία (16,18; 18,17). El cap. 18 presenta una especie de ordenamiento eclesiástico. La Iglesia tiene que cumplir la tarea que se formula en Mt 28,19s; dentro de esta labor le compete también el poder de atar y desatar (16,18s; 18,18). Aunque con débiles rasgos se aprecian también las funciones de la comunidad (legisperitos, profetas, maestros). La Iglesia es una entidad entre Jesús y el reino de Dios que aún no ha llegado. Los discípulos aún no pertenecen al reino de Dios, sino a la Iglesia. Mt distingue rigurosamente entre ambas entidades, como lo indican especialmente las interpretaciones de las parábolas del sembrador y la cizaña en el trigo, así como la de la red (13,18-23.24-30.47-50). La Iglesia es el «reino del Hijo del Hombre», un cuerpo mixto; la división sólo tiene lugar en la parusía y no se puede anticipar; esta idea es consecuencia del retraso de la parusía. A pesar de todo, la Iglesia tiene como punto de referencia el final de los tiempos; esto se muestra especialmente en las instrucciones misioneras a los discípulos¹⁰. La esperanza en el fin próximo sólo aparece en tres dichos tradicionales (10,23; 16,28; 24,34). Por el contrario, el texto reflexiona claramente

9. cf. K. Stendahl. *The School of St. Matthew*. 1954. 39ss, y G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, '1966, 49ss.

10. E. Schwizer, *Neotestamentica* (1963) 399ss.

sobre el problema del retraso de la parusía (25, Iss). Mt entiende a la Iglesia como el verdadero Israel siguiendo plenamente la tradición de la comunidad cristiana, pero no logra establecer la relación con el Israel desde el punto de vista de la historia de la salvación. El rechazo del Mesías Jesús y la autocondenación de Israel (27,25) han roto la continuidad; las persecuciones que, según Mt ha de sufrir la Iglesia son infligidas por los judíos, el Israel empírico. Aun así parece claro que Mt quiere mantener para su Iglesia la conexión con este Israel y ello, como yo creo, de un modo muy concreto en su situación histórica y no solo teóricamente mediante la aceptación del AT Y de la Ley.

Esta aceptación es algo constitutivo de la teología de Mt. La ley del AT posee validez indestructible (5,17-20). Las referencias de Mt sobre la Ley y su obligatoriedad parecen tan judías que se ha hablado a menudo de un nomismo judeocristiano de Mt. Y su concepto teológico central, la δικαιοσύνη («justicia»), le unen realmente más al legalismo judío que a la predicación de Jesús. Pero si Mt repite expresamente - y esto en pasajes redaccionales — que en el mandamiento del amor se cumple toda la ley, que de él depende toda la Ley y los profetas, y si Jesús como portador de este mandamiento aparece en primer plano, queda claro que no se puede hablar en Mt de un legalismo judeocristiano. También queda claro que el evangelista no asume las exigencias radicales de Jesús en todo su rigor, sino que las debilita casuísticamente (por ejemplo, 5,32; 19,9) Y en otros casos las suaviza (por ejemplo, de la primera antítesis 5,21s que exige la existencia escatológica crea una exhortación a las buenas relaciones mediante la inclusión de otros dos dichos). En otros pasajes se muestra también su esfuerzo por dar un sentido ético al mensaje escatológico y a las exigencias de Jesús para transformarlos en una ética adaptada a un mundo que continúa existiendo. En este esfuerzo la ley del AT supuso para él una ayuda indispensable, al igual que para otros posteriores.

Para finalizar conviene que efectuemos una precisión: el concepto de la historia de la salvación no ha sido elaborado del mismo modo por Mt que por Lc. El tiempo de Jesús no constituye una época delimitada sino que, como muestran las palabras finales del Resucitado 28, 18ss, trasciende a la época de la Iglesia. Si se pretende ver completado ya en Mt el proceso de historización de la tradición evangélica y si se otorga sólo importancia de actualidad a las exigencias de Jesús, al «camino de la justicia», como lo hace Strecker, se incide en un partidismo que no se ajusta a la complejidad del fenómeno ni a la intención de la teología de Mt. Las exigencias de Jesús sólo constituyen una parte de la interpretación conjunta de Mt sobre la vida de Aquel. Las citas de reflexión apuntan de hecho «a la realidad histórico-bio-

gráfica", pero no en el sentido de una historización y/o relativización, sino de un cercioramiento y/o exaltación de su validez. Toda la historia de Jesús narrada por Mt tiene una importancia actual para la Iglesia «hasta el final del mundo». Las exigencias éticas se hallan implicadas en la cristología, no a la inversa. El Cristo presente es la última palabra del evangelio de Mt.

4. *Contexto vital*

La cuestión sobre el contexto vital se ha planteado con frecuencia últimamente obteniendo respuestas de tipo diverso. Kilpatrick intenta explicar la peculiaridad de Mt partiendo del uso litúrgico y ve en él un libro de perícopas cultuales; Stendahllo considera como un «manual y recopilación de materiales para la doctrina, predicación y dirección de la Iglesia»¹². Strecker muestra con razón, por el contrario, que ambos puntos de vista no son más que aspectos y que los elementos catequético y litúrgico nacen conjuntamente de la interpretación del γραμματεὺς (<<legisperito>>) en Mt: «El evangelio podía tener aplicación en cualquier parte que lo exigiera el «culto» en el sentido más amplio, tanto en las asambleas litúrgicas como en la instrucción para uso de maestros (5,19; 23,8-12) Y catecúmenos (por ejemplo, 8,18s). Su objetivo no es otro que el cumplimiento de la tarea kerigmática del maestro cristiano»¹³. Esto encaja perfectamente con el hecho de que Mateo ha combinado Mc y Q.

5. *Sobre la situación histórica*

La comunidad de la cual y en la cual ha surgido el evangelio de Mt produce la impresión de ser un grupo mixto, en la que la parte judeocristiana no se ha separado completamente de la sinagoga y se encuentra en una fuerte tensión con el judaísmo. De hecho parece ocurrir lo que Kilpatrick ha intentado demostrar, que este judaísmo no es ya la entidad polivalente que encontramos en Mc, sino el judaísmo consolidado de la Mishná. Algunos indicios muestran que una parte de esa comunidad, quizás la paganocristiana, tenía una idea más liberal respecto a la obligatoriedad de la ley. Pero difícilmente se puede hablar de un antinomismo considerando Mt 5,17-20; 7, 15ss; 24, IOss.

11. Strecker. *o.c.*, 85.

12. *a.c.*, 126.

13. *a.c.*, 41.

El autor es desconocido, pero su libro lo muestra como un γραμματεὺς («legisperito») cristiano, es decir, como maestro. Que fuera de procedencia judeocristiana, como se admite generalmente, o un cristiano procedente del paganismo, como Strecker¹⁴ intenta demostrar con importantes argumentos, apenas se puede dilucidar y carece por lo demás de interés. El lugar de composición no se puede fijar. Puesto que Mt 17,24ss equipara el valor de un estáter con dos didracmas y la primera moneda sólo parece haber tenido ese valor en Antioquía y Damasco, se puede pensar en una de estas ciudades como lugar donde se compuso, pero la procedencia de ese pasaje tradicional, Mt 17,24-27, no indica nada sobre el lugar de origen del libro. Tampoco sobre la fecha de composición se pueden aportar más que datos aproximados. La destrucción de Jerusalén se presupone ya (22,7; 23,38), pero no se puede fijar un *terminus ad quem*. Se puede aceptar con Strecker¹⁵ los años entre el 90 y el 95, o de forma menos precisa los dos últimos decenios del primer siglo.

14. Cf. B. H. Streeter, *The Four Gospels*, 1956, 504, y Strecker, *O.c.*, 37.

15. *O.c.*, 35s.

LA DOBLE OBRA LUCANA PRIMER LIBRO: EL EVANGELIO DE LUCAS

Comentarios:

- HNT: E. Klostermann, 21929; HThK: H. Schürmann 1 (Kap. 1-9), 1969;
 KNT: Th. Zahn, ³¹⁴1920; MeyerK: B. Weiss, 91901; NTD: K. H. Rengstorf,
 91962; ThHK: W. Grundmann, 21961; BNTC: A. R. C. Leaney, 1958;
 ICC: A. Plummer, '1922; Moffatt, NTC: W. Manson, 1930; ÉtB: M.-J.
 Lagrange, 41927;
 A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques* 1. n, 1907/8;
 C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels* n, 21927;
 A. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas*, 1931;
 J. Wellhausen, 1904.

Estudios:

- C. K. Barrett, *Luke the Historian in Recent Study*, 1961;
 H. J. Cadbury, *The Making of Luke-Acts*, 1927;
 H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, BHTR
 17, 31960.
 H. Flender, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lk*, BEvTh. 41, 1965.
 S. M. Gilmour, *A Critical Re-examination of Proto-Luke*: JBL 67 (1948) 143ss;
 E. Grasser, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synopt. Evv. und in
 der Apg*, BZNW 22, 21960;
 A. Hamack, *Lukas der Arzt, Beiträge zur Einl. in das NT* 1, 1907;
 L. E. Keck - J. L. Martyn (ed.), *Studies in Luke-Acts, Festschr. für P. Schu-
 bert*, 1966;
 W. G. Kümmel, *Lue en aeeusation dans la théologie eontemporaine*: ETHL
 46 (1970) 250ss;
 E. Lohse, *Lukas als Theologe der Heilsgeshichte*: EvTh 14 (1954) 256ss;
 U. Luck, *Kerygma. Tradition und Geschichte fesu bei Lukas*: ZThK 57 (1960)
 5Jss;
 R. Morgenthaler, *Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis* 1. n,
 AThANT 14.15, 1948;
 F. Rehkopf, *Die lukanische Sonderquelle*, WUNT 5, 1959;
 M. Rese, *At. Motive in da Christologie des Lk*, StNT 1, 1969;

- W. C. Robinson, *Der Weg des Herrn. Studie zur Ceschichte und Eschatologie im Lk*, ThF 36, 1964;
- H. Schürmann, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, 1968, 159-309;
- S. Schulz, *Coltes Vorsehung bei Lk*: ZNW 54 (1963) 104ss;
Die Stunde der Botschaft, 1967, 235ss;
- E. Schweizer, *Eine hebraisierende Sonderquelle des Lukas*: ThZ 6 (1950) 161 ss;
- H. F. D. Sparks, *Sto Luke's Transpositions*: NTS 3 (1956/1957) 219ss;
- A. Strobel, *Lukas der Antiochener*: ZNW 49 (1958) 131 ss;
- V. Taylor, *Behind the Third Gospel*, 1926;
- A. Vogtle, «Hochverehrter Theophilos», *Tdtigkeit im rechten Sinne*, *Festschr. H. Rombach*, 1967, 29ss;
Das Evangeium und die Evangelien, 1971, 31-56;
- P. Winter, *The Treatment of His Sources by the Third Evangelist in Luke XXI-XXIV*: StTh 8 (1955) 138ss;
The Proto-Source of Luke I: Nov Test 1 (1956) 184ss;
On Luke and Lucan Sources: ZNW 47 (1956) 217ss.

Observaciones previas

Viniendo de Mc y Mt, entramos con el evangelio de Lucas en un mundo distinto literaria y teológicamente. Éste se caracteriza por el brillante estilo, fría objetividad, amabilidad distante y plena literariedad del proemio!. Se manifiesta también en el hecho de que Lc tiene su continuación en Hech, de modo que el «evangelio» es el «primer libro» (el πρώτος λόγος Hech 1, 1) de una doble obra. Este hecho no sólo constituye algo nuevo en la tradición evangélica precedente, sino que es también singular en la literatura cristiana primitiva siguiente. El proemio, que obedece a la convención literaria de la historiografía helenística, somete al parecer toda la doble obra, o al menos —y esto es decisivo— el evangelio, a un determinado lema:

«Puesto que muchos han intentado componer un relato ordenado de los acontecimientos cumplidos entre nosotros, según nos han transmitido los que desde el principio fueron testigos oculares, y luego ministros de la palabra, me ha parecido también a mí, después de informarme de todo desde los orígenes, escribírtelo ordenadamente, ilustre Teófilo, para que conozcas la firmeza de las enseñanzas que has recibido» (1,1-4).

El que un evangelista se exprese sobre el objetivo de su libro tiene paralelos en Jn 20,31; pero este pasaje pone también de manifiesto la diferencia básica:

1. Cf. al respecto, H. J. Cadbury en *Beginnings* 1 2, 489s5 (Bib.); G. Klein, *Rekonstruktion und Interpretation*, 237ss (Bib.); H. Schürmann. *Das Lk/evangelium*. 1969. Iss: sobre los proemios antiguos (Bib.); G. Avenarius, *Lukians Schriji zur Geschichtsschreibl/ng*. 1956. 113ss.

«Estas (señales) fueron escritas para que creáis que Jesús, el Mesías, es el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre».

El objetivo del libro es en Jn despertar la fe; en Lc, la prueba de la fidelidad histórica. Resulta singular que un evangelista aporte información sobre sus fuentes, su valor y su propio proceder, pero ello pone de manifiesto que Lc se considera a sí mismo y quiere ser comprendido como historiador, que pretende tratar su objeto con técnica historiográfica irreprochable para ofrecer una narración histórica fidedigna. Lo haya conseguido o no según las normas de los historiadores de su época, de lo que se trata es de que él tiene esta intención. Lucas quiere describir la vida, la historia de Jesús, como un fenómeno histórico.

La dedicación al ilustre Teófilo, quien difícilmente puede considerarse símbolo de «la persona religiosa», sino que fue un hombre concreto —aun cuando represente a los lectores imaginarios—, pone de manifiesto que Lc dirige su obra a un público más amplio; que éste sea el de la Iglesia, o el literario en general es algo que habrá que investigar.

1. Estructura

- A. Historias de la infancia del Precursor y del Mesías: 1,2
- B. El comienzo: 3,1-4,13
 - I. Actividad del Precursor: 3
 - II. Preparación del Mesías: 4,1-13
- C. Actividad de Jesús en Galilea: 4,14-9,50
- D. Viaje de Jesús a Jerusalén: 9,51-19,27
- E. Influjo de Jesús en Jerusalén: 19,28-21,38
- F. Pasión y relatos pascales: 22-24

2. Empleo de fuentes

Lc anuncia en el proemio, como historiador, la seriedad de sus conocimientos sobre los hechos que intenta narrar. Al contrario que Josefa, al comienzo de su *Guerra Judía*, no puede recurrir al testimonio ocular propio. Por ello se ampara en la fidelidad de sus fuentes. Tampoco éstas fueron en verdad testigos oculares, como Lc mismo confiesa, pero se basan en ellos. El evangelista acentúa la confianza de los testigos oculares mediante la observación de que fueron «servidores de la palabra». Lo que él resalta como su propia intención: la integridad, exactitud y el orden exacto en la exposición indica al mismo tiempo un defecto en las obras de sus predecesores. Al destacar en el

v. 3 su propia actividad investigadora pretende crear una imagen exacta y elaborada personalmente de los acontecimientos y sustituir así las obras de sus antecesores².

Su afirmación de que había habido «muchos» es un tópico convencional y no se ha de tomar demasiado al pie de la letra. Dos de sus fuentes nos resultan conocidas, Mc y Q. A éstas hay que añadir el material especial que constituye casi la mitad del libro. Es demasiado heterogéneo como para que se haya podido encontrar en una sola fuente escrita; en todo caso la historia de la infancia de Juan Bautista es de origen baptista, no cristiano; la anunciación de María 1,26ss y la historia del nacimiento de Jesús 2,1ss tampoco tienen el mismo origen. Resulta casi imposible asegurar si Lc recibió el material propio suyo solamente de la tradición oral o también, al menos en parte, fijado por escrito. Debíó contar con algo escrito puesto que Lc habla de muchas *διηγήσεις*. A menudo se acepta una fuente especial para la historia de la pasión de Lucas que muestra similitudes con la de Juan; pero las peculiaridades se pueden explicar también sin aceptar semejante fuente escrita.

Lc ha utilizado sus fuentes de un modo completamente distinto a Mt; mientras que éste las ha entrelazado, Lc las ha dispuesto de forma sucesiva. Esta utilización de las fuentes ha tenido diversas explicaciones. Una, que ha gozado de especial popularidad en el mundo anglosajón, es la hipótesis del «Protolucas». Ésta ha tenido diversas configuraciones. La clásica es la de B. H. Streeter³: a partir de Q y su material especial (L), el «Protolucas», Lc 3-24 (sin elementos de Mc); la indicación temporal en 3,1ss es para Streeter un claro comienzo del libro. El autor en principio no publicó el Protolucas; cuando conoció el evangelio de Mc introdujo su material en dos bloques en el Protolucas. Cuando elaboró Hech antepuso también las historias de la infancia Lc 1.2 a su evangelio. Esta hipótesis no es sostenible a mi entender, como ha señalado especialmente K. Grobel⁴. La hipótesis parte de la suposición de que el autor ha expuesto sus fuentes de un modo mecánico e irreflexivo, unas junto a otras, e ignora la capacidad y actividad redaccional del autor. Más bien se puede mostrar exegéticamente que ha utilizado sus fuentes de un modo muy reflexivo y planificado.

La otra explicación corresponde a la teoría de las dos fuentes: Lc ha asumido a Mc como esquema, ha introducido antes y después de los componentes de éste su material especial de las historias de la infancia y los relatos pascuales, y ha colocado los elementos de Q y el resto de su material especial en dos inserciones en el esquema de

2. eL Klein.

3. *The Four Gospels*.

4. *Formgeschichte und synoptische Quellenanalyse*, 1937, 84ss.

Mc: la «pequeña» 6,20-8,3, y la «gran intercalación», el denominado relato del viaje 9,51-18,14. Indudablemente, también después de retomar el hilo de Mc aparece material de Q y suyo propio en 19,1-28. Lc reproduce el material de Mc de forma bastante completa; no obstante, entre Lc 9,17 y 18 falta todo el pasaje de Mc 6,45-8,26 (la denominada laguna lucana). También ha llevado a cabo algunos cambios en el material de Mc, ciertamente por intereses historiográficos y teológicos. Así ha eliminado el gran relato («novela») del final del Bautista Mc 6,14ss, y sustituido por una noticia sumaria 3,19s al comienzo de su exposición. Con este cambio consigue, por una parte, que el final del Bautista aparezca en el lugar histórico «preciso», pero, por otra -y aquí actúa un interés teológico-, que la actividad de Juan quede en un claro segundo plano frente a la de Jesús: el bautismo de éste se relata después de la muerte del Bautista aligerando considerablemente la relación de Jesús con Juan tan acentuada en Mc y Mt. Lc ha antepuesto además el rechazo de Jesús en su tierra Mc 6,1 ss, reelaborándolo en una gran escena programática (la predicación de entrada en Nazaret Lc 4, [6-30]). Ha sustituido la vocación de los discípulos por la de Pedro, pero relatándola no antes, sino después de los acontecimientos de Mc 1,21 ss (Lc 5,1ss); dado que Jesús es ya conocido como taumaturgo, el seguimiento de Pedro es psicológicamente más claro que en Mc. Mediante otro cambio, a saber, el del sumario Mc 3,7-12 detrás de la elección de los apóstoles Mc 3,13-19 consigue Lucas 6,17-19 que exista un gran auditorio ante el discurso de llano de Jesús (Lc 6,20ss). Finalmente, Lc sitúa la historia de los parientes de Jesús, que en Mc aparece antes del discurso en parábolas (Mc 3,31-35), detrás de la parábola del sembrador y los dichos siguientes con el fin de aportar una ilustración sobre la vida de Jesús a los «oyentes de la palabra» (Lc 8,4-18.19-21). Gracias al hecho de no mezclar sus fuentes, como hace Mt, sino de situarlas de forma correlativa, aporta Lucas una imagen distinta del transcurso de la vida de Jesús de la que aparece en Mc y Mt, aun cuando asuma el esquema de Mc. Algunos eventos los incluye dos veces siguiendo la correspondiente fuente en cada caso, por ejemplo, el discurso misional y el pronunciado contra los fariseos. La gran intercalación, el denominado relato del viaje 9,51-18,14, produce ante todo la impresión de que en ella se narra un capítulo de la vida de Jesús que falta en el resto de los sinópticos. Pero el análisis de este conjunto muestra que la situación de viaje sólo es constitutiva en un pasaje de la tradición, a saber, 9,51-56, Yque siempre aparece, por lo demás, en observaciones redaccionales (9,57; 10,1.38; 14,25; 17,11). Con otras palabras: el viaje es sólo el marco redaccional en el que Lucas introduce material de Q y

suyo propio, por tanto, una ficción literaria e histórica. Pero esta ficción tiene una determinada importancia teológica dentro del conjunto del libro, que habremos de tratar a continuación.

3. *Carácter literario y tendencias teológicas*

Lucas pretende como historiador elaborar una διήγησις, una *narración histórica* a partir de las tradiciones sobre Jesús y la iglesia primitiva, una narración histórica como lo muestra la expresión técnica πράγματα v. 1, no sólo una biografía en sentido estricto. A tal efecto hubo de situar cada una de las tradiciones de sus fuentes en un contexto coherente, y mostrar además una relación de estos relatos con la historia del mundo. «Pues estas cosas no han ocurrido en un rincón» (Hech 26,26). Ciertamente su material le ofrecía escasa oportunidad para lo último; pero por ello habrá que valorar con mayor exactitud las referencias ocasionales, especialmente en el primer libro. Lucas fecha en 3,1s la aparición del Bautista con ayuda de un sincronismo séxtuple, y mediante la mención del censo de Quirino, establece en 2,1ss una relación entre la historia de la natividad y la de César Augusto. Independientemente de que las fechas sean exactas', la intención de Lc está clara: pretende encuadrar históricamente los relatos sobre Jesús.

En la elaboración de contextos coherentes dentro de la tradición de Jesús muestra Lucas una técnica avanzada frente a Mc y Mt". A este apartado pertenecen en parte los cambios mencionados antes, pero también las indicaciones «historizantes» sobre las situaciones que intentan aclarar, motivar y concretar. Por mencionar sólo dos ejemplos de Mc y Q: Mc había entendido la llamada predicación mesiánica del Bautista Mc 1,7s por su contexto como un sumario, es decir, una predicación que se repite constantemente. Lc provee estas palabras del Bautista con una introducción («como el pueblo se hallaba en ansiosa expectación y pensaban todos entre sí de Juan si sería él el Mesías, Juan respondió a todos diciendo...» 3,15s) caracterizándola así como una respuesta única en una situación determinada. De un modo similar procede con el pasaje tradicional transmitido en Q sobre la respuesta de Jesús a la pregunta del Bautista, si él era el que había de venir (Lc 7,20-23; Mt 11,2-6). Lucas la completa con una introducción detallada vv. 18-20 y ante todo, introduce entre la pregunta y la respuesta un dato referencial, Jesús había curado en aquella hora

5. Al respecto H. U. Instinsky. *Das Jahr der Geburt Christi*. 1957; H. Braunert. *Historia* VI. 1957. 192,s y Schürmann *Ad loca*.

6. el'. Bultmann, *Trad.* 384ss.

muchos enfermos v. 21, otorgando así a la respuesta de Jesús un transfondo concreto y una situación determinada. En ésta y otras historizaciones se pone de manifiesto el interés biográfico de Lc.

Ciertamente, el intento de *biografiar el material* estaba sujeto a ciertos límites, ya que la materia aparecía en un contexto fijo desde la predicación del Bautista hasta la muerte de Jesús. Pero donde Lc podía configurar libremente se convierte en un completo biógrafo, como ocurre en las historias de la infancia⁷. Su composición es obra suya. El evangelista forma con las narraciones tradicionales sobre la anunciación y el nacimiento del Bautista y de Jesús un contexto artísticamente ensamblado, en el que cada uno de los acontecimientos paralelos se corresponden en la justa proporción: en el encuentro de las madres se entrecruzan ambas líneas, que al continuarse resaltan la superioridad de Jesús, el Mesías, sobre Juan, su predecesor. Se ha querido demostrar que en esta técnica de composición Lc emplea medios estilísticos literarios contemporáneos correspondientes a las *Parallelae* y al principio de la «*synkrisis* encomiástica»⁸.

La historización y la remodelación biográfica de la tradición de Jesús se halla en Lc determinada por una tradición teológico-ecclesial, por una visión de la historia de Jesús como un período de la historia universal de la salvación". La concepción de conjunto sólo puede ser tratada en relación con Hech. Pero el motivo para estas ideas sobre la historia de la salvación puede mencionarse ya ahora: el retraso de la parusía, la ampliación del tiempo. La historia de Jesús como conjunto cerrado se aleja cada vez más, distanciándose con mayor fuerza de la actualidad de la Iglesia. La relación de ésta con la época de Jesús se convierte cada vez más en problema. Lc intenta resolverlo con su concepción de la historia de la salvación.

Este concepto se muestra en primer lugar en su elaboración de la tradición del Bautista partiendo de Mc y Q. En estos textos se presentaba al Bautista como figura escatológica con cuya aparición comienza el final de los tiempos, como el Elías redivivo y precursor del Mesías, pero Lc ha modificado enérgicamente esta concepción. Como ya se ha indicado, el evangelista separa mediante la nota de 3,19s, ya desde un punto de vista puramente compositivo, la actividad del Bautista de la de Jesús, y elimina el pasaje de Elías Mc 9,9-13 y la cita

7. M. Dibelius, *Jungfrauensohn und Krippenkind*, en *Botschaft und Geschichte 1*, 1ss; Id. *Formg.*, 11955.

8. G. Erdmann, *Die Vorgeschichten des Lukas- und Matthiusevangeliums* (FRLANT 18), 1932, 9ss; Fr. Dornseiff: ZNW 35 (1936) 1295.

9. Esta visión ha sido elaborada por H. Conzelmann (*Die Mitte der Zeit*).

de Malaquías de Q (Mt II, 10.14)». Aun cuando Juan es ciertamente el precursor y Jesús el Mesías, ninguno de los dos son ya figuras escatológicas, sino de la historia de la salvación. Ambos pertenecen a distintos períodos -«La Ley y los profetas llegan hasta Juan; desde entonces se anuncia el reino de Dios, y cada cual ha de esforzarse por entrar en él» (Lc [6,16]- , Juan a [a época de la Ley y [os profetas, es decir, a la de Israel; Jesús, a una nueva época que comienza con Él. La observación de Lc 16,16 parece sugerir una división en dos de la historia de la salvación. Pero la época de Jesús se distancia tanto de la siguiente que aparece como un período propio dentro del tiempo (como «centro del tiempo»); por consiguiente Lc lleva a cabo una división en tres de la historia de la salvación. La época de Jesús adquiere, según Lc, un carácter especial por el hecho de que Satanás no tiene poder alguno: éste abandona a Jesús después de las tentaciones «hasta un tiempo determinado» (4,13), Y aparece nuevamente en acción al entrar en Judas el traidor (22,3); en medio de estos acontecimientos se encuentra la época de Jesús propiamente dicha que no es simplemente idéntica a la vida de Jesús. La historia de la pasión ya no pertenece a ella, sino a la época de la Iglesia. La «vida de Jesús» sobrepasa, pues, por delante y por atrás, al «centro del tiempo».

Que este concepto de la historia de la salvación viene determinado por el retraso de la parusía aparece claro además en la elaboración lucana del apocalipsis sinóptico. Lucas sustituye la «abominación de la desolación» de sentido escatológico en Mc 13,14 por el asedio de Jerusalén Lc 21,20, e introduce entre la profecía de guerras y epidemias, por una parte, y la persecución de Jos cristianos, por la otra, [a observación «pero antes de todas estas cosas...» 2[,12; invierte, pues, la secuencia marciana consiguiendo así que los disturbios políticos del presente no puedan ser entendidos por sus lectores como indicios del fin. A la advertencia de Marcos sobre los seductores que llegarán en nombre de Jesús diciendo «yo soy» (Mc 13,6) añade Lc: «El tiempo está cerca» (21,8) Y desacredita así la proximidad de la parusía como doctrina errónea. Lc hace retroceder ampliamente el final. Escribe para una cristiandad que ha de situarse en un mundo que continúa existiendo. Así, el tiempo de Jesús, entendido originalmente de un modo escatológico, se convierte en el «centro del tiempo». Y éste en un paradigma del reino de Dios. Pero al igual que aquel se halla en el paréntesis que media entre la historia de Israel hacia atrás y la de

ID. Yo opino, en cualquier caso a diferencia de Conzelmann, que Lc no pretendía con estas supresiones eliminar la concepción del precursor, sino separar, por razones históricas y teológicas, la esperanza de la «restauración» escatológica, unida tradicionalmente al teologumena del Elías redivivo, del Bautista; el evangelista ha traspasado el motivo de la «restauración de todas las cosas» (Mc 9,12) al Mesías que ha de venir de nuevo (Hech 3,21).

la Iglesia hacia adelante, así Lc, mediante su trabajo histórico, pretende establecer la continuidad entre su presente eclesial y la época de Jesús «cerciorando» a sus lectores de aquellos acontecimientos (1,4).

La historia de Jesús queda dividida en tres partes mediante la gran inserción (9,51-18,14): los *espacios geográficos* de Galilea, los viajes y Jerusalén. Esta ciudad tiene para Lc un significado completamente distinto que para Mc y Mt; se trata de la ciudad santa del pueblo de Dios. En ella y en torno a ella ocurren las apariciones del Resucitado. Galilea queda eliminada como lugar de estas apariciones mediante acertadas operaciones literarias en el texto de Mc (contrástese Mc 16,7 con Lc 24,6). Al igual que Jerusalén, más exactamente el templo jerosolimitano, desempeña ya en las historias de la infancia un papel importante (1,5-23; 1,22-38.41-51), así la entrada de Jesús en Jerusalén se representa como la entrada en el templo (19,37-46). El santuario de Jerusalén continúa siendo el punto de reunión de la comunidad más antigua (Lc 24,53; Hech 2,46; 3,1.11; 5,20s) y el lugar en el que Pablo recibe el mandato para la misión de los paganos (Hech 22,17-21); él es el punto de partida del nuevo Israel, la Iglesia. Como ha intentado mostrar H. Conzelmann los tres lugares geográficos parecen realmente corresponder a tres niveles cristológicos: la conciencia del Mesías, la conciencia de la pasión y el ejercicio del reino cultural sobre Israel en el templo. W. C. Robinson ha precisado esta concepción en el sentido de que «el significado especial de la geografía lucana no se basa en el sentido fijo de localidades delimitadas, sino más bien en el orden de una secuencia local como medio para mostrar el crecimiento «de la palabra», es decir, la penetración del mensaje cristiano en el mundo... Lucas veía la importancia de lo geográfico en unir espacio y tiempo para representar el camino de la expansión del cristianismo —«el camino del Señor»— como un viaje» (8). Esta precisión evidencia la hilazón interna de Lc con Hech (Hech 1,8).

Pero más allá del amplio ámbito de la historia de la salvación que no parece resaltar demasiado en la exposición lucana, no se puede pasar por alto la *imagen de Jesús* que Lucas presenta ante sus lectores. Esta se diferencia de un modo peculiar de la de Mc y Mt. Jesús es en efecto el Mesías profetizado del AT, en esto pone Lc al menos tanto énfasis como Mt. El es el Hijo de Dios, concebido de un modo milagroso al igual que en Mt; es un encumbrado **θεῖος ἄνθρωπος**, portador además del Espíritu (1,35; 3,22; 4,1.14.18; 10,21). Sus milagros han alimentado (7,11-17). Con estos rasgos soberanos se corresponde el que Jesús no sólo es llamado **κύριε**, sino que obtiene también en la narración el título de **ὁ κύριος**. A pesar de todo - y en esto se distingue la imagen de Jesús de Lc de la de Mc y Mt- Lc resalta de un modo especial los rasgos humanos y delicados de Jesús. Lo describe como

el salvador compasivo, que dotado de espíritu y poder «pasó haciendo el bien (εὐεργετῶν) y curando a todos los oprimidos por el diablo» (Hech 10,38). Lucas acentúa el amor de Jesús por los pecadores, los pobres, los enfermos, los discriminados, a los que también pertenecen las mujeres. Estos rasgos se corresponden verosímilmente con la denominada «piedad de los pobres», que ha dejado también sus huellas en Santiago y que quizás aparecían ya en el material de la tradición". Pero el hecho de que Lc asuma precisamente estos elementos muestra que comparte también estas concepciones. Sin duda alguna provienen de él los rasgos que describen a Jesús como piadoso. Al igual que Lucas resalta la piedad de sus padres (Lc 2,22s.41 ss), también acentúa a menudo la oración de Jesús, y siempre en adiciones redaccionales (3,21s; 9,18.28s). Lc describe a Jesús como santo. Con ello se corresponde también la reelaboración de la historia de la pasión¹². Ésta no aparece descrita en Lc como en Mc -como un acontecimiento salvífico- o en Mt -como revelación cristológica-, sino como martirio. «El salvador sufriente es para Lucas el hombre de Dios, quien acosado por las potencias malignas se convierte por su paciencia y perdón en un modelo de sufrimiento inocente.» En este carácter ejemplar radica el significado práctico de la imagen de Jesús para los cristianos de la época de Lc. Este describe la historia de Jesús -sin perjuicio de sus connotaciones dentro de la historia de la salvación- como la vida de un santo coronada por el martirio; un motivo que reaparece constantemente con variaciones en Hech¹³.

4. Observaciones finales

Aun cuando sólo en relación con Hech se podría hablar sobre la concepción de conjunto, la persona del autor, época y lugar de composición, se pueden adelantar aquí algunas observaciones referentes al «primer libro», a saber sobre la relación del proemio y el libro, y la del programa con su elaboración. No se trata de indagar si el autor llevó a cabo con éxito la elaboración de su programa según los criterios de la historiografía antigua o moderna. Comparándolo con las biografías de Plutarco o Suetonio, o con alguna de las obras históricas de Josefa, y teniendo en cuenta las normas que Luciano había for-

11. Bultmann. *Trad.*, 392. Sobre la piedad para con los padres: M. Dibelius-H. Greeven, *Der Briefdes Jakobus*, 111964, 58ss.

12. CL al respecto. especialmente Dibelius. *Formg.*, 200ss; la siguiente cita. *ibid.* 202.

13. Contínstese el martirio de Esteban con la pasión de Jesús, la afirmación de Hech 14,22 con Le 24,26; además las afirmaciones de Hech sobre la alegría en el sufrimiento.

mulado para los relatos históricos", habría que responder de forma negativa. Partiendo de los puntos de vista histórico-críticos de la actualidad, habría que sentenciar que en todas partes se descubre una tendencia a la historización y reelaboración biográfica de la tradición de Jesús, pero ésta no se lleva a cabo de forma consecuente; habría que añadir además que Lc, de acuerdo con el proemio, pretende acceder directamente a los acontecimientos y describirlos καθεξῆς (por su orden) en la secuencia exacta, es decir, histórica; de hecho, sin embargo, como muestra la comparación entre los Sinópticos, admite la disposición de sus fuentes con algunos cambios; cabría sólo añadir que Lc acepta incluso esta secuencia como histórica.

Pero no se trata aquí simplemente de constatar esto, sino -con independencia de la comparación con el resto de los sinópticos y las obras antiguas- de ver si *la relación del proemio con el primer libro* representa de algún modo «facetas inmanentes a la obra». A este respecto hay que constatar una ruptura absoluta que se manifiesta ya en la diversidad entre el estilo «mundano» de 1, I-4 Y el «piadoso» de 1,5ss. El proemio pretende exponer de forma neutra y objetiva los acontecimientos de un modo exhaustivo, preciso y en una sucesión correcta dentro de una narración histórica fiel. Pero lo que sigue es una biografía de Jesús en el ámbito de la historia de la salvación. El lector encuentra en el libro algo distinto de lo que espera y ha de esperar por la introducción. El cariz totalmente «profano» del proemio no permite entrever nada de la concepción de la historia de la salvación. Pero, según Lc, el proyecto salvador en la historia parece compaginarse con esos signos previos de la historiografía profana. Se ha intentado dar a las palabras del proemio un doble sentido oculto -ver en el $\pi\lambda\prime\rho\omicron\phi\omicron\rho\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$ la idea de cumplimiento, en los testigos oculares y servidores de la palabra, el círculo lucano exclusivo de los doce apóstoles, y en los datos sobre el procedimiento, un reflejo del problema de la tradición lucana encontrando así en el proemio «precisamente la teología lucana representada en su núcleo». No obstante, me resulta dudoso que Lc haya incluido de forma oculta toda su teología en el proemio. En todo caso, ésta sólo podría descubrirse a base de laboriosas combinaciones y conclusiones exegéticas que abarcasen toda la doble obra, y resulta igualmente dudoso que Lc suponga en sus lectores semejantes esfuerzos. A mi entender elaboró el proemio conscientemente «de un modo profano» y en modo alguno intentó que fuera entendido de otra forma. Esta «profanidad» es precisamente una parte integrante de su teología, no su encubrimiento.

14. LIIciano, *Hisl. conscr.* 9; 39; 49-56.

15. G. Klein (la cita, p. 2581 YH. Schürmann.

LA DOBLE OBRA LUCANA SEGUNDO LIBRO: LOS HECHOS DE LOS APOSTOLES

Comentarios:

- HNT: H. Conzelmann, '1972; KNT: Th. Zahn l. II, ^{3/4}1922/1927; MeyerK: E. Haenchen, ¹⁴1965; NTD: O. Stählin, 1962; ThHK: O. Bauernfeind, 1939; BNTC: C. S. C. Williams, 1957; MoffatI, NTC, F. I. Foakes-Jackson, 1932;
- ÉtB: E. Jacquier, 1926;
- W. M. de Wetle - F. Overbeck, 1870; A. Loisy, 1920;
- F. J. F. Jackson - K. Lake, *The Beginnings of Christianity* 1, Vol. 1-5, 1920-1933.

Informe sobre el estado de la investigación:

- W. O. Kümmel, **ThR**, NF 14, 1942, 162ss; 18, 1950, 16ss; 22, 1954, 194ss; E. Orasser, **ThR**, NF 26 (1960) 93ss;
- A. J. Y M. B. Matlill, *A Clasified Bibliography of Literature on the Acts of the Apostles*: NTS 7 (1966);
1. H. Marshall, *Recent Study of the Acts of the Apostles*: Exp 80 (1968/1969) 292ss.

Estudios:

- R. Bultmann, *Zur Frage nach den Quellen der Apg*, en *Exegetica*, 1967, 412ss;
- Ch. Burchard, *Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus*, FRLANT 103, 1970;
- H. J. Cadbury, *The Making of Luke-Acts*, 1927.
- *The Book of Acts in History*, 1955;
«We» and «I» Passages in Luke-Acts: NTS 3 (1956/1957) 128ss;
- M. Dibelius, *Aufsätze zur Apg*, FRLANT 60, 1951;
- J. Dupont, *Études sur les Actes des Apôtres*, *Lectio Divina* 45, 1967;
- W. Eltester, *Lukas und Paulus*, *Eranion, Festschr. H. Hommel*, 1961, 1ss;
- E. Haenchen, *RGG³ I*, 1957, 501ss;
Gott und Mensch, 1965, 157-264;
Die Bibel und Wir, 1968, 156-181; 312-374;

- P. Weigandt, *The Original Text of Acts?*: NTS 14 (1967/8) 469ss;
 A. Harnack, *Die Apg. Beiträge zur Einl. in das NT* III, 1908;
 E. Käsemann, *La llamada de la libertad*, Salamanca ²1985;
 L. E. Keck - J. L. Martyn (ed.), *Studies in Luke-Acts, Festschr. für P. Schubert*, [1966];
 G. Klein, *Die Zwölf Apostel*. FRLANT 77, 1961, 115ss;
 I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, 1970;
 J. C. ü'Neill, *The Theology of Acts in its Historical Setting*, ²1970;
 G. Schille, *Die Fragwürdigkeit eines [itinerars del' Paulusreisen*: ThLZ 84 (1959) 165ss;
 P. Schubert, *The Final Cycle of Speeches in the Book of Acts*: JBL 87 (1968) 1ss;
 G. Strecker, *Die sogenannte zweite Jerusalemreise des Paulus*: ZNW 53 (1962) 67ss;
 E. Trocmé, *Le «Livre des Actes» et l'histoire*. EHDR 45, 1957;
 W. C. van Unnik, *The «Book of Acts» the Confirmation of the Gospel*: NovTest 4 (1960) 265S;
 U. Wilckens, *Die Missionsreden del' Apg. Form.- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, WMANT 5, 1961.

Observaciones previas

Los denominados *Hechos de los Apóstoles* son una obra singular no sólo como continuación de un evangelio, sino también como fenómeno literario. Resulta extraño que esta continuación que comienza con el relato sobre la ascensión concluya con una noticia sobre la prisión de Pablo en Roma. El origen del libro presenta, respecto al material y a su composición, cuestiones completamente distintas a las de los Sinópticos. A esto hay que añadir que la transmisión de su texto es la menos unitaria de todos los libros del NT. Después de una mirada global a la estructura de la obra, partiremos del problema del texto para dirigirnos a continuación a las cuestiones histórico-literarias y teológicas de especial interés.

Trataré sólo marginalmente la *historia de la investigación de los Hechos*, en parte por razones de espacio y, en parte, porque no tiene la misma importancia para la comprensión de la obra que la historia de la cuestión sinóptica para los tres primeros evangelios. En el comentario de E. Haenchen, fácilmente accesible, aparece una exposición detallada y brillante de esta historia. Mencionemos aquí sólo las etapas más importantes. Desde la perspectiva de la crítica de las tendencias de la escuela de Tubinga, se consideró Hechos, por su «tendencia conciliadora», como un documento posterior de reconciliación entre el judío y el paganocristianismo. Después dominó el campo la crítica

1. Pp. 13ss; cf., además, los estudios de Kummel y Grasser mencionados en la lista bibliográfica

literaria, que ya había comenzado antes sus trabajos con el objetivo de entresacar fuentes antiguas - y por ende, como se pensaba— históricamente fidedignas, labor ésta que aún hoy se continúa en algunos casos, aun cuando ya J. Wellhausen en 1907 mostró la esterilidad de este procedimiento. Un cambio decisivo al respecto lo aportó M. Dibelius en 1923, quien en su contribución al homenaje a H. Gunkel introdujo por primera vez el método histórico-formal en la investigación de Hech, mostrando posteriormente con numerosos artículos la riqueza de este método también para la comprensión de esta obra. En su trabajo se basan los comentarios científicos más recientes, así como numerosos estudios de E. Haenchen y H. Conzelmann sobre Hech. Junto a éstos hay que mencionar la obra fundamental en cinco tomos editada por F. J. F. Jackson y K. Lake, *The Beginnings of Christianity* («Los comienzos del cristianismo») (1920-1933) que resulta indispensable por su riqueza en material filológico y arqueológico y por sus aportaciones monográficas para el trabajo científico de Hech.

1. Estructura

Primera parte. La época de la iglesia primitiva: 1-12

A. La comunidad primitiva: 1-5

1. El tiempo hasta Pentecostés: 1
(Proemio, ascensión, la primera comunidad. elección de Matías).
2. Pentecostés: 2
3. La curación del paralítico y sus consecuencias: 3-4
(Curación. Predicación de Pedro. Primer encarcelamiento y *liberación*. Oración de la comunidad)
4. Ananías y Safira: 5.1-11
5. Éxitos y oposiciones: 5,12-42
(Propagación. Segunda prisión. Gamaliel. Liberación).

B. La misión prepaulina: 6-12

1. Los helenistas, Esteban y la persecución: 6,1-8,3
2. La misión de Felipe: 8,4-40
3. La conversión del perseguidor Saulo: 9,1-31
4. La misión de Pedro: 9, 39-11,18
 - a) Curación de Eneas en Lida: 9.32-35
 - b) Resurrección de Tabita en Jope: 9,36-43
 - c) La conversión de Cornelio en Cesarea: 10,1-11,18
5. La comunidad de Antioquía: 11,19-30
6. Persecución de la comunidad primitiva por Agripa: 12.

Segunda parte. La misión de Pablo: 13-28

A. El primer viaje misionero: 13,14

1. Elección de Bernabé y Saulo: 13,1-3
2. Chipre (Elimas): 13,4-12
3. Antioquía de Pisidia (discurso): 13,13-52
4. Iconio: 14,1-5
5. Licaonia, Listra y Derbe: 14,6-20
(Curación y discurso en Listra, vv. 8-18)
6. Retorno: 14,21-28

B. El concilio de los Apóstoles: 15,1-35.

C. El segundo viaje misionero: 15,36-18,22

1. Separación de Bernabé: 15,36-39
2. Viaje con Silas y Timoteo hasta Tróade: 15,40-16, 10
3. Filipos: 16,11-40
4. Tesalónica: 17,1-9
5. Berea y viaje a Atenas: 17,10-15
6. Pablo en Atenas: 17,16-34 (Discurso del Areópago: 17,22-31).
7. Corinto: 18,1-17
8. Retorno: 18,18-22

D. El tercer viaje misionero: 18,23-21,16

1. Galacia y Frigia: 18,23
2. Apolo en Éfeso: 18,24-28
3. Pablo en Éfeso: 19.
4. Viaje a Macedonia, Grecia y vuelta a Tróade: 20,1-6
5. Tróade: 20,7-12
6. De Tróade a Mileto: 20,13-16
7. Discurso de despedida: 20,17-38
8. De Mileto a Jerusalén: 21,1-16

E. Apresamiento y proceso: 21,17-28,31

1. Pablo en Jerusalén: 21,17-26
2. Encarcelamiento: 21,27-40
3. Discurso de Pablo: 22,1-21
4. Interrogatorio: 22,22-29
5. Pablo ante el Sanedrín: 22,30-23,11
6. Ataque judío. Traslado a Cesarea: 23,12-35
7. Prisión en Cesarea: 24-26
 - a) Acusación y defensa ante Félix: 24
 - b) Festo: 25,1-12
 - c) Agripa con Festo: 25,13-27
 - d) Discurso de Pablo ante Festo y Agripa: 26

8. Transporte a Roma: 27,1-28,16
 - a) Viaje marítimo y naufragio: 27
 - b) Estancia en Malta: 28,1-10
 - e) Viaje a Roma: 28,11-16
9. Pablo en Roma: 28,17-31.

2. *El texto*

El texto de Hech ha sido transmitido en dos versiones diversas, *una* en la de los testigos «egipcios», representada por los códices Vaticano, Sinaítico, Alejandrino, el palimpsesto de S. Efrén, los papiros 45 y 74 Y las citas de los Padres de la iglesia alejandrinos, versión con la que coinciden en lo fundamental los testigos de la Koiné. Y la *otra*, la del denominado texto «occidental», representada por el código Cantabricense, los papiros 38 y 48, antiguos latinos, las glosas marginales de la versión siríaca Charclense y los Padres de la iglesia latinos. El texto de la versión occidental es más largo, posee lecturas peculiares y muestra a veces un carácter arcaico. Desde el punto de vista meramente de la historia del texto no se puede explicar la relación de ambas versiones; el testimonio manuscrito aparece ya en el siglo III gracias a los papiros 38, 45 y 48. Ambos tipos textuales se retrotraen, según algunos, hasta Lucas, el texto occidental como su borrador, y el egipcio como la redacción definitiva de Hech. También se ha intentado explicar ambos como desarrollos secundarios de un arquetipo; algunos han visto a éste en la forma primitiva del texto occidental, que se procuraba reconstruir con ayuda de los testigos occidentales aunque no fueran unitarios entre sí, o bien, otros han considerado el texto occidental como secundario frente al egipcio.

Esta última interpretación podría considerarse correcta. En todo caso -y esto lo ha señalado acertadamente W. G. Kümmel- el carácter secundario no radica en una degradación, sino que se muestra en muchos casos en una corrección planificada y coherente del texto egipcio. El texto occidental elimina contradicciones¹ y otras tensiones⁴.

2. *Einleitung*, 154s; además, M. Dibelius, *Aufl. zur App*, 76ss.

3. La contradicción entre el relato de 15,32s según el cual Judas y Silas habían vuelto de Antioquía a Jerusalén, y el 15,40 donde se afirma que Pablo había llevado a Silas como acompañante desde Antioquía en el nuevo viaje misionero, queda eliminada en el texto occidental, en 15,34: Silas se había quedado en Antioquía,

4. La narración 14,85s tiene lugar en Listra, aun cuando los misioneros según 14,6s habían dejado esta ciudad y actuaban en Derbe y sus entornos; el texto occidental nivela las diferencias mediante la introducción de algunas palabras entre los vv. 7 y 8,

une elementos desligados', corrige datos geográficos⁶ y refuerza el interés edificante⁷. Incluso se debe a él una corrección teológica importante: la transformación del decreto apostólico, entendido en sentido ritual (15,29), en prescripciones morales. Aun cuando no es imposible que el texto occidental haya mantenido a veces lecturas originales, sus peculiaridades casi siempre se muestran como secundarias.

Las fuertes diferencias en la tradición textual de Hech se deben, como Dibelius ha indicado claramente, al destino del libro dentro de la historia del canon⁸. Hech no fue durante mucho tiempo Escritura eclesiástica, al contrario que Lc; su canonización fue posterior y por ello su tenor literal se vio mucho menos protegido. A pesar de todo, también el texto egipcio muestra corrupciones en algunos pasajes de Hech, como ha señalado Dibelius y otros antes y después de él; en ocasiones ha de ser reconstruido mediante conjeturas, método bastante mal visto por lo demás dentro de la ciencia neotestamentaria⁹.

3. *La relación entre Le y Hech*

Hech comienza con un proemio que presenta una estrecha relación con Lc mediante la dedicación al mismo Teófilo, por la mención del «primer libro» y por la indicación sumaria de su contenido (1,1 s); pasa después a la narración y relata nuevamente la despedida de Jesús y su ascensión (1,3-14). Este texto suscita dudas por razones formales y de contenido. El proemio se halla incompleto: después del τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποιησάμην («mi primer libro lo escribí») con la recapitulación se espera un ὁ δὲ δεῦτερος λόγος («el segundo libro») un programa del nuevo volumen, pero no sigue nada similar. Existen además contradicciones objetivas: según Lc 24,50s, la ascensión tuvo lugar el domingo de pascua y desde Betania; según Hech 1,3.12, cuarenta días más tarde y partiendo del Monte de los Olivos. Se intenta eliminar estas diferencias mediante la hipótesis de una interpolación. La dificultad formal no tiene por qué conllevar un peso excesivo, ya que en la literatura antigua existen ejemplos en los que falta la segunda mitad del proemio'o. Pero sigue en pie la contradicción objetiva. Según

5. 16,35: la liberación de los misioneros y la escena de prisión precedente, mediante la observación de que las autoridades habrían tenido miedo a causa del terremoto.

6. 3,] 1.

7. Por ejemplo, mediante una adición al final de 14,25.

8. *Aufs.* 79ss.

9. Ejemplos en Dibelius, *Aufs.*, 81ss.

10. .Iosefo, *Ant.* VIII 1s: XIII 1: ef. Conzelmann, *Apg.* 255.

una hipótesis", Lc y Hech constituían un único libro en el que Hech 1,6ss conectaba directamente con Lc 24,49. El libro habría sido dividido en dos partes al ser incluido en el canon: la primera tenía como final Lc 24,50-53 y la segunda Hech 1,1-5 como comienzo. Pero esta hipótesis no explica nada. Deja sin esclarecer por qué un único y mismo interpolador introdujo ambos datos temporales contradictorios por primera vez en el texto; tampoco elimina la contradicción de los datos locales: la escena de Lc 24,33-49 tiene lugar en una casa de Jerusalén, la de Hech 1,6-12 en el Monte de los Olivos; ésta no puede ser, pues, la continuación original de aquélla. La hipótesis se basa por lo demás en la falsa suposición de la canonización simultánea de Lc y Hech. Según otra hipótesis¹², Hech 1,3-14 fue interpolado en todo o en parte para introducir el dato temporal de los cuarenta días, es decir, para corregir la fecha de la ascensión de Lc 24. Pero también en contra de esta solución existen reparos, especialmente el que 1,3ss muestre peculiaridades lucanas en el lenguaje y estilo". A esto hay que añadir que el autor, según Hech 13,31, muestra interés en un contacto más prolongado del Resucitado con sus discípulos. Ambas observaciones sólo permiten la conclusión de que el texto de Hech 1 y por ello la datación temporal y localización contradictorios de la ascensión se deben al mismo autor de la doble obra. La contradicción no se puede explicar simplemente con la tesis de que la narración de la ascensión en Lc 24 intentaba describir el final de la vida de Jesús y en Hech 1, por el contrario, el comienzo de la Iglesia'. Más bien se trata de un descuido por parte del autor que también se puede descubrir en otras partes. En la conversión de Pablo, por ejemplo, sus acompañantes, según Hech 9,7, oyeron la voz celestial pero no vieron la luz; según Hech 22,9, fue a la inversa; las palabras del Bautista sobre un bautismo de agua y espíritu, Lc 3,16 es, según Hech 11,16, un «dicho del Señor»; según Lc 23,50ss, José de Arimatea sepultó a Jesús; según Hech 13,29, lo hicieron los judíos que habían llevado a cabo su ajusticiamiento. En vista de tales inexactitudes que el autor propone a sus lectores uno se inclina por adjudicarle también las contradicciones del relato de la ascensión, sin preocuparse de la existencia de interpolador alguno. Posiblemente el autor ni siquiera percibió esta contradicción sino que puso, o quiso, considerar la ascensión de Lc 24 como meramente provisional y la de Hech I como definitiva.

11. Defendidas por K. Lake. *Begínnígn*s V, 1ss; Trocmé, 30ss.

12. Defendida por E. Norden, *Agnostos Theos*. 31 tss.

13. Pruebas en Haenchen y Conzelmann, *ud locum*.

14. Así Haenchen. *Apg*. JJ4s y Kümmel, *Einleitllng*. J265. La tesis en sí es, naturalmente, exacta. Pero el hecho de que un mismo acontecimiento sea descrito bajo dos "pectos no es motivo suficiente para fecharlo y localizarlo de forma distinta.

En Hech 1,1 ss el autor presenta la exposición que sigue como continuación del *πρῶτος λόγος*. Respecto a ésta no podía referirse, como en Lc 1,1, a «muchos» predecesores, ni en cuanto al contenido y ámbito, ni en 10 tocante a la función del libro como continuación de lo que poco más tarde se designó como «evangelio». El punto final del evangelio, la pascua y las apariciones del Resucitado era algo fijo; las apariciones podían aumentar en número, pero no por ello el evangelio mismo iba a continuarse en una nueva historia. A nadie se le había ocurrido aún la idea de semejante continuación. El autor de Hech parece consciente de lo inusual de su empresa. En efecto, él mismo pretende ligar lo más estrechamente posible estos dos libros tan dispares. Algunas de estas presillas de unión (dedicación, recapitulación de Lc, nueva narración de la ascensión) ya han sido mencionados. El autor dispuso ya el final de Lc para la continuación. Cuando relata que el Resucitado en su última instrucción (Lc 24,44-49) había prometido el Espíritu a sus discípulos, que les capacitaría como testigos y evangelizadores entre todos los pueblos, y les mandó que permanecieran en Jerusalén hasta su recibimiento (v.49; cf. v. 47), cuando continúa informando que los discípulos habían observado este mandato (v. 53), el lector espera una continuación en la que se narre todo esto. El pasaje de Hech 1,4-8, un paralelo a esta instrucción de los discípulos, repite tomándolos de ésta los motivos de la permanencia en Jerusalén, la promesa del Espíritu y el testimonio que han de dar aquéllos (vv. 4.8), y mediante este recurso hace referencia a lo siguiente. A tal efecto, el v. 8: «Recibiréis el poder del Espíritu santo, que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaría y hasta los confines de la tierra», aporta el contenido aproximado y la estructura del libro, aunque no se perciba a primera vista. En este pasaje se logra al acoplamiento del modo más perfecto: el autor formula el contenido de la obra que sigue no como una afirmación propia -por ejemplo, como la segunda parte del proemio- sino que la pone en boca del Resucitado legitimando así su extraordinario propósito de un modo tan ocasional como efectivo.

El establecimiento de la relación entre Lc y Hech es algo logrado por el autor en gran medida teniendo en cuenta las dificultades. Este éxito no queda empequeñecido por las deficiencias formales y desequilibrios objetivos de Hech I. Si se considera la novedad absoluta y los profundos problemas de la empresa, añadir a la historia de Jesús un relato de la actividad misionera y expansión del cristianismo, sólo cabe constatar que el autor logra que su *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* («cambio a otro género») aparezca con una destreza notable como algo completamente obvio.

4. *La cuestión de las fuentes*

El autor no inventó libremente el contenido de Hech sino que lo elaboró en gran parte partiendo de materiales de la tradición. Estos elementos son los que nos interesan al preguntarnos por las «fuentes». Que éstas han sido empleadas en Hech es algo generalmente reconocido; lo que resulta discutible es el tipo de fuentes (escritos más o menos hilados, pasajes aislados, tradiciones orales fijas) y la posibilidad metódica de su reconstrucción. La *reconstrucción* es en los *Hechos* más difícil que en Lc dado que no existen versiones paralelas. Dependemos, en este caso, de indicios internos, diferencias de estilo, cambio de terminología, contradicciones, dobles y otros. Pero sabiendo cómo el autor trabaja sus fuentes en el evangelio, uno permanece escéptico frente a semejantes criterios. No es de extrañar que las disecciones de fuentes llevadas a cabo con semejantes criterios difieran de forma irreconciliable. La crítica de fuentes del viejo estilo ha descubierto tan pronto una como dos, tres o más fuentes escritas; a veces ha encontrado también su conexión con Lc 24 o Mc 16, o las ha reconocido incluso como traducción de un original arameo. Esta crítica de las fuentes, que pretendía extraer de Hech relatos históricos fidedignos, ha agotado sus posibilidades e incluso en sus versiones más modernas tampoco sobrepasa las variaciones en torno a las viejas hipótesis. Por el contrario, el método de la historia de las formas, aplicado por M. Dibelius a Hech, permite reconocer con mucha mayor claridad el material elaborado en este libro así como su carácter literario y valor histórico.

El problema de las fuentes adquiere dimensiones distintas en las dos partes de Hech. En la *primera* (Hech 1-12) sólo se pueden reconocer como tradición previa narraciones aisladas, o en todo caso ciclos de narraciones, pero en ningún modo escritos más amplios¹⁵. Esto ha quedado, a mi entender, evidenciado por Dibelius. A las tradiciones recogidas pertenecen también, sin duda, las listas de nombres (1,13; 6,5; 3,1s). Resulta difícil decidir si el autor contaba con cada una de las tradiciones en forma oral o escrita. Es muy probable

15. Es digna de mención la teoría de las tres fuentes de Hamack. dado que eons- (antamente se revive una parte de ella. Este autor distingue: A = una fuente eesarensesicrusolimitana 3,1-5,16; 8,5-40; 9,31-11,18; 12,1-23; B = una fuente de menos valor de Ilrigen desconocido 2; 5,17-42; C = una fuente antioquena-jerosolimitana 6,1-8,4; 11,19-10; 12,24-15,35.1. Jeremias: ZNW 36 (1937) 20555. = *Abba*, 1966, 238ss ha demostrado contundentemente la insostenibilidad de esta teoría, pero ha propuesto al mismo tiempo otra, igualmente insostenible, sobre la existencia de una fuente antioquena: 6,1-8,4; 9,1-10; 11,19-30; 12,25-14,28; 15,35ss hasta el final del libro; cL la crítica de Kümmel: ThR ((942) 1685s.

que el martirio de Esteban (6,8ss; 7,54ss) se hallara ya fijado por escrito. En efecto, la doble mención del apedreamiento 7,58.59a sólo se explica admitiendo que en un texto ya fijado previamente por escrito se llevó a cabo una adición posterior, a saber, la de Saulo. Si eliminamos los datos sobre este personaje (7,58b.59a; 8,1.3) se obtiene un texto llano, el final del martirio⁶.

En la *parte de Hech correspondiente a Pablo* la situación de las fuentes es mucho más complicada. Se ha intentado resolver partiendo de dos datos. El primero es la existencia de los llamados «relatos nosotros», en primera persona del plural, esto es, pasajes narrados en esta persona y no en la tercera como es costumbre: 16,10-17 (viaje de Tróade a Filipos); 20,5-15 (de Filipos a Mileto); 21,1-18 (de Mileto a Jerusalén); 27,1-28,16 (de Cesarea a Roma); a esto hay que añadir el «nosotros» del texto occidental de I1,28: se supone a menudo que el autor pretende con el «nosotros» indicar su presencia en los acontecimientos de un modo discreto. Basándose en este tipo de pasajes, en primera persona plural, ya desde la antigua iglesia se creó la opinión de que el autor de Hech habría sido un compañero de viaje de Pablo -algo de lo que no nos ocuparemos de momento-, a saber, Lucas el médico (Col 4,14; Flm 24)⁷. Al cuestionar la crítica histórica esta opinión se intentó en algunos casos considerar estos pasajes como partes de una fuente («fuente-nosotros»), procedentes de un acompañante de Pablo e incorporados por el autor de Hech a su libro. Pero resulta imposible separar esta fuente «nosotros» del contexto. En efecto, el «nosotros» aparece y desaparece sin más, no supone ninguna cesura, el texto continúa simplemente. Y como han mostrado claramente las investigaciones lexicológicas de Harnack¹⁸, estos pasajes en primera persona no se distinguen en su uso lingüístico del entorno y secciones similares. Por consiguiente, también pueden proceder del autor de Hech. Dado que a pesar de esta prueba muchos investigadores, basándose en la utilización de fuentes por Le, pretenden mantener la existencia de esta fuente en primera persona del plural, contamos hoy con tres explicaciones antagónicas para aclarar el «nosotros»: 1. El autor ha incluido en su libro un relato de testigos oculares («fuente-nosotros»); 2. Él mismo estuvo en ocasiones con Pablo, y 3. El autor finge su presencia ocasional. Para la primera tesis habría que aportar argumentos completamente nuevos que faltan hasta ahora; en

16. Conzelmann cree que también las historias de Ananias y Safra 5.1-11. de la liberación de Pedro 12,3ss y las listas de 6.5; 13.1-3 habían llegado por escrito al autor.

17. Se llegó a él porque el relato en primera persona del plural abarca hasta Roma (Hech 28,14-16) y el Pablo preso en Roma escribe en 2 Tim 4.11; «Sólo Lucas está conmigo».

18. *Litkos der Art*, 1906, 19s; Dibelius, *Aufs.*, 12; 14. n. 2 y *passim*.

efecto, Hamack ha demostrado claramente que el «nosotros» por sí solo no constituye indicio, ni tiene valor alguno para la suposición de una fuente escrita. Dibelius resume:

"Si para la fuente de los viajes misionales queremos limitarnos a los pasajes en primera persona del plural, resulta un producto dudoso de 37 versículos. Pero si, por otra parte, el «yo» que subyace al «nosotros» resulta ser el autor de otros o de todos los datos sobre viajes o incluso de todo el libro. el «nosotros» habrá perdido todo su valor para el descubrimiento de la fuente» (*Aufs.* 167).

Las analogías en la literatura antigua en las que la narración en tercera persona se combina con la primera de singular o plural tampoco nos sirve de ayuda. Dibelius las ha estudiado obteniendo el resultado de que «un 'yo' o 'nosotros'... puede referirse tanto a una fuente antigua como a un trabajo literario reciente»¹⁹!. El significado del «nosotros» en Hech sólo puede descubrirse basándose en criterios internos.

El mismo Dibelius partió de otro supuesto, de una diferencia considerable de estilo dentro de las secciones narrativas de la segunda parte, entendiendo el «estilo» como modo de narrar: entre las historias edificantes y coloristas resaltan algunos datos sobrios sobre estaciones de viaje, anfitriones, éxito misional y similares. «Estas noticias, por su brevedad y actitud neutral, superan la sospecha de poder considerarse como fabulación edificante o de entretenimiento. Por otra parte, tampoco tienen el suficiente colorido para poder ser consideradas como tradiciones locales de comunidades aisladas»²⁰. Dibelius ha supuesto la pertenencia de estos datos a una fuente escrita, a una «relación que se puede designar como itinerario»²¹. En este «itinerario» no incluye Dibelius el viaje por mar del cap. 27 para el que admite, de acuerdo con E. Norden, un modelo literario en el que el autor de Hech ha introducido algunos datos sobre Pablo, fácilmente reconocibles. El itinerario sirve de base a la descripción de los viajes de Pablo 13,4-21, J6 (sin J5,1-34). Tampoco incluye en él los cuatro discursos de Pablo²² ni cinco narraciones aisladas de esta parte²³. Como prueba para la existencia de semejantes notas apunta Dibelius dos factores:

19. *Al/Js.* 172.

20. Dibelius. *Aufs.* 64.

21. *ibid.* Dibelius ha desarrollado esta hipótesis en varios artículos desde 1923 a 1947.

22. Hech 13,16-41 (Antioquía), 14,15-17 (Listra), 17,22-31 (Areópago), 20,18-35 (discurso de despedida en Mileto).

23. Hech 13,8-12 (Elimas), 14,8-18 (curación del paralítico en Listra), 16,25-34 (conversión del carcelero en Filipos), 19,14-16 (los hijos de Esceva), 20,7-12 (Eutico).

por una parte, la mención de estaciones en las que no ocurre nada y que son indiferentes para el objetivo del libro, como Atalía 14,25; Samotracia y Neápolis 16,11; Anfípolis y Apolonia 17,1; Cesarea y Jerusalén 18,22, la noticia sobre la marcha a pie de Pablo de Tróade a Asas 20,13s y la mención del «antiguo discípulo» Mnasón 21,16; por otra, diversas tensiones en el texto que reflejan el haber estado incluidas en un contexto previo: esto resulta especialmente evidente en la historia de Listra 14,8-18 que se narra después de que los misioneros ya habían llegado «a Listra y Derbe y alrededores» y habían predicado allí 14,6s, tensión ésta que elimina el «texto occidental». La no mención del terremoto muestra igualmente en 16,35 que la narración de 16,25-34 es un añadido; también los discursos se señalan como inserciones, por lo que se explica la doble mención del final del culto en la sinagoga 13,42.43 y la noticia posterior sobre las conversiones 17,34, después de que Pablo «había partido ya de en medio de ellos» 17,33.

Aun cuando se puede seguir el «itinerario», no es posible en cambio delimitarlo con exactitud. El autor de Hech lo ha reducido a veces (16,6-8; 20,1-4; nombres de regiones en lugar de ciudades) o completado sus datos (por ejemplo, en la caracterización de Filipos 16,12a). Como muestran las reducciones, no se puede suponer que el autor de Hech haya incluido el itinerario en bloque dentro de su obra. Más bien parece haber tomado lo que le parecía útil para la exposición de los viajes de Pablo.

La hipótesis del itinerario se ha impuesto ampliamente, pero también ha sido impugnada por G. Schille, E. Haenchen y H. Conzelmann, en todo caso sin argumentos convincentes²⁴. Las dificultades básicas alegadas por Schille no tienen objeto alguno: su afirmación de que el itinerario no existía como género en época de Pablo ha sido refutada por Nock (499ss), y la otra suposición de que Pablo, por la proximidad de la parusía, no habría permitido elaborar tales descripciones, no precisa refutación alguna. El argumento de Conzelmann de que un itinerario debería haber incluido datos sobre experiencias de Pablo (como 2 Cor II ,26ss) y sobre su correspondencia con las comunidades, y que al faltar éstos en Hech no puede haber itinerario, supone una petición de principio. La misma impresión produce también la argumentación respecto a los textos aislados incluidos por Dibelius en el itinerario; el autor habría interrogado y viajado a las comunidades, habría estudiado mapas, combinado rutas con datos aislados o imaginado por sí mismo, etc., etc., pero no habría utilizado un itinerario.

24. el'. Grasser: ThR (1960) 124-127: Kümme1, *Einleitung*, 144s: Vielhauer: GGA 221 (1969) 4ss.

Ahora bien, el carácter estilístico de los pasajes correspondientes que llevó a Dibelius a su hipótesis sigue sin esclarecerse. La crítica convence tanto menos cuanto que Conzelmann admite incluso un modelo escrito para Hech 18,18ss.

El autor de Hech, según esto, habría utilizado descripciones sobre los viajes de Pablo. Que éstas procedan de un acompañante o de varios, que se trate de un único documento o de varios, no importa nada al respecto.

Si cabe suponer un «itinerario» como fuente escrita para Hech 13-21, se plantea de nuevo la cuestión *cómo debe juzgarse el <<nosotros>>*. Entre los pasajes que según Dibelius hacen referencia a un documento como el «itinerario», cabe distinguir una mitad que podríamos denominar «pasajes nosotros» (16,11; 20, 13s; 21,16), Yotra que incluye textos narrados en tercera persona (14,25; 17,1; 18,22): es decir, el «nosotros» aparece en una parte del itinerario pero no es algo característico de éste. No se puede, pues, aducir, esa forma, ni siquiera bajo el punto de vista de un itinerario, como indicio de una fuente, ni tampoco bajo el aspecto lexicológico y estilístico. Jamás ha existido una fuente en primera persona del plural. El «nosotros» sólo puede entenderse admitiendo que el autor de Hech lo ha introducido en los relatos pretendiendo con ello indicar -con razón o sin ella- su participación temporal en los viajes de Pablo. El «yo» que se oculta tras el «nosotros» no es el del redactor del itinerario, sino el «yo» del autor de Hech.

Tampoco se pronuncia en contra de esta argumentación el que el «nosotros resulte inexplicable para el lector»²⁵, pues no necesitaba ser explicado. Cualquier lector sin prejuicios -y con tales cuenta el autor- había de entenderlo como que el narrador se encontraba entonces presente, sin llamarle en modo alguno la atención el que no supiera en qué circunstancias -por ejemplo, entre 16,9 y 10- se había unido a Pablo en Tróade y por qué después de 16,17 había desaparecido nuevamente de su entorno. Por otra parte, tampoco era recomendable para el narrador explicar su aparición mediante tales relatos; de hacerlo así, hubiera otorgado a los pasajes en primera persona del plural un peso tal como narraciones de un testigo ocular que la autenticidad de las otras secciones hubiera sufrido por ello... y esto no podía interesarle lo más mínimo.

Cabe preguntarse ahora si el autor de Hech era un *acompañante de Pablo* -algo así como pretende la tradición, Lucas el médico (Col 4.14; Flm 24)- y como muchos investigadores, incluso M. Dibelius y A. D. Nock suponen. Pero esto queda excluido como lo ha de-

mostrado especialmente KümmeF⁶. El autor sostiene tantos y tan graves errores históricos sobre la vida de Pablo que no son admisibles en ningún acompañante; a éstos pertenecen: la afirmación de un segundo viaje a Jerusalén antes del concilio de los Apóstoles **11,29s**; 12,25, que contradice a Gál 1,17-2,1; el relato del concilio de los Apóstoles, según el cual Pedro y Santiago defienden la misión a los paganos libre de la Ley 15,7-21, mientras que según Gál 2,15ss es Pablo el que la defiende y consigue su reconocimiento por parte de las «columnas»; finalmente, el «decreto apostólico» 15,23-29 que se halla en contradicción con Gál 2,6-9. A esto hay que añadir las diferencias teológicas; prescindiendo de todas las demás: un hombre que reserva el título y dignidad de apóstol exclusivamente para los doce negándolos consecuentemente a Pablo, aun cuando éste exigió y defendió para sí el apostolado, no puede haber sido un acompañante de Pablo²⁷.

Según lo expuesto, el autor de Hech ha empleado el medio literario de la información propia para fingir el testimonio ocular en algunos apartados de la vida de Pablo. A este respecto surge la pregunta por qué no hizo esto más a menudo, o bien por qué no se propuso este objetivo en acontecimientos más importantes. Pero los casos análogos antiguos muestran que la introducción de la primera persona no suele coincidir con la descripción de los aspectos más esenciales; así pues, queda sin objeto la cuestión mencionada. Para la descripción del prendimiento, prisión y proceso de Pablo, Hech 21,27-26,32 no se pueden fijar fuentes ni modelos.

En resumen, cabe afirmar lo siguiente sobre el problema de las fuentes:

1. Como fuente escrita sólo aparece de algún modo el «itinerario»; no está incluido en el libro en su conjunto sino que representa el hilo conductor para 13,4-21.

2. Una fuente de origen no cristiano, que no tiene en principio nada que ver con Pablo, sirve de base al relato del viaje de 27,1-28,2.

3. El resto del material considerable como fuente consta de narraciones aisladas, autónomas en principio, alguna de las cuales pudo haber tenido carácter escrito; a esto hay que añadir listas de nombres y otras tradiciones que no se pueden determinar exactamente como modelos. Llama la atención el que el autor no utilizara las cartas de Pablo.

Dibelius ha puesto de manifiesto en su aportación al Homenaje a Gunkel la índole de los materiales aislados, esas pequeñas unidades

26. *Einleitung*, 146-153.

27. Si 14,14 designa a Bemabé, que no era apóstol, y a Pablo como apóstoles, esta citación pertenecería probablemente a la historia de Listra (14,8-18) incorporada por el autor de Hech, y de ella pasó también a 14,4.

transmitidas por la tradición. Apareció así una diferencia fundamental respecto a la tradición de Jesús, al estar ausente por completo un género determinado, los «paradigmas» o «apoteogmas»; en contraposición aparece con mucha más fuerza la leyenda. También se halla la «novela». Gran parte de las narraciones constan de historias de milagros, curaciones, liberaciones y milagros de castigo; pero precisamente en Hech se puede afirmar que los milagros aparecen en diversos géneros. Una historia milagrosa («novela») aparece en 3,1-10 (curación del parálítico). Otros milagros —la resurrección de Tabita 9,36-42, la curación en Listra 14,8-18, la liberación de Pedro 12,3-17 y la de Pablo y Silas 16,25-34, pero también el castigo de Ananías y Safira 5,1-11— pertenecen por su estilo edificante y por su interés en personas piadosas al género de la leyenda. También otros, en los que faltan los rasgos novelísticos y legendarios pero muestran un carácter profano, han de clasificarse como «anécdotas»; el episodio de Malta 28,1-6, el castigo de los hijos de Esceva 19,14-16 y la resurrección de Eutico 20,7-12. Algunas narraciones han sido tan fuertemente elaboradas por el autor de Hech que no resulta posible reconstruir su forma original ni determinar su género, tales como las dos historias de magos de Simón 8,9-24 y Elimas 13,8-12 (¿novelas o leyendas?), la historia de Pentecostés 2,15s y la curación de Eneas 9,32-35. Un lugar especial ocupa el martirio de Esteban 6s. La leyenda, especialmente la de personas, a la que pertenecen también la conversión del eunuco 8,26-39, la de Cornelio 10s así como la de Saulo (aunque fuertemente retocada) 9,1-19, constituye el género más representado en Hech.

El predominio de las leyendas en torno a personas y el interés por lo milagroso caracterizan la tradición con la que las comunidades más antiguas guardaban los recuerdos de la época primitiva del cristianismo. Estos recuerdos no se referían a contextos históricos, sino que se concentraban en personas importantes aisladas, sus hazañas y destinos, que para los cristianos eran relevantes. Semejantes narraciones —al contrario que la tradición de las palabras y hechos de Jesús— no tenían relación alguna con la doctrina, el culto y la predicación. Muchas de ellas podían tener puntos locales de referencia y reflejar de algún modo la fundación de la comunidad correspondiente (Samaría 8,5ss; Listra 14,8ss). Pero en su mayoría servían «al objetivo del entretenimiento edificante»²⁸. De aquí también la preferencia por lo milagroso. La tradición presenta a las grandes figuras de la época primitiva como

28. Dibelius, *Geschichte der urchristlichen Literatur* II. 93. «Su carácter edificante no se halla ni en el contenido religioso y doctrinal ni en una relación con el destino del Hijo del Hombre, sino en la exposición de 10 que han experimentado hombres especialmente piadosos y santos, gracias a la acción y disposición de las fuerzas divinas» (*ibid.* 95s).

θεῖοι ἄνδρες. Estos rasgos, como Dibelius ha señalado, no son muestras de una hipertrofia posterior, sino signos de venerable antigüedad. Pero al faltarles la relación protectora con la «predicación» (en el sentido más amplio) pudieron degenerar en lo fantástico y novelesco, como ocurrió después en los Hechos apócrifos de los Apóstoles.

La búsqueda de «fuentes» o materiales de la tradición en Hech no ha conducido a ningún resultado especialmente rico, ni cuantitativa ni cualitativamente (prescindiendo del «itinerario»). Tanto más impresionante resulta así el hecho de cómo el autor, partiendo de este material, ha elaborado un libro de similares dimensiones al tercer evangelio y -lo que pesa más- en un tono uniforme y manteniendo una cierta unidad.

5. *Método de composición y carácter literario*

a) *El método*

La idea de presentar coherentemente una historia de la misión y expansión del cristianismo (Hech 1,8) resultaba nueva y extraordinaria -aun cuando esta historia no se hubiera concebido como una continuación del evangelio-. No podía surgir en una cristiandad que esperaba el inminente final del mundo o se hallaba influida por el entusiasmo helenístico; tampoco era algo que cayera sin más por su peso después que se amortiguó la espera en un próximo fin, y esto se desprende especialmente del hecho de que la exposición histórica de Hech quedó sin imitadores. La joven cristiandad no mostró necesidad alguna de redactar su propia historia. ¿Por qué razón o para qué fin escribió el autor de Hech semejante exposición? ¿Por qué la concluyó con la prisión de Pablo en Roma, y no antes o después? Estas preguntas han de posponerse de momento. En primer lugar hay que aceptar el hecho de tal descripción, y preguntarse cómo el autor ha logrado llevar a cabo la tarea que se había impuesto.

La *parquedad de la tradición* y la ausencia de un modelo dificultaron terriblemente la elaboración de la tarea; pero, por otra parte, ofrecieron al autor la posibilidad de desarrollar libremente sus capacidades literarias, posibilidad que él aprovechó. La nueva obra era en ambos sentidos distinta a la del «primer libro». Naturalmente, tuvo que recopilar también material para este segundo volumen, y con un mayor esfuerzo. Pero tuvo además que elaborar un conjunto coherente, es decir, crear relaciones, partiendo de las tradiciones ya reunidas y otras noticias que habían llegado hasta él, y ante todo «poner de

manifiesto el sentido de los acontecimientos»²⁹, de lo contrario sólo habría surgido un conglomerado de cosas. Desde estos dos puntos de vista ha de caracterizarse el proceso literario³⁰.

La *creación* de un conjunto relacionado era para la primera parte mucho más difícil que para la de Pablo, en la que éste venía ya dado a grandes rasgos por el itinerario. Para Hech 1-12 contaba el autor con poco más de una docena de historias aisladas. No bastaba -como en la tradición de los evangelios- unir las con locuciones como «y», «entonces», «en seguida», etc., ya que en tal caso se habría agotado el material en unas pocas páginas sin haber logrado causar la impresión de espacios de tiempo más amplios y de la creciente expansión del cristianismo. Para suscitar tal impresión el autor se vale de los sumarios (como ya lo hiciera en Lc, tras los pasos de Mc). Estos relatos colectivos generalizan lo que narran los aislados. Así la noticia aislada y concreta de 4,36s de que Bernabé había vendido su terreno poniendo el producto a disposición de los apóstoles se generaliza, mediante el sumario de 4,32-35, en la tesis de la libre comunidad de bienes («comunismo de amor») del grupo primitivo de Jerusalén, de modo que el comportamiento de Bernabé aparece sólo como ejemplo de una actitud del conjunto. Mediante tres grandes sumarios, 2,42-47; 5,12-16 y el que acabamos de mencionar, el autor aporta, distanciándolas cuidadosamente, amplias descripciones del estado de la comunidad jerosolimitana, su vida religiosa, su unidad interna y su comunidad externa de bienes, su consideración en el pueblo por los milagros apostólicos y su crecimiento bajo la dirección de «los apóstoles». Otros sumarios describen el crecimiento y expansión de la comunidad (6,8; 9,31; 12,24) y producen la impresión de que existen espacios más amplios entre los acontecimientos aislados que se narran. También en la forma de un sumario indica rápidamente el autor la fundación de la comunidad en Antioquía (11,19-21) y describe la labor de Pablo en Éfeso (19,8-12.17-20).

Crea además conjuntos mediante conexiones redaccionales. Así prepara acontecimientos posteriores: mediante la inclusión de dos frases sobre Saulo en el martirio de Esteban, la conversión del perseguidor y todo el apartado de Pablo; o mediante la observación redaccional de 8,4, la misión de Felipe 8,5ss y de los helenistas 11, 19ss; en ocasiones vuelve hacia atrás: sobre Esteban en 22,20, sobre la conversión de Cornelio en 15,7, o el decreto apostólico en 21,25. Con los medios más simples no sólo consigue literariamente un frágil material, sino

29. *Dibelius, Aufs.* 110.

30. *eL Dibelius. Aufs.*, 108ss.

que en ocasiones produce también la impresión de crear un conjunto objetivo e «histórico» de los acontecimientos.

Pero más importante para la consecución de su tarea era el *mostrar el «sentido de la marcha»*, esto es, la interpretación de lo oculto. Para ello emplea el autor diversos medios. Uno de ellos es la configuración literaria de episodios aislados de la tradición que le parecen adecuados para composiciones más amplias. El programa de 1,8 aporta el sentido del acontecimiento: dar testimonio del evangelio desde Jerusalén «hasta los confines del mundo», pero esta frase sobrepasa el libro, que acaba en Roma y describe sólo el curso del cristianismo hacia occidente, ignorando, por el contrario, el curso hacia el norte, hacia el sur (¡Egipto!) y hacia el este de la «oikumene». Débase esto a una carencia de material o a economía literaria, en todo caso la ambición universal significaba para el autor más que una cuestión geográfica -*La expansión del cristianismo desde Jerusalén a los cuatro puntos cardinales*- un problema histórico y teológico, es decir, de historia de la salvación: el paso de la salvación de los judíos a los paganos. El autor trató ambas cuestiones con los medios de composición mencionados. Convirtió la historia de Pentecostés en una gran narración, proveyéndola de un largo discurso de Pedro que interpreta la venida del Espíritu santo como cumplimiento de la profecía de Joel e incluye ante todo el catálogo de los pueblos 2,9-11: así esta historia se convierte en el prototipo de la misión de la Iglesia universal. Otorgó también una importancia fundamental a la historia de Camelia, originalmente un simple relato de la conversión de un pagano, mediante la visión precedente (10,9ss) y la justificación añadida de Pedro ante las autoridades jerosolimitanas (11,1-18): constituye así un paradigma válido que indica que la misión de los paganos sin la carga de la ley judía es voluntad de Dios. Finalmente defendió la misma idea en la gran composición del concilio apostólico, 15,1-29, que constituye el centro del libro, mediante el apóstol Pedro y el hermano del Señor, Santiago, permitiendo su reconocimiento por parte de la comunidad de Jerusalén. También hace valer este sentido mediante otro medio: el triple rechazo solemne de Pablo ante los judíos en Antioquía 13,46, en Corinto 18,16 y en Roma 28,25-28. El evangelio, el cumplimiento de la promesa divina, pasa de largo ante la dureza de corazón judía tornándose a los paganos³¹. La abreviación del itinerario tiene también por objetivo mostrar el sesgo de los acontecimientos; así en 16,6-12 donde el sentido de la abreviación se pone de manifiesto mediante la referencia a la triple intervención de la fuerza divina: Pablo se halla

31. Sobre el carácter redaccional de estos textos cf. Dibelius, *Aufs.*, 129; 168, n. 5; Haenchen y Conzelmann, *Ad iocumo*

impedido en su plan de misionar en Asia Menor y es directamente impulsado a Europa para la predicación del Evangelio. La abreviación 20,1-3 viene determinada por la idea de que Pablo se enfrenta a su sufrimiento.

Junto a los tres medios de composición mencionados al principio, un cuarto, la *inclusión de discursos*, es el más importante, especialmente un determinado grupo de ellos³². Se trata de aquellos «cuya presencia no viene dada sin más por la situación», que no tienen importancia alguna para el transcurso del acontecimiento en cuestión, pero son de gran valor en el conjunto del libro, es decir, que se dirigen menos a los oyentes de la situación que se presenta en ese momento que a los lectores del libro. Se trata de los siguientes: el ya mencionado discurso de Pedro ante los judeocristianos de Jerusalén en defensa de la conversión del centurión pagano Camelia (11,5-17; del discurso del Areópago (17,22-31) que el autor aduce aun cuando sólo podía reseñarse un reducido éxito misional en Atenas, mientras que no aporta ningún discurso de Pablo en las ciudades de gran éxito como Corinto o Filipos; de la alocución de despedida de Pablo a los presbíteros de Éfeso en Mileto (20,18-35) equiparable a un rendimiento de cuentas y testamento de Pablo; del discurso del prisionero Pablo sobre la escalera de la fortaleza Antonia al pueblo amotinado (22,1-21), alegato éste casi imposible en aquella situación y que no encierra referencia alguna a la causa del alboroto popular (21,27-40), pero sí un relato biográfico sobre su conversión y su vocación en el templo para la misión de los paganos. También el discurso de Esteban (7,2-53) pertenece parcialmente a este apartado. Dibelius ha señalado que todos estos discursos han sido dispuestos por el autor en momentos cruciales de la historia que se narra y tienen como función el explicar lo que acontece:

«Ayudan por su parte a hacer comprensible por qué el cristianismo se desvía del judaísmo (Esteban) y defienden el derecho de la misión hacia los paganos (discurso de Pablo ante el pueblo); muestran cómo el mismo Dios propicia la conversión de los gentiles (Camelia), dónde asume la predicación cristiana ideas del espíritu griego (discurso *del* Areópago) y ponen de relieve los destinos pasado y futuro de las comunidades (Mileto)>> (*Aufs.*. 151).

Dibelius ha puesto de relieve sobre todo que, al incluir tales discursos en lugares importantes para la interpretación de lo ocurrido, el autor de Hech emplea una técnica de la historiografía antigua que en

32. Cf. al respecto especialmente Dibelius, *Aufs.*, 120-168; además 28-75.

33. Dibelius, *o.c.*, 131.

ninguna parte se halla más cerca de la tradición propia de ese arte, y que con tales discursos intenta asumir la función de historiador.

Como historiador con una considerable destreza literaria, el autor elabora a base de un material tradicional relativamente escaso y bastante árido, más algunos otros de propia cosecha, una exposición coherente, lógica y de claros objetivos sobre la marcha del evangelio desde Jerusalén a la capital del mundo. Pero el objetivo del libro no se agota con la exposición histórica. El autor quiere además ejercer con él un influjo misionero, es decir, hacer proselitismo para la fe cristiana a través de la literatura. Para ello se vale de un método indirecto. No predica por sí mismo, sino que hace que otros lo hagan, Pedro (Hech 2;3;5;10) y Pablo (13). Estos discursos (prédicas misioneras), que constituyen un grupo compacto por su estructura y contenido, son también composiciones del autor. Son todas variaciones sobre un mismo esquema, ya antes mencionado: kerygma en la forma de una «vida breve de Jesús», prueba de la Escritura y exhortación a la penitencia³⁴. Su función consiste en aleccionar al lector mediante la repetición de determinadas ideas. Discursos con este cometido resultan ajenos a la historiografía antigua. Pero es improbable que el esquema de estas prédicas misionales proceda de la tradición de la comunidad primitiva; es inseguro que provenga de la iglesia de la época del autor, y dudoso que reproduzca el modelo de predicación misional de la época de Hech; en tal caso habría que preguntarse por qué el autor no ha otorgado mayor resalte a la «pura» predicación misional a los paganos como se ejemplifica en los discursos de Listra y del Areópago, y que ciertamente sirven también al objetivo doctrinal del libro. Pero es claro que el autor no persigue objetivos tan concretos y actuales. Pretende más bien mostrar con los discursos en Listra y en el Areópago que la fe cristiana puede competir muy bien con la filosofía y solucionar sus problemas mejor incluso que ésta, y que le es posible además aceptar el conocimiento natural de Dios, explicarlo y conducirlo a la verdad aún no alcanzada. Mediante los otros discursos misionales que pronuncian Pedro y Pablo, que no sólo se dirigen a los judíos sino también a los paganos (Camelia), quiere presentar ante los ojos del lector la predicación cristiana en su unidad y validez universal, e inculcarle lo más profundamente posible su idea fundamental, la actividad, muerte y resurrección de Jesús, los pre-requisitos de este acontecimiento en el plan de Dios y la penitencia como consecuencia de ambos. Naturalmente, también la exposición histórica, de la que se puede deducir con toda claridad la voluntad de Dios, ha de cooperar también a la promoción del cristianismo.

34. ef. Dibelius, *Aufs.*, 142ss.

b) *El carácter literario*

Tanto por su contenido como por su forma literaria Hech no tiene rival en la literatura cristiana primitiva. El título (*inscriptio*) πράξεις ο πράξεις (τῶν) ἀποστόλων los incluye en la literatura antigua de los «hechos», gr. *práxeis*, pero no procede del autor. En efecto, al final del siglo II aún no tenía el libro título unitario alguno. El testimonio más antiguo de su encabezamiento actual aparece en el Canon Muratori: *acta autē omnia apostolorum sub uno libro scribta sunt* (l. 34s). Ireneo por el contrario llama al libro: *Lucae de apostolis testificatio*; y Tertuliano: *Commentarius Lucae*. Estas divergencias permiten suponer que la obra ni siquiera venía provista de título por parte de su autor.

Con los géneros comparables de la literatura antigua Hech sólo muestra rasgos aislados, no un *parentesco global*. Esto es válido en primer lugar respecto a la literatura de «hechos» o *práxeis*³⁵ en la que cabe pensar por el título, y que no describe la vida y el carácter del «héroe» correspondiente, sino que narra sus «hazañas» como prueba de su misión divina, aunque en verdad se trata siempre de un héroe, no de varios como en Hech. También se ha intentado relacionar Hech con las aretalogías, especialmente las misioneras, que resaltan los hechos o hazañas victoriosas de una divinidad; pero Hech no describen a Jesús de ese modo, independientemente de la constatación de que «las aretalogías no constituyen un género fijo»³⁶. Los milagros no predominan en Hech aun cuando son numerosos. Tampoco los περίοδοι («períodos», «viajes») y los ὑπομνήματα («memoriales») constituyen auténticos paralelos, dado que Hech no relatan aventuras de viajes por sí mismas ni consta tampoco de «hechos memorables» o «descripciones». A las novelas de viaje y a la literatura de «hechos» (*práxeis*) sí pertenecen los Hechos apócrifos".

El autor de los *Hechos* canónicos quiere ser un historiador, escribir historia y dispone de bastantes medios técnicos y literarios de la historiografía. Sabe cómo presentar conjuntos, interpretar el sentido de los acontecimientos (discursos), alternar la amplia descripción con la perspectiva rápida, acentuar y describir con pocos rasgos imágenes expresivas (cf. la descripción de Atenas 17,16ss). Su libro ha de ser entendido necesariamente según su intención, como una exposición histórica, aun cuando presente una historia religiosa. Los componentes

35. U. von Wilamowitz-Moellendorff, en *Die griechische und lateinische Literatur* 1912,262ss.

36. Sobre la aretalogía, cf. D. Esser, *Formg. Studien*. 98ss.

37. A ellas hace referencia E. Norden, *o.c.*, 313s.

biográficos -en forma de discursos y sin pretender ser exhaustivos (22;26)- encajan bien dentro de una obra histórica. Pero lo que separa de Hech a los relatos históricos antiguos y también a la «monografía histórica» -a la que Conzelmann los quiere adscribir (pp. 6s)- es la ausencia del interés cronológico y el objetivo del libro.

El libro de los *Hechos* no pertenece a ningún género literario antiguo, como tampoco los evangelios, ni ha creado ninguno específicamente cristiano. Es una obra singular y no representa género alguno. Pero esta posición especial tampoco ha de maravillarnos excesivamente: los filólogos clásicos tampoco están de acuerdo, por razones similares, en cuanto al carácter literario, por ejemplo, de la *Vita Apolonii* y no existe acuerdo sobre si ha de considerarse una biografía, novela de viajes o una aretología³⁸.

6. *Tendencia teológica y eclesial*

Trataremos aquí en primer lugar del ideario teológico de Hech que se pueda designar con Conzelmann³⁹ como «una corrupción de la teoría», para pasar a tratar después, de un modo especial, la concepción que condujo a la creación de la doble obra lucana.

a) *Concepción de la historia*

Al resumir el autor en una unidad literaria los acontecimientos aislados desde la ascensión y pentecostés hasta la actividad de Pablo en Roma, caracteriza esta época como un conjunto cerrado; y al situarlo bajo el punto de vista de 1,8 -marcha del evangelio desde Jerusalén hasta el fin del mundo- considera este período como una *época especial de la historia de la salvación*. El autor la conecta constantemente en los discursos con las otras dos épocas, la de Jesús y la de Israel, señala reiteradamente que se han cumplido y se cumplen las profecías en la historia de Jesús y de la Iglesia, y que Dios lleva a cabo su plan salvador. El autor conecta constantemente esta época salvífica con la historia del mundo; no sólo por el hecho de mencionar personas de la vida política de entonces, sino al caracterizar al cristianismo como una entidad histórica que encuentra eco en el mundo

38. ef. G. Petzke. *Die Traditiollen über Apollonills von Tyana*, 50ss, y Esser, a.c., 58ss: 98ss.

39. *Apg.* 9.

de entonces⁴¹. La época de la Iglesia comienza -después del tiempo de preparación de Hech 1 - con la venida del Espíritu santo y culmina con la parusía (1,11;3,21, *passim*). El período de tiempo descrito en Hech, ¿tiene acaso una importancia salvífica especial dentro de esta época? ¿señala el final de Pablo un corte en él, o posee sólo, frente a las épocas siguientes, el carácter de lo antiguo, de modo que la exposición podía haber terminado en cualquier otro momento?⁴¹

Está claro que al autor le interesa la *continuidad de la historia de la salvación*, pero a la vez pretende mostrar la existencia de cesuras en su transcurso terrenal e intenta distinguir lo perenne de lo pasado. Al igual que la época de Jesús, también el autor ha estructurado el tiempo relatado en Hech. Mediante la división de la obra en dos, muestra dos períodos⁴²: el de la comunidad primitiva y el de la misión universal. El primero se distingue del segundo mediante características itépetibles e históricamente únicas: por los testigos oculares de la actividad y resurrección de Jesús, el apostolado de los doce, la vinculación con la ley judía y la comunidad de bienes. Este período fue sustituido por el segundo, caracterizado por la misión universal y la libertad respecto a la ley de los cristianos procedentes del paganismo. y no obstante, ambos períodos se hallan unidos entre sí; en ambos impera el Espíritu, el segundo no sólo está preparado por el primero -predicación misionera en Samaría, conversión pagana paradigmática (Camelia), misión a los paganos (11, 19s)- sino legitimado propiamente por una decisión de la comunidad primitiva: concilio de los apóstoles y decreto apostólico⁴³. El viaje de Pablo Hech 13s, con el que comienza la misión universal, no constituye el acontecimiento que cierra el primer período e inaugura simultáneamente el segundo, sino el concilio de los apóstoles mediante sus actores principales, Pedro y Santiago, representantes de la comunidad primitiva. «De este modo se mantiene la continuidad dentro de la historia de la salvación entre

40. «Pues esto no es algo que haya ocurrido en un rincón» (Hech 26,26). El cristianismo es «una secta de la que sólo se sabe que se la contradice por todas partes» (Hech 28,22; eL también 17,6).

41. Literariamente hablando, Hech es, naturalmente, algo completo en sí; no existe motivo alguno para la suposición de que el autor hubiera planeado aún un tercer libro (sobre la misión en España y el martirio de Pablo). El que Hech no informe sobre el martirio de Pablo no tiene nada de extraño, sino que radica en la economía literaria del libro. El autor pretendía cerrar su obra con la frase «triumfal» de que Pablo había predicado el evangelio «públicamente sin impedimento alguno». Para ello había anunciado ya el martirio a los lectores en el contexto adecuado 20,22ss, y por ello no necesita narrarlo nuevamente. «No sentimos que nuestra Iliada se halle incompleta porque no describe la muerte de Aquiles» (Nock, O.e. 499).

42. Para lo siguiente, cL Conzelmann, 7s; IOs.

43. CL Haenchen y Conzelmann, *ad locum*

la Iglesia e Israel, incluida la promesa, a la vez que se manifiesta la continuidad interna de la Iglesia como proceso histórico»⁴⁴.

El portador de esta continuidad es Pablo. Pero lo es como transmisor de la predicación cristiana (13,16-41; 17,3; 20,21 Y otros), de lo que en 2,42 se llama «la doctrina de los apóstoles», y como delegado de la comunidad primitiva. Según Hech, Pablo no es apóstol por sí mismo -el apostolado está reservado a los Doce- sino subordinado a los apóstoles: tiene que ser aceptado por ellos (9,26-30) Y sólo puede, es decir se le permite, llevar a cabo su primera misión a los paganos como enviado de la comunidad de Antioquía bajo la férula de Jerusalén y como acompañante del hombre de confianza jerosolimitano Bernabé (13,1-3; cf. J1,22-24). En el segundo viaje misional actúa como delegado de la comunidad primitiva; él promulga el decreto de los apóstoles (16,4). No se debería poner en duda que en Hech aparece la idea de la sucesión apostólica⁴⁵. Ciertamente no se halla tan compactamente elaborada como en las Pastorales -el autor no escribe un manual de disciplina eclesiástica sino una historia de la misión cristiana- pero determina la relación de Pablo, por una parte, con los «apóstoles», y por otra, con los ancianos. La designación de presbíteros sólo se menciona una vez (Hech 14,23), es verdad, pero se supone ya claramente en otros lugares, ya que Pablo llama «a los presbíteros de la comunidad» de Éfeso a Mileto (Hech 20,17). Su gran discurso de despedida en esa ciudad (20,18-35) es el testamento mediante el cual señala a los presbíteros como sus representantes y continuadores en la predicación, cuidado pastoral y dirección de la Iglesia, al igual que él mismo había sido representante y seguidor de los apóstoles nombrados por el Señor. La época de la misión universal sigue a la de la comunidad primitiva⁴⁶, pero con igual valor.

El autor ve garantizada la continuidad no tanto mediante la institución de cargos como por la *tradición de la doctrina apostólica*; él «no conoce evolución alguna de la doctrina»⁴⁷. Su interés teológico se basa en la prueba de que esta tradición ha llegado hasta el presente sin alteración alguna desde Jesús, a través de los apóstoles, hasta el misionero Pablo y los presbíteros de la comunidad, y que existe una firme conexión, por vía de tradición, entre la Iglesia actual y Jesús. Por ello no conoce la idea de una aniquilación de la Iglesia, sino sólo la de su amenaza por falsos maestros venidos de fuera, contra los que la Iglesia se ha de asegurar manteniéndose firme en la doctrina apostólica.

44. Conzelmann, *Apg.* 8.

45. Frente a Conzelmann, *Apg.* 11; cf. G. Klein, *Die zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee* (FRLANT 17) 1961; E. Kasemann. *Del" Ruf der Freiheit.* "1968,163.

46. Conzelmann, 8s.

47. Conzelmann, 11.

Considerando la cerrada rotundidad de la época de la Iglesia primitiva se podría establecer una correspondencia entre este período y la época de Israel, y consiguientemente una correlatividad entre el período de la misión universal que comienza con el concilio apostólico y la época de la creación hasta Israel, en la que Dios tampoco dejó de manifestarse (14,14-18; 17,23ss). Pero más importante que este pensamiento es la afirmación de que Pablo tiende un puente con el presente⁴⁸. de que el período que sigue al concilio apostólico desemboca sin cesura alguna dentro de la historia de la salvación en el presente de la Iglesia.

b) *Lc y Hech como unidad*

De lo dicho se infiere con nitidez en qué se basa la unidad de la doble obra lucana. Se ha intentado precisar la relación de ambos libros aduciendo que en Lc se describe la historia del Jesús terrenal y en Hech la del Jesús glorioso. Pero este esquema apenas se corresponde con lo que encontramos en Hech. En esta obra no aparece idea alguna del Cristo presente, como se vislumbra al final de Mt o incluso en la teología de Pablo. Las pocas intervenciones del Cristo glorificado mediante sueños u otras apariciones sobrenaturales (9,4ss; 16,7; 18,9s; 22,18ss; **23,11**) no parecen justificar la mencionada caracterización de Hech. Más bien podría aceptarse la tesis de H. Von Baers⁴⁹ de que Lucas narra la historia de Jesús y Hechos la del Espíritu. Este aparece efectivamente en Hech como la fuerza dominadora. Pero esta interpretación nivela la diferencia real entre ambas obras en la medida en que Jesús es también receptor y portador del Espíritu al igual que sus discípulos en Pentecostés, el misionero universal Pablo y los conversos (8,15ss; 10,44ss; 19,2ss); por esa razón no es exacta esa determinación de la relación entre ambas obras pretendida por Baers.

Pero precisamente este hecho podría ser significativo. Considerando el gran número de evangelios y Hechos cristianos primitivos que en ningún caso van unidos entre sí como continuación unos de otros, se pone de manifiesto qué relativismo tan enorme supone equiparar el «evangelio» como *πρῶτος λόγος* con una historia misionera como *δεύτερος λόγος*. Nadie ha puesto de manifiesto este relativismo con mayor claridad que Fr. Overbeck: «Nada hay más característico de la concepción lucana de la historia evangélica —en cuanto considerada por él como objeto de una obra histórica—, que su idea de

48. Conzelmann, 8s

49. *Da Heilige Geis/ in den Lukasschriften*, 1926.

aportar al evangelio una historia de los apóstoles como continuación. Esto supone una falta de tacto de grandes dimensiones que ha afectado a la historia universal, supone el máximo exceso en cuanto a una posición errónea, la que Lucas se propone a sí mismo como objeto»⁵⁰. Esta coordinación de ambas obras sólo se puede entender desde el trasfondo de la concepción de la historia de la salvación del autor, y muestra que la segunda obra no tiene como función subordinada el explicar la primera. E. Kasemann deduce de ello la conclusión acertada, a saber, que la predicación lucana «no se limita exclusivamente al evangelio de Jesús»⁵¹. Me parece que Kasemann ha puesto de relieve con precisión la esencia de la concepción lucana:

«En ella se contempla (a Jesús) como el comienzo de la historia de la salvación en su última fase, pero al mismo tiempo se le incardina dentro de ella... la Iglesia ha incorporado a su Señor. Éste permanece como su Señor. pero integrado en ella de tal modo que ya no será más su juez permanente. Como glorificado se sienta a la derecha del Padre y espera la culminación de los siglos. No obstante, queda representado en la tierra por la Iglesia mediante el Espíritu y los dones a aquella otorgados»⁵².

Desde el punto de vista de la historia de la teología se aprecia realmente en Hech una analogía con la epístola a los *Efesios*⁵³, con una concepción que culminó después en la teoría del *Cristus prolongatus*. La empresa de Lucas supone un intento de superar el problema de la relación del cristianismo como entidad histórica con su comienzo cada vez más lejano.

c) *Objetivo de la doble obra*

Con lo dicho hasta ahora quedan perfilados ya el fundamento y objetivo de la obra en lo esencial. Ésta muestra, no obstante, que su autor persigue dos objetivos diversos, uno intraeclesial y otro *externo a la Iglesia*. Por una parte, como señalan ambos proemios, el redactor quiere trabajar para la causa del cristianismo y así se dirige a gentes de fuera, pero no a los completamente ignorantes -pues sus libros no serían comprensibles sin un previo conocimiento del judaísmo y el cristianismo-, sino a simpatizantes y a cristianos interesados. Su exposición histórica, que satisface las exigencias de los literariamente

50. *Christentum und Kultur*. 1919.78.

51. O.c., 167.

52. *Ibid.*, 168; exposición de conjunto, 155-173.

53. Kasemann, *a.c.*, 168.

educados, pretende demostrar la verdad del cristianismo. En este contexto se incardina también la apología política observada frecuentemente en Lc y Hech. En la exposición del proceso de Jesús y del de Pablo (Hech 22ss) los romanos son exonerados de culpa al contrario que los judíos. Resalta en Hech el comportamiento generalmente correcto de las autoridades romanas, a la vez que se acentúa la inocuidad política y la lealtad de los cristianos respecto al Estado.

El *objetivo intraeclesial* radica en otorgar a la Iglesia de su tiempo una comprensión clara y estable de sí misma. Ha de ser consciente de que en el marco de la historia de la salvación dirigida por Dios ella es el verdadero pueblo de Dios. esto es, la heredera legítima del judaísmo; que está ligada a él por la esperanza de la resurrección, que constituye el núcleo propiamente dicho de la fe cristiana, pero separada de él por el conocimiento del verdadero Mesías. La Iglesia posee el AT como el libro de las promesas divinas cuya comprensión cristológica y salvífica ha sido descubierta por el mismo Resucitado (Lc 24,25ss.44s). Ha de reconocer que tiene como misión llevar el testimonio de Jesús «hasta los confines de la tierra» (Hech 1,8), afrontar los peligros internos y externos profetizados en el testamento de Pablo (Hech 20, 18ss) y permanecer consciente de la decisión salvífica divina de que como iglesia que lucha y sufre será la triunfante. Ha de saber finalmente que, gracias a la tradición y sucesión apostólicas, es la representante de su Señor celestial sobre la tierra. Con otras palabras: la doble obra lucana aporta a la Iglesia, bajo la forma de una historia de su pasado, el mito de su autoridad.

La Iglesia sólo ha aceptado en parte el proyecto de Lc. En primer lugar, separó el evangelio de los *Hechos*, canonizando sólo el primero. Al declarar canónico posteriormente también a Hech, no unió a éstos nunca más con el *πρῶτος λόγος*, sino que los enlazó casi siempre con la literatura apostólica (*ὁ ἀπόστολος*) en la tradición manuscrita, y la mayoría de las veces con las cartas católicas. Este hecho documentado en las historias del texto y del canon pone de manifiesto que la Iglesia niega la coordinación lucana de la historia de Jesús con la de la actividad misionera reestableciendo la diferencia cualitativa de ambos. Pero la canonización de Hech muestra también que la concepción sobre el apostolado que en este libro se desarrolla representaba un apoyo insustituible para la propia comprensión, la conciencia histórica y la autoafirmación de la Iglesia.

7. Autor, tiempo y lugar de la redacción

Ya hemos visto que el autor de Hech y de Lc no puede haber sido ningún compañero de viaje de Pablo (cf. pp. 409s). No puede, pues, haber sido tampoco Lucas el médico (Col 4, 1A). M. Dibelius ha ex-

presado reiteradamente la opinión «de que un libro que contenía un determinado nombre como dedicatoria no puede haber aparecido sin nombre de autor; hay que tomar, pues, en serio la tradición que habla de Lucas como autor»⁵⁴. Pero este argumento seductor en principio no se sostiene; A. D. Nock y E. Haenchen han mostrado que la dedicación de un libro sólo significaba un ruego al honrado de este modo para que publicara la obra, y que han existido además libros antiguos que llevaban dedicatoria pero no el nombre del autor⁵⁵. Por consiguiente tampoco se puede identificar el autor de Lc y Hech partiendo de las costumbres antiguas en cuanto a los libros; permanece pues, anónimo.

La fecha de composición de Hech sólo se puede determinar con aproximación. El *terminus a quo* es el evangelio de Lc (después del 70), el *terminus ad quem* el primer testimonio externo del libro en la *Epistula Apostolorum*, de fecha incierta (hacia primera mitad del s. II). Se ha querido precisar el *terminus a quo* hacia el 95 d.C. aportando como prueba que Hech 5,36s depende de F. 10sefo, *Antiq* XX 97ss), pero no existe tal dependencia⁵⁶. De la no utilización de las cartas de Pablo se han extraído conclusiones opuestas: o bien que aún no existía una colección de las cartas de Pablo, en tal caso Hech habría sido escrito antes del final del s. I; o que el autor ignoró las cartas conscientemente con lo que es posible una datación más tardía, entre 115 Y 130. Pero la segunda concepción supone en el autor la tendencia a minusvalorar las cartas de Pablo en pro de una glorificación del mismo, interés éste tan falto de perspectiva como improbable. La primera concepción parece más verosímil. Si se sitúa Lc hacia el 80 se puede fechar Hech hacia el 90; pero no se puede sobrepasar el campo de las suposiciones.

Lo mismo ocurre en la cuestión sobre el lugar de redacción. Para ninguna de las respuestas sugeridas -Roma, o una fundación paulina en Asia Menor, Macedonia o Grecia- se pueden aducir razones plausibles. Contra Roma se hace valer que el autor no conoce nada sobre la estancia de Pedro allí. La región sirio-palestina parece también excluida, dado que el autor tiene concepciones inexactas sobre la geografía de Palestina. Se debería admitir tranquilamente la insolubilidad de la cuestión, por lo demás sin transcendencia, del lugar de composición.

54. *Aufl.*, 85, n. 2; además *ibid.*, 6ü, n. 6; 79ss; 118s; 126s y *passim*: *Geschichte da urchristlichen Literatur* I, 47; Π, 101.

55. Así la *Epístola de Diogneto* y los cuatro *Libros ad Herennium* sobre la retórica.

56. Dibelius, *Auf*., 159s.

Conclusión de la parte II

Para concluir, algunas observaciones sobre la historia de la forma evangélica. Lo dicho hasta ahora sobre las peculiaridades literarias y teológicas de cada uno de los sinópticos no necesita ser repetido, bastará resaltar lo siguiente. La inclusión de Q y del material especial en el esquema de Mc por parte de Mt y Lc no ha supuesto un desbordamiento del marco de éste. Tampoco lo supuso el incremento de la historia pascual que satisfizo más bien una necesidad suscitada por Mc 16,1-8. Tampoco la incorporación al principio de las historias de la infancia en Mt y Lc ha sobrepasado el ámbito o cambiado fundamentalmente el modelo representado por Mc. Por consiguiente, se podrían vislumbrar en Mt y Lc sólo ligeras desviaciones de la forma literaria del «evangelio» aparecida por primera vez en Mc.

Pero Lc, como ya se ha dicho, ha de ser juzgado de forma distinta. Este libro, como *πρῶτος λόγος* («primer tratado») de una doble obra histórica, representa algo completamente distinto. Su autor, siguiendo desde luego una nueva tendencia, ha cambiado el legado de Mc en una biografía de Jesús. Y a este respecto no son tanto los cambios de tendencia histórica y de tono biográfico en el modelo previo las que originan este cambio, pues en Mc existían indicios de ello. La mutación se basa más bien en tres factores: en el proemio que dota a la narración siguiente de rasgos historiográficos; en la inclusión de rasgos de continuidad (Lc 24), y en el añadido de esa continuación. De este modo se privó «al evangelio» de su autonomía y se abandonó el modelo de evangelio representado por Mc.

Con esta afirmación no se pretende facilitar el camino a la reducción numérica de evangelios (a Mc y Jn, o a Mc sólo), propagada hoy en algunos lugares, o incluso a la disolución del concepto «sinóptico». En efecto, también Lc, por su contenido, estructura y forma, pertenece a Mc y a Mt, y, a no ser por la existencia de los tres factores mencionados, esto es, si Lc no estuviera en ese «contexto» anterior al proemio y Hech, podría ser considerado como un evangelio. Naturalmente, no se han de minimizar ni armonizar las diferencias teológicas entre las distintas obras. Pero tampoco se han de convertir en criterios decisivos en las cuestiones sobre la forma literaria. En efecto, tales diferencias no pueden eliminar dos realidades: 1) que las tres obras constan ampliamente del mismo material, y 2) que Mt y Lc introdujeron este material en el esquema de Mc lo cual significa que aceptaron la forma previa de éste. Teniendo en cuenta estos hechos las desviaciones de teologúmenas específicamente marcianos no justifican la pretensión de desposeer a las obras correspondientes de la pertenencia a una misma forma literaria. Finalmente, no ha sido la

moderna investigación sino la antigua iglesia quien creó el concepto literario de «evangelio», orientándose no precisamente por Mc (cf. cap. 17).

Estas evidencias han de acentuarse con miras a las excéntricas tesis de W. Marxsen, S. Schulz, E. Güttgemanns y otros. Este último formula su posición del modo siguiente:

«Dado que el contenido narrativo teológico de los tres Sinópticos, a pesar de su parentesco en cuanto al material y composición ('), difiere notablemente entre sí, surge incluso la cuestión de si se puede suponer todavía la existencia de una forma de evangelio común a los Sinópticos... Esto significaría en definitiva que los tres Sinópticos, a causa de sus grandes diferencias teológicas, serían en parte comparables por su material común, pero no respecto a su forma común, porque ésta no existe. Marcos sería en estas circunstancias el único ejemplar de esa forma del evangelio. Los 'Sinópticos' sólo aportan información sobre la historia de la tradición de la forma de evangelio» (*Olfene Fragen*, 179).

Ahora bien, con la misma lógica y respecto a la *Electra* de Sófocles y la de Eurípides -puesto que su «contenido expresivo» «difiere» del de las Coéforas de Esquilo- podría afirmarse: 1) que no son tragedias, 2) que no son tragedias del ciclo de Electra. «En tales circunstancias» sólo se podría aplicar a las Coéforas tal calificativo.

La forma de los evangelios no ha experimentado, desde el punto de vista de historia de la literatura, desarrollo especial alguno de Me a Mt. Solo en el evangelio de Juan aparece por primera vez una configuración totalmente nueva.

IV

El círculo joánico

EL EVANGELIO DE JUAN

Comentarios:

- HNT: W. Bauer, '1933; HThK: R. Schnackenburg 1, Π (cap. 1-12), 1965171;
 KNT: Th. Zahn, ⁵⁶1921; MeyerK: R. Bultmann, "1950; NTD: S. Schulz,
 1972; EtB: M.-J. Lagrange, '1936;
 E. C. Hoskyns, 1947; A. Loisy, '1921; H. Odeberg, 1929;
 A. Schlatter, *Del' Evangelist Johannes*, 1930; J. Wellhausen, 1908.

Informes sobre el estado de la investigación:

- W. Bauer: ThR NF 1 (1929) 135ss; E. Haenchen, *ibid.*, 23 (1955) 295ss; R.
 Schnackenburg, *Nt. Theologie. Del' Stand del' Forschung*, en *Biblische
 Handbibliothek* 1, 1963, 107ss;
 E. Malatesta, *Sl. John's Gospel 1920-1965*, AnBibl 32, 1965;
 H.-O. Metzger, *Neuere Johannes-Forschung*: VF 12 (1967) 12ss.

Estudios:

- H. Becker, *Die Reden des Joh und del' Stil del' gnostischen Offenbarungsrede*,
 ed. por R. Bultmann, FRLANT 68, 1956;
 J. Becker, *Aujbau, Schichtung und theologiegeschichtliche Stellung des Gebetes
 in Joh 17*: ZNW 60 (1969) 56ss;
*Wunder und Christologie, Zum literarkritischen und christologischen Pro-
 blem der Wunder im Joh*: NTS 16 (1969/1970) 1305s;
Die Abschiedsreden Jesu im Joh: ZNW 61 (1970) 215ss;
 R. Bultmann: RGG' III, 1959, 840ss (bibl.);
 - *Exegetica*, 1967, IOss; 55ss; 124ss; 230s;
 O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, AThANT 3, '1950;
 - *Vortrage und Aufsätze*, 1966, 169-191, 232ss; 260ss;
 C. H. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, Madrid 1978;
Historical Tradition in rhe Fourth Gospel, 1963;
 R. Fortna, *The Gospel of Signs: a Reconstruction of the Narrative Source
 Underlying rhe Fourth Gospel*: SNTSMS 11, 1970;
 E. Grasser, *Die antijüdische Polemik im Joh*: NTS 11 (1964/1965) 74ss;
 R. Gyllenberg, *Die Anfänge del' joh. Tradition*: BZNW 21 (1954) 144ss;

- E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen* n, 1964, 131s; 155s (ed. parcial castellana: *Ensayos exegeticos*, Salamanca 1978); *El testamento de Jesús*, Salamanca 1983;
- K. G. Kuhn, *Joh und Qumrantexte*: Suppl. Nov Test 6 (1962) 111 ss;
- B. Noack, *Zur joh. Tradition*, Série de Théologie 3, 1954.
- E. Percy, *Untersuehungen über den Ur,lprung der joh. Theologie*, 1939;
- J. M. Robinson, *Die johanneische Entwicklungslinie*. en H. Kiister - J. M. Robinson, *Entwicklungslinien dureh die Welt des frühen Christentulls*, 1971. 216s5;
- E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Joh*, Studia Friburgensia, NF 1, 1951 ;
- L. Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostisehen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Joh*, WMANT 37, 1970;
- R. Schulz, *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Joh*, 1957;
- *Komposition und Herkunji der joh. Reden*, BWANT 5, 1960;
- *Die Stunde der Botschaft*, 1967, 297ss;
- E. Schweizer, *Ego eimi*; FRLANT, NF 38, '1965;
- H. M. Teeple, *Qumran a/l[the Fourth Gospel*: NT 4 (1960) 6s;
- W. Wilkens, *Die Entstehtllngsgeschichte des vierten Evangelillms*, 1958;
- P. Winter, *Historical Tradition in the FOLLrth GO,lpel*, 1963.

l. *Historia de la investigación*

«El cuarto evangelio se presenta claramente como la clave de una bóveda que en la actualidad no puede tenerse en pie. Si logramos percibir, entender cómo se produjo esa situación y qué es lo que pretende el cuarto evangelio, sabremos lo que fue realmente el cristianismo primitivo; y sólo concibiendo de alguna manera el Nuevo Testamento como un todo seremos capaces de resolver el enigma joánico». Esta constatación que C. Dodds imprimió en 1936¹ y que denota una actitud resignada más que confiada, viene a resumir los resultados de una labor investigadora que ha durado más de un siglo; el evangelio de Juan se ha ido revelando, cada vez más, como el verdadero *enigma* del cristianismo primitivo. La investigación en torno a Jn no ha conducido a unos resultados como el estudio de los Sinópticos, al menos en forma de hipótesis de trabajo acreditadas y ampliamente aceptadas: por eso no es necesario detenerse en su historia, aunque sea interesante en el aspecto metodológico. Nos limitaremos a caracterizar brevemente los temas más importantes que siguen debatiéndose en nuestros días.

El más antiguo de dichos temas es la mal llamada *cuestión de la autenticidad*, es decir, el problema de si el autor del cuarto evangelio

1. *The Fresen! Task*. 1936.29.

es o no Juan, el hijo de Zebedeo; esta cuestión se debatió durante gran parte de los siglos XIX y XX -bajo el título inadecuado de cuestión joánica-, pero remonta al siglo II d.C. Jn fue aceptado en el canon bíblico como obra de Juan, el hijo de Zebedeo, como procedente por tanto de un «apóstol». El libro no abona en absoluto esta pretensión, ni siquiera leyendo entre líneas. Se ignora cuál fue el origen de esta tesis sobre la paternidad apostólica del libro. Aparece por primera vez en Ireneo (cap. 180), que la considera como un legado tradicional y la defiende con ardor. El origen joánico del libro fue un tema debatido en su tiempo e incluso posteriormente, a principios del siglo III, en ciertos medios eclesiásticos. La ocasión del debate fue la gran estima y el uso que los montanistas y algunos círculos gnósticos hicieron del cuarto evangelio, pero su base real fue el hecho de que la tesis de la composición apostólica de Jn era dudosa y de fecha reciente. La tesis se impuso, sin embargo, y desde mediados del siglo III hasta finales del XVIII y comienzos del XIX no fue ya objeto de discusión. Se reconoció en verdad la singularidad de Jn frente a los otros tres evangelios, pero esta diferencia se valoró en sentido positivo: Jn era superior al resto de los evangelistas por su carácter de «evangelio pneumático» (Orígenes) o del «único y principal evangelio» (Lutero). Cuando la investigación histórica empezó en los siglos XVIII y XIX a examinar críticamente los evangelios como fuentes para la reconstrucción de la vida de Jesús, la diferencia entre Jn y los Sinópticos dio pie a la pregunta sobre cuál de ellos poseía más valor como fuente histórica. La cuestión se planteó en un principio como problema sobre la autoría. Si el autor de Jn era el hijo de Zebedeo y un «apóstol», el libro debía considerarse como relato de un testigo presencial, seguro y «auténtico». Pero tal argumento no aclaraba nada, puesto que también Mt era, según la tradición eclesiástica, el relato de un testigo presencial, seguro y «auténtico». La fascinación que Jn ejerció siempre, le granjeó, sin embargo, una preponderancia sobre Mt y sobre la superioridad numérica del resto de los Sinópticos; en este sentido se pronunciaron tanto Schleiermacher como los teólogos conservadores de ambas confesiones, y esto explica la pasión con que se defendió la autoría del hijo de Zebedeo cuando fue cuestionada. Tras algunos antecedentes, la primera crítica con serios argumentos contra la autoría del cuarto evangelio se produjo el año 1820 por obra de K. G. Bretschneider'. Este autor señaló la incompatibilidad de la exposición joánica de la doctrina de Jesús con la sinóptica, la ausencia de elementos judíos en Jn y lo tardío de los testimonios sobre su autor'. En 1844 y 1847 F.

2. *Probabiliu de evangeliu et epistolarum .Ioannis, (j)Jostoli, illdo/e el origine.*

3. Cf. Kümmel. *Einleitung*. 163; [d.. *Das NT. Geschichte del' Erforschung seiner Probleme*. *Orbis academicus* 111.3, '1970. 101s.

C. Baur⁴ continuó esta crítica en una línea radical, pero la situó en un plano superior, indagando la orientación espiritual de Jn y su influencia en la historia del cristianismo primitivo. Baur llegó a la conclusión de que Jn «no pretende ser un evangelio histórico en sentido estricto, sino que subordina su contenido histórico a una idea general»⁵ y que el escrito ha de situarse históricamente en la fase final de la dialéctica entre el judaísmo y el paganocristianismo (segunda mitad del siglo II). Baur ofreció con este planteamiento - no con sus soluciones - una alternativa positiva a la cuestión de la «autenticidad» y señaló el camino a la investigación histórica del cuarto evangelio. Pero esta investigación avanzó poco durante los primeros decenios, porque los defensores a ultranza de la tradición la encauzaron por la vía superflua y estéril, aunque voluminosa respecto a la masa del papel impreso, del «debate sobre la autenticidad». Sólo cuando se fue abriendo camino la teoría de las dos fuentes y, sobre todo, al reconocerse la prioridad de Mc, fue posible relanzar la investigación histórica de Jn en la línea iniciada por Baur. El estudioso que actualmente, por las razones que sean, se cree en la obligación de salvar la autoría del hijo de Zebedeo lo hace sin el apasionamiento de otros tiempos y con mucha mayor cautela, limitándose a afirmar que el texto de Jn conserva algunos recuerdos que ofrecen mayor garantía que los Sinópticos (postura que no requiere la reivindicación de la autoría del hijo de Zebedeo, sino simplemente un método histórico riguroso).

El segundo tema de la investigación joánica es la *crítica literaria*. Ésta surgió al hilo de la cuestión de la autenticidad, pero se fue desprendiendo e independizando gradualmente de ella. Se intentó distinguir entre lo auténtico y lo inauténtico en el evangelio mediante la crítica de las fuentes⁶. Así, algunos atribuyeron al hijo de Zebedeo los discursos⁷; otros, los relatos⁸; un esquema que se mantuvo con ciertas modificaciones hasta principios del siglo XX⁹. O bien se partió de las anomalías y contradicciones que presenta la composición de Jn, intentando descubrir un «escrito originario» separándolo del material redaccional para distinguir de ese modo no tanto lo auténtico (= apostólico) de lo que no lo es, sino el evangelio originario y las adiciones

4. *Über die Kollposition und den Charakter des jöwneischen Evangeliums*, 1844; *Kritische UntersllungCII über die kalloniscIIen Evangelien, ihr Verzülnis zu einwujer, ihren Charakter Vnd Urs)mllg.* 1847.

5. *Kritische Untersuchungen*, 108; citado por Kümmel, *Das NT*, 170.

6. Cf. J. Jeremias, *ThBl* 20 (1941) 33ss.

7. Cf. H. Weisse, *Die evangelische Geschichte* 1, 1838, 96ss.

8. E. Renan, *Das Leben festl*, 41880, 29ss.

9. Cf. Jeremias. *o.1'.* 34.

posteriores". Otros intentaron reconstruir el evangelio originario efectuando desplazamientos en el texto. Los estudios de crítica estilística representaron un método más refinado y sirvieron al mismo tiempo de correctivo a la disección de fuentes, que utiliza con preferencia criterios lógicos y de contenido. Este método utiliza comparaciones estadísticas del vocabulario de In con los otros escritos del NT para determinar las peculiaridades estilísticas del primero y su distribución en el texto del cuarto evangelio. Cuando tales peculiaridades faltan en In, se trata de material añadido, ajeno a la redacción del evangelista, o bien un fragmento de alguna fuente o de la tradición. Pero la crítica estilística tampoco llegó a unas conclusiones unánimes". Y no faltan autores que rechazan la labor de crítica literaria aplicada a In como algo inútil y afirman su plena unidad estilística.

El tercer tema es la cuestión del *origen y situación de Jn dentro de la historia de las religiones*. Dieron lugar a esta problemática las diferencias de In respecto a los Sinópticos: su lenguaje, sus conceptos y su simbolismo. Para los defensores de la autoría del hijo de Zebedeo no existe tal problema. Realzan el colorido semítico de su lenguaje e intentan explicar sus peculiaridades apelando al AT y al judaísmo-rabínico, apocalíptico, y finalmente qumránico². El concepto de *logos* parecía apuntar en otra dirección: Filón y el judaísmo helenístico. Otros autores encontraron afinidades con el sincretismo helenístico y oriental, subrayándose primero el elemento helenístico y posteriormente el oriental; al ampliarse el conocimiento de este fenómeno en los años 20 gracias al descubrimiento de fuentes originales mandeas y maniqueas, el interés de los investigadores se orientó preferentemente hacia el sincretismo oriental". La gnosis, tal como se expresa en los escritos mandeos, reveló los más estrechos paralelismos con las concepciones, ideas y expresiones joánicas. Pero la incardinación de In en el ambiente gnóstico (especialmente en el gnosticismo «mandeo») encontró histórica y literariamente mayores dificultades de lo que se supuso en un principio. En cualquier caso, sólo las personas ignorantes niegan la existencia de un gnosticismo precristiano; es más: los especialistas admiten hoy casi unánimemente, frente a la disparidad de opiniones de tiempos anteriores, la complicada relación de Jn con los textos mandeos, relación negada en general fuera de los círculos especializados.

10. 1. Wellhausen, *Erweiterungen Und A.nderl/Ilgell im 4. Evangelium*, 1907; Id., *Das Evgallgelim/johallnis*, 1908; E. Schwartz. *Aporien im 4. El'allgelilllll*, NGG 1907, 342-372; 1908.496-560.

11. E. Schweizer. *Ego eimi*, ²1965; R. Bultmann. *Joh*; contra Bultmann: E. Ruckstuh!

12. A. Schlatter. E. Stauffer, K. G. Kuhn.

13. R. Bultmann, W. Bauer, *Das johannlesewlgelilllll*; M. DiheIius, RGG² III, 357ss; E. Schweitzer, *o.c.*

El cuarto tema, la cuestión de la teología o del mensaje de Jn, ha cobrado una creciente actualidad en los últimos años; pero las respuestas difieren mucho entre sí. Pero esto es natural, ya que no basta con un análisis de las estructuras del evangelio. Según sea el juicio sobre el material que manejó el evangelista (cuestión de las fuentes) y sobre su medio ambiente (encuadramiento en la historia de las religiones), así serán también las diferentes respuestas a las preguntas contra qué ideas polemizó y en qué grado reelaboró sus materiales, y por consiguiente, la respuesta a la cuestión de la intención teológica y del puesto de Jn en la historia de la teología.

2. Estructura

Prólogo: 1,1-18

1.^a Parte: la manifestación de Jesús al mundo: 1,19-12,50

- Cap. 1. El testimonio del Bautista: 19-34
Los primeros discípulos: 35-51
- Cap. 2. Las bodas de Caná: 1-12
Expulsión de los mercaderes del templo: 13-25
- Cap. 3. Jesús y Nicodemo: 1-21
Jesús y el Bautista: 22-30
El testimonio del Revelador: 31-36
- Cap. 4. Jesús y la samaritana: 1-42
La curación del hijo del funcionario real: 43-54
- Cap. 5. Curación en la piscina: 1-18
Discurso de Jesús sobre el Revelador como juez: 19-47
- Cap. 6. Jesús da de comer a cinco mil personas. Camina sobre el agua: 1-21
Petición de signos: 22-31
Discurso de Jesús sobre el pan de vida: 32-65
Confesión de Pedro: 66-71
- Cap. 7. Jesús en la fiesta de las chozas
(Jesús y la adúltera: 7,53-8,11)
- Cap. 8. Disputa de Jesús con los judíos
- Cap. 9. Curación del ciego de nacimiento
- Cap. 10. Discurso de Jesús sobre el buen pastor: 1-30
Intento de lapidación y huida de Jesús: 31-42
- Cap. 11. Resurrección de Lázaro: 1-44
Complot para matar a Jesús: 45-53
Huida de Jesús: 54
Reflexiones de los peregrinos: 55-57
- Cap. 12. La unción en Betania: 1-11
Entrada en Jerusalén: 12-19
Los griegos: 20-23

2.^a Parte: La manifestación de Jesús a los suyos: 13-20

A. *La última cena: 13-17*

Cap. 13. Lavatorio de los pies: 1-20

Anuncio de la traición y alejamiento del traidor: 21-30

Transición a los discursos de despedida: 31-38

Caps. 14-16. Discursos de despedida

Cap. 17. La oración sacerdotal

B. *Pasión y Pascua: 18-20*

Cap. 18,1-27 Arresto de Jesús: 1-12

Juicio ante el sumo sacerdote y negaciones de Pedro: 13-27

Caps. 18,28-19,16a Jesús ante Pilato

Cap. 19,16b-37 Crucifixión

Cap. 19,38-42 Sepultura

Cap. 20. Relatos de Pascua

Pedro y el discípulo amado en el sepulcro: 1-10

Aparición de Jesús a María Magdalena: 11-18

Aparición de Jesús a los discípulos: 19-23

Jesús y Tomás: 24-29

Conclusión del libro: 20,30s

Apéndice: El Resucitado en Galilea: 21

Aparición de Jesús junto al mar de Tiberíades: 1-14

Jesús, Pedro y el discípulo amado: 15-23

Segunda conclusión del libro: 24.25.

3. *La relación con los Sinópticos*

Esta breve panorámica muestra ya que Jn difiere notablemente de los Sinópticos, y una comparación más detenida con éstos pone de manifiesto que a la diversidad en los detalles y en el conjunto corresponde una diferencia absoluta en el clima espiritual. Es verdad que Jn relata, como los Sinópticos, la historia de Jesús desde la actividad del Bautista hasta la muerte y resurrección, y que contiene relatos y palabras de Jesús que tienen sus lugares paralelos en los Sinópticos. Pero la diferencia es tal que lleva a preguntar si Jn conoció y utilizó a los tres primeros evangelistas; en caso afirmativo, cabe preguntar qué fin perseguía Jn con la modificación del tipo de «evangelio» que aparecía en los Sinópticos (complementación, superación, corrección, suplantación); en caso negativo, hay que reconocer que Jn elaboró independientemente un tipo análogo de «evangelio».

Llama la atención, en primer lugar, la diferencia en el *marco* geográfico y cronológico *de la vida de Jesús*. Según los Sinópticos, Jesús desplegó su actividad principalmente en Galilea y al norte y al este de la región; sólo una vez en Jerusalén. Según Juan, Jesús actuó tanto en Galilea como en Jerusalén y en Judea (tres viajes a Jerusalén: 2,13; 5,1; 7,10). Mientras que los tres primeros evangelios mencionan sólo una Pascua -en la que Jesús murió-, Jn hace referencia además de ésta (11,55; 12,1; 18,28) a otras dos fiestas de Pascua (2,13; 6,4). La duración temporal de la actividad de Jesús alcanza según los Sinópticos un año; según Jn, algo más de dos años; la última estancia en Judea y en Jerusalén dura según los otros tres evangelios una semana; según Jn, desde la fiesta de las chozas (7,2.10) hasta la Pascua (11,55, etc.): alrededor de medio año. A esto se añade una fecha diferente del día de la muerte de Jesús: según los Sinópticos, Jesús fue crucificado el primer día de Pascua, el 15 de Nisán; según Jn, el día anterior, 14 de Nisán.

Además del marco, la imagen de la actividad de Jesús es diferente. La mayor diversidad reside en los *discursos de Jesús*. Éstos constan en los Sinópticos de sentencias y grupos de dichos yuxtapuestos; en Jn, de «meditaciones» de amplios vuelos ligadas por su contenido; a veces aparecen en forma de diálogo, pero falta la forma de los diálogos polémicos y didácticos de los tres primeros evangelios, al igual que su temática. Algo parecido cabe decir de las parábolas; en lugar de éstas se encuentran 'discursos simbólicos' de un género muy diferente; compárese por ejemplo la parábola de la oveja perdida (Mt J8,12-14/ Lc 15,4-7) con el discurso del buen pastor (Jn 10), o la parábola del viñador (Mc 12,1-12par) con el discurso simbólico de la vid y los sarmientos (Jn 15, Iss). Si el tema central de los discursos sinópticos es el reino de Dios y los mandatos de Dios (Ley y amor), el tema del discurso joánico es la persona de Jesús. El relato de sus hechos no suele consistir en una serie de narraciones normalmente breves y con su propio sentido cada una -aunque tampoco faltan—, sino en episodios extensos con diálogos y discursos. Jn relata sólo siete *milagros*, pero su magnitud, aparte la multiplicación de los panes y peces para cinco mil personas y el caminar sobre el agua, queda muy resaltada; así, el milagro de Caná 2,1ss y la curación a distancia 4,46ss; el enfermo de 5,1ss que lleva treinta y ocho años inválido; el ciego de nacimiento de 9,1ss; Lázaro, cuatro días enterrado 11,39. Si observamos la progresión de lo milagroso en el relato sobre la hija de Jairo desde Mc a Mt y a Lc, y desde este episodio al de la viuda de Naín en Lc 7, se constata que los relatos joánicos de milagros representan un estadio avanzado de la tradición. Sorprende la total ausencia en Jn de las expulsiones de demonios, tan importantes en los Sinópticos.

También en Jn aparece Jesús enseñando y curando, pero sin las características sinópticas del rabino, del maestro de la sabiduría, del profeta o del exorcista. Lo que une ambas exposiciones es la presentación de Jesús como taumaturgo.

En muchos pasajes Jn muestra una *afinidad con materiales sinópticos*. De modo un tanto impreciso en el episodio sobre el Bautista 1,19-34; con más claridad por el contrario en seis relatos que tienen sus lugares paralelos en los otros evangelios: la expulsión de los mercaderes del templo 2,13-22 (Mc 11,15-18par), la curación a distancia 4,46-53 (Mt 8,5-12 / Lc 7,1-10), la multiplicación de los panes 6,1-13 (Mc 6,32-44par), el caminar sobre las aguas 6,16-21 (Mc 6,45-53par), la unción 12,1-8 (Mc 14,3-9par) y la entrada en Jerusalén 12,12-15 (Mc 11,1-10). Hay además algunos motivos en Jn 6 que sugieren un contexto de tradición común con Mc: la petición de un signo 6,30 (Mc 8,11) Y la confesión de Pedro 6,68s (Mc 8,29). Se encuentran a veces coincidencias verbales entre Jn y Mc, aunque nunca exceden de tres vocablos sucesivos. No se encuentran afinidades claras con Mt (en su material especial o en sus fórmulas peculiares). Se constata, en cambio, una afinidad más estrecha con elementos específicos de Lc: la afirmación de que Satanás entró en Judas Iscariote (Jn 13,2; Lc 22,3), la ausencia del complot nocturno en el Sanedrín, de la bebida narcótica y de las mofas durante la crucifixión, la triple declaración de inocencia de Pilato (Jn 18,38; 19,4.6; Lc 23,4.14s.22), la ubicación de las apariciones de Pascua en Jerusalén, la pesca milagrosa (Jn 21,1ss; Lc 5,1ss), los nombres de las hermanas, Marta y María (Jn 11,1; 12,2s; Lc 10,38s) y algunos detalles del episodio de la unción (Jn 12,3; Lc 7,38).

Estas afinidades han llevado a la conclusión de que Jn conoció y utilizó a Mc y Lc. Pero tal utilización sería un proceso mucho más complejo que el empleo de la fuente Q y de Mc por Mt y Lc.

El episodio de la unción aclarará este extremo. El pasaje de Jn 12,1-8 se desarrolla en el mismo lugar, Betania, y en el mismo tiempo que la escena paralela de Mc 14,3-9; Mt 26,6-13; Lc omite este episodio, pero relata una unción de Jesús por una «pecadora pública» en algún lugar de Galilea, en casa del fariseo Simón (7,36-50). En la hipótesis de la utilización literaria de Mc y Lc por Jn, éste habría tomado como base Mc 14,3-8, omitiendo la indicación del escenario «en casa de Simón el Leproso» (14,3), habría identificado a la anónima mujer que ungió a Jesús con María y habría introducido a las dos hermanas de Lc en el relato, aunque en éste (10,38-42) nada tengan que ver con Betania ni con la unción; habría sustituido la unción de la cabeza (Mc 14,3) por la de los pies de Jesús más su secado, un detalle tomado de Lc 7 (Lc 7,38,46; Jn 12,3; 11,2); habría puesto por su cuenta en boca del traidor Judas la protesta contra aquel derroche; habría mencionado a Lázaro, que no

aparece en Mc ni en Lc, delatando sin embargo su dependencia literaria de Mc con la cita literal $\nu\acute{\alpha}\rho 80\text{I}\text{J } \pi\iota\sigma\tau\iota\kappa\eta\varsigma$ (In 12,3; Mc 14, 3). Esta hipótesis es posible, pero escasamente probable. No explica, en efecto, los motivos por los que In desplaza a las hermanas a Betania, y toma de Lc el detalle de la unción de los pies. También hay indicios de que no fue Mc 14,3ss el modelo para In, sino una variante del mismo en la que las dos hermanas aparecen afinadas ya en Betania (contrástese 11,1 con Lc 10,38ss) y María realiza la unción; si In, en efecto, hubiera reelaborado libremente el relato de Mc, habría atribuido el papel principal a Marta, como en el cap. 11, Y habría situado el banquete en casa de Lázaro; pero éste aparece como uno de los huéspedes (2b). Es más probable, aunque no se pueda demostrar con certeza, que In tuviera presente, desde el punto de vista de la historia de la tradición, una redacción tardía del relato de la unción, en lugar de suponer que modificó Mc 14,3-8 en la forma descrita"; los tres vocablos que aparecen en In 12,3 y en Mc 14,3 se explican asimismo por la historia de la tradición y no requieren una conexión literaria. Si se contemplan ambas redacciones a la luz de la historia de la tradición, se evita la penosa necesidad de imaginarse a un evangelista afanado en repasar su ejemplar de Lc en busca de temas adecuados.

Nadie sostiene que Lc 7,1-10 Y 5,1-11 sean los modelos literarios de Jn 4,46-54 y de 21,1-14¹⁵. Jn narra siempre sus historias «sinópticas» de modo bastante o del todo diferente y -dejando de lado la multiplicación de los panes y el caminar sobre el agua- en otro contexto que los Sinópticos. Por eso algunos autores han reducido la dependencia «literaria» a la mera reproducción memorística de pasajes sinópticos oídos o leídos con anterioridad; pero entonces hay que suponer que se trata de una reproducción muy llena de detalles. En ningún caso se puede demostrar una dependencia literaria de Jn respecto a los Sinópticos. Las perícopas «sinópticas» de Jn se explican claramente por la historia de la tradición, a menos que llegaran a Jn a través de un escrito no sinóptico, como parece seguro, por ejemplo, para la curación a distancia en 4,46ss partiendo del v. 54.

Jn recoge una serie de dichos de Jesús que ofrecen una mayor o menor afinidad con los tres primeros evangelios. Pero sólo los pasajes 2,19; 4,44; 12,25s; 13,16.20 Y 15,20 constituyen verdaderos lugares paralelos. Y tampoco cabe demostrar en ellos una inspiración directa en alguno de los Sinópticos; sólo cabe constatar dependencias dentro de la historia de la tradición".

La imposibilidad de establecer una dependencia literaria no autoriza, obviamente, a afirmar la independencia como algo demostrado; se trata

14. En este sentido se expresa Bultmann, 316ss, esp.316, n. 8, que considera además los dos datos sobre Lázaro vv. 1b Y 2b como añadidos del evangelista.

15. Para el primer lugar paralelo, cf. Haenchen. *Cott ulld Mensch.* 82ss; para el segundo. Bultmann, *Joh.* 545ss.

16. cf. M. Dibelius. *Botschaft ulld Geschichte* 1.

de grados de probabilidad. Sería lo más apropiado no derivar conclusiones ciertas de lo uno ni de lo otro. Así, no se puede contestar afirmativamente a la pregunta sobre si In ha conseguido crear la fonna literaria del «evangelio» como probablemente lo hizo Mc; lo único que cabe afinar con certeza es que Jn, dentro de la historia literaria no representa una mera prolongación del tipo sinóptico. La otra pregunta acerca del fin que persiguió el autor con su obra frente a los Sinópticos, en el caso de que los hubiera conocido o hubiera sabido algo de ellos, se puede contestar así: Jn persiguió el mismo fin que sus fuentes.

El que Jn no conociera ni utilizara ninguno de los tres primeros evangelios, no quiere decir que ignorase la existencia de esos escritos; tal ignorancia es improbable por razones cronológicas, ya que dentro de la historia de la tradición, sus relatos constituyen una etapa más evolucionada que los Sinópticos.

4. *Cuestiones de crítica literaria*

a) *Integridad*

El evangelio de In tiene dos conclusiones: 20,30s y 21,24s. La segunda considera al 'discípulo amado' como «aquel que ha escrito estos hechos», es decir, como autor del libro. Este dato (y por tanto, el cap. 21) no procede, pues, del evangelista, sino de un redactor, concretamente del *editor* del evangelio (ya que éste nunca se transmitió sin el cap. 21, es decir, fue publicado siempre con él). Cabe preguntar si su intervención se ciñó a este apéndice. Claramente no es éste el caso; de cualquier modo, existen razones estilísticas y temáticas que abonan en algunos pasajes la hipótesis de añadidos redaccionales (por ejemplo, 5,28s; 6,51c-58).

No tienen razón, en cambio, los que hacen responsable al redactor-editor del evidente *desorden de algunas partes del texto* y que intentan recomponer el escrito «original» mediante la eliminación literaria de las «ampliaciones y modificaciones». En efecto, no está claro por qué un redactor ha de introducir el desorden en un texto ordenado; mucho más probable es que trate de ordenar un texto desordenado, pero que no lo consiga totalmente. Éste podría ser el caso del evangelio de Jn, pero es igualmente posible que el redactor editase el libro tal como lo encontró. Esta hipótesis, sin embargo, puede quedar al margen a la hora de analizar los mencionados «desórdenes».

Las dificultades más importantes y más debatidas son las siguientes: si Jesús dice en 14,31: «Levantaos, vámonos», pero él y sus discípulos sólo se van en 18,1, habrá que afirmar que 18,1 es la

continuación de 14,31 y que los capítulos 15-17 rompen el contexto. Razones lingüísticas y temáticas impiden aventurar aquí una interpolación de mano ajena; simplemente, estos pasajes se encuentran en un lugar indebido.

La indicación de 6, I según la cual Jesús «salió para la orilla opuesta del mar de Galilea» no se ajusta al relato anterior según el cual Jesús se encontraba en Jerusalén. Si se invierten los dos capítulos (como hizo ya Taciano en su Diatessaron), se salva la geografía y tampoco la cronología presenta entonces ningún problema: la «fiesta de los judíos» de 5,1 sería la «Pascua, fiesta de los judíos» mencionada en 6,4 como «próxima».

En el discurso de 7,15-24 que Jesús pronuncia según 7,10.14 en Jerusalén durante la fiesta de las chozas, Jesús habla de la intención de los judíos de matarle por su profanación del sábado. Con esta frase Jesús sólo puede referirse al cuadro de 5,1-18, pero esta escena tiene lugar en época pascual y, por tanto, medio año antes. El fragmento pertenece temáticamente al cap. 5 y parece que fue en su origen la continuación del discurso 5,19-47. Si se coloca 7,15-24 detrás de 5,47, la composición del cap. 5 concluye de modo correcto y 7,25ss enlaza lógicamente con 7,14. Cabe presumir, pues, como orden original 4; 6; 5; 7,15-24; 7,1-14.

El discurso simbólico del buen pastor /0, /ss aparece interrumpido por dos observaciones narrativas: la noticia de una división de pareceres entre los judíos, en el transcurso de la cual se hace referencia a la curación del ciego (vv. 19-21), Y una nueva indicación cronológica que sitúa la escena siguiente en la fiesta de la dedicación del templo, algunos meses más tarde (vv. 22-24). Pero lo que sigue es una continuación del discurso sobre el buen pastor (vv. 25-30). Parece claro que 10,19-21 es la conclusión del episodio de la curación del ciego y que su lugar está detrás de 9,41; en cambio, 10,22ss es la introducción al discurso sobre el buen pastor y v. 25ss es su inicio, no la continuación de 10,1-18, que acontece algunos meses después. ¿Cuál es el lugar de este texto? Teniendo en cuenta que 10,30 constituye la culminación y el final del discurso sobre el buen pastor y que enlaza mejor con el v. 18 que con el v. 19, el pasaje, 10,1-18 podría estar originariamente entre 10,29 y 30¹⁷. El orden originario podría ser, pues 9,1-41; 10,19-21; 10,22-29.1-18.

También 3,31-36 encaja mejor, temática y estilísticamente, en el discurso de 3,1ss, detrás de 3,21, que en las palabras del Bautista 3,27-30, aunque en este pasaje no son tan grandes las incoherencias

17. Bultmann. *o.c.*, 272ss. reconstruye de otro modo: 10,22-26. 11-13. 1-10. 14-18. 27-30. 31-39.

como en los cuatro casos mencionados que hacen presumir una distorsión textual y aconsejan una transposición.

En estos cuatro o cinco pasajes el texto se encuentra desordenado y es relativamente fácil reordenarlo mediante transposiciones.

La mejor explicación para este desorden es la antigua hipótesis de los cambios de hojas", al margen del modo concreto de producirse estos desórdenes. Cada hoja contenía alrededor de 750 letras, como se ha calculado reiteradamente. Los cambios de hojas no son raros en la Antigüedad. Así el texto de Eclo 33,16b-36,10a en la versión de los LXX tenía su lugar originario entre Eclo 30,24 y 25, donde está en el texto hebreo y en otras traducciones. El cambio de hojas alteró también el orden del «Apocalipsis de las diez semanas» del libro 1." de Henr (Henet): el pasaje sobre las semanas S-10 se encuentra al comienzo (91,12-17), Y el correspondiente a las semanas 1-7 al final (93), con otro texto intermedio (92). Algo similar parece haber ocurrido en Jn. Se han formulado algunas objeciones de técnica paleográfica contra esta hipótesis: no se puede establecer un valor medio en el número de letras que contiene cada página; sería extraño que las hojas traspuestas o la primera y última de ellas comiencen y finalicen siempre con una frase completa; etc. Pero estas objeciones, con las que se podría cuestionar toda transposición de folios, son poco convincentes, ya que dicho cambio se puede demostrar con certeza en Eclo y en Henet¹⁹.

La yuxtaposición de tales textos desordenados con pasajes brillantemente dispuestos hace presumir que el autor mismo no pudo dar la última mano a su obra y que el editor la publicó sin modificaciones.

b) Fuentes

El debate actual en torno a las fuentes se halla condicionado por la *teoría de las tres fuentes de R. Bultmann*. Según esta tesis, el evangelista utilizó I. Una colección de historias de milagros (<<sig-

18. S. Schulz menciona a sus defensores en *UJHersuchungen zur Menschensohn-Christologie*. 41ss.

19. Por eso, pero también a la luz de analogías modernas, convendría tomar en serio la tesis del desorden y la transposición de textos. Parece ser que tales confusiones se han producido también en la literatura moderna; por ejemplo, en *El proceso* de F. Kafka (cf. H. Uyttersprot, *Tijdschrift vor levende Talen* XX [1954] 1s). La historia de las ediciones del tercer tomo de R. Musil, *Del' Mann ohne Eigenschajien*, demuestra lo difícil que es publicar en la era de las máquinas de escribir y de los ordenadores los papeles póstumos de un escritor para la continuación de su novela en el orden previsto por él. ef. los epílogos de A. Frisé a sus ediciones de la novela y sobre todo W. Bausinger, *Studien zu eina historisch-kritischen Ausgabe von R. Musils Roman «Der Mann ohne Eigenschajiem»*, 1964.

no = σημεῖον) denominada «fuente σημεῖα o de los signos»; 2. Una colección de «discursos revelatorios» redactados originalmente en arameo o en siríaco, y 3. Un relato de la pasión unido a las historias pascuales. El evangelista compuso su libro artísticamente a base de estas fuentes; el evangelio fue reelaborado por un redactor -que le añadió el cap. 21 y algunos materiales que contenían la escatología futurista tradicional y la doctrina eclesial de los sacramentos- y posteriormente, publicado. Esta teoría de las fuentes no ha hallado una acogida global, pero ha relegado totalmente a un segundo plano las otras hipótesis: un escrito básico, por un lado, la memoria y los conocimientos del autor, por otro. La fuente de los «discursos revelatorios» es la que mayores reservas ha despertado; es el punto neurálgico de la teoría bultmaniana, tanto respecto a su existencia como a su extensión. Las otras dos fuentes, en cambio, encuentran una aceptación creciente.

Es indudable la existencia de una *colección de historias de milagros*. Lo demuestra en primer lugar la numeración del milagro de Caná como el primer signo en 2,11 Y el de la curación a distancia como el segundo en 4,54; esta catalogación se contradice con la mención en 2,23; 4,45 de varios «signos» que Jesús hizo, por lo que no puede proceder del evangelista, sino que debió estar incluida en las dos historias de milagros y el evangelista se limitó a recogerla. Otros dos indicios de esta fuente son la observación de 12,37 («A pesar de tantas señales como le habían visto realizar no creían en él») que suena a una cita, ya que el propio evangelista subordina los signos a la frase de Jesús, y la observación final 20,30 («Jesús realizó en presencia de sus discípulos otras muchas señales que no están en este libro»), que parece ser el final de una colección de historias de milagros. A estos indicios externos cabe agregar criterios estilísticos. Se constata que los dos relatos de Caná, las perícopas «sinópticas» y algunos otros fragmentos atribuidos por Bultmann a la fuente de los signos carecen total o parcialmente de ciertas peculiaridades estilísticas típicamente joánicas, es decir, que no están elaborados, o apenas, por el evangelista, y que en todo caso no fueron autónoma y libremente formadas por él, sino que se limitó a recogerlas. Que se trataba de una fuente escrita resulta claro por la numeración y por algunos pasajes como 20,30 y también por la manera cómo el evangelista inserta sus propias adiciones (cf. 4,48 Y los pasajes de transición vv. 47b y 49a).

Es posible, pues, demostrar la existencia de esta fuente, pero por su propia naturaleza es muy difícil precisar su alcance. Bultmann renuncia a la reconstrucción de su contenido (e incluso de su tenor literal), pero señala, aparte de los siete milagros propiamente tales, los siguientes fragmentos: 1,35-50; 4,5-42; 7,1-13; 12,37s; 20,30s,

que se hallan parcialmente muy elaborados y ampliados. Otros delimitan esta fuente de diversa manera. Algunos, en fin, abrigan «serias», «notables» o «fundamentales dudas» contra todo intento de delimitar su contenido; no niegan así la existencia de la fuente, pero dirigen sus esfuerzos al perfeccionamiento -así lo esperan- del instrumental crítico que quizá pueda determinar el alcance de la fuente con la máxima probabilidad. J. M. Robinson ha dado pasos importantes en esta dirección mediante reflexiones metodológicas y algunos análisis concretos²¹.

Los pasajes de 2,11; 4,54; 12,37s Y 20,30s permiten precisar la índole de la fuente como una «colección de historias de milagros, cuyo estilo ofrece afinidades con el sinóptico. aunque más evolucionado»²¹. Haenchen opina que aquella colección pudo haber sido el evangelio de la comunidad del evangelista, y habla de «una especie de evangelio de Marcos vulgarizado, un evangelio que no mostraba la gloria de Jesús en epifanías veladas, sino lo más visible y palpable posible»²². Es dudoso que el libro pudiera calificarse de «evangelio», ya que no contenía al parecer ningún relato de la Pasión ni de la Pascua; pero la otra característica podría ser cierta.

Se admite generalmente que los *relatos de la pasión y de la pascua* de Jn 18-20 se basan en una fuente escrita no sinóptica²³. Bultmann²⁴ menciona como indicios dos hechos sobre los que reina un consenso general: por una parte, el evangelista cuenta algunos «detalles... que no valora en la línea de su ideas teológicas (por ejemplo, la negación de Pedro, el sorteo de la túnica de Jesús, la indicación del lugar en 19,13, la sepultura)>>; por otra, aparecen ciertas incoherencias en el texto que se explican por la inserción de añadidos redaccionales en un texto previo (así, se puede comprobar que la carrera de los dos discípulos para llegar antes al sepulcro en 20,2-10 es una adición²⁵; el texto de 18, 13s.24 resulta confuso por haberse introducido el nombre de Caifás en lugar de Anás).

Más problemática resulta la cuestión de los *discursos revelatorios*. Bultmann barruntó esa fuente en 1 Jn y luego intentó probar su existencia también en In, constatando las siguientes características formales: los discursos no están redactados en prosa, sino en ritmo poético. Sus características principales son el estilo apodíctico y el

20. *Entwicklulfl,sillien.* 219-235.

21. Bultmann, RGG³ JII, 842.

22. ThR (1955),303.

23. Incluso M. Dibelius, que se muestra tan reservado en la cuestión de las fuentes joánicas, reconoce una «tradición», «probablemente plasmada por escrito»: RGG² III, 353.

24. RGG³ III, 843.

25. Más datos en Bultmann, *foh.* 528s.

parallelismus membrorum. A menudo se trata de un paralelismo antitético donde «la antítesis no consiste en una simple oposición a la tesis, sino que es su inversión»²⁶; por ejemplo, en 3,18.

ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται
ὁ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται (cf. 3,36; 8,23).

Como ha señalado H. Becker, discípulo de Bultmann, la estructura de los discursos contiene un determinado esquema con tres elementos especiales: 1. autopresentación del revelador en forma de una frase que comienza con ἐγὼ εἶμι («yo soy») 2. invitación, llamada a la decisión y 3. la «sentencia crucial», es decir, la promesa, acompañada a veces de amenazas. Paralelos literarios a este esquema se encuentran en las *Odas de Salomón*, en los escritos mandeos y en otras obras gnósticas, y también en la literatura sapiencial judía. La fuente de los «discursos revelatorios» comenzaba, según Bultmann, con el prólogo; Becker ha intentado reconstruirla.

El evangelista tomó algunos fragmentos de ella como base de los grandes discursos de Jesús y también de los diálogos, comentando, corrigiendo, modificando y ampliando el texto asumido.

La tesis de Bultmann sobre la fuente de los «discursos revelatorios» ha encontrado escaso eco, tanto en lo que se refiere a su caracterización estilística como a su origen gnóstico dentro de la historia de las religiones. La crítica estilística es en realidad el punto neurálgico de esta teoría. Al no existir ninguna versión paralela de los discursos joánicos, y al ser necesario apelar a argumentos internos de Jn (a diferencia de lo que ocurre en Mt y Lc respecto a Q), nos movemos en un círculo hermético, y en verdad en uno más problemático que en el caso de la fuente de los signos, ya que la diseminación de los criterios estilísticos en los discursos es menos clara que en aquella. La hipótesis bultmanniana de que en algunos pasajes se entremezcla el texto de la fuente y el del evangelista es necesaria a partir de sus premisas, pero afecta negativamente a su teoría y permite con facilidad a sus críticos hablar de una petición de principio. La discusión sobre esta fuente ha conducido a constatar que los criterios de Bultmann para la detección de aquélla no son suficientes, pero tampoco este debate ha aportado por su lado ninguna explicación plausible de los fenómenos textuales que movieron a Bultmann a establecer la separación de fuentes: un resultado ciertamente ambiguo. Por eso se ha señalado a menudo la imposibilidad de demostrar por vía estilística la existencia de tal fuente, es decir, de distinguir entre el texto básico y su elaboración y comentario por el evangelista, y se ha renunciado a otros intentos de explicación. Pero más frecuentemente aún se

ha llegado a la conclusión de que no existió dicha fuente. Pero nada se gana con el simple rechazo de esta tesis. Por una parte, la investigación de Becker ha demostrado la existencia del esquema de los discursos revelatorios. Por otra, se constata con frecuencia que el evangelista reinterpreta lo dicho anteriormente, perturbando así el hilo argumental; ¿por qué no expone directamente su pensamiento? Las autocorrecciones son un fenómeno natural en cartas dictadas, como son las de Pablo; mas no en discursos concebidos con amplitud. Ha sido un error, a mi juicio, el haber relegado a beneficio de inventario la fuente de los discursos revelatorios.

5. *Carácter literario y teológico*

La tendencia, visible en los Sinópticos, a subrayar la identidad del Jesús terreno y el glorificado, encuentra su radical culminación en Jn. Ella determina la peculiaridad literaria y teológica de este libro. Ambas particularidades deben analizarse conjuntamente, sin dejar de diferenciarlas dentro de lo posible.

a) *¿Indole literaria*

Hemos mencionado ya algunos rasgos de la índole literaria de Jn: el esquema geográfico y cronológico diferente al de los Sinópticos; la distinta exposición basada en conjuntos amplios y no en series fragmentarias; el tono diverso de los discursos de Jesús; en la estructura *misma* del evangelio, ciertas incoherencias y tensiones. Tratemos de aclarar y completar estos extremos.

El evangelista comienza su libro con un prólogo solemne (J ,1-18) Y concluye con una observación sobre el objetivo que persigue (20,30s). Al presentar este *marco*, se limita a seguir los usos literarios y delata así su reflexión y su proyecto como escritor. Pero lo hace de un modo totalmente diferente al de Lucas; Jn no pretende, como éste, adaptarse a las obras literarias de su época, sino anunciar a Jesús y despertar la fe: «Jesús realizó en presencia de su discípulos otras muchas señales que no están en este libro. Hemos escrito éstas para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y con esta fe tengáis vida gracias a él» (20,30s). A diferencia de Lucas, subraya el carácter antológico de su libro; al autor no le interesan el volumen y la integridad del material. Una selección basta para sus fines. Y su objetivo es idéntico al de Mc y Mt: el «evangelio». El prólogo, totalmente diferente en el contenido al proemio de Lucas, comienza en la eternidad

y termina en el tiempo presente de la comunidad, para establecer de antemano que en Jesús, el *lagos* humanado, nos sale al encuentro Dios mismo. El *tema* del libro, el punto de vista desde el cual se narra la historia de Jesús, aparece formulado en 1,14: «contemplamos su gloria». Es un acierto pleno considerar las dos partes del evangelio, calificadas por Dodd como «libro de los signos» (2-12) y «libro de la pasión» (13-20), como revelación de la gloria al mundo y a la comunidad, respectivamente (Bultmann). Como los Sinópticos, el cuarto evangelio contiene la historia interpretada desde la fe; pero su autor ha efectuado una interpretación más radical al elaborar el material tradicional mucho más a fondo de lo que intentaron o pudieron lograr aquéllos. Desgraciadamente, no podemos ya medir toda la magnitud de esta elaboración, ya que no es posible aprehender con seguridad las fuentes del evangelista, sobre todo en los discursos; sin embargo, el material narrativo permite conocer hasta cierto punto la libertad con que el autor maneja la tradición.

El esfuerzo literario que realiza el evangelista aparece en los diversos recursos que utiliza para integrar los episodios en un conjunto bien trabado. Se puede afirmar que «Juan superó conscientemente y con éxito el sistema de perícopas empleado por los Sinópticos»²⁷, aun cuando no tuviera a la vista a ninguno de éstos, pues su material narrativo consta en parte de «perícopas» o pequeñas unidades; en todo caso, la técnica de conexión y elaboración aparece muy desarrollada. Esto se comprueba en las numerosas remisiones; por ejemplo, en 4,46 al milagro de Caná; en 11,37, a la curación del ciego; en 12,17 a la resurrección de Lázaro; en 12,42, al decreto de exclusión de la sinagoga; en 18,14, al consejo de Caifás. Pero también el material de los discursos ofrece remisiones a lo anteriormente dicho (cf. 13,33 con 7,33s; 8,21s y 15,20 con 13,16; o las autocitas del Bautista en 1,15.30). Esto se constata, además, en la distribución cronológica realizada también conforme al calendario de fiestas (2,13; 5,1; 6,4; 7,2; 10,22; 11,55) y en numerosas indicaciones sobre días, duración, hora, etc.²⁸. Se constata, por último, en que la narración va acompañada casi siempre de la indicación del lugar donde se desarrollan los hechos. Al margen del origen y la fiabilidad de estas indicaciones²⁹, el autor las emplea para presentar la actividad de Jesús como un conjunto de hechos bien tratados, geográfica y cronológicamente articulados y de contornos bien definidos. La narración utiliza también

27. H. Windisch, *Der johanneische Erzählungsstil*, EYXAPIIETHPION 11,210.

28. Por ejemplo, 1.29.35.43; 2,1-12; 4,35.40.43; 7,14.37, etc.

29. Los viajes para asistir a las festividades se consideran a menudo como un recurso literario; sin embargo, suele otorgársele valor histórico al 14 de Nisán en lugar del 15 como día de la muerte de Jesús.

el recurso del sumario o recapitulación, si bien no con la frecuencia que se observa en los Sinópticos (2,23ss; 7,31; 10,40s).

Los *relatos aislados* que encontró el evangelista en la fuente de los signos o en otras tradiciones eran generalmente pequeñas unidades del género literario llamado «novela» («Novelle»). Algunas de ellas las recogió con leves modificaciones (2,1-11; 4,46-53; 5,1-9), otras las reelaboró a fondo (4,1-43; 9; 11,1-44). Así, la narración de 4,1ss relatava al parecer, como se desprende de diversas tensiones en el texto actual, que la samaritana se sorprendió del conocimiento que Jesús tenía sobre su vida y le reconoció como «Mesías»³⁰; el evangelista convirtió este episodio en un largo diálogo con varios diálogos y temas y le agregó dos escenas (conversación con los discípulos 11,31-38 y aparición de los samaritanos vv. 39-42), es decir, articuló la narración en una serie de episodios que conservan la unidad de lugar (salvo en los vv. 28s y en los vv. 40b-42) Y que muestran objetivamente el gran éxito misional de Jesús incluso en territorio samaritano. A la curación del ciego de nacimiento, que concluye en 9,7, sigue una serie de escenas desarrolladas en diferentes lugares en las que se destaca el hecho del milagro, un tema que reviste gran importancia en los relatos novelados de milagros, pero que en Jn 9 persigue objetivos muy diferentes: mostrar, por una parte, la creciente hostilidad de «los fariseos» (13.16.40), de «los judíos» (22), contra Jesús y contra el ciego curado que culmina en la decisión de expulsar de la sinagoga a los que «confiendan» a Jesús, y por la otra, la creciente veneración que siente el ciego curado por su bienhechor que concluye con la automanifestación de Jesús y la profesión de fe del sanado. Es evidente que en esa secuencia hay una tensión dramática deliberada, y que se trata de presentar un paradigma del conflicto en el que se ven envueltos los seguidores de Jesús con su entorno increyente. El milagro capital, la resurrección de Lázaro, ha sido configurado por el evangelista, en razón de su importancia, en un extenso relato del que debemos confesar que posee una gran fuerza dramática en sí mismo, aunque alcanza su plenitud sólo en el contexto del libro. La narración abunda en variedad de escenas y en momentos dilatorios de la tensión tanto en la amplia introducción, que se desarrolla en Perea y durante el viaje a Betania (11,1-16), como en el lugar mismo de la acción (11,17-44): tres escenas (diálogo con Marta vv. 20-27; llamada de ésta a María vv. 28-31; Jesús, María y los asistentes al duelo vv. 32-37), hasta que al fin se produce el milagro en la tumba (vv. 38-44). El final (vv. 45-53) describe los efectos contrapuestos que produce el prodigio en los testigos oculares y da cuenta de la decisión oficial del Sanedrín de matar

a Jesús como reacción al milagro (vv. 47-53). El evangelista caracteriza el punto culminante de la actividad de Jesús como el giro decisivo de su destino.

Podría parecer, a tenor de lo dicho, que el autor se propuso elaborar el material de la historia de Jesús en forma dramática e histórica. Pero otras observaciones se oponen a esta apreciación. Ha llamado siempre la atención que *varios relatos* de Jn concluyan *sin un final escénico* y sin referencia alguna a los resultados. Así ocurre en la perícopa de Nicodemo (3,1 ss), que tras una exposición narrativa pasa a un diálogo y luego a un monólogo de Jesús; otro tanto ocurre con el episodio de los griegos que quieren ver a Jesús ([2,20ss). También el relato de la expulsión de los mercaderes del templo (2,13-22), que comienza en forma tan dramática, cesa sin un final narrativo, a saber, con las frases de Jesús sobre la destrucción y reconstrucción del templo (v. 20), con el comentario del evangelista (v. 21) y su observación de que los discípulos sólo lo entendieron después de la resurrección (v. 22); al autor le interesa el sentido de los acontecimientos más que el curso de los mismos. El relato de la curación del inválido en la piscina (S, Is) concluye con un discurso de Jesús sin un final narrativo, a pesar del sesgo peligroso que toma el conflicto subsiguiente con la persecución de los judíos y su propósito de matar a Jesús (vv. 16.18), ya sea que veamos el final en 5,47 o en 7,15-24. El evangelista no parece haberse esforzado mucho en la marcha de los acontecimientos a la hora de redactar la aparición de Jesús en la fiesta de las chozas y posteriormente (7 y 8) (a menos que el orden del texto esté trastocado), a pesar de la ponderada introducción (7,1-13), de las indicaciones cronológicas (7,14.39) y de otras observaciones que sirven de enlace (7,30.44; 8,20.30); nada tiene de extraño que las escenas de 7,31-36.45-52 carezcan de un final narrativo; más chocante es que los esbirros enviados para prender a Jesús (7,32) regresen dos o tres días después (7,45), y que el cap. 8 sea sólo una «colección de fragmentos» (Bultmann) al que las indicaciones circunstanciales, y a veces el diálogo, no logran vivificar convirtiéndolo en acción. El mayor contraste que ofrece Jn a nivel de composición es el existente entre los capítulos 8 y 9.

El evangelista elaboró el material narrativo y efectuó sus propias composiciones en forma desigual. Muchas deficiencias en la exposición pueden obedecer a que el evangelista no pudo dar la última mano a la obra. Pero la escena inconclusa forma parte de su estilo narrativo, al igual que la conclusa y la serie de cuadros dramáticos conectados en el movimiento de la acción global. Esto pone Lh claro que la verdadera meta del trabajo literario del evangelista no fue una exposición conjunta y consecuente de tipo histórico. En esta dirección

apunta la imagen distante y *esquemática*, respecto a los Sinópticos, que presenta del entorno judío de Jesús y, sobre todo, de *sus adversarios*. Ha desaparecido la variedad concreta del pueblo judío que se retleja en los tres primeros evangelios, sustituida por la expresión global «los judíos». El autor escribe distanciándose de ellos de tal manera como si Jesús y sus discípulos no hubieran sido judíos. Habla de la pascua como «pascua de los judíos» (2,13; 11,55) o de «Pascua, la fiesta de los judíos» (6,4; cf. 5,1), y de la fiesta de las chozas como «la fiesta de los judíos» (7,2). Hace hablar a Jesús de la ley de los judíos como «vuestra ley» (8,17; 10,34); los discípulos previenen a su Maestro contra «los judíos» (11,8); los padres del ciego de nacimiento «temen a los judíos» (9,22), y el autor atribuye este «miedo a los judíos» no sólo a los discípulos (20,19) Y a José de Arimatea (19,38), sino incluso a «las masas» que participan en las fiestas judías (7,13). Se trata evidentemente de la perspectiva de una época tardía, cuando la imagen del judaísmo se ha simplificado de tal modo a consecuencia del rechazo de Jesús y de la persecución de los cristianos, que entonces significa únicamente la hostilidad hacia Jesús; el autor inserta esta imagen en la historia de Cristo, pero le atribuye un significado fundamental: «los judíos» son para él el símbolo de los incrédulos, los representantes del mundo incrédulo". Los fariseos, tradicionalmente los adversarios de Jesús, pasan a ocupar una posición más oficial de la que les correspondió históricamente; se convierten en una autoridad estatal (7,32.45.47s; 11,47.57). El autor no se preocupa de establecer diferenciaciones históricas.

Característico de este modo compositivo es la adición de grandes *discursos* a los relatos; la parte discursiva comienza a menudo con un diálogo y pasa luego al discurso de Jesús propiamente tal. El esquema general, que varía obviamente en los detalles, se desarrolla así: acción, diálogo, monólogo. La «acción» ejerce a veces la función de un prólogo; así comienza el relato de Nicodemo 3, Iss con una exposición de temas variados, sigue un diálogo en tres fases y desde el v.10 habla sólo Jesús; no se menciona ya a Nicodemo y éste no posee como interlocutor una importancia decisiva para el diálogo, no aporta ni siquiera el tema y sólo contribuye a la conversación con preguntas desorientadas o que nada comprenden (vv. 4.9). La curación en la piscina (5,1-9a) tampoco es esencial para el discurso siguiente; la ocasión de éste es más bien un conflicto adicional, la observancia del sábado (5,9bs): la infracción de este día por Jesús es una señal de su autoridad divina... y éste es el tema del discurso 5, 17ss. Más estrecha es la conexión de milagro y discurso en los capítulos 6 y 11. La

multiplicación de los panes da ocasión a la alocución sobre el pan de vida (6,27-59), y la resurrección de Lázaro al discurso sobre la resurrección y la vida; en el cap. 11 se invierte el orden usual: el milagro se relata después de pronunciada la prédica. Los discursos no están destinados a interpretar los milagros, van más allá de éstos y faltan en muchos de ellos; si los prodigios manifiestan el poder divino de Jesús, los discursos revelan que éste no sólo brinda el pan de vida, la resurrección y la vida, sino que él mismo es las tres cosas; los milagros pasan a ser «símbolos», «señales» que pierden su orientación hacia sí mismos y apuntan hacia Jesús para realzar su importancia.

Tal es también el tema de los discursos; éstos versan sobre el propio Jesús, como queda dicho; son automanifestaciones en estilo de primera persona singular. Los discursos pueden aparecer más o menos dialogados, como en Jn 6; 14; 16; Yn 4,7-26 el discurso se transmuta totalmente en diálogo. En lugar de los milagros aparecen otros símbolos, imágenes en las que Jesús explica su propia significación: el agua viva (4,10ss; 7,37ss), la luz del mundo (8,12; 9,5), el buen pastor, la puerta (10), el camino (14,6), la vida verdadera (15,1ss), pero también conceptos como verdad y vida (14,6) ejercen esta función. Hemos hablado ya de los elementos estructurales del género literario al que pertenecen los discursos joánicos a propósito de la cuestión de las fuentes. Queda por precisar un poco más un elemento: las frases en las que aparece ἐγώ εἰμι, que constituyen a menudo el punto culminante de los discursos. El uso de la expresión «yo soy...» en el lenguaje religioso y sacral ha sido objeto de estudio, sobre todo por E. Norden³², E. Schweizer³³ y de R. Bultmann³⁴.

Este último ha señalado cuatro formas básicas de la expresión y ha indicado que las cuatro aparecen tanto en sentido profano como religioso: 1. la fórmula de presentación, que contesta a la pregunta «¿quién eres tú?»; 2. la de cualificación, que contesta a la pregunta «¿qué eres tú?»; 3. la de identificación, con la que el sujeto se equipara a otra persona, y 4. la fórmula de reconocimiento, que contesta a la pregunta «¿quién es el esperado, el buscado, el mencionado?». En las tres primeras fórmulas el yo es el sujeto; en la cuarta, el predicado.

En Jn predomina la *fórmula de reconocimiento*. El texto de 6,33-35 puede clarificar su sentido. Cuando los oyentes, después de escuchar las palabras de Jesús sobre «el pan del cielo» y «el pan divino», le ruegan: «Señor, danos siempre de ese pan» y Jesús contesta: «Yo soy

32. *Agnostos Theos* 1913, 177ss.

33. *Ego eimi*.

34. *Joh.* esp. 167, n. 2.

el pan de vida», resulta claro que el énfasis recae en el 'yo': el pan de vida soy yo. «El pan de vida», el tema en cuestión, es el sujeto; el «yo» es el predicado. Otro tanto ocurre en los casos en que el concepto aparece calificado de «verdadero» mediante otro concepto en genitivo o por un adjetivo: la vida verdadera (15,1), el auténtico pastor (10), la luz del mundo (8,12). En efecto, teniendo en cuenta que todas las imágenes ligadas a la expresión «yo soy» son símbolos salvíficos, se trata de saber cuál es la verdadera salvación, y quién el revelador auténtico. Por eso las fórmulas joánicas de reconocimiento implican una pretensión de exclusividad y poseen un matiz polémico contra las pretensiones de otros salvadores y reveladores; y esto aparece explícitamente en la antítesis del buen pastor frente al ladrón y al bandido (10,1ss). Las frases «yo soy» declaran que todo lo que el hombre anhela de vida auténtica, y que nunca logra, se encuentra en Jesús y sólo en él, que sólo él es la verdadera vida. De ahí la invitación a optar por él y contra la falsa idea de salvación, y la promesa o la amenaza.

Yo soy la luz del mundo.

El que me sigue no andará en tinieblas.

sino que tendrá la luz de la vida (8,12)

Yo soy la vid verdadera,
mi padre es el viñador.

Todo sarmiento mío que no da fruto lo corta:

y a todo el que da fruto lo limpia para que dé más (15,1s).

Yo soy la resurrección y la vida:

el que tiene fe en mí, aunque muera, vivirá:

y todo el que está vivo y tiene fe en mí, no morirá nunca (11,25s).

Con esta idea de salvación y revelación se relaciona estrechamente otra característica del discurso joánico: *el empleo de términos equívocos y la técnica del malentendido*. Al igual que los milagros -y otros hechos-, también las palabras poseen con frecuencia un sentido arcano, doble, que no se entiende de inmediato. Así el dicho sobre el templo 2,19ss, el ἄνωθεν γεννηθῆναι de 3,3 (el nuevo nacimiento - desde arriba), el «agua viva» 4,11s (agua de manantial - agua viva mágica - símbolo de la vida verdadera), el «pan de vida» 6,27ss, la «marcha» 7,34; 8,21; sobre todo, la «elevación»: Jesús dice: «Cuando me levanten de la tierra, atraeré a todos hacia mí»; el evangelista comenta: «Decía esto para significar de qué muerte iba a morir» (12,32s); elevación significa ascensión a la gloria y levantamiento en la cruz al mismo tiempo, por eso también la última frase de Jesús tiene un doble sentido: «Todo está cumplido» (19,30). Muchas veces el malentendido permite que el significado arcano de las palabras pase

al primer plano, accesible a los oyentes. Se habla de técnica del malentendido, es decir, de un recurso literario para iniciar el diálogo y poner de manifiesto el verdadero sentido de las frases de Jesús. Pero los malentendidos son algo más que una técnica literaria; son la expresión de la idea joánica de la revelación: el hombre natural no puede menos de malentender a Jesús; sólo puede comprenderlo el que ha recibido el Espíritu y es adoctrinado por él (2,22; 7,39; 14,26).

Pero también las *palabras de los adversarios de Jesús* poseen a veces un sentido arcano que a ellos mismos se les escapa. Así, las palabras del rótulo de la cruz 19,19 Y las referentes a la postura de magistrados y fariseos 7,48 expresan la verdad, pero en sentido diferente al que pretendían sus autores. En el punto culminante (*peripeteia*) de la vida de Jesús, el evangelista aduce una frase de ese estilo: el argumento de Caifás con el que éste impone en el Sanedrín la pena de muerte contra Jesús: «Conviene que *uno* muera por el pueblo antes que perezca la nación entera». Y el evangelista comenta: «Esto no se le ocurrió a él, sino que siendo sumo sacerdote ese año, profetizó que Jesús iba a morir por la nación, y no sólo por la nación, sino también para reunir a los hijos de Dios dispersos» (11,50-52). El evangelista deja que el supremo representante de los judíos exija la muerte de Jesús por razón de Estado expresando así su significado soteriológico³⁵, y hace del exponente de la hostilidad hacia Jesús el testigo indeliberado de la verdad cristiana. Tales afirmaciones y vaticinios, a veces teñidos de «trágica ironía», no son algo inusual como recurso literario³⁶; si en Grecia, por ejemplo, y en otros ámbitos culturales muestran la sujeción de la voluntad humana al poder del destino, Juan imprime a esta idea un sello cristiano: todas las acciones y los acontecimientos se inscriben en el plan de Dios y deben estar a su servicio.

b) *Indole teológica*

Los recursos literarios que acabamos de mencionar -simbolismo de las «señales» y de las imágenes, equivocidad de los conceptos, técnica del malentendido, discurso revelatorio con exégesis del evangelista- ponen de manifiesto que el autor no se limita a reproducir la tradición de Jesús, sino que quiere interpretarla. También los Sinópticos tenían esta intención, pero **Jn** lo hizo de modo más radical y consecuente. Habrá que averiguar el principio que le sirve de guía.

35. Caifás «aparece así a la luz de una trágica ironía como profeta sin saberlo ni quererlo» (Bultmann. *JoJ.* 314).

36. Cf. Bauer *ad loco* y Bultmann, *JoJ.*, 314, n. 4.

El evangelista insiste repetidas veces en que los discípulos no entendieron entonces las palabras y los hechos de Jesús, y pone lo siguiente en boca de éste: «Lo que yo estoy haciendo no lo entiendes ahora; lo comprenderás más tarde» (13,7). Esta «comprensión» sólo es posible, según 2,22; 12,10, después de la muerte y la resurrección de Jesús y se califica en ambos pasajes de «recuerdo». Este «acordarse» es el verdadero conocimiento, infundido por el Espíritu, no sólo de hechos concretos, como el dicho sobre el templo, la entrada en Jerusalén y el lavatorio de los pies, sino de la actividad entera de Jesús:

«Esto es lo que tenía que deciros mientras estaba con vosotros; el abogado que os enviará el Padre en mi nombre, el Espíritu santo, ése os lo enseñará todo y os irá recordando todo lo que yo os he dicho (14,25s).

Éste y otros pasajes (por ejemplo, 7,39) demuestran que el autor pretende escribir un libro bajo la acción del Espíritu, es decir, quiere narrar la historia de Jesús tal como aparece a los ojos de la fe *después* de su elevación a la gloria y tras la venida del Espíritu a los discípulos; sólo así es posible el verdadero «conocimiento» y el «testimonio» fehaciente sobre él.

También los Sinópticos expusieron la actividad de Jesús desde la perspectiva de la fe pascual, es decir, presuponían la identidad del Jesús terreno y del ensalzado, y la pusieron de relieve cada cual a su estilo. Pero Jn inserta con tal énfasis los rasgos del Jesús glorificado en la imagen del terreno que éste se convierte en cierto modo en ultraterreno y ahistórico. Se advierten en ello dos tendencias: una, que propende a unificar el tiempo de Jesús y el del propio evangelista, con mucho mayor énfasis que en los Sinópticos; y otra, que tiende a combinar, en forma totalmente distinta a la de los tres primeros evangelios, las cristologías del θεῖος ἄνθρωπος («hombre divino») y la de la preexistencia.

La primera tendencia lleva a evidentes *anacronismos*, que se atribuyen a veces a «insuficiencia unida a la indiferencia» del evangelista³⁷. Así, por ejemplo, existe una extraña tensión temporal entre los discursos de despedida (13,31-17,26) y la parte anterior (1-12). La expulsión de los discípulos de la sinagoga se predice en 16,2 como un acontecimiento futuro; en 9,22; 12,42, como algo presente. Menos chocante es el caso análogo de que, según los discursos de despedida (y según la interpretación del evangelista 7,39), el Espíritu sólo es enviado después de la glorificación de Jesús, al tiempo que el texto 6,63 afirma que las palabras de Jesús son ya «espíritu y vida»

(cf. 3,5). En el primer caso se inserta en la vida de Jesús un hecho de la actualidad eclesial del evangelista; en el segundo, algo que sólo es posible después del *τετέλεσται* («todo está cumplido») (19,30). Los discursos de despedida contemplan -estilísticamente- la situación histórica: en ellos habla el Jesús destinado a la muerte, justificándose retrospectivamente, amonestando a los suyos, previniéndolos y prometiendo su asistencia; los capítulos 1-12 tienen otra orientación: en ellos habla el Glorificado. Pero también en la primera parte del libro aparecen análogas tensiones; por ejemplo, entre las afirmaciones de que todos iban en pos de Jesús (3,26) y que nadie aceptaba su testimonio (3,32); la primera cabe referirla al tiempo del evangelista y la segunda al tiempo de Jesús³⁸; asimismo en la fórmula «se acerca la hora o, mejor dicho, ha llegado» (4,23; 5,25; también 16,32), cuyas dos partes pueden distribuirse de modo análogo³⁹. Pero no se trata en ambos casos de dos perspectivas en el sentido de que la del tiempo de Jesús quede anulada por la del tiempo del evangelista (la Iglesia), sino de las perspectivas de una dialéctica real: ambas son contemporáneas; si después de la ausencia de Jesús hay creyentes e increyentes, la «hora» (de la salvación) nunca se termina; el evangelista quiere expresar con la palabra 'llegar' que la hora que 'ha llegado' es el momento escatológico⁴⁰.

La combinación de la tradición sobre la vida de Jesús, especialmente la cristología del *θεῖος ἀνὴρ*, con la cristología de la preexistencia fue realizada por primera vez en Jn, según podemos ver. Creemos que la reiterada tesis de que dicha combinación existe ya en Mc no responde al contenido de los textos. La cristología del *θεῖος ἀνὴρ* se expresa por primera vez en auténticos relatos de milagros; las «señales» son manifestaciones de su poder divino (en ellas «revelaba su gloria» 2,11; 11,40); pero también el saber milagroso de Jesús (1,42.47; 2,24s; 4,17s.29; 11,4.11 s; 18,4, etc.) y su incomprendibilidad para sus perseguidores (5,16.18; 7,30.34.44s; 8,20) tienen el mismo sentido; se trata de rasgos extremos que existían ya parcialmente en las fuentes de Jn, pero que en parte fueron añadidos por el evangelista (2,23s y los pasajes citados en último término). El hecho de que el propio Jesús inaugure su pasión (13,27; 18,5) y de que aparezca como dueño de su propio destino es también un rasgo del *θεῖος ἀνὴρ*. La demostración del carácter teándrico de Jesús mediante «señales» milagrosas fue sin duda el fin perseguido por la «fuente de los signos», como fue también el objetivo de las distintas historias de milagros.

38. M. Dibelius, RGG² III. 351.

39. Dibelius. *a.c.*

40. Bultmann, *Joh*, 139, n. 7.

Las «señales» de Jn no difieren en este aspecto de las sinópticas; y en cuanto a la cantidad, sólo hay una diferencia de grado. Pero lo característico es que Jn seleccione precisamente estas «señales» y que subraye la majestad de Jesús en la Pasión con mayor énfasis que Mt, que narra igualmente la historia de su sufrimiento como una revelación cristológica.

Si los relatos delatan una potenciación del elemento «aretológico», la cristología de la preexistencia, visible en los discursos, añaden un elemento nuevo y extraño. Jesús es un ser divino preexistente (1, 1; 8,58; 17,5.24), enviado por el Padre al mundo (3,17; 5,36; 17,3.8.21.25 y *passim*), y que ha llegado a él (1,10; 3,19; 9,39; 12,46; 16,28 y *passim*); ese ser divino se ha encamado (1,14); y retoma a su lugar de procedencia (3,13; 6,62; 7,35; 8,14.21; 13,3.33; 16,5-7.28; 20,17); la expresión «venir de y volver a» define exactamente el ser de Jesús.

Este *esquema* del descenso al mundo y el ascenso al cielo es bien conocido por las cartas del Nuevo Testamento y encuentra su expresión más clara en Flp 2,6-11. El descenso significa en todos estos textos la humanización real del ser divino preexistente hasta las últimas consecuencias («... hasta la muerte» Flp 2,8; cf. Heb 2,14.17); la encarnación significa el autodespojo de su ser y de su poder divinos. La pura humanidad de Jesús es la premisa de su obra salvadora (Rom 8,3s; 2 Cor 8,9; Gál 4,4s; Heb 2,14-18, etc.). En esta teología de la preexistencia no tienen cabida las demostraciones de poder divino, los milagros del Jesús terreno; todo el interés se centra en la muerte y la resurrección; por eso puede conectar sin solución de continuidad con las fórmulas de fe (Pablo, Eb, 1 Pe), mas no con el material de la vida de Jesús, especialmente con el material impregnado de la concepción del θεῖος ἄνθρωπος. Esto aparece con especial claridad en un tema concreto: el Encamado es hasta tal punto hombre que ni siquiera los demonios «soberanos de la realidad presente» llegaron a conocerle (1 Cor 2,8); en los Sinópticos, en cambio, los demonios saben quién es Jesús (por ejemplo Mc 1,23ss.34; 3,11; 5,7). La concepción teándrica de una parte de la tradición sobre la vida de Jesús y la cristología de la preexistencia (y de la encarnación), propia de las cartas neotestamentarias, muestran una concepción contrapuesta de la vida del Jesús terreno.

La unificación de extremos incompatibles en el cuarto evangelio lleva obviamente a *tensiones internas* insolubles. La irreconciliable divergencia de las interpretaciones que se han propuesto de Jn da fe de ello. Las tensiones pueden reducirse a una sola, que aparece en la yuxtaposición de las dos frases «la Palabra se hizo hombre» y «contemplamos su gloria» (1, 14) y que nos induce a preguntarnos si el

evangelista se tomó en serio la encarnación, o no totalmente en serio. Cuando E. Kasemann, tras una descripción de la «gloria» joánica de Jesús, formula la pregunta: «¿Cómo se compagina todo esto con una concepción realista de la encarnación?»⁴¹ surge espontánea la contrapregunta: ¿dónde encontramos el criterio normativo para definir qué es lo «realista» en esa concepción mitológica? ¿En un mínimo o un máximo de historicidad? ¿Quién determina ese mínimo o máximo? ¿En el «modelo del maestro galileo»? Evidentemente, no existe tal criterio. Se trata más bien de la cuestión que el propio evangelista trató de resolver con su síntesis: la potenciación de las ideas sobre el θεῖος ἀνὴρ, mediante la concepción de la preexistencia, en una sólida teología de la gloria, o una subordinación de las concepciones sobre el θεῖος ἀνὴρ a la idea de la encarnación.

Cuando Kasemann defiende la primera posición y denuncia el docetismo de Jn (si bien un «docetismo ingenuo»)⁴², tiene a su favor a los adversarios de Jn en la iglesia antigua: los «álogos» y el presbítero romano Gayo; cuando Bultmann propugna la segunda posición, no puede apelar de igual modo a los defensores de Jn en la iglesia antigua: Ireneo, Clemente de Alejandría y Tertuliano⁴³. Se pueden acumular sin dificultad testimonios para ambas concepciones y considerar a la primera de ellas como la verdadera opinión del evangelista, y a la otra como la sentencia simplemente tradicional. Pero cabe preguntar si con tales énfasis subjetivos podemos acertar cuál era la opinión del evangelista. No es posible entrar aquí en el debate ni siquiera en sus líneas generales; me limito a tocar un sólo punto, aunque ciertamente importante. Es un error, a mi juicio, contraponer las concepciones sobre el θεῖος ἀνὴρ y la pasión de Jesús. Cuando Kasemann objeta contra Bomkamm: «Un evangelio no puede dejar de lado la muerte de Jesús» y hace notar que lo importante no es «el número de veces que hace referencia a ella», sino «la interpretación que de ella ofrece»⁴⁴, esta misma observación se puede aplicar a las concepciones sobre el θεῖος ἀνὴρ. Si se interpreta la muerte de Jesús como elevación y glorificación, esto no significa que no se tome en serio y que se conciba como una muerte aparente. No hay en Jn el menor indicio de una trivialización de la muerte de Jesús: las afirmaciones que éste formula sobre sí mismo —pan de vida, luz del mundo, la resurrección y la vida, etc.— son afirmaciones del post-existente y presuponen el «todo está cumplido» de la cruz; y Jesús en cuanto θεῖος ἀνὴρ es tan mortal en Jn como en Mc. En ningún evangelio

41. *Jesu letzter Wille*, '1971, 27s (ed. cast.: *El testamento de Jesús*, Salamanca 1983).

42. *a.c.*, 61s. Esta idea tiene su tradición en los siglos XIX y XX. A los mencionados por Kasemann habría que añadir aún a Bultmann, que en 1925 consideró que «la cristología joánica rozaba peligrosamente el docetismo gnóstico» (ZNW 24 11-251 101 = *Exegetica*, 56).

43. Ya este hecho indica la rectitud de la interpretación bultmanniana de III.

44. *a.c.*, 22s, n. 7.

encontramos, en cambio, tantas referencias a la muerte de Jesús como en Jn⁴⁵; ellas demuestran -y es indiferente que se trate de algo tradicional o genuinamente joánico- que el evangelista se interesó desde el principio por la muerte de Jesús (testimonio del Bautista 1,29,36) Y que tuvo presentes sus diversas interpretaciones tradicionales para integrarlas en su visión. No hay ninguna razón para suponer que Jn consideró la muerte de Jesús en un sentido menos realista que el himno de Flp 2, sobre todo cuando la muerte de aquél aparece en ambos como una premisa de la «elevación», aunque desde ópticas diferentes: en el himno, como la última consecuencia de la encarnación; en Juan, como el inicio de la post-existencia. El evangelista tomó en serio las concepciones sobre el θεῖος ἀνὴρ; es indudable, a mi juicio, que él creyó en la historicidad de los milagros, aunque sólo les atribuyera una función simbólica. Los prodigios espectaculares son especialmente apropiados para convertirse en símbolos. Por eso seleccionó y reforzó estos rasgos de la imagen de Jesús. Pero cabe preguntarse si el evangelista se refiere a los milagros y a la omnisciencia de Jesús cuando dice: «Contemplamos su gloria»⁴⁶. Ésta es sin duda la opinión de la «fuente de los signos» y la de otras colecciones «aretológicas». Pero es innegable, y nadie lo discute, que Jn sólo acogió críticamente la tradición sobre los milagros y, en consecuencia, la concepción de un Jesús como θεῖος ἀνὴρ; sin embargo, las opiniones no concuerdan sobre el grado y alcance de esa crítica. Las afirmaciones del evangelista dan pie, también aquí, a subrayar una u otra posición (cf. sólo 4,48 con 10,38), incluso después de las frases finales del evangelio: como contenido del libro se mencionan «los milagros», y como fin de su relato el despertar de la fe (20,30), pero como última sentencia de Jesús transmite -intencionadamente, sin duda-o «dichosos los que tienen fe sin haber visto». Es evidente que la fe de que habla 20,30s no es creer en los milagros, es decir, la fe en Jesús como θεῖος ἀνὴρ (cf. también 2,23ss), que puede ser en todo caso una etapa previa para la verdadera fe. Jn sabe tan bien como Mc y como Q que los milagros son equívocos y por eso no pueden «demostrar» nada. Cuando presenta a Jesús rechazando severamente las «señales» como medio de legitimación, ha abandonado la idea ingenua del milagro: el prodigio como revelación directa de la δόξα («gloria»). Como símbolos, los milagros apuntan a algo que los excede; deben hacerse «transparentes». «Lo transparente no es en realidad la humanidad, sino la divinidad del Jesús joánico; en efecto, lo divino visible en él no es revelable, no es lo que debe manifestarse propiamente», dice Bultmann con razón⁴⁷. Los milagros simbolizan la realidad de Jesús, y los discursos la expresan. Pero las autoafirmaciones de Jesús en los discursos superan absolutamente lo que se hizo visible en aquéllos o lo que pudiera hacerse visible en el mayor de los milagros; esas autoafirmaciones no

45. Kasemann habla extrañamente de «unas pocas alusiones que remiten a pasajes posteriores» (o.c., 22); Fr. Overbeck subraya con énfasis que «todo el evangelio de Juan no es sino un relato ampliado de la pasión que sitúa toda la actividad de Jesús a esta luz» (*Das jo/zannesevangelium*, 1911, 340). «Por eso el evangelista presta a todo el relato evangélico el colorido de una historia de la pasión» (*ibid.*).

46. Kasemann (o.c., 54) refiere incluso 1,16 («de su plenitud hemos recibido una gracia tras otra») a los milagros.

47. ZNW (1925)102 = *Exegetica*, 57.

incrementan la gloria de un θεῖος ἀνὴρ, sino que hacen perceptible la pretensión del Revelador; sólo ellas revelan la gloria (δόξα) de Jesús. Los milagros no son «meras ilustraciones de Jos discursos de Jesús»⁴⁸, pero están claramente subordinados a ellos o —lo que viene a ser lo mismo— se ordenan a ellos como *verba visibilia* «<palabras visibles>»⁴⁹. Funcionalmente no forman ningún elemento independiente del evangelio; de lo contrario el evangelista hubiera relatado un mayor número de ellos —tenía la posibilidad de hacerlo (20,30)- y probablemente de igual calidad.

Así pues, la concepción del θεῖος ἀνὴρ no posee en Jn un significado independiente, sino que está al servicio de esa otra idea cristológica que se expresa en los discursos").

El *rasgo fundamental de esta concepción cristológica* consta de tres temas relacionados entre sí: «Jesús es enviado por Dios, está unido al Padre y nos trae por ello la revelación». Que *Jesús es el enviado de Dios* lo afirma Jn 37 veces; es una de sus ideas capitales, que le llegó ciertamente a través de la tradición, pero que él elaboró a fondo. La frase significa dos cosas: que Jesús, ser divino preexistente (1, 1; 17,5), fue enviado al mundo desde la esfera del más allá y «se encarnó» (1,14), Y que Jesús, el hombre terreno, es el representante de Dios investido de plenos poderes. La expresión «el Padre que me envió» o simplemente «el que me ha enviado» es un atributo divino; a Jesús, como enviado de Dios preexistente y hecho hombre, se le llama «el hijo de Dios» o «el Hijo» sin más.

El segundo tema halla su expresión más fuerte en 10,30: «El Padre y yo somos uno» (eL 17,22 final). Jesús lo expresa también diciendo que él no está solo, que el Padre está con él (8,16.29; 16,32). Esta *unidad* se manifiesta en que las palabras de Jesús no son suyas, sino

48. Käsemann, *o. t.*, 53.

49. El carácter verbal de los milagros se expresa también terminológicamente en el empleo de «palabras» y «obras» como sinónimos: cf. 14, 10s.

50. La afirmación, reiterada recientemente, de que Juan «convirtió al Maestro galileo en el Dios que camina por la tierra» (Käsemann, *o. t.*, 65s. que remite a G. Grill y a W. Heitmüller). no es correcta. En efecto, 1. eso ocurrió en la tradición de los milagros mucho antes de Juan: y 2. la expresiva fórmula sobre Jesucristo como el Dios que camina por la tierra (que, por lo demás, cuadra mejor a Me) no traduce bien la intención de Jn.

51. Bultmann, ZNW (1925) 103 = *Exegetica*, 58. Cito esta frase porque, al parecer, no se ha tenido en cuenta en la controversia con la interpretación bultmanniana de Jn. Así. Haenchen objeta, contra el uso que hace Bultmann del concepto de «revelador», que Jn habla del enviado de Dios «<el Padre que me ha enviado>», y Kasemann replica a Haenchen remitiendo a las recientes indagaciones de I. Blank, *Krisis*, 1964. 113 (*o. t.*, 29s: la cita, p. 31) que esta formulación no es ni la única ni la fórmula cristológica más significativa y que alterna «constantemente con la otra sobre la unidad con el Padre, que es la que le confiere su sentido específicamente cristológico». Estos εὐρηματα llegan con algunos decenios de retraso (como la crítica a la interpretación bultmanniana de Jn llega, a mi juicio, con un siglo de adelanto).

del Padre (3,34; 7,16; 8,26.38.40; 14,10.24; 17,8.14), que sus obras no son suyas, sino del Padre (5,17.19s.30.36; 8,28; 14,10; 17,4), que él no hace su voluntad, sino la del Padre (4,34; 5,30; 6,38; 10,25,37), Y que éste le confirió poderes divinos (5,27; 17,2). Esta unidad se expresa en fórmulas de reciprocidad: «Yo estoy en el Padre, y el Padre está en mí» (14, [0; cf. 17,21]). El sentido es que Dios está representado por Jesús y sólo por él: «El que me ve a mí, ve al que me ha enviado» (12,45; cf. 14,9!).

La *misión del enviado de Dios* es aportar la revelación, es decir, manifestar el «conocimiento» salvífica (17,3). En efecto, nadie ha visto a Dios, salvo el Hijo (1,18; 5,37; 6,46). Y el mundo de [os hombres se encuentra, en principio, enfrentado a Dios. El mundo lo busca, pero nunca lo encuentra porque considera lo no divino como Dios; «permanece» donde está, en una ceguera culpable, que no es capaz de trascender. In caracteriza este *dualismo entre Dios*)' el mundo con las antítesis de luz / tinieblas, verdad / mentira, vida / muerte. Pero no concibe la antítesis en sentido metafísico, como el gnosticismo; el mundo no es obra del diablo, sino que es y continúa siendo una creación de Dios (1,3. [0.11]). La superación del antagonismo sólo es posible desde Dios, mediante la «reve[acióD». Ésta se hace realidad con el envío del Hijo. La función reveladora de Jesús es designada con los atributos de lagos y de luz (1, 1.4s.9; 8, [2]) Y se produce primariamente en sus discursos (discursos revelatorios). En cuanto al *contenido de la revelación*, hay que constatar un fenómeno extraño: Jesús declara dar testimonio de lo que ha visto y oído en el Padre (3,11; 8,26.28; 12,49; 14,24), Y según 1,18, eso es lo que se espera de él; pero nunca revela de hecho tales misterios o doctrinas; habla más bien sólo de sí mismo, a saber, que en él Dios nos sale al encuentro. Tal es el sentido de las declaraciones sobre su misión y de sus frases en primera persona (ἐγώ εἶμι). La idea de Jn es que «Jesús como revelador de Dios sólo revela que él es el revelador»², y esto significa que él es el único. No hay una demostración de este aserto: los milagros tampoco lo legitiman; se limitan a simbolizarlo. Por eso la revelación es una llamada a la fe en Jesús como el Revelador («que tú me has enviado» 17,8.21.23), ya que sólo así es posible la fe en Dios y la verdadera vida, la «vida eterna» (17,3). Esa revelación provoca la «escisión» (σχίσμα) entre los hombres, porque éstos deben tomar una decisión ante esa llamada imperiosa. El Revelador aparece en el mundo de las tinieblas, de la mentira y de la muerte como el extranjero al que aquél malinterpreta y acoge con «odio»; pero a los «suyos», que le «reconocen» porque el Padre los «atrae», el Revelador

les confiere la luz, la verdad, la vida. La revelación no es una comunicación de saberes, sino un acontecimiento salvífica. «Jesús habla de su llegada, que supone el juicio para el mundo, pues es la venida de la luz, y habla de su marcha, que abre el camino a los suyos, y supone la perdición para el 'mundo'»⁵³.

Lo peculiar de esta cristología es que acoge en sí toda la escatología, con lo que ésta no conserva ya un significado independiente. In coincide con Pablo en considerar el envío del Hijo como *el* acontecimiento escatológico (GáI4,4s), aunque el Apóstol sólo destaca en este acontecimiento la muerte y la resurrección, o sólo la cruz. Ambos están de acuerdo en que el acontecimiento escatológico decisivo ya se ha producido. Pero Pablo estima (como la mayoría de la cristiandad primitiva) que aún falta algo: el retorno de Cristo, la resurrección de los muertos, el juicio final y la vida eterna. In estima que estos acontecimientos escatológicos no son algo futuro, sino que se realizan en el presente, en la respuesta a la llamada de Jesús (el juicio 3, 17s.36; la resurrección y la vida eterna 5,24-27: 11,25s; la parusía 14,18-24)⁵⁴. Esta escatología radicalmente presentizada causó extrañeza, por lo que el redactor reinstauró muy pronto la escatología futurista para corregir la otra demasiado centrada en el presente (5,28 y las conclusiones de los vv. 6,39.40.44). Aun en el supuesto de que estos textos deban atribuirse al evangelista, delatarían la concepción previa y tradicional corregida por los otros pasajes (cf. la relación de 11,23s con **11,25s**). Aquellos textos representan en todo caso la concepción del evangelista. Además, de este modo no quedarían a salvo la parusía y el juicio contra el mundo⁵⁵. Las interpretaciones bienintencionadas que intentan equilibrar la diferencia entre la escatología joánica y la tradicional son más vehementes que convincentes y despojan al cuarto evangelio de su verdadera finalidad. La escatología «presentista» está en consonancia con el hecho de que el verdadero significado de Jesús no se expresa con los títulos escatológicos tradicionales, al menos en su sentido tradicional!,6, sino con las frases que comienzan con ἐγώ εἰμι («Yo soy»). La salvación escatológica que no requiere ningún complemento o perfeccionamiento futuro puede parafrasearse con las fórmulas de reciprocidad, según las cuales los creyentes están tan unidos con el Revelador y con Dios como éstos entre sí: «Yo estoy en el Padre, vosotros en mí y yo en vosotros» (14,20; cf. 10,14s; 17,21.23).

53. Bultmann. RGG¹ IJl, 845.

54. Cf. sobre este tema, sobre todo, Dodd, *Inrerpreludio/l.* 390ss.

55. Cf. Kasemann, *a.c.*, 36s.

56. Cf. Bultmann, *NT*, 387s5.

6. Situación dentro de la historia de las ideas religiosas

La peculiaridad de In - su lenguaje, sus conceptos e imágenes, su idea de la redención -, que lo distancia de los Sinópticos, no se basa en las preferencias individuales del autor, sino en su entorno; el autor, en efecto, no se detiene a explicar sus ideas, sino que las supone conocidas. El entorno religioso del que arranca y al que se dirige el evangelista hay que buscarlo en las dos notas significativas de su pensamiento: el dualismo y la figura divina del redentor. Este principio metodológico es algo obvio, pero no siempre se tiene en cuenta. A su luz, sin embargo, es inevitable reconocer que esas dos notas sólo se encuentran unidas en el gnosticismo, y esto significa que In polemiza con una idea gnóstica de la redención y que expresa su *mensaje en lenguaje gnóstico y con ideas gnósticas*. Huelga decir que esto supone una alteración decisiva de la «gnosis». Pero para comprender históricamente a In hay que preguntar primero cuáles son las coincidencias, y esto significa indagar lo que liga «en el fondo» a In con el gnosticismo; su lenguaje, en efecto, no es un mero *modus loquendi*, una adaptación misionera, sino que está vinculado temáticamente con el gnosticismo.

Algunos lugares paralelos en la especulación de Filón sobre el lagos y en el *Corpus Hermeticum*, como también en el gnosticismo cristiano (cartas de Ignacio de Antioquía y Odas de Salomón) habían llamado siempre la atención. Pero sólo cuando M. Lidzbarski descubrió los textos mandeos y se pudo consultar la literatura maniquea original, aquellos lugares paralelos se insertaron en un contexto más amplio. Lidzbarski fue seguido por R. Reitzenstein con sus audaces investigaciones⁵⁷. W. Bauer en la segunda edición de su comentario a In y, sobre todo, R. Bultmann en sus dos artículos, aún no superados («Del' religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum 10hannes-evangelium», en el *Homenaje a Gunkel* de 1923, y «Die Bedeutung del' neuerschlossenen mandaischen und manichaischen Quellen für das Verstandnis des 10hannesevangeliums», en ZNW 1925) contribuyeron particularmente a iluminar el contexto religioso de In; más tarde, E. Schweizer, *EGO E/MI*, ha demostrado la afinidad del lenguaje simbólico de In con los textos mandeos.

Bultmann demostró en el artículo publicado en ZNW que el esquema fundamental de la cristología joánica: «lesús ha sido enviado por Dios, está unido al Padre y como tal trae la revelación», presupone un mito muy importante: el del redentor de la gnosis que aparece con

57. *Das mandiiische Such des Herrn del' Grdsse und die Evangelienüberlieferung* (SAHJ. 1919; *Das iranische Erldsungsmysterium*. 1921.

maxima claridad en los textos mandeos. Es el mito del descenso y posterior ascensión de un Revelador-Redentor, de su vinculación a los «suyos» y su oposición al «mundo», un mito donde aparece habitualmente la terminología dualista luz/tinieblas, verdad/mentira, vida/muerte. Bultmann confirma el paralelismo del esquema en 28 motivos. El material más importante procede de los mandeos, pero también de textos maniqueos y del gnosticismo cristiano (*Odas de Salomón, Hechos apócrifos de los apóstoles*). Especial importancia reviste la demostración bultmanniana de que las reflexiones del prólogo joánico sobre el logos presuponen la especulación judía sobre la «sabiduría» divina (heb. *chokmá*; gr. *sophía*) personificada en la literatura sapiencial judía, y de que esta especulación sobre la *sophía* es una variante del mito del redentor. Otro tanto hay que decir de algunas especulaciones sobre el *lógos* en Filón, quien utiliza indistintamente los términos *lógos* y *sophía* y separa claramente las concepciones mitológicas que contienen ambos vocablos de la interpretación estoica.

De este modo apareció el mito del redentor como el eslabón precristiano de ciertos textos que antes aparecían independientes entre sí (los escritos sapienciales mandeos y maniqueos, herméticos y gnósticos, cristianos, filónicos y judíos) y pudo establecerse su proximidad espacial y temporal con el judaísmo palestino y el cristianismo primitivo. Conviene analizar en concreto los paralelismos existentes entre Jn y los textos mandeos.

Los escritos de los mandeos, una secta baptista existente aún en Mesopotamia meridional, fueron codificados en la época islámica, pero sus materiales proceden evidentemente de épocas mucho más antiguas. Las obras más importantes, estudiadas por M. Lidzbarski, son *Las liturgias mandeas, El libro de Juan y Ginza*.

El hecho de que Juan Bautista desempeñe un papel relevante, de que el agua bautismal se llame siempre «Jordán» y de que los judíos y Jerusalén sean objeto de odio ha sugerido la idea -al margen de los mencionados paralelismos- de que los mandeos proceden de la región de Jordán y son nada menos que la secta baptista de los «discípulos de Juan», como sostienen, por ejemplo, Lidzbarski y Bultmann; otros han ido más lejos, hasta suponer la dependencia literaria de determinados textos joánicos e incluso sinópticos respecto a textos mandeos, como sostiene Reitzenstein. La «cuestión mandea» o problema de la edad y patria de los mandeos y sus relaciones con el judaísmo y el cristianismo primitivo (en nuestro caso, concretamente con Jn) fue muy debatida, pero tras el intento de H. Lietzmann de demostrar la dependencia del ritual bautismal mandeo respecto del nestoriano y la secundariedad de Juan Bautista en los textos mandeos⁵⁸, esta discusión fue perdiendo interés en la palestra teológica;

la tesis mandea pareció quedar eliminada y actualmente aún se considera a veces como periclitada⁵⁹. Pero la investigación siguió adelante. Y quedó enormemente enriquecida por obra de la Sra. E. S. Drower, quien sin dejarse impresionar por Lietzmann promovió el conocimiento de los mandeos con exposiciones de conjunto, ediciones de textos y estudios⁶⁰, y fue continuada por especialistas que analizaron los textos mandeos, bajo la influencia de Lietzmann, utilizando métodos rigurosos y diferenciados - histórico-lingüísticos y de historia de las tradiciones-⁶¹, e intentando reconstruir así la azarosa historia de los mandeos. La obra más influyente hoy día procede de Kurt Rudolph (*Die Mandäer* I-JIT, 1960-1965). He aquí los resultados más importantes para nuestra cuestión; la antigua tesis de Lidzbarski sobre el origen occidental y la gran antigüedad de los mandeos se ha confirmado y precisado mejor. Rudolph demostró que «la secta mandea primitiva o nazirea nació de un judaísmo herético-gnóstico que se había constituido en forma de sectas baptistas en la región de Jordania oriental»⁶². Pertenece al movimiento baptista palestino-sirio, cuya existencia ha podido desmostrar desde el año ISO a.C.

No consta, en cambio, una relación de estos mandeos con los «discípulos de Juan» (Bautista) y mucho menos su identidad originaria. El mito gnóstico del redentor que aparece en los mandeos es de origen precristiano⁶³. No existe una dependencia literaria de Jn respecto a los textos mandeos (conocidos), ni a la inversa. La sorprendente afinidad, cuyo ejemplo más claro son los discursos simbólicos y las frases en primera persona singular («yo soy»), y también ciertas peculiaridades estilísticas y la terminología, descansan en una tercera realidad: «una terminología religiosa» común, con la que se expresan determinadas concepciones comunes; este lenguaje religioso fue compartido por el maniqueísmo, el mandeísmo y el gnosticismo siríaco, como ha demostrado G. Widengren.

Para enjuiciar el lugar que ocupa Jn en la historia de las religiones es importante tener en cuenta que el cuarto evangelio no sólo asumió el mito gnóstico general del redentor, que se encuentra también en otros lugares del NT, sino que comparte ciertas concepciones espe-

59. Así, por ejemplo, C. H. Barrett, *The Gospel according to St. John*, 32, o R. E. Brown, *The Gospel according to St. John* I.

60. *The Mandeans of Iraq and Iran*, 1939. Hay otras publicaciones posteriores.

61. CL el informe sobre el estado de la investigación de H. Schlier, ThR NF 5 (1933) 1s, 69ss; también V. S. Pedersen. *Bidrag til en analyse af de mWldaeiske skrifter*, 1940; G. Widengren. *The Great Vohu Mallah and the Apostle Ōl Cod*, 1945; [d., *Mesopotamian Elements in Manichaeism (King and Saviour Ir)*. *Studies in Manichaeism, Mandaean and Syriac-Gnostic Religion*, 1946. W. Baumgartner. *Zur Mandäerfrage*, HUCA XXIII, Part I (1950/51) 41ss; Id., *Der heutige Stand der Mandäerfrage*: ThZ 6 (1950) 401s; K. Rudolph, *Die Mandäer* I, 1960.

62. *Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus*, Sonderhefte der WZ, Iena (1963) 93. Cf. ya Bultmann, ZNW (1925) 142s = *Exegetica*, 100s.

63. Rudolph. O.c., 97.

ciales y formas lingüísticas con los mandeos primitivos. Por su procedencia el evangelio pertenece al ámbito de esta gnosis sincrético-judía.

En esta dirección apuntan también las afinidades de *In* con algunos textos de Qumrán. Se encuentran sorprendentes paralelismos terminológicos: con el πνεῦμα τῆς ἀληθείας, «espíritu de la verdad» (In 14,17; 15,26; 16,13) en IQS 4,21, y con φῶς τῆς ζωῆς, «luz de vida» (In 8,12) en IQS 3,7. La afinidad más estrecha consiste en el dualismo que ambos textos comparten, expresado incluso con terminología análoga: el antagonismo luz/tinieblas y verdad/error es paralelo a verdad/mentira en *In*. Sorprende que falte en los textos de Qumrán el enfrentamiento vida/muerte, tan importante en el cuarto evangelio. El dualismo no se concibe en ninguno de los dos casos de un modo absoluto, sino que está limitado por la fe en la creación. Se ha querido encontrar en Qumrán el «suelo nutricio» que dio origen a *In*. Pero tal pretensión es insostenible. Así se desprende sin lugar a dudas del examen crítico de los textos y las hipótesis realizado por H.L. Braun⁶⁴. Por una parte, no se encuentra en *In* ningún rastro de religiosidad legal, de ritualismo y de la expectativa escatológica que son características de Qumrán; por otra, falta en los textos de esta comunidad la figura del redentor celestial, alrededor del cual gira todo en *In*. La afinidad se limita a detalles y al dualismo, que el evangelista pudo no haber tomado de Qumrán⁶⁵. Pero los textos de Qumrán son también documentos de un judaísmo sincretista de tendencia gnóstica y forman parte del movimiento baptista palestino-sirio. El intento de establecer una oposición entre este judaísmo y el gnosticismo no ha dado resultados.

Parece ser que algunos de los textos de Nag-Hammadi pueden clarificar aún más este judaísmo sincretista⁶⁶.

Sea como fuere, se ha confirmado la antigua tesis de Bultmann⁶⁷ y de O. Cullmann⁶⁸ según la cual hubo en Palestina, en los años en torno al cambio de era, un judaísmo sincretista junto a otro oficial, es decir, un judaísmo influido por el sincretismo oriental-helenístico, y hubo asimismo en el cristianismo palestino primitivo dos estratos co-

64. *Qumran und das NTI*, 1966, 96ss; 11, 1966, 118ss.

65. Esto dedujo Schnackenburg, *Joh.* 113, de la ausencia de la contraposición vida/muerte en Qumrán.

66. J. M. Robinson, *Entwicklungslinien*, 246s, menciona el *Apocalipsis* de Adán, la *Paráfrasis de Sem* y las *Tres estelas de Seto*.

67. ZNW (1925) 142ss = *Exegetica*, 100ss.

68. *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clementin*. 1930; Id., *Wzdujungen in der neueren Forschungsgeschichte des Urchristentums*, en *Discordia Concors* (Festgabe Edgar Bonjour), 1968, 49ss, esp. 58ss.

respondientes; dicho *grosso modo*, el estrato «sinóptico» y el «joánico», ya que el mito de la sabiduría se encuentra también en la fuente «Q». Bultmann llega a afirmar: «Cabe suponer que el cristianismo joánico representa un tipo más antiguo que el sinóptico»⁶⁹ -obviamente, no el cuarto evangelio en cuanto tal- y que este cristianismo «joánico», por su procedencia del sincretismo judío, se inclinaba más, en principio, hacia el helenismo.

Juan no asumió el mito gnóstico sin modificaciones, como tampoco lo hicieron otros autores del cristianismo primitivo. Lo ligaron al personaje histórico de Jesús. Los mandeos conocen numerosas figuras de enviados; la especulación sapiencial judía y algunas corrientes gnósticas saben de diversas apariciones sucesivas del mismo personaje divino (cambios de figura del redentor). Y es muy dudoso que la imagen terrena del personaje divino se haya concebido como una encarnación en el sentido de Gál 4,4s; Flp 2,6s; Heb 2,14s y Jn 1,14. El Jesús de Jn es, en todo caso, como personaje histórico único, el «enviado», el redentor en singularidad exclusiva. Jn tampoco aceptó el dualismo absoluto, es decir, la idea de que el ser del «mundo» y la situación del hombre estén condicionados por una catástrofe cósmica originaria (la caída del redentor, por ejemplo); como tampoco la concepción de la preexistencia de las almas, es decir, del individuo humano, y de su identidad esencial con el redentor; ambas ideas están excluidas por la cristología de Jn, que incluye la fe en la creación (1,1-14); el Redentor se identifica con el Creador.

El evangelista emplea el mito gnóstico -en esta versión- para desarrollar su cristología y su soteriología; pudo expresar con él, mejor que con categorías apocalípticas, la transcendencia de la revelación, y con él también la actualidad de la salvación total, mejor que con categorías sacramentales. Pero el uso del mito no buscaba una adaptación condicionada únicamente por los fines; estuvo presidida más bien por una coincidencia temática objetiva en determinadas concepciones fundamentales. Éstas son, como ha demostrado Bultmann de modo convincente⁷⁰, la idea de la «transcendencia del individuo humano», de su «inserción en el mundo» y de su «caída en él», y, ligada a la primera, la idea de la «transcendencia de Dios» y la necesidad de la redención y la revelación. La razón para la acogida de tales pensamientos es que «el mito gnóstico expresa una determinada concepción del mundo y del hombre con la que el evangelista podía conectar: una cuestión cuya respuesta era el evangelio»⁷¹.

69. O.c., 144 = *Exegetica*. 102.

70. *Kommentar. passim*; las siguientes formulaciones según ROO' III, 847s,

71. O.c.. 847.

7. *Circunstancias de la redacción*

Posición dentro de la historia de la teología

Si el evangelio de Juan tiene su origen en ese medio ambiente, se explican mejor ciertas características del mismo, sobre todo el aspecto polémico. Jn no es un escrito misionero, como tampoco lo son Mc o Mt, ni para los judíos ni para los paganos, sino que está destinado a la comunidad, a su comunidad, para que «permanezca» en la verdad. Los rasgos polémicos persiguen este mismo fin.

La polémica se dirige contra «los judíos». Su trasfondo concreto se encuentra, como queda dicho, en la historia de Jesús y de esta comunidad, pero la controversia apunta a «los judíos» como representantes del «mundo», como símbolo de la increencia por irreligiosidad.

La polémica antibaptista por su parte era evidentemente un tema de actualidad (I,6s.15.20-27; 3, 23-30; 5,33-36; 10,41). Al igual que los pasajes sinópticos correspondientes y los textos de los *Hechos*, refleja la rivalidad con los «discípulos de Juan (el Bautista)» y emplea medios análogos. El Bautista queda claramente subordinado a Jesús y orientado a él, en parte por sus propios testimonios (1,15.20-27; 3,27-30) y en parte por la interpretación que de su misión hace Jesús (5,33-36) o el propio evangelista (1,6s). El fondo de la polémica aparece en Jn con más claridad que en los Sinópticos: la veneración del Bautista como el salvador escatológico. La controversia directa del Prólogo: «Él no era la luz» (1,8) sólo tiene sentido suponiendo que los discípulos de Juan considerasen a su maestro como «la luz», es decir, como el revelador; así lo sugiere también la imagen de la lámpara encendida 5,35, el simbolismo astral 3,30 y otros textos extrajoánicos. La hipótesis de que el canto que sirve de base al prólogo y que el evangelista enriquece con añadidos es de origen baptista y que ensalzaba al Bautista como Lagos preexistente y hecho hombre tiene todos los argumentos racionales a su favor y ninguno de peso en contra. El cuarto evangelista no califica al Bautista, como hacen los Sinópticos, de precursor escatológico del Mesías, sino de «testigo» del Preexistente hecho hombre (1,7s.15.30.32s) y, como tal, enviado de Dios (1,6). El cuarto evangelio refleja con particular énfasis la rivalidad con los discípulos del Bautista. Los primeros seguidores de Jesús fueron discípulos de Juan, según 1,35s, y es posible que el propio evangelista también. La polémica con los discípulos del Bautista fue para la comunidad del cuarto evangelista, al menos en parte, una diatriba respecto a su propio pasado. A nivel teológico, la polémica

no consiste en la antítesis fe/incredulidad (como ocurre en la controversia con «los judíos»), sino la oposición fe verdadera/fe errónea.

Pero la confrontación general y fundamental está orientada contra el gnosticismo, cuyo lenguaje utiliza In y a cuyos personajes combate como supuestos reveladores de Dios. No aparece en el texto ningún adversario gnóstico concreto!⁷² El evangelista intenta más bien una clarificación de principio: la caída mortal del hombre, que el gnosticismo reconoció con tanta claridad, se redime exclusivamente mediante la revelación de Jesús. Este «testimonio» es genérico y concreto al mismo tiempo. Como el lenguaje nunca se produce en el vacío, el testimonio adopta necesariamente la forma de polémica, ya que sólo mediante un claro deslinde de campos se puede realizar lo que el evangelista indica en 20,31 como el fin de su libro.

Es evidente que In adopta también una actitud crítica frente a la iglesia de su tiempo; y lo hace, más que de modo explícito, en forma de silencio⁷³. En efecto, su silencio sobre la institución de la eucaristía y la presentación que hace de los discípulos, frente a los Sinópticos, sugieren una notable reserva ante las ideas corrientes de su época sobre los sacramentos, sobre el ministerio apostólico y, por tanto, sobre la Iglesia como institución⁷⁴, tal como se defienden de uno y otro modo en las cartas deuteropaulinas y en los escritos de Lucas, en 1 Clem y en las cartas de Ignacio. Una reserva similar se advierte también en Heb, que delata la misma estima de la «palabra»; para Heb, sin embargo, el pueblo de Dios, la comunidad total de los creyentes en la historia, es el horizonte que posibilita la existencia cristiana; para In, la «permanencia» de cada ser humano en Jesús (15,1ss) y el amor a cada uno de los hermanos es el modo de existencia creyente, la esencia de la Iglesia. Es significativo que los discípulos de Jesús sean tratados de «amigos» (15,14s); con esta manera de autoentenderse concuerda la autodesignación de los miembros del círculo joánico como «amigos» (3 In 15)⁷⁵. Este no conformismo crítico va unido a la pretensión del autor de ofrecer en su libro la exposición inspirada por el Espíritu de la historia de Jesús y, por tanto, vinculante para los cristianos. Aunque se puede relacionar el no conformismo y la actualización joánica de la escatología con el pneumatismo de los «entusiastas», no debe pensarse como una evolución histórica; en efecto, aquel entusiasmo iba

72. Ireneo menciona a Cerinto (*Haer.* III 11.7).

73. Cf. Kascrann. o.c. 65ss.

74. H. Kaster ha analizado este punto con lucidez mediante una comparación con Ignacio: *Geschichte und Kultus im Johannesevangelium und bei Ignatius von Antiochien*: ZThK 54 (1957) 56ss.

75. Cf. Käsemann, O.c. 71s; también J. Wach. *Meister IIIrd Jünger*, 1925.

asociado a una determinada interpretación de los sacramentos y nada tenía que ver, además, con la tradición sobre la vida de Jesús. Así Jn queda verdaderamente aislado en su tiempo y tampoco cabe encontrar líneas de desarrollo en sentido retrospectivo, a pesar de la existencia de ciertos motivos e ideas teológicas⁷⁶. ¿Obedece esto a la penuria de nuestra tradición o a la independencia creadora del autor, denominado Juan?

8. *La cuestión del autor, fecha y lugar de composición*

a) *La cuestión del autor*

No sabemos quién compuso el cuarto evangelio. Conviene, sin embargo, ofrecer un breve apunte orientativo acerca de la cuestión del autor, que fue tan apasionadamente debatida desde principios del siglo XIX. En lugar de preguntar quién fue el autor, se indagó si lo fue Juan el hijo del Zebedeo, como afirmaba la tradición de la Iglesia. Dado que el libro fue acogido en el canon bíblico como obra del hijo del Zebedeo, parecía que su canonicidad y también su «autenticidad», en el sentido de credibilidad histórica, dependía de la autoría «apostólica». Por eso se analizaron, combinaron y distorsionaron el autotestimonio del libro y las testificaciones «externas».

Los testimonios internos: al final del capítulo adicional se dice acerca del discípulo amado, ya mencionado con anterioridad: «Este es el discípulo que da testimonio de estos hechos: él mismo los ha escrito y nos consta que su testimonio es verdadero» (21,24). De los vv. 20-23 se desprende que el discípulo amado vivió largo tiempo, pero que había fallecido en la época de la redacción de los vv. 20-25 y, por tanto, de Jn 21. La noticia de 21,24 sólo puede referirse, pues, a los capítulos 1-20. El redactor indica como autor del evangelio al «discípulo preferido de Jesús», pero no da su nombre ni indica a cuál de los dos presentes en la escena -los dos anónimos- se refiere.

En Jn 1-20, en cambio, no se encuentra referencia alguna del autor a su propia persona. Habla varias veces del discípulo amado (13,23 hasta 25; 19,26s, 20,2-8; muy probablemente también en 19,35; quizá en 18,15s), pero no da a entender de la más mínima forma que sea el propio autor. Sólo una vez se menciona al discípulo amado como

76. Cuando Franz Mussner, *ZQH*, 1952. 186 renueva la antigua teoría de la escuela de Tubinga: «Jn es la legítima continuación y el perfeccionamiento de la tradición judeo-sinóptica-paulina», cabe preguntarse si la categoría jurídica de lo «legítimo» debe sustituir a la ausencia de eslabones históricos.

garante de los acontecimientos de la crucifixión y de la lanzada, cuando brotó sangre y agua del costado de Jesús: «Lo testimonia quien lo ha visto, y su testimonio es válido». Sin la otra frase análoga de 21,24 a nadie se le hubiera pasado por la imaginación que el autor se refería a sí mismo y que se identificaba con el discípulo amado. El pasaje 19,35 es posiblemente una glosa del redactor que quiere con ella preparar 21,24 (Bultmann y Jeremías), y en ese caso deja de ser un autotestimonio del evangelista. Si se considera la frase como originaria, debe entenderse en sí misma sin referencia alguna al apéndice, cap. 21; entonces la frase se refiere sólo al testigo presencial de los acontecimientos de la crucifixión. Es decir, únicamente el capítulo adicional atribuye al discípulo amado la autoría del cuarto evangelio: el libro mismo no da pie para tal suposición.

Pero ¿a quién se designa con la expresión «discípulo amado»? La respuesta tradicional contesta que a Juan el hijo del Zebedeo, aduciendo las siguientes razones: 1. el discípulo preferido de Jesús debía ser uno de los tres confidentes conocidos en los Sinópticos: Pedro quedaba excluido por lo que dice In 13,23ss; 20,3ss; 21,20ss; también Santiago por su temprana muerte (Hech 12,2); resta, pues, sólo Juan; 2. la observación 1,41 de que Andrés encontró primero a su hermano Simón (=Pedro) y lo presentó a Jesús autoriza a concluir que el segundo discípulo, anónimo (1,40), hizo lo propio con su hermano, aunque esto no se diga expresamente; el otro par de hermanos entre los discípulos eran solamente los hijos de Zebedeo y ambas parejas se hicieron discípulos de Jesús desde el principio, como afirman también los Sinópticos (Mc 1,16s). Sin embargo, esta argumentación armonizadora es metodológicamente cuestionable. El cuarto evangelio ofrece una imagen de los discípulos muy diferente a la de los tres pruneros evangelios: no existen en él los tres confidentes⁷⁷; tampoco se hace mención de los hijos de Zebedeo en Jn 1-20, tan sólo en el apéndice 21,2; a esto hay que añadir algunas indicaciones sobre el lugar natal de Pedro (1,44) y sobre algunos discípulos (Natanael, Lázaro) que no tienen su correspondencia en los Sinópticos. Tampoco se sigue del cap. 21 que el discípulo amado sea Juan, el hijo de Zebedeo, ya que se nombran junto a éste a «otros dos discípulos», anónimos (21,2). Esto significa que la identificación del discípulo amado con el hijo de Zebedeo no encuentra ningún respaldo en el evangelio ni en el apéndice.

¿Cabe alguna mayor aproximación? El discípulo amado aparece por primera vez en la última cena (13,23-25); parece ser que pertenece a los círculos de Jerusalén; lo cierto es que no se le menciona con

77. cf. A. Kragerud. *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium*. 1959 y la visión panorámica en Kümmel. *Einleitung*, 203s.

anterioridad. Se le ha querido descubrir en 18, 15s, que hace referencia a «otro discípulo» que era «conocido», es decir, pariente, del sumo sacerdote y que facilitó a Pedro la entrada en el palacio de aquél; pero esta identificación es incierta, ya que al discípulo amado se le designa en los otros lugares como «el otro discípulo» (con artículo determinado), y sólo tras una mención precedente (cf. 20,3.8 con 20,2). Como «discípulo preferido de Jesús», ocupa en la última cena el puesto de honor junto al pecho de aquel y transmite al Maestro la pregunta de Pedro. Mantiene una evidente relación de concurrencia con Pedro: en la mañana de Pascua adelanta a éste camino del sepulcro, pero Pedro entra primero... restableciendo el equilibrio; en el capítulo adicional se confía a Pedro la dirección de la Iglesia (21, 15.16. 17), pero Jesús le pregunta tres veces si le ama y luego se le confronta de nuevo con el discípulo amado: el puesto de éste no sufre mengua con el primado de Pedro -es algo sin parangón (21,20-23)- Y el Crucificado confía su madre al discípulo amado (19,26s).

En la historia del cristianismo primitivo no hay ningún personaje al que cuadren estos rasgos, sobre todo la relación con Pedro. Es difícil evitar la impresión de que tanto el evangelista como el redactor lo dejaron deliberadamente en la penumbra y guardaron el anonimato literario con toda intención. Los intentos de encontrar tal personaje -por ejemplo, en Lázaro, del que Jesús era «muy amigo» (11,5.3)- han fracasado. Pero tampoco convencen los intentos contrarios de presentar al enigmático personaje como una figura ideal creada por el evangelista, si bien sus características podrían apuntar en esta dirección⁷⁸. En efecto, el «amaD» no designa en Jn el afecto personal, sino la comunión esencial. «El discípulo al que Jesús amaba» es aquel con el que Jesús compartió su ser íntimo, que es uno con Jesús, que es por tanto el discípulo «ideal». Quizá se puedan combinar también el aspecto individual y el ideal. El evangelista tendría en su mente un personaje real, pero lo habría idealizado en el tipo del verdadero discípulo, haciéndolo «soporte de escenas ideales». El redactor por su parte habría convertido al discípulo amado en el autor del libro para transferir el rango de este personaje al evangelista y, a través de éste, al evangelio. En ambos casos se advierte una cierta contraposición respecto a Pedro; no se discute su autoridad, pero se relativiza a través de la del discípulo amado. Es evidente que todo esto refleja rivalidades teológicas y eclesiales.

Resumiendo los «testimonios internos», hay que señalar que el discípulo amado y el evangelista no son idénticos; ni el uno ni el otro

78. Las interpretaciones simbólicas son muy divergentes: símbolo del discipulado punto de pagallo cristiano. del portador del testimonio apostólico.

es Juan el hijo de Zebedeo; ambos permanecen anónimos. Si el redactor pudo atreverse a identificar al evangelista con el discípulo amado, habrá que decir que el evangelista fue una personalidad prestigiosa, en todo caso perteneciente al grupo del propio redactor y del que éste dice: «Nos consta que su testimonio es verdadero» (21,24).

Los testimonios externos: Los primeros testimonios de la iglesia antigua acerca de Jn son divergentes, como hemos indicado. La opinión que se impuso y que atribuía su composición a Juan, el hijo de Zebedeo, aparece por primera vez en Ireneo (150 aproximadamente). Escribe éste: «Además (de Mt, Mc y Lc), Juan, el discípulo del Señor, que reclinó la cabeza sobre su pecho, compuso también el evangelio durante su permanencia en Éfeso, Asia Menor» (*Adversus haereses* III 11; Euseb HE V 8,4). Que la expresión «discípulo del Señor» se refiere al hijo de Zebedeo, se desprende del hecho de que cita Jn 1,14 con la fórmula «el Apóstol dijo» (*Haer* I 1,19) Y atribuye la «tradición de los apóstoles», atestiguada por la iglesia de Éfeso, a Pablo y a Juan (*Raer* III 3,4; Eusebio, HE III, 23,4). Según Ireneo, pues, Jn fue el último de los cuatro evangelios en cuanto a fecha de redacción, y su autor es el «discípulo del Señor» y apóstol Juan, que lo compuso en Éfeso, donde vivió hasta los días de Trajano (*Raer* II 22,5; III 3,4). Polícrates, obispo de Éfeso (190 aproximadamente), atestigua asimismo la existencia de un Juan en Éfeso y lo identifica con el discípulo amado: «Pero también Juan, el que había reclinado la cabeza en el pecho del Señor, el sacerdote, el portador de la bandeleta en la frente, es el testigo y maestro que murió en Éfeso» (en Eusebio, HE III 31,3). La caracterización como sacerdote (presbítero) armoniza con Jn 18,15. Dos puntos llaman la atención en esta noticia: primero, Polícrates no califica a Juan de «apóstol», cuando poco antes ha llamado a Felipe «uno de los doce apóstoles»... como si Juan no se contara entre éstos; segundo, no lo caracteriza como autor del cuarto evangelio, aunque a continuación defiende la «celebración de la Pascua» el 14 de Nisán «conforme al evangelio»... como si el autor del mismo nada tuviera que ver con el Juan de Éfeso. Sea como fuere, no se puede considerar a Polícrates, a tenor de los textos que nos han llegado, como testigo indiscutible de la tradición sobre el hijo de Zebedeo = 'apóstol' Juan como autor del cuarto evangelio.

Ireneo, sin embargo, apela en favor de esa tradición a dos autoridades: Policarpo y los «ancianos» (πρεσβύτεροι) de Asia Menor. Ireneo afirma haber oído hablar en su niñez a Policarpo sobre «su trato con Juan y con las restantes personas que habían visto al Señor» (Carta a Florino = Eus, HE V 20,4). Pero de este pasaje no se deduce si Policarpo vio a este Juan en Asia Menor o si lo consideró como el autor del cuarto evangelio. En la carta y en el Martirio de Policarpo

falta toda referencia a algún Juan y a este evangelio. Tampoco dice mucho la apelación a los «ancianos» (*Raer* II 33,3); al referirse a «todos los πρεσβύτεροι que se habían encontrado en Asia Menor con Juan, el discípulo del Señor», algunos de los cuales «habían visto no sólo a Juan, sino también a otros apóstoles», significa únicamente que aquellos «ancianos» habían hablado de un «discípulo del Señor», por nombre Juan, mas no del autor del cuarto evangelio. Y cuando Treneo menciona inmediatamente después a «Papías, el oyente de Juan y compañero de Policarpo», esta afirmación se contradice con las propias declaraciones de Papías.

Papías cita en el proemio a su *Exposición de las palabras del Señor* algunas autoridades, añadiendo que se informó acerca de sus declaraciones sobre Jesús, consultando a los «ancianos», entre ellos dos hombres llamados Juan: ...<do que Andrés o Pedro dijeron (εἶπον) o lo que Felipe o lo que Tomás o Santiago, o lo que Juan o Mateo o cualquier otro de los discípulos del Señor y lo que Aristión y ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, discípulos del Señor, dijeron (λέγουσιν)>⁷⁹. Como indican los nombres adjuntos, uno de los dos Juan pertenece al grupo de los doce, es, por tanto, el hijo de Zebedeo: el πρεσβύτερος Ἰωάννης, que es nombrado después de Aristión, no forma parte de los doce, pero es también «discípulo del Señor». Papías no vio a ninguno de los dos Juan, sino que sólo indagó sus opiniones a través de terceros (los «ancianos»), si bien «el anciano Juan», a diferencia del hijo de Zebedeo, vivía aún en la época de las investigaciones de Papías (λέγουσιν-εἶπον); él no fue, pues, un «oyente de Juan». No se puede demostrar por el testimonio de Papías que «el anciano Juan» fuera un personaje del Asia Menor, es decir, que se identificara con Juan de Éfeso, aunque cabe en lo posible. Y Papías no afirma en absoluto que uno de los dos hubiera escrito un evangelio.

Es muy significativo que Papías no cite Jn, aunque sí I Jn. Este silencio, como el que guarda sobre Lc, sólo puede tener como explicación que consideraba a Jn como herético por la simpatía que le profesaban y el uso que de él hacían los gnósticos⁸⁰. Papías, pues, queda también descartado como testigo en favor del hijo de Zebedeo (y del «anciano Juan») en cuanto autor del cuarto evangelio. Las tradiciones a las que apela Treneo hablan de un Juan, al que llaman de modo estereotipado «discípulo del Señor», pero nunca le dan el título de apóstol y, por tanto, no lo identifican con el hijo de Zebedeo; se discute si este discípulo del Señor pertenece ya a la tradición de Asia Menor, anterior a Treneo; es posible, mas no seguro. Ninguna de las citas sobre el «presbítero» aducidas por Treneo afirma que este personaje hubiera escrito un evangelio.

79. Citado por Eusebio. HE [I] 39, 4.

80. W. Baller. *Rechtgliubigkeit*. 188ss.

Hay otros dos testimonios del período inmediatamente posterior a Ireneo que tampoco aportan ninguna claridad. Hemos hablado ya sobre Policarpo de Éfeso. El canon de Muratori (200 aproximadamente) ofrece una descripción imaginaria del origen del cuarto evangelio: Juan fue invitado por sus «condiscípulos y obispos» a redactar un evangelio, pero él sólo quiso dirigir una obra en equipo en la que cada cual aportase lo suyo, y a continuación dispuso guardar tres días de ayuno; en la primera noche le fue revelado a Andrés que «Juan debía escribir todo en su propio nombre y que los demás debían revisar lo escrito». Sorprende que se designe también aquí a Juan, claramente un miembro del grupo de los doce, como uno «de los discípulos» y no como «apóstol», conforme se llama inmediatamente después a Andrés. También es digno de notarse que no se le asocie con Éfeso o con Asia Menor. Pero lo más extraño es la tendencia a atribuir al cuarto evangelio una autoridad apostólica y la cualidad de testigo presencial (líneas 15-34); esto significa que ambos puntos eran discutidos.

A la luz de los datos anteriores cabe distinguir los dos personajes que Ireneo identifica en uno: 1. el Juan efesio, del que habla también Polícrates y que probablemente se identifica con el «discípulo del Señor» y con el «anciano Juan» de Papías y de la tradición sobre el «presbítero»; 2. el autor del cuarto evangelio, al que también el canon de Muratori llama «Juan». Teniendo en cuenta que el Juan efesio era, según declaración de Ireneo, una personalidad apocalíptica, será el autor del Ap de Jn más bien que del cuarto evangelio. No sabemos desde cuándo se atribuyó este evangelio a un cierto Juan; parece que Ireneo no fue el primero en haberlo hecho - ya que intenta demostrar la apostolicidad de este Juan —, pero no podemos seguir más retrospectivamente la tesis de la autoría de un Juan.

El empeño de Ireneo en demostrar la apostolicidad de Jn tenía su razón de ser en el *repudio* de este evangelio en los medios *eclesiásticos*, rechazo que se debió al uso que de él hicieron los montanistas, afirmando que la promesa del Paráclito se había cumplido en aquel momento (*Haer* III 11,9). La autenticidad de los escritos joánicos (Jn y Ap) fue impugnada también desde otros sectores: alegando razones antimontanistas u otros motivos antiheréticos, por algunos cristianos que, siguiendo a Epifanio, fueron calificados de «álogos»⁸¹ (=negadores del Logos e irracionales), y por el presbítero Gayo. El centro de la resistencia contra Jn parece haber sido la Roma «ortodoxa», probablemente porque el libro fue llevado allí por los gnósticos⁸². Pero

81. eL. W. Bauer. RGG\ 1. 245; A. Grillmeier, LThK² 1, 363s.

82. W. Bauer, *Rechtgläubigkeit*, 209s.

la resistencia no se basó sólo en esto, sino en la convicción de que Jn tenía, efectivamente, un carácter gnóstico. Si Cayo y los álogos pudieron considerar Jn como obra del gnóstico y doceta Cerinto sin que se pusiera en duda su ortodoxia eclesial, este hecho demuestra que la tesis del origen apostólico del cuarto evangelio no estaba aún, en modo alguno, consolidada entre finales del siglo II y principios del III y que no era, en consecuencia, una tradición antigua. Los testimonios «externos» están tan lejos como los internos de decantarse en favor del hijo de Zebedeo como autor.

Hay, en fin, indicios para pensar que Juan el hijo de Zebedeo sufrió el martirio en una época temprana, por lo que no pudo haber compuesto el cuarto evangelio ni cabe identificarlo con el «anciano» Juan de Éfeso. El documento más antiguo es el oráculo de Mc 10,35-40, donde Jesús predice el martirio a los dos hijos de Zebedeo, Santiago y Juan. El pasaje de Hech 12,2, que sólo menciona la muerte de Santiago, es una enmienda, ya que Lucas trata de eliminar completamente Mc 10,35ss. Tras la contundente demostración de E. Schwartz⁸³, no puede negarse ya que esta perícopa es un vaticinio *ex eventu* y que se refiere a la muerte de ambos hermanos, aunque no se otorgue mucho valor al testimonio de los martirologios posteriores, que afirman la muerte común de los Zebedeos. El martirio tuvo lugar bajo Herodes Agripa (44 d.C.).

Se intenta a veces dar su parte de razón a la antigua tradición eclesiástica atribuyendo el cuarto evangelio, no al hijo de Zebedeo y apóstol, sino más o menos directamente al «anciano» Juan de Éfeso, que no lleva el título de apóstol, sino el de «discípulo del Señor». Pero se trata de vanas especulaciones. Si este Juan efesio fue, según testimonio de Ireneo, un personaje de orientación apocalíptica, podría ser más bien el autor del Ap, pues Juan el apocalíptico se presenta con una autoridad similar a la otorgada al «anciano» y no es probable que hubiera en la iglesia de Asia Menor dos ancianos contemporáneos con el nombre de Juan.

b) *Lugar y fecha de composición*

La tradición sitúa el origen de Jn en Éfeso o en algún otro lugar de Asia Menor occidental. Si se otorga mayor peso a los contactos con los escritos mandeos, con las cartas de Ignacio de Antioquía y las *Odas de Salomón*, a la oposición a «los judíos» y a la polémica contra los partidarios de Juan Bautista que a la tradición efesina, parece más

83. *Über den Tod der Söhne Zebedaei* (1904). en *Ces. Schrijien* V. 1963, 48ss.

acertado situar la composición de Jn en Siria. A veces se combinan los dos lugares, localizando el origen en Siria y la redacción en Asia Menor.

La fecha de composición se puede determinar con más exactitud: el *terminus ad quem* es el primer cuarto del siglo II d.C. En efecto, el papiro 52, el más antiguo del NT que poseemos y que contiene algunas líneas de Jn 18, data de esta época a tenor de criterios paleográficos. Si Jn era ya entonces conocido en Egipto, cabe suponer que el libro fue compuesto entre finales de siglo I y principios del siglo II d.C.

LA PRIMERA CARTA DE JUAN

Comentarios (a 1-3 Jn):

- HNT: H. Windisch-H. Preisker, ³1951; HThK: R. Schnackenburg, ³1965 (ed. cast.: Herder);
 MeyerK: R. Bultmann, 1967; NDT: J. Schneider, ⁹1961; ThHK: F. Büchsel, 1933; ICC: A. E. Brooke, 1912; Moffatt, NTC: C. H. Dodd, 1946;
 EtB: I. Chaine, 1939.

Estudios:

- Informes sobre el estado de la investigación:* E. Haenchen, ThR NF 26 (1960)
 Is (=Die Bibel und wir, 1968, 235ss);
 M. Dibelius, RGG² III, 346ss;
 R. Bultmann, RGG' III, 836ss;
 H. Braun, *Literar-Analyse und theologische Schichtung im ersten Johannesbrief*: ZThK 48 (1951) 262ss (=Gesammelte Studien zum NT und seiner Umwelt [1962] 2IOs);
 R. Bultmann, *Analyse des ersten Johannesbrief*, en *Festgabe für A. Jülicher* (1927) 138ss (=Exegetica [1967] 105ss);
Die kirchliche Redaktion des ersten Johannesbriefes, en *In Memoriam E. Lohmeyer*, 1951, 189ss (=Exegetica, 38Iss);
 H. Conzelmann, *Was von Anfang war*, en *Nt Studien für R. Bultmann*: BZNW 21 (1954) 194ss;
 C. H. Dodd, *The First Epistle of John and the Fourth Gospel*. BJRL 21 (1937) 129ss;
 W. F. Howard, *The Common Authorship of the Johannine Gospel and Epistles*: JThS 48 (1947) 12ss;
 G. Klein, *Das wahre Licht scheint schon. Beobachtungen zur Zeit- und Geschichtserfahrung einer urchristlichen Schule*: ZThK 68 (1971) 261ss;
 E. Lohmeyer, *Über Gliederung und Aufbau des ersten Johannesbriefes*: ZNW 27 (1928) 255ss;
 W. Nauck, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes*: WUNT 3, 1957;
 J. A. T. Robinson, *The Destination and Purpose of the Johannine Epistles*: NTS 7 (1960/1961) 56ss.

1. *Contenido y estructura*

El contenido de este escrito persigue dos fines: la impugnación de falsos maestros cristianos (2,18-27; 4,1-6) Y la confirmación de los cristianos a quienes se dirige la carta, en la fe y conducta correctas frente a la amenaza de la herejía. Ahora bien, incluso las partes dedicadas al segundo fin delatan la polémica contra los herejes. El escrito no sigue una lógica rigurosa, sino que yuxtapone sin ninguna rígida concatenación, exhortaciones, adoctrinamientos y controversias, que a veces se interfieren entre sí. Tampoco faltan las reiteraciones -desde 2,28 -, por lo que no cabe hablar de una estructura clara. E. Lohmeyer fracasó en su intento de demostrar la existencia de un esquema septenario como principio conductor'. Se puede articular el texto del siguiente modo:

1. Introducción: el testimonio de la «palabra de vida» como fundamento de la comunión de los cristianos entre sí y con Dios: 1,1-4
2. Comunión con Dios y recto caminar en la luz: 1,5-2,2
3. Conocimiento de Dios y observancia de sus mandamientos: 2,3-11
4. Exhortación a vencer al mundo: 2,12-17
5. Aviso contra los falsos maestros: 2,18-27
6. Filiación divina y amor a los hermanos: 2,28-3,24
7. Aviso contra los falsos maestros: 4,)-6
8. Amor fraterno como consecuencia y señal de la comunión con Dios: 4,7-5,4
9. La fe en Jesús, el hijo de Dios: 5,5-13
10. Conclusión: 5,14-21: confianza en la oración (vv. 14s), súplica por los pecadores (salvo los que han cometido pecado mortal), liberación del pecado y del mundo mediante la comunión con Dios (vv. 18-21).

2. *Carácter literario*

Ya en la primera mención que de este escrito se hace en la iglesia antigua, aparece designado como «carta». Le falta, sin embargo, el marco epistolar (presentación, saludos y bendición), aunque se podría considerar 1,4 la reelaboración de un saludo, y 5,13 de una bendición final. El autor dice a menudo «OS escribo», trata a los lectores de «hijos» (2,1.12.14.18.28; 3,1.18; 4,4; 5,21) Y «queridos» (2,7; 3,2.21; 4,1.7.1 1) e intenta mantenerlos en la verdadera fe frente a las falsas doctrinas. El escrito carece, sin embargo, del verdadero carácter

de correspondencia epistolar y no aparecen unas relaciones concretas entre el autor y los lectores; el peligro de herejía tampoco se presenta como el problema especial de una comunidad o de un grupo de comunidades concretas; de ahí que 1 Jn no sea una carta comunitaria (como 1 Cor, por ejemplo) ni una circular (como Gál, por ejemplo). y como el autor renuncia a dar su nombre y el de los «destinatarios» y renuncia también a los saludos, parece que no desea dar la impresión de que su escrito sea una carta".

Por razón de su contenido, se puede calificar este escrito, como Jds y 2 Pe, de «tratado con una determinada finalidad» (Dibelius)³ o, por dirigirse a todos los cristianos indistintamente, de «manifiesto a toda la cristiandad» (Jülicher-Fascher)⁴. Obviamente el autor no lo publicó para el mundo entero, como una encíclica papal o como un edicto imperial -le faltaban para ello las posibilidades técnicas y organizativas-, sino para un área determinada. Pero su escrito está formulado en términos de validez para toda la cristiandad, ya que el autor combatió las doctrinas erróneas como un peligro general. Hay que reconocer, sin embargo, que la forma de I Jn «carece de analogías»⁵.

3. *Estilo, modelo y redacción*

Estilísticamente I Jn no ofrece la impresión de ser una unidad. Recias y agudas antítesis, y series de ellas, alternan con pasajes inconexos y ampulosos. A esto se añade el hecho de que a menudo el autor toma un concepto de las antítesis, lo explicita y, a veces, lo reinterpreta⁶. Tales *diferencias estilísticas y temáticas* han llevado a sospechar que I Jn tampoco posee una unidad literaria. E. van Dobschütz⁷ fue el primero en expresar esta sospecha en lo concerniente a un fragmento (2,28-3,12) y R. Bultmann la hizo extensiva a todo el escrito. Utilizando criterios estilísticos y doctrinales, Bultmann intentó demostrar que el autor de I Jn utilizó y elaboró un modelo previo que cabe detectar aún en 1,5-10; 2,4.5.9-11; 3,4-15. Notas caracte-

2. Por eso tampoco habría que empeñarse en encontrar, como O. Roller, el «formulario de Asia Menor» (*Das Formular der paulinischen Briefe*, 1933, 237); cf. Schnackenburg, *Komm.*, 2.

3. Dibelius, *Gesch. der urchristlichen Literatur* II, 61s.

4. *Einleitung*, 226; Bultmann, RGG³ IIJ, 836.

5. Bultmann, RGG³ III, 836.

6. Para la explicitación, cf. por ejemplo, 3,4a con 4b; para la reinterpretación cf. 1,6-10 con 2,1.

7. Reconstruye a base de este texto cuatro líneas dobles articuladas de modo antitético.

rísticas del mismo son las sentencias breves, apodícticas, formuladas conforme al *parallelismus membrorum*, precedidas de ἔάν o de (παῖς) ὄ con participio. El estilo del autor de I Jn se caracteriza por las «frases homilético-parenéticas enlazadas con escaso rigor» (*Exegetica*, 107), por interpelaciones a los lectores, por giros explicativos de diverso tipo, por la reiteración de lo dicho y por las referencias retrospectivas. Obviamente no siempre se puede establecer con claridad la distinción entre el supuesto modelo y la elaboración posterior; Bultmann supone que el autor modificó a veces el texto de su modelo, aunque muchas veces imita su estilo; el mismo investigador intenta conjeturar el elemento originario y pone de relieve las incertidumbres en la reconstrucción del modelo⁸, al que clasifica desde la perspectiva de la historia de las formas entre los «discursos revelatorios», análogos a los que empleó el autor del evangelio de Jn, y considera que es, al igual que éste, de origen gnóstico. Como en el caso de Jn, Bultmann presume una *redacción* eclesiástica de I Jn, a la que cabe atribuir, además de las expresiones sobre la virtud expiatoria de la sangre de Cristo (1,7b; 2,2; 4, IOb) Y sobre la escatología tradicional (2,28; 3,2; 4,17), especialmente la sección final 5,14-21; esta última, por su incompatibilidad con lo dicho anteriormente y, sobre todo, por la distinción entre pecado mortal y otros tipos de transgresiones (5,16s), que contradicen el resto de las afirmaciones de I Jn sobre el pecado y la inocencia.

La *distinción de Bultmann entre modelo y su elaboración*, a pesar de la abierta oposición inicial⁹, encontró amplio eco favorable y dio lugar a algunas continuaciones de su hipótesis¹⁰. No es necesario hacer una referencia a estos trabajos ulteriores, ya que suelen reducirse a meros retoques del análisis literario bultmaniano. Hay que mencionar, en cambio, dos tesis sobre el origen de los dos escritos: H. Braun consideró el modelo como genuinamente cristiano, y la elaboración como protocatólica; W. Nauck atribuye ambos al mismo autor... una tesis que, a mi juicio, a nadie pudo convencer.

La *crítica* que se ha formulado a esta *distinción de fuentes* en I Jn realizada por Bultmann y otros se orienta a cuatro puntos: 1. contra el método: no se han empleado sólo criterios estilísticos,

8. Según el artículo de 1927, el modelo, con las supresiones, incluye: 5b-10; 2,4.5. 9-11.29; 3,4-6.7-10.14.15.24; 4,7.8.12.16; 5,1.4; 4,5.6(?); 2,23; 5,10.12 (2 In 9). En su *Kommentar* de 1967, Bultmann modificó la extensión: no incluye 1.9; 4,12.16; 5,6.10, ni 1,5b en el modelo; añade en cambio 2,23.

9. Por ejemplo, de E. Lohmeyer, ZNW (1928) 225ss Y de Fr. Büchsel. ZNW 28 (1929) 235s.

10. Por ejemplo, en H. W. Beyer. ThLZ 54 (1929) 606ss; H. Windisch en HNT y por H. Preisker en el apéndice.

sino también de contenido. Esta objeción, que presupone la separación irracional entre forma y contenido, no se tiene en pie; 2. hay pasajes en los que la mezcla de estilos no permite que la crítica estilística establezca ninguna distinción, por lo que Bultmann recurre a meras conjeturas. Pero estos pasajes no son frecuentes, no son motivo para resignarse y no son una demostración contra la existencia de un modelo previo; 3. la divergencia de las diversas reconstrucciones. Pero tales diferencias no son notables ni refutan la hipótesis del modelo previo; 4. directamente contra el modelo, que sería «una formación muy singular» por lo que se debería negar su existencia, ya que esa acumulación de dos o tres líneas antitéticas sería algo «tedioso»¹¹ e «insoportable»¹². Pero es ésta una cuestión de gustos; a mí personalmente nunca me ha aburrido la página y media del modelo reconstruido por Bultmann, ni los 1663 dísticos y cuartetas de *El caminante querube* (*Der cherubinische Wandersmann*)*. y no es suficiente lo que los críticos ofrecen de positivo para explicar el cambio de estilo que ellos mismos reconocen". Cuando Kümmel lo atribuye al «empleo de material tradicional y al variado contenido»¹⁴, no hace sino plantear el mismo problema en otros términos. Esta crítica literaria intenta precisamente detectar ese «material tradicional».

Un cambio de estilo tan frecuente y notable, y en un espacio tan reducido, no tiene analogías en la literatura cristiana primitiva. Es verdad, como observa Haenchen, que la variación estilística no indica sin más la diversidad de autores, y se puede atribuir al propósito literario de un único y mismo autor". Pero esto tiene validez tan sólo en el plano de la literatura «de alto nivel». El empleo de diversos estilos -sobre todo en una misma obra- presupone, en efecto, una capacidad artística acompañada de una relevante erudición, cualidad que no es muy frecuente encontrar ni siquiera en escritores profesionales, en todo caso de la época moderna", y que el autor de *1 In* no posee ciertamente. Atribuir un cambio estilístico a una «sana sensibilidad literaria» y aducir como ejemplo la tragedia antigua con su

11. Schnackenburg, *Komm.*, 12.

12. Haenchen, 246.

" Se trata de una gran compilación de sentencias e ideas míticas en la forma de claretas alejandrinas, fundamentalmente, recogidas en 1657 por Angelus Silcills.

13. El *alltor* habla, según sus fines, como profeta, como predicador o como nomoteta (Lohmeyer, *a.c.*), en plan doctrinal-polémico, o en estilo homilético-parenético (Schnackenburg, *o.c.l.*, y cambia de estilo para cada papel. Un admirable retórico.

14. *Einleitung*, 387.

15. *O.e.*, 242ss; 250ss.

16. W. lens comprueba incluso en una obra narrativa tan bien lograda como *Años de perros* (*Hillldejahren*) de G. Grass la ausencia de matices estilísticos (*Die Zeit*, 3.9.1963).

alternancia de «diálogo refinado» y «fragmentos en otro estilo» (Haenchen *o.c.*, 246) deja sin explicar por qué el autor cambia de estilo justamente en estos lugares y no en otros, y significa además situarse en un plano literario demasiado elevado¹⁷. El escrito I Jn no tiene pretensiones literarias, como demuestra su forma, su disposición y su lenguaje; es menos ambicioso en este aspecto que los escritos paulinos, que Heb y el resto de las cartas católicas. Lo que hemos constatado en estos escritos puede aplicarse a I Jn: la ruptura estilística, el cambio de ritmo, la reinterpretación de lo dicho anteriormente, son signos de la existencia de citas. Es indudable, a mí juicio, que el autor utiliza un modelo. Éste sería, en todo caso, de origen cristiano, teniendo en cuenta su temática: comunión con Dios y amor fraterno, pecado e inocencia.

Bultmann ha demostrado de modo convincente, a mi juicio, que *J In 5, [4-2] es un añadido de mano ajena*. Parece dudosa, en cambio, la atribución a un redactor de las frases sobre la virtud expiatoria de la sangre de Cristo (1,7b; 2,2; 4,10b) Y sobre la escatología futurista (2,28; 3,2; 4,17); tal adscripción sería indudable si I Jn defendiera la misma cristología y escatología que el evangelio de Jn. Pero I Jn muestra en este punto algunas diferencias, por lo que no cabe excluir de él dichos pasajes.

Antes de abordar la relación entre los dos escritos, mencionemos a modo de apéndice una adición a I Jn demostrable por la historia de los textos: el denominado *comma johanneum*; en 5,7s se encuentra en algunos manuscritos latinos, desde el siglo V, Y en tres minúsculos griegos de los siglos XIV-XVI, un texto que encontró una aceptación general durante largo tiempo gracias a la versión oficial Vulgata (1590 y 1592) Y la tercera edición del NT griego de Erasmo, pero que actualmente está considerado como una interpolación relativamente antigua en el texto latino del NT¹⁸.

4. Relación de] In con el EvIn

Es indudable la íntima relación existente entre los dos escritos, como se demuestra en el lenguaje, el estilo y en las ideas de uno y otro. Pero existen también notables diferencias, y muchos investiga-

17. Tal sería el caso de la utilización de esas obras antiguas en las que el cambio de estilo no está definido por leyes tradicionales de la dramaturgia. como en la tragedia y en la comedia. sino por la intención configuradora de los escritores. intención individual. pero lógica. por ejemplo. en el caso del *Saliricón* de Petronio o de la *Consolación de la filosofía* de Boecio.

18. Schnackenburg. *Komm.*, 44ss (Bibl.l).

dores dudan que esté justificada la equiparación tradicional del autor de I Jn con el evangelista. Las investigaciones filológicas realizadas hasta ahora sobre el lenguaje -presencia y ausencia de vocablos, uso de preposiciones y partículas- y sobre las ideas -presencia y omisión de determinados conceptos y temas- han puesto de manifiesto las peculiaridades de Ijn, pero su valoración no ha llevado a un consenso en lo concerniente a la cuestión del autor. Mientras que se subrayan por un lado las peculiaridades, se les resta importancia por otro compensándolas con las notables coincidencias con el EvJn y explicándolas por la situación de I Jn. El debate, sin embargo, ha clarificado algunos extremos metodológicos. 1. Los estudios estadísticos de vocabulario no son una prueba decisiva en la cuestión del autor, y ciertamente no por la desigual extensión de ambos escritos, que se resuelve con el cómputo proporcional, sino sobre todo porque la frecuencia de empleo de los vocablos en cuestión depende de los temas tratados y no de otras consideraciones. 2. La diversidad de los géneros literarios —un evangelio y un escrito que toma posición sobre cuestiones actuales de la comunidad- trae consigo lógicamente la divergencia de temas y formas expresivas, que no se pueden aducir sin más contra la identidad del autor de I Jn y el evangelista. 3. La misma consecuencia se deduce de la diversa actitud beligerante de los dos escritos: el EvJn lucha contra «los judíos», que representan la incredulidad del «mundo»; I Jn, por su parte, contra aquellos cristianos que profesan una falsa fe en Cristo: el tipo de argumentación contra la incredulidad de los no cristianos es por fuerza diferente al del razonamiento contra las falsas creencias de los cristianos. La Iª carta de Juan presupone una situación diferente y posterior a la del EvJn; pero de ahí no se sigue, como pretenden Haenchen y Bultmann, que deban atribuirse a diversos autores. Estas puntualizaciones metodológicas vienen a relativizar los datos fácticos. ¿Significa esto que debemos conformarnos con la incertidumbre?

Existe, sin embargo, alguna posibilidad de avanzar en la investigación. G. Klein, tras los pasos de H. Conzelmann, ha intentado recorrer un camino que ya había abierto M. Dibelius varios decenios antes: no tomar como punto de partida las diferencias evidentes, sino las coincidencias de terminología entre *in* y *Ijn*, a fin de indagar si en uno y otro poseen el mismo significado.

De ese modo se constata una modificación del pensamiento «joánico», que no se concibe «en el mismo escritor tras una cierta distancia temporal»¹⁹, sino que presupone otro autor, una notable diferencia temporal respecto al EvJn y una determinada reflexión sobre éste. Se

puede designar esta modificación, siguiendo a Dibelius, como «eclesialización»: «La unión con Dios no es, como en el evangelio, el último objetivo de la comunión con Cristo, sino un patrimonio normal de toda la cristiandad»²⁰. Dibelius ilustra esta modificación en la reinterpretación (en cierto modo, «refuncionalización,» de dos pasajes del EvIn en 1 In. La frase «nadie ha visto a Dios» subraya en el primero la exclusividad de la revelación de Cristo (In 1,18), pero en 1 In 4,20 ha perdido este significado y sirve para exhortar a amar al hermano «visible» (4.12-21. especialmente v. 20). La afirmación de que el creyente ya «ha pasado de la muerte a la vida» (Jn 5,24) aparece asimismo en 1 In 3,14 relacionada con el amor fraterno: «Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos»; la presencia de la vida es aquí algo obvio («Nosotros sabemos...») y se contrasta en la realidad del amor fraterno, una idea imposible de deducir del EvIn. La orientación de tales modificaciones hacia una *eclesialización de las ideas joánicas* se aclara en los desplazamientos del concepto de ἀρχή, «comienzo», como señaló H. Conzelmann, y de la noción de «luz» y de «tinieblas», de la «hora» y de lo «viejo» y lo «nuevo», como ha apuntado G. Klein.

La expresión ἀπ' ἀρχῆς designa en 1 In el comienzo originario (1,1; 2,13.14; 3,8) asumiendo así la noción de ἀρχή del prólogo de In (In 1,1s); en los otros pasajes, en cambio, designa el comienzo de la Iglesia (1 Jn 2,7.24; 3,11; también 2 In 5s), identificado con la aparición de Jesús. Este uso «histórico-eclesial» enlaza con In 6,64; 15,27; 16,4, donde es mera indicación temporal del comienzo del discipulado, pero lo modifica con la inserción del pensamiento de la nonnatividad de la tradición; lo que existía «desde el principio» es el mandamiento del amor (2,7; 3,11; 2 Jn 5s) y el kerigma cristológico, es la ἀγγελία «mensaje»: 1,5), que se define en 1,1-4. «La Iglesia se orienta hacia sus orígenes y entiende éstos como una fecha absoluta, junto a la cual pierde interés todo otro dato (religioso o profano). La conciencia escatológica se transforma en una reflexión sobre la esencia histórica de la sociedad cristiana». Esta concepción modificó, sobre todo, el dualismo luz-tinieblas²². Si en el EvJn era el «principio estructural de toda la historia», no computable cronológicamente, en 1 In (cL 2,8: «Se van disipando las tinieblas y la luz verdadera ya brilla») queda historizado y «pasa a ser un principio divisorio de los períodos de la historia universal»²³.

20. Dibelius, RGG' III, 347.

21. Conzelmann, *a.c.*, 200.

22. Cf. Klein, 269-291.

23. Klein, 284. Antes de Cristo sólo hubo tinieblas; con Cristo empieza una nueva época «que para las tinieblas tiene el carácter de un período final; para la luz, en cambio, constituye su primera fase cronológica, con lo que adquiere su propio carácter» (262).

Renunciamos a aducir otros ejemplos que pueden leerse en Conzelmann y en Klein; todos ellos muestran que I Jn no fue compuesto por el evangelista, sino por uno de sus seguidores, a considerable distancia temporal de él y bajo la impresión de las experiencias de este espacio de tiempo; de ese modo el EvJn fue utilizado y reinterpretado como texto normativo.

Desde esta perspectiva, el ya mencionado conjunto de peculiaridades lingüísticas y temáticas gana un nuevo relieve como indicio, no en la cuestión de la autoría²⁴, sino sobre todo en lo concerniente a la evolución interna del círculo joánico que se expresa en el «nosotros» de Jn 21,24. Ese círculo trató de conservar la herencia «joánica», pero procuró asimilarla a nociones cristianas comunes; así, adoptando la idea de expiación en la cristología (1,7.9; 2,2; 4,10), que en el EvJn sólo está presente en forma incoativa; pero sobre todo --algo inevitable al historizarse el dualismo luz-tinieblas-- asumiendo la concepción futurista de la parusía (2,28; 3,2) Y del juicio (4,17) en la escatología, es decir, abandonando la escatología actualista del EvJn, según la cual la parusía tiene lugar en el envío del Espíritu (14,18-21) Y el juicio se realiza en la aceptación o el rechazo de la fe (3,18ss.26). Paralelamente, también la filiación divina de los creyentes, que en el evangelio caracteriza la existencia cristiana en forma total y definitiva (1,12s), pierde algo de su totalidad y de su valor definitivo adquiriéndolo sólo en la parusía (1 Jn 2,28-3,3)²⁵. Las relaciones de I Jn con el EvJn se caracterizan por una desintegración de las ideas capitales «joánicas» y la recepción de teologúmenas cristianas generales; esta eclesialización (podría denominarse también democratización) de los «ideales de una religiosidad místico-aristocrática»²⁶ tiene su razón de ser no sólo en un proceso de desgaste natural, sino también en la controversia del círculo joánico con falsos maestros, que obligó a la reflexión sobre el propio legado de la fe y a su reinterpretación. En analogía con la evolución registrada en el sector paulino, Conzelmann calificó I Jn, no sin acierto, de «carta pastoral joánica» (201).

5. *La lucha contra la falsa doctrina*

La aparición de falsos maestros movió al autor a componer su escrito. El hecho de haber librado la batalla en el campo literario y no haber dirigido su escrito a unos destinatarios concretos pone de

24. La identificación obvia del autor de I Jn con el de Jn 21 «no queda excluida, pero tampoco se impone» (Dibelius, *Geschichte der urchristlichen Literatur* II, 63); presenta, sin embargo, según Klein, algún inconveniente (30s).

25. cf. Haenchen, 279s.

26. Dibelius. RGG² III. 347.

manifiesto que esta herejía no era un problema meramente local y que el autor la consideró muy peligrosa. Desgraciadamente sólo podemos conocer en parte la falsa doctrina, ya que nos vemos obligados a reconstruirla a través de su impugnación. ¿Qué podemos saber sobre la herejía? ¿Y con qué medios orienta el autor su lucha contra ella?

a) *La falsa doctrina*

El autor llama a los falsos maestros «anticristos» (2,18.22; 4,3,cf. 2 Jn 7) y «pseudoprofetas (4,1). Pero no se trata, como sugiere la primera expresión, de paganos, sino de cristianos que se profesan tales: «Aunque han salido de nuestro grupo», confiesa el autor, «no eran de los nuestros», añade; «si hubieran sido de los nuestros se habrían quedado con nosotros» (2,19). Lamenta su elevado número (2,18; 4,1) Y su persuasiva y arrolladora propaganda, con la que «inducen al error» a los creyentes (2,26). «Salieron al mundo» y «el mundo los escucha», mientras que a nosotros «no nos oye» (4,1.5s). No consta por 2,19; 4,1 si fueron excomulgados por la comunidad o si se separaron libremente de ella y se organizaron por su cuenta. ni tampoco en otros pasajes hay palabra alguna sobre este punto. Su peligrosidad consiste precisamente en que primero hay que diagnosticarlos como falsos maestros mediante el «examen» de su doctrina (4,1s; 2,20s) y no por la constatación de una no pertenencia organizada a la comunidad. La peligrosidad de esas personas parece acentuarse aún más por su carácter pneumático (4,1-3).

¿En qué consiste la errónea doctrina? El autor combate en los pasajes antiheréticos (2,18-27; 4,1-6 Y también 5,5-13) una falsa cristología. Pero la temática de los otros pasajes con sus delimitaciones polémicas permite descubrir otras dos notas: no tomarse en serio el pecado y la falta de amor fraterno.

La *herejía cristológica* aparece con especial claridad en 4,2s. Los falsos maestros niegan «que Jesucristo ha venido ya en carne mortal» (cf. 2 Jn 7) y de ese modo «disuelven la realidad de Jesús» (v. 3)28. Partiendo de su repulsa a la encarnación, las otras acusaciones cobran su sentido: los herejes niegan que Jesús sea «el Mesías» (2,22), «el hijo de Dios» (2,23); los atributos «el Mesías» y «el hijo de Dios» son intercambiables (cf. 5,1.5) Y sinónimos, y los falsos maestros no

27. Bultmann. *Johhr.*. 41s.

28. Esa es la lectura más probable: Schnackenburg. 222: Bultmann. *Johbr.*, 67. n.9.

los aplican a «Jesús», es decir, al hombre Jesús; los herejes distinguen entre el Jesús hombre, terreno, y el hijo de Dios y Mesías celestial, preexistente. Cuando el autor dice: «El que vino por el agua y la sangre fue él, Jesús, el Mesías» (no vino sólo en el agua, sino en el agua y en la sangre)>> (5,6), estas frases polémicas permiten concluir que los herejes afirman que el Hijo de Dios se unió en el bautismo con el hombre Jesús, pero niegan que él -el Hijo de Dios- hubiera muerto. El pensamiento es, evidentemente, que Cristo, el Hijo de Dios, se apartó de Jesús antes de su crucifixión. Ellos comparten con el autor la idea de la preexistencia de Cristo, pero disienten radicalmente de él al negar la realidad de la encarnación, es decir, la verdadera humanidad del hijo de Dios, «Jesucristo», dice el autor intencionadamente. Los herejes representan, pues, una variante del docetismo gnóstico.

Las *otras notas reconocibles* se hallan en línea con esta cristología. Estos personajes niegan la vinculación de la salvación con el hombre histórico Jesús; ellos se comunican directamente con Dios, ya que están en posesión del pneuma (4,1s). Toda su gloria y todo el objeto de su propaganda es el conocimiento de Dios (2,4; 4,8), la visión de Dios (4,12), el amor a Dios (4,20), el haber nacido de Dios (5,1; 4,7) Y sobre todo su impecabilidad (1,8-10); todo esto existe para ellos de modo «directo». Además, lo entienden todo a nivel individualista, sin relación con el prójimo; a esto se refiere la constante acusación de que desprecian el mandamiento del amor fraterno (2,9-11; 3,10. 14s; 4,8.20; 5,2). No es extraño que, como pneumáticos, estén por encima de los «mandamientos» (2,3s; 5,2s), así como del pecado. En todo caso, el autor permanece precisamente en este aspecto en un plano muy general; no puede reprochar a sus adversarios ninguna transgresión concreta, aparte de la carencia de amor fraterno. Estos gnósticos docetas no eran, pues, libertinos.

Se ha intentado a menudo relacionar a los falsos maestros de I Jn con una de las formas ya conocidas del gnosticismo cristiano primitivo: los docetas, a los que Ignacio combatió en Tralles y en Esmirna, y sobre todo con Cerinto; pero no se ha llegado a unos resultados convincentes²⁹; esto es de lamentar, ya que la demostración de semejante nexa habría permitido una localización geográfica de I Jn y del círculo joánico. Los falsos maestros son, según 2,19, *unfenómeno joánico*, a saber, en el sentido de que su error nació de la exageración de algunas ideas joánicas, tal como se deduce claramente de la co-

29. Cf. Ign Trall 9s; Esm 2; 4,2; 5,2; también 6,2 (olvido del amor fraterno). Sobre Cerinto: [reneo, *Adv. haer.* 1 26, 1 YE. Schwartz, *Juhanncs und Kerinthos*, en *Gesallmeine Schriften* 5. 1963, 70ss.

unidad de términos y de la disputa por su interpretación. Se podría pensar en una interpretación entusiástica de las afirmaciones sobre el Paráclito, sobre el Espíritu (Jn 14,26; 15,26; 16,7.13 cf. 14,12), a consecuencia de la cual relativizan al hombre histórico Jesús. Quizá se pueda ver en la expresión «quién va demasiado lejos y no se mantiene en la enseñanza del Mesías» (2 Jn 9) una referencia a la exageración del pensamiento joánico por los herejes"). Ellos habrían percibido en la teología joánica ese «docetismo ingenuo» que Kasemann atribuye al evangelista y pudieron haberlo radicalizado un tanto. Son ultrajoánicos. ¿Dieron lugar con su actividad al descrédito del EvJn en la iglesia antigua?

b) *Indole de la lucha*

I Jn ocupa un puesto relevante en la literatura «antiherética» del cristianismo primitivo en lo que al nivel de controversia y al estilo de la polémica se refiere. Su autor no lo tuvo fácil. En efecto, compartía en buena parte con los falsos maestros la terminología, las imágenes y el pensamiento. Debía mostrar la diferencia decisiva entre los dos bandos, y la mostró en efecto: la concepción contradictoria en torno al hombre Jesús (y sus implicaciones). Considera como *criterio* de la verdadera fe la coincidencia con el «comienzo»; de ahí el ya mencionado recurso constante a la tradición. La base del debate es la confesión bautismal de que «Jesús es el hijo de Dios (o el Mesías)>> (2,22s; 4,15; 5,1.5), que identifica al hombre Jesús con el «Hijo de Dios», y mediante la cual el creyente se somete al poder de Jesús glorificado". De esa identidad, es decir, de la revelación escatológica producida en esta persona histórica depende la salvación, según toda la fe cristiana primitiva y no sólo de acuerdo con la opinión privada del autor de 1 Jn. Por eso insiste el autor machaconamente en esta identidad. Es significativo, y acorde con la teología cristiana primitiva, que no se limite a reproducir simplemente esta profesión de fe, sino que, frente a la indiferencia herética hacia Jesús, y mediante las debidas precisiones, aclare en forma actualizada su objetivo («... El que confiesa que Jesús es el Mesías venido en carne mortal» 4,2 cf. 5,5s). La profesión de fe así especificada sirve de criterio (4,2s). El autor subraya su necesidad para la salvación (2,22-25; cf. 4,15; 5,1): «No existe para el autor una fe en Dios separada de la revelación histórica. La negación de que Jesús es el Mesías es, pues, la negación de Dios»³².

30. Haenchen, 273: «'Progresaron' desde la mera *pistis* a la *gnosis*».

31. cf. arriba cap. 2. *sección 2b*, 39ss

32. Bultmann, *Johbr.* 43.

El autor argumenta también en el plano teológico contra la tesis herética de la impecabilidad (1,8-10; 3,6.8). También aquí utiliza la tradición, esta vez en forma de fuente que aplica a su situación concreta mediante adiciones interpretativas y extensivas. Aunque el modelo no tenía la importancia fundamental y vinculante de la profesión bautismal, constituía sin embargo en el círculo joánico un texto autoritativo, que formaba así una base de entendimiento con los grupos que aún no habían desertado. El autor hace constar que la inocencia sólo existe como confesión y perdón de los pecados, y resalta que la ambigua autosuficiencia de los adversarios - al igual que su cristología y su individualismo- se halla en contradicción con sus elevadas aspiraciones y es una señal de que no «nacieron de Dios», de que no son «hijos de Dios», sino «del diablo» (3,6-10).

Con esta argumentación da a entender implícita o explícitamente a sus lectores que poseen en realidad los bienes que los herejes se atribuyen erróneamente, y que por eso no deben dejarse engañar por la propaganda herética. Esto forma parte de la *táctica* de tales controversias. También forma parte de ella el uso de sentencias de los adversarios, que pierden así su vigor persuasivo³³. A esta táctica corresponde también la afirmación de que los lectores no tienen necesidad de tal enseñanza, ya que «conocen la verdad» (2,20s.26s); es decir, apela a su conocimiento de lo que es válido «desde el principio», a su experiencia espiritual (2,20.26) y a su capacidad de juicio. Esta táctica incluye, finalmente, el elogio de los lectores por su resistencia victoriosa y el reforzamiento de su fe en el triunfo (2,12-17; 4,4s; 5,4s). Temas todos ellos que aparecen ya en Pablo.

El *estilo de la polémica* merece una atenta consideración. Cuando el autor califica a los falsos maestros de «pseudoprofetras» (4,1), recoge un lugar común judeocristiano que caracteriza a tales personas como figuras del tiempo final vaticinadas de antemano. El autor enfatiza este tema, identificándolos con el Anticristo, el gran adversario de Dios y de Cristo profetizado para el tiempo final (2,18.22; 4,3; cf. 2 Jn 7)³⁴. No intenta con ello realzar retóricamente la controversia. Más bien lo siguiente: al contemplar al personaje apocalíptico y mítico materializado en los falsos maestros actuales (los «historiza»), inter-

33. Tales términos pueden ser *χρίσμα* (2.20.27) y *σπέρμα* de Dios (3.9): Schnackenburg, 152s, 190s; Bultmann, *Johbr.*, ad loc. Sobre *χρίσμα* cL sobre todo: H. G. Gaffron, *Studien zum koptischen Philippusevangelium linter bes()l{ierer Berückersichtigung da Sakramente*, Diss. evo theo!. Bonn 1969, 140-171.

34. El término «anticristo» se encuentra sólo en estos pasajes dentro del NT, pero la figura aparece también en otros textos: Me 13, 14par. 2 Tes 2.1-12; Ap 13; 17. CL bibl. en W. Baller. WB, 151. Cf. Schnackenburg 143-149. también *supra* cap. 5. sección 1).

preta a los «numerosos anticristos» como señal inequívoca de la «última hora», como fenómeno escatológico (2,18; 4,3) Y enemigos de Cristo, porque su cristología errónea es objetivamente una «negación» de éste (2,22-25; 4,2s). En este sentido objetivo utiliza también los términos «mentira» y «mentiroso». Su polémica es dura e implacable. Pero es también característico de su estilo el desprecio del autor hacia un medio de lucha, algo que desempeña un papel relevante en buena parte de la literatura antiherética del cristianismo primitivo y de la iglesia antigua. El autor renuncia al lugar común de que los falsos maestros «vinieron de fuera» y al uso, más corriente aún, de difamarlos moralmente. Desdeña todo tipo de injurias verbales (por ejemplo, comparar a los adversarios con personajes malvados del pasado)³⁵, tan abundantes en los autores de Jds y 2 Pe. El hecho de que no se haga referencia en toda la polémica a medidas disciplinarias no se debe tanto a la nobleza del autor, sino que puede obedecer a las relaciones de poder que le impedían la aplicación de tales medios. Pero, en el fondo, esa arma sería también ineficaz; el que abraza la doctrina errónea demuestra con ello que «no es de los nuestros» (2,19), que no nació «de Dios», sino «del mundo» (4,3.5), que es hijo del diablo (3,10). El autor deja de lado a los falsos maestros y trata únicamente de convencer de la verdad a los que no fueron seducidos y de ayudarlos a «permanecer».

35. Sólo se menciona una vez a Caín el fratricida; pero compárese con Jds 11ss para ver la diferencia.

LA SEGUNDA Y LA TERCERA CARTA DE JUAN

Comentarios: cf. cap. 29

Estudios:

- Informe sobre el estado de la investigación:* E. Haenchen, ThR NF 26 (1960) 267s (=Die Bibel und wir, 1968, 282s);
 W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, ²1964;
 R. Bergmeier, *Zum Verfasserproblem des II. und III. Johannesbriefes*: ZNW 57 (1966) 93s;
 A. Harnack, *Über den dritten Johannesbrief*, TU 15, 3b, 1897;
 E. Kasemann, *Ketzer und Zeuge*: ZThK 48 (1951) 292s (=Exegetische Versuche und Besinnungen 1 [1960] 168s).

1, *Observación preliminar*

Estos dos pequeños escritos, a diferencia de 1 Jn, presentan la forma de verdaderas cartas, con prescripto y conclusión (postcripto), y son tan similares que parece aconsejable estudiar ambos en común. El remitente se designa en el prólogo simplemente como Ὁ πρεσβύτερος, sin nombre ni especificación precisa, por lo que no está claro si se trata de un cargo oficial (el presbítero), de un calificativo de edad o de un título honorífico «el anciano» = portador de la tradición, como ocurre en Papías e Ireneo), ni quién se oculta detrás de ese personaje anónimo. Las conclusiones de las cartas son también semejantes y sólo presentan diferencias insignificantes: el remitente no quiere escribir más, de momento, porque proyecta una próxima visita en la que desea expresarles todo oralmente; encarga saludos de parte de personas de su entorno a los destinatarios. Pero éstos y los fines objetivos de las cartas no coinciden.

2, *La segunda Carta de Juan*

La carta 2 Jn va dirigida a «una ἐκλεκτὴ κυρία y a sus hijos» (1), es decir, a una comunidad, a su conjunto y a cada uno de sus miembros (cf. 13); κυρία no es nombre de mujer, sino designación

de una ciudad transferida aquí a una comunidad concreta. Sorprende la ausencia de una indicación local o cualquier otra caracterización, por lo que tanto los destinatarios como el remitente quedan en la penumbra. Se trata, en todo caso, de una *carta comunitaria*. La comunidad de destinatarios está relacionada, no sólo con el *presbíteros* y su grupo cristiano concreto (13), sino también con «todos los que tienen conocimiento de la verdad» (1b): esta frase no es una muletilla edificante, sino que designa a un grupo amplio de cristianos unidos en unos mismos ideales.

La carta toca dos temas: *el mandamiento del amor* (4-6) sirve de introducción y de *captatio benevolentiae* para el verdadero tema: la lucha *contra los herejes* (7-11). Los falsos maestros son calificados, como en 1 Jn, de negadores de la encarnación de Cristo (docetas), de seductores y anticristos, con la adición en el v. 9 del «progreso» y «apartamiento» de la «doctrina de Cristo» (en busca de un conocimiento superior). Pero es nueva la consigna que da el *presbíteros*: prohíbe a los destinatarios acoger (en su casa) a los falsos maestros, incluso saludarlos —pues el saludo implica cooperación—; excluye, pues, todo trato. Sorprende que el *presbíteros* con su carta y su anunciada visita pueda intervenir así en una comunidad ajena... un fenómeno que se repite en 3 Jn, y que aparece confirmado en la reacción correspondiente'.

3. La tercera Carta de Juan

Se trata de una *carta privada* —la única verdadera del NT— del *presbíteros* a un tal Gayo, su amigo íntimo. Supone la existencia de «amigos comunes» en el lugar del destinatario, a los que saludan los «amigos» del lugar del remitente (15). La carta es muy personal, pero su contenido desborda la esfera privada y ofrece una interesante visión de las tensiones existentes entre grupos cristianos rivales.

El escrito es una *carta de recomendación*. El *presbíteros* recomienda en primer lugar (5-8) a algunos hermanos, misioneros itinerantes entre los paganos, que viajan en cumplimiento de su tarea. A ellos acogió ya una vez Gayo y los apoyó eficazmente, aun siendo para él extraños, según se lo comunicaron en tono elogioso al presbítero y a su comunidad. Ahora se presentarán de nuevo en su casa, y Gayo debe «proveerlos para el viaje de manera digna de Dios» (6), es decir, poner a su disposición los medios materiales necesarios para su misión. El presbítero recomienda además nominalmente (11 s) a un tal De-

metrio, al que colma de alabanzas y que debía ser el más significado de los misioneros y probablemente el portador de la carta.

Entre las dos recomendaciones figura el pasaje que presta mayor interés a 3 In:

(9) Escribí unas letras a la comunidad. pero Diótrufes, con su afán de detentar el primer puesto, no nos acepta (10). En vista de eso, cuando vaya por ahí sacaré a relucir lo que está haciendo con esas puyas malignas que nos echa. Y no contento con eso, tampoco acepta a los hermanos, ya los que quieren aceptarlos se lo impide y los expulsa de la comunidad.

La carta en cuestión no puede ser 2 In, ya que por el contexto debe referirse a la misión y a los misioneros del *presbíteros*. Diótrufes, obispo de la comunidad destinataria, a tenor del v. 9, trata de entorpecer la influencia en ella del *presbíteros*. Pero éste, su enemigo, cuenta con tantos seguidores que Diótrufes no se contenta con atacarle verbalmente, sino que apela a las más severas medidas: prohíbe estrictamente acoger a los misioneros y no duda en excomulgarlos si no se cumplen sus órdenes. La reacción del *presbíteros* es extrañamente sobria: se queja de que Diótrufes no reconozca su autoridad" y, como única contramedida, desea visitar su comunidad y «sacarle a relucir», es decir, afearle su comportamiento.

No puede deducirse de este pasaje la relación oficial y jurídica en que se encuentran los dos contendientes ni en qué consiste concretamente el tema de la disputa que movió a Diótrufes a lanzar excomuniones, ni si Gayo pertenece o no a la comunidad de ese personaje; el contexto de los v. 5-12 parece insinuar esta hipótesis, pero entonces cabe preguntarse por qué el *presbíteros* alecciona a Gayo sobre la conducta de Diótrufes, pues el destinatario debía conocerla personalmente mejor que el autor de la carta.

4. Las circunstancias de las cartas

Si 2 Jn no puede ser la carta mencionada en 3 In y persigue un objetivo diferente a esta última, es obligado metodológicamente, para la reconstrucción de las circunstancias epistolares, no combinar con excesiva precipitación los datos de ambas cartas. Se trata de *dos comunidades distintas*: la destinataria de 2 In y la comunidad de Diótrufes (quizá hay también una tercera: la de Gayo). Lo que tienen en común las dos cartas (y el escrito perdido a que hace referencia 3 Jn 9) es

2. Sobre este significado de ἐπιδέχεται v. 9, cf. Sehnackenburg. 327 y Bultmann, *Jo/ιhr.*, 99. n. 3.

sólo que el *presbýteros* reclama la autoridad para influir mediante cartas, enviados y visita personal en comunidades ajenas, y que cuenta en ellas con seguidores y personas de confianza.

El *presbyteros* da en 2 *in* órdenes concretas para la lucha contra los docetas gnósticos y puede estar seguro de la obediencia de la comunidad.

En 3 *in* el autor no aparece como impugnador de herejes, sino como responsable de una organización misionera. La entrega de cartas de recomendación a los misioneros era un uso del cristianismo primitivo y no tenía nada de provocador'. La fuerte resistencia de Diótrefes debió obedecer, pues, a otras razones. Los comentaristas las atribuyen a un disenso en cuestiones de derecho eclesiástico o de tipo dogmático entre el *presb.Vteros* y Diótrefes.

Harnack, que fundamentó la interpretación del conflicto a nivel jurídico o de constitución de la Iglesia, ve en él la lucha entre «la antigua organización misionera patriarcalista y provincial» y las distintas comunidades «que habían promovido el episcopado monárquico con fines de consolidación y de estricta delimitación frente al exterior» (o.c., 21). Diótrefes sería el primer obispo monárquico conocido por su nombre. Sin embargo, en esta versión no se sostiene la interpretación a nivel de derecho eclesiástico. El marco («organización misionera provincial») parece demasiado amplio. Por eso se ha intentado restringirlo, reduciendo la disputa a un conflicto de organización entre la comunidad autónoma y los misioneros (carismáticos) itinerantes. Pero tampoco esta versión explica por qué Diótrefes excomulgó a los simpatizantes del *presb.úeros* en su comunidad.

Por eso se ha propuesto explicar el conflicto desde una perspectiva «dogmática», es decir, desde la lucha antignóstica. W. Bauer relaciona las quejas de 3 In 9s con la polémica contra los herejes de 2 In 7-11, Y considera a Diótrefes como «cabecilla de los herejes» que se opone por todos los medios a «la pretensión de los superiores eclesiásticos de influir en otras comunidades». Pero lo cierto es que el *presbýteros* no acusa a su adversario de herejía, sino de un proceder brutal, y está dispuesto, a pesar de todo, a llegar con él a un entendimiento. Käsemann ha dado la vuelta a la tesis de Bauer. Supone que el *presbyteros* es un gnóstico cristiano. «Diótrefes lo diagnosticó como tal y extrajo las necesarias y convenientes consecuencias de tal presupuesto». Esta tesis sorprendente de que el impugnador de herejías de 2 In 8s fuera

3. eL 2 Cor 3,1; Hech 18,27 y como ejemplos 2 Cor 8s; Rom 16,1.

4. *Exegetische Versuche* 1, 178.

tachado a su vez de hereje puede ser correcta en lo sustancial⁵. Pero no explica las drásticas medidas disciplinarias eclesiásticas de Diótrefes y el comportamiento pacífico del *presbíteros* que se considera creyente ortodoxo, que no duda de la ortodoxia de su adversario y que intenta tomar contacto con él. Su «herejía» consiste en su teología joánica, que Diótrefes (como otros teólogos posteriores) juzga sospechosa por lo gnóstica. Nada tiene de extraño que en una carta de recomendación (3 Jn) destinada a dar instrucciones prácticas a una persona de confianza no aparezca expresamente el tema de la ortodoxia y a lo sumo se aluda a él con la expresión «puyas malignas».

Esta interpretación «dogmática» no está en contradicción con la «jurídica», sino que clarifica la gravedad del conflicto de «derecho eclesiástico» iluminando su transfondo". Diótrefes, que considera al *presbyteros* como un hereje peligroso, se opone con todas las medidas disciplinarias posibles a su misión y a la expansión organizada de su influencia a comunidades ajenas, concretamente a su propia área jurisdiccional.

A la luz también de 2 In, las circunstancias redaccionales de las cartas reflejan *un doble frente en la lucha sostenida por el presbyteros* y sus seguidores: en línea ofensiva contra los docetas gnósticos en la carta a la comunidad, y a la defensiva contra la acusación de herejía por parte de la ortodoxia eclesiástica en la carta de recomendación para los misioneros. Nada sabemos sobre el ámbito de la misión ni sobre el área de influencia del *presbíteros*, como tampoco sobre su lucha en el doble frente. Ignoramos también el lugar de actividad del *presbyteros*. Aunque disponemos de escaso margen, de escasísimo incluso, para enmarcar y valorar las pequeñas cartas de In en la historia del cristianismo, poseen sin embargo su valor, al menos como documentos del círculo joánico y de sus vicisitudes, que se harán visibles más tarde en la historia del canon bíblico.

5. *El autor*

Ninguna de las dos cartas contiene el nombre de su autor; la hipótesis de la supresión del nombre es indemostrable y poco probable. La autodesignación como ὁ πρεσβύτερος era suficiente para los des-

5. Sólo en el núcleo, naturalmente, no en su configuración dramática. El propio Kasemann revocó su opinión de que el *presbiteros* redactó también el IV evangelio. No se puede demostrar que el autor de 3 .In actuó como presbítero en la comunidad de Diótrefes y que fue excomulgado por éste, pero que retuvo el cargo y excomulgó a su vez a los que eran de otra opinión (2 .In 10).

6. También Bultmann, *Johhr.*. 99s se pronuncia en este sentido.

tinarios, pues conocían bien al remitente. No es posible averiguar quién fue este autor anónimo. Sólo cabe indagar el sentido de esa autodesignación⁷. La interpretación más obvia de «presbítero» como un título oficial tropieza con el inconveniente de que falta una especificación concreta («presbítero de la comunidad de...»)⁸, aunque el autor desempeñó, en efecto, un cargo comunitario⁹. La otra posibilidad de interpretación, ὁ πρεσβύτερος como portador de la tradición en el sentido de Papías, Ireneo y Clemente de Alejandría, resulta también de algún modo problemática aunque no se considere como autor, siguiendo a Hamack, al πρεσβύτερος Ἰδύββιϛ; en primer lugar, el escritor no se presenta como eslabón de enlace con la comunidad primitiva, o incluso con Jesús; en segundo lugar, los escritores eclesiásticos mencionados hablan de una serie de tales «ancianos»; y por último, *presbyteros* en este sentido tradicionalista no aparece nunca como una autodesignación. Pero aun como simple referencia a la edad, el término sólo tendría sentido en contraste con el joven amigo Gayo y no con la comunidad (2 In 1). Sin embargo, es probable que la palabra contenga una referencia a la edad, aunque no en sentido biológico exclusivo: el autor era, en efecto, una persona entrada en años, había recibido de sus seguidores el título honorífico de «el anciano» como antiguo dirigente durante muchos años del círculo joánico, y él lo había asumido como autodenominación.

A la cuestión de si el *presbyteros* es también el autor de 1 In parece que hay que contestar negativamente, una vez que R. Bergmeier demostró el desplazamiento del concepto de ἀλήθεια en 2.3 Jn frente a 1 In (y también al EvJn).

Mirada retrospectiva a la parte IV

Hemos designado como «círculo joánico», en primer lugar, los cuatro *escritos* que hemos analizado, y en segundo, al *grupo cristiano* que dio origen a estos escritos. Desde el punto de vista literario observamos diversos géneros; un evangelio, un tratado y dos cartas. Es un fenómeno interesante el hecho de que escritos como 1-3 In, que apenas tienen relación con la historia de Jesús, y un evangelio pudieran nacer en una misma comunidad. Hemos indicado que debemos contar

7. cf. G. Bomkamm. ThW VI. 670ss.

8. Bultmann. *Johbr.* 95.

9. Esto es muy probable, pero no se deduce de su autodesignación. Haenchen, que ve la dificultad de esta interpretación, se apoya en la expresión *praeses presbyterii* y remite al encabezamiento de la carta de Policarpo; pero no hay paralelismo («Policarpo el presbítero que está con él»); sobre la interpretación de Käsemann, cf. *supra*, n. 5.

muy probablemente con tres autores diferentes en una sucesión temporal (el evangelista, el autor de 1 In y el *presbyteros*), además de los redactores (en Jn y en 1 In), y con que la comunidad poseía y utilizó literariamente otros documentos (las «fuentes» de In y el «modelo» de 1 In), de los que deriva una buena parte de las ideas y concepciones joánicas. El círculo de escritos joánicos representa un cristianismo independiente, de sabor gnóstico, cuyos orígenes no se han aclarado aún y cuya historia tampoco se conoce en conjunto, sino únicamente en puntos aislados.

Así, no es posible datar ni localizar geográficamente los escritos con exactitud. In debió de surgir a finales del siglo I, y las cartas a principios del II. Como *lugar de origen* del EvJn es probable la Siria griega, y es posible que los otros tres escritos procedan también de allí, aunque se suelen localizar en Asia Menor, siguiendo la tradición eclesial sobre Iuan, el de Éfeso. El hecho de que 1 In combata a los mismos docetas que Ignacio en sus cartas a Tralles y a Esmirna, Papías haga uso de ella (Eusebio, HE III 39, 17) nada dice, obviamente, sobre su lugar de origen.

Algo más claro, aunque no lo bastante, aparece el *desarrollo de las ideas teológicas* desde el evangelio a las cartas, esa «eclesialización» producida por la modificación de ideas genuinamente joánicas y por la recepción (a veces *la inserción redaccion*(1) de conceptos del acervo cristiano común, determinada por la lucha antignóstica. En todo caso, esta pugna contra el gnosticismo no es un asunto exclusivo de las cartas, sino que aparece ya en el EvJn; pero es un producto -y esto hay que subrayarlo- de las bases gnósticas de la teologíajoánica, es decir, coexiste a la vez como tarea, porque se corría en forma latente el peligro de una gnosticización total desde el principio; bastaba un pequeño desplazamiento del énfasis de un punto a otro. Esto lo vio ya con claridad el redactor del EvJn. Es obvio que la lucha contra la incredulidad (los dichos revelatorios gnósticos, no cristianos) que libra el Evangelio tiene un aspecto diferente a la pugna contra la fe errónea (cristología gnóstica cristiana) en 1.2 In. Nada tiene de extraño que la lucha antignóstica de 1 In fuese primariamente una crisis en el interior del círculo joánico (2,19) en el curso de la cual se fue produciendo gradualmente una separación externa (2 In IOs)'. De ese modo el grupo joánico se aproxima cada vez más, en el plano teológico, a la incipiente ortodoxia eclesiástica. Pero, de acuerdo con el pasaje de 3 In 9s, no encontró en ésta una acogida muy favorable.

1. El docetismo no es, obviamente, un fenómeno joánico peculiar; sino una característica básica del gnosticismo cristiano.

Los escritos joánicos ofrecen escasa información sobre *la organización y el desarrollo externo del círculo*. El hecho de que no elaborase un concepto explícito de Iglesia y de que 1 Jn exija el aislamiento del «mundo» ha hecho suponer a algunos que se trataba de cenáculos de estructura sectaria. Pero esta conclusión se contradice con la idea que este grupo tenía de sí mismo. El EvJn se presenta con pretensiones de validez exclusiva frente a toda religión no cristiana y casi exclusiva frente a otras formas de cristianismo (tales aspiraciones aparecen simbolizadas en la figura del discípulo amado). De esta autocomprensión surge la naturalidad con la que el autor de 1 Jn dirige su «manifiesto» a toda la cristiandad y el hecho de que el *presbíteros* no se dedique sólo a la lucha contra los herejes, sino también a la misión entre los paganos. A más tardar en 2 y 3 Jn aparece ya la actividad del círculo hacia el exterior. Esta acción se basa en una organización central y se orienta también hacia otras comunidades cristianas en las que el *presbyteros* recluta seguidores. No está claro si dirige una federación de comunidades, como tampoco se conocen las dimensiones del círculo joánico y de su área de influencia. En todo caso, no podemos imaginarlos muy reducidos; si son acertadas las frases de 1 Jn: «Muchos» herejes procedieron «de nosotros» y fueron «al mundo» (2,18s; 4, 1), el círculo no debió de ser pequeño, aunque se viera mermado con la separación gradual de los herejes. La herejía que brotó en su seno perjudicó su desarrollo exterior, porque la iglesia ortodoxa no distinguió entre él y los herejes y se sintió retada, además, por la influencia misionera del *presbyteros*. Las circunstancias redaccionales de 2 y 3 Jn pueden ser sintomáticas de la situación histórica del círculo joánico en aquella época: el intento de autoafirmación, entre el gnosticismo y la ortodoxia.

La historia del cristianismo más antiguo y del canon bíblico confirma este cuadro: alta estima del EvJn aun fuera de su comunidad, entre herejes como los valentinianos y los montanistas; y por eso mismo, severo repudio en amplios círculos de la ortodoxia eclesiástica². Pero en los mismos círculos eclesiales se apreció y utilizó 1 Jn por su tendencia antidoceta³; es decir, no se relacionó en principio con el evangelio. En la época que medió entre 2 y 3 Jn y la lucha de Ireneo en pro del EvJn, parece ser que el círculo joánico se disolvió como comunidad. Una parte de él quedó inmersa en el gnosticismo y desapareció con éste - dejando quizá algunas huellas literarias en ciertos apócrifos-, y la otra se integró en la iglesia protocatólica. Una vez ocurridos los dos hechos, no hubo inconveniente en canonizar el EvJn.

2. W. Bauer. *Rechtgläubigkeit Und Ketzerei*, 188ss.

3. W. Bauer, *o.c.*, 189.

V

Los apocalipsis

LOS APOCALIPSIS Y LA «APOCALÍPTICA» DEL JUDAÍSMO

Textos en traducción:

- P. Ricssler, *Altjüdisches Schrijium ausserhalb der Bibel*, 1928;
 J. M. Charles Worth (eLL), *The Old Testament Pseudel'igral'h*, [y n, 1985, 1986;
 A. Díaz Macho (eLL), *Apócrifos del Amiguo Testamento I-V*, Madrid 1983.

Informes sobre el estado de la i/\estigación:

- J. M. SchmiLlt, *Die jüdische Apokalil'tik. Die Ceschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfinden von Qumran*, 1969.

Estudios:

- W. Bousset - H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im ,Ipdthellenistischen Zeitalter*, HNT 21, '1926;
 W. Harnisch, *Verhängnis und Verheissung der Ceschichte*, FRLANT 97, 1969;
 M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, WUNT 10, ²1973.
 W. Kamlah, *Utopie, Eschatologie und Ceschichtsteleologie*, 1969;
 E. Lohse, *Apokaliptik und Christologie*, en *Die Einheit des NT*, 1973, 125s;
 A. Nissen, *Tora //Izd Geschichte im Spdtjudentum*: NovTest 9 (1967) 241ss;
 O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie*, WMANT 2, 1959;
 G. van RaLl, *Teología del antiguo testamento* 11, Salamanca ⁶1990;
 H. Ringgren - R. Schiitz, RGG³ I, 1957, 463s (bibliografía);
 D. Rüssler, *Cesetz und Geschichte, Unlersuchungen zur Theologie der jüdischen Apokal'ptik und del' pharisiischen Orthodoxie*, WMANT 3, 1960;
 P. Vielhauer, *Apkalyptik*, en Hennecke-Schneemelcher, *NT Apokryphen* TI. '1964, 407s (bibliografía);
 P. Volz, *Die Eschalologie del' Jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, 1934.

Los apocalipsis cristianos representan un género literario de origen no cristiano, sino judío. El cristianismo primitivo expresó generalmente su fe escatológica en las categorías y formas de la apocalíptica

judía, y estas categorías y formas entraron a formar parte, en buena medida, de los «novísimos» de la dogmática cristiana. Por ello es conveniente, antes de pasar al análisis de los apocalipsis cristianos más antiguos y relevantes, ofrecer una síntesis de la «apocalíptica» judía a fin de precisar su parentesco y diversidad'.

1. *Nombre y concepto*

La expresión «apocalíptica», término tardío, acuñado por F. Lücke (1791-1855), suele designar dos objetos: 1. el género literario de los apocalipsis, es decir, escritos revelatorios que manifiestan misterios futuros y transcendentales, y 2. el conjunto de concepciones que proceden de esta literatura.

La designación de este género literario como «apocalipsis» remonta, en cambio, a la antigüedad eclesiástica. Está tomada de la primera palabra (*incipit*) de la «revelación» de Juan en el NT «Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ que Dios le encargó mostrar a sus siervos sobre lo que tiene que suceder en breve», (1, 1), o del título del libro. A causa de la importancia de este libro, la palabra pasó luego a significar o servir como autodesignación de los escritos cristianos de género afín y se aplicó más tarde también a obras judías de análoga orientación. En todo caso, no consta el empleo del término «apocalipsis» como título de libro o designación genérica en época precristiana². Las obras calificadas de «apocalipsis» no tuvieron en sus orígenes una denominación común, ya veces no se presentan bajo ningún título. Su designación posterior según el título del apocalipsis cristiano de Juan está, sin embargo, justificada porque pertenece al mismo género literario.

Existe un cierto consenso sobre los escritos (de la literatura judía y cristiana) que merecen la designación de apocalipsis; no así, en cambio, sobre la definición de «apocalíptica» respecto a su contenido; casi cada teólogo tiene su propio concepto de ella. Contrariamente al uso de este término en sentido lato, intentaremos hacer en el presente estudio un uso estricto, orientado al fenómeno literario de los apocalipsis, y en concreto remitiéndonos a características formales y temáticas afines. De momento sólo cabe afirmar que «apocalíptica» es temáticamente una forma especial de la escatología judía (junto a la rabínica, que posteriormente se hizo oficial).

1. Para el tema siguiente. cf. Vielhauer, 407ss.

2. Los títulos de los apocalipsis de Baruc, sirio y griego, son secundarios; cf. Vielhauer, 408.

2. Panorámica

Los apocalipsis judíos más importantes son, en probable sucesión cronológica¹: Daniel (época de los Macabeos), *La ascunción de Moisés* (inicio de la era cristiana), *Cuarto libro de Esdras* (después de la destrucción de Jerusalén, 70 d.C.) y el *Baruc siríaco* (antes de la rebelión de Bar Kochba, 132 d.C.) y el *Henoc etíope*. compuesto de múltiples estratos, cuyas partes más antiguas parecen ser anteriores a Daniel y las más recientes del siglo 1 a.C. (pero las fechas son controvertidas⁴). Hay que nombrar en un segundo plano al *Henoc eslavo* y al *Baruc griego*. Los *Testamentos de los doce patriarcas* pertenecen a otro género literario, el de los «testamentos» o discursos de despedida, pero contienen pequeños apocalipsis (en el Testamento de Leví y en el de Judá). Estas obras surgieron en el curso de más de 300 años, y deberían ser objeto de un tratamiento mucho más diferenciado del que es usual⁵ y del que podemos efectuar aquí por razones de espacio. Valga esta advertencia para que la siguiente caracterización no se malentienda como una definición esencial de «la apocalíptica».

3. Características literarias

Aunque «no se puede demostrar la existencia de una norma formal válida para todos los apocalipsis»⁶, la mayoría de los escritos judíos de este género presentan determinadas peculiaridades formales que se pueden considerar como *elementos estilísticos* de este género literario.

Pseudonimia. El autor apocalíptico no escribe en su propio nombre, sino en el de algún personaje del pasado (Daniel, Moisés, Esdras, Henoc, Adán, etc.), porque él mismo no posee suficiente autoridad. A la pseudonimia acompaña la antigüedad ficticia como elemento estilístico. Para explicar por qué el libro se ha conocido en ese momento y no mucho antes, es frecuente relatar que el escrito estuvo sellado o debió quedar secreto hasta el final de los tiempos (Dan 12,9; 4 Esd 12,35-38, etc.).

3. CL H. Ringgren. RGG³ I, 464.

4. CL L. Rost, *Einleitung in die (Jl. Apokryphen II. Psel/depigraphen*, 1971. 101ss.

5. Hay, sin embargo, algunos ejemplos de análisis: para Daniel, cf. M. Noth, *Ce-sIIIllleite SIIIIdien zum AI'* I. 1957. 248ss; 274ss; O. Plöger, *Das BI/eh Daniel*, KAT 18, 1965; para los apocalipsis tardíos, 4 *Esd* y *Barsir*, W. Harnisch; sobre fragmentos veterotestamentarios considerados como apocalipsis (Is 24-27; Ez 37-48; Zac 9-14; loe) cL Plöger, *l'heokratie*. 69ss.

6. Kümmel, *Einleill/ng*. 400.

Descripción de visiones. El modo de recepción de lo revelado por parte del apocalíptico suele ser la visión, más raramente la audición. Por eso los apocalípticos suelen considerarse como relatos de visiones. La visión puede producirse en el éxtasis o en el sueño. Es frecuente que el vidente sea transportado al mundo celeste. La descripción de sus visiones suele tener lugar a veces poco antes de su muerte; entonces el apocalipsis reviste la forma de un discurso de despedida y posee adicionalmente sus características (por ejemplo, en Ren esl; TestLev 18).

Lenguaje figurado. El contenido de la visión es una imagen: o bien una figuración que explica directamente los acontecimientos, o una imagen que los describe indirectamente, en forma de símbolos y alegorías. Las representaciones proceden del ámbito de la naturaleza (animales y plantas; nubes y tormentas) o del arte (la estatua en Dan 2). Por razón del objeto que simbolizan están construidas a menudo artificialmente, es decir, son alegorías cuya interpretación requiere unos conocimientos especiales. A menudo son tradicionales; pero el sentido tradicional de la imagen y la intención del apocalíptico no siempre coinciden, por lo cual queda un residuo enigmático.

Descijamiento. Los apocalipsis contienen a menudo reflexiones sobre el significado de las imágenes. Rara vez se deja la exégesis a la discreción del vidente (visión de los animales en Henet 85,1 s); por lo general se manifiesta a través de un mediador, con frecuencia por uno o varios ángeles intérpretes (*angelus interpres*) o por el propio Dios

Sistematización. Un rasgo peculiar de los apocalipsis consiste en que intentan clarificar la multiplicidad de los fenómenos mediante esquemas ordenadores, especialmente números. Por el conocimiento del orden secreto del mundo demuestran su sabiduría recibida de Dios.

Los apocalipsis combinan una *serie de formas menores* cuyas principales características son las que siguen:

Visión de la historia en forma de futuro. El interés del apocalíptico se centra primariamente en los acontecimientos escatológicos próximos, los terrores del tiempo final y la gloria del nuevo mundo. Pero este interés no provoca sólo la predicción de los acontecimientos futuros, sino que -partiendo de un pasado ficticio- lleva a una visión de la historia en forma de futuro. La intención que preside este hecho es crear en el lector una confianza en las predicciones escatológicas: si el autor ficticio predijo con tanta precisión la historia controlable desde la perspectiva de los lectores, el futuro será también tal como él profetiza; y este futuro es siempre el fin próximo. Esta certeza de

que la historia universal ha tocado a su fin se refuerza con la periodización de ésta. El número de los períodos es oscilante. Pero siempre asegura al lector que su tiempo presente forma parte del último período (por eso la exposición cifrada de esta época final posibilita a menudo la datación de los apocalipsis).

Descripciones del más allá. Otro punto de interés consiste en facilitar al lector la visión del mundo futuro. Sirven para ello las descripciones de raptos visionarios. El vidente vive en su éxtasis cambios de lugar y camina por regiones extrañas, misteriosas, de la tierra y del cielo (cf. ya Ez 8,3s y posteriormente sobre todo *Henet* 70s). Estas descripciones constituyen dentro de los apocalipsis una forma propia, pero más tarde se independizan en un género literario (*Henesl*, *ApPah/o*), y ofrecen la ocasión de conocer la topografía del cielo y del infierno, las jerarquías angélicas, la astronomía, etc.

Visiones de la sala del trono. El punto culminante de tales viajes, su meta, pero también a veces su terminación, es la visión de la sala del trono divino. Su descripción sirve para poner de manifiesto la inaccesibilidad de Dios y para documentar al mismo tiempo la competencia del vidente basada directamente en Dios: aquel recibe en tales audiencias una misión o una condición especial (*Henet* 14s; 70s; *Henesl* 21s). Las vicisitudes de la sala del trono forman el eslabón intermedio entre las visiones de los profetas (Is 6; Ez 1s) y la mística judía posterior de la *merkabah* («carro divino»).

Las descripciones de los secretos futuros y transcendentales no obedecen a un interés meramente especulativo, sino que tratan de orientar a los lectores sobre el próximo futuro, es decir, determinan también su vida presente mediante la vinculación a Dios y a su voluntad. A este fin sirven dos géneros literarios que no son originariamente apocalípticos, pero que forman una parte integrante de los apocalipsis: la *parenesis* y la *plegaria*.

Parenesis. Una buena parte del *Henoc etíope* y del *Henoc eslavo* constan de *parenesis* (en el sentido de la historia de las formas), pero también de exhortaciones a la penitencia, ligadas con ayes y bienaventuranzas escatológicas. El lugar de la *parenesis* en la composición no es fijo; puede figurar al comienzo y al fin (*Henet*) o solamente al fin (*Henesl*) o dentro de las predicciones (4 *Esd*; *Bar sir*).

Plegarias. La relación de los apocalipsis con los problemas existenciales de la vida aparece aún con mayor claridad en las numerosas oraciones que se encuentran en todas estas obras. La *plegaria* ejerce a veces la simple función de pedir la explicación de lo ocurrido, pero sobre todo la tarea de formular las preguntas que angustian al vidente al contrastar la promesa divina y la realidad histórica; a ellas dan respuesta la visión y la interpretación. Así, la

primera parte del 4 *Esd* desarrolla en lamentaciones apasionadas la cuestión de la teodicea⁷. Junto a la súplica y la queja se encuentran también oraciones de acción de gracias y de alabanza, doxologías e himnos (por ejemplo, en *Renet* 84,2s).

4. *Concepciones generales*

Se entiende aquí por «concepciones generales», no los diversos contenidos de la apocalíptica, sino los rasgos básicos de las ideas sobre Dios, el mundo y el hombre que aparecen constantemente en los diversos contenidos. Sólo cabe intentar aquí una síntesis aproximativa y esquemática.

Dualismo de los dos eones. El rasgo esencial de la apocalíptica es el dualismo, que tiene su expresión más clara en la forma de la doctrina de los dos eones, que difiere de la versión rabínica por su radicalidad. La terminología (este eón - aquel eón) sólo aparece en los apocalipsis tardíos, aunque existía ya en la época de Jesús, como consta por los evangelios y Pablo. Ahora bien, el tema se encuentra ya inequívocamente en el apocalipsis más antiguo: el de Daniel. Dan 2 muestra la oposición de los dos «eones» como antagonismo entre los reinos de este mundo y el futuro reino de Dios: la estatua hecha de los cuatro metales, símbolo de los cuatro imperios, queda hecha añicos por la piedra milagrosamente desprendida, símbolo del reino de Dios. El mundo antiguo debe perecer antes que aparezca el nuevo mundo de Dios. No hay continuidad entre los dos; ésta es la diferencia fundamental que separa la escatología apocalíptica de la rabínica de tipo nacionalista y también de la escatología de la comunidad qumránica⁸. El dualismo, sin embargo, no es absoluto. En efecto, por encima de todo está Dios, que exige al hombre piadoso la obediencia a la Ley y le promete así la participación en el nuevo eón".

Universalismo e individualismo. La tendencia de la perspectiva apocalíptica es inequívocamente universal: Daniel simboliza toda la historia universal en una estatua compuesta de cuatro metales (una variación de la teoría de las cuatro edades del mundo, conocida desde Hesíodo y el parsismo) o en cuatro animales, por no hablar sólo de Israel; en otras síntesis históricas se tiene en cuenta la historia de Israel, pero entonces la perspectiva es también universal en cuanto

7. Un excelente análisis de la «lamentación popular» en 4 *Esd* basado en la historia de las formas se encuentra en Harnisch. 205.

8. eL Plöger, *Theokratie*.

9. «El Altísimo no creó un eón, sino dos» (4 *Esd* 1.50).

que abarca toda la historia desde la creación hasta el fin del mundo. A tenor de esta tendencia universalista, el hombre debe acreditarse individualmente mediante la obediencia a la ley de Dios, pues su pertenencia al pueblo judío no le otorga ya ninguna prerrogativa soteriológica. El individualismo, presente ya en Ezequiel, aparece aquí más acentuado.

Pesimismo y esperanza en el más allá. Este eón es perverso. A pesar del señorío superior de Dios, el eón presente está dominado por Satanás y sus potencias malignas y se caracteriza por una degeneración física y moral creciente (cf. la sucesión de oro, plata, bronce y hierro en Dan 2, o pasajes como 4 *Esd* 14,10; *Barsir* 85, 10). Aunque algunos apocalipsis registran en la descripción de la historia de Israel ascensiones y puntos culminantes, ello no altera la idea básica de que no cabe esperar la salvación en y desde este eón. El tiempo final se caracteriza por la crueldad y por una lucha de todos contra todos y contra Dios. La descripción del último y pésimo período con sus catástrofes políticas y cósmicas ocupa un amplio espacio. Por ello la esperanza se dirige en mayor grado hacia el nuevo eón que vendrá del más allá. Esta esperanza en el más allá ha de conferir al lector la distancia y la libertad frente a «este eón», a fin de que el pesimismo no sea absoluto. Las personas piadosas experimentan un cierto «goce divino» en la descripción de los castigos, tormentos y exterminio que recaerán sobre los impíos.

Determinismo y espera delfin cercano. La certeza de la soberanía de Dios sobre todas las cosas se expresa en la idea del determinismo. Toda la historia universal transcurre conforme al plan establecido por Dios (cf. la periodización), que el vidente puede conocer (4 *Esd* 4,36s; 6,1s). No se prevén cambios en la voluntad de Dios, como ocurría en los profetas. Sólo apunta a veces la idea de que Dios «abreviará» las últimas catástrofes en atención a los elegidos (Mc 13,20). El vidente no puede saber el momento exacto del fin, pero tiene la certeza de que llegará pronto¹⁰; remite a los signos de los tiempos e invita así a sus lectores a la preparación para el fin, mas no a calcular su fecha precisa.

El mundo conceptual de la apocalíptica sólo es uniforme en su estructura básica. Existe una gran variedad en los detalles; por ejemplo, en la concepción de los personajes salvadores: la salvación puede venir a través de Dios y de sus ángeles, pero también gracias a diversos salvadores (el Mesías o el Hijo del Hombre).

10. Cf. el análisis de la problemática del plazo en Harnisch, 268ss.

5. Oripell

La cuestión del origen de la apocalíptica está sin resolver. Se discute si la apocalíptica es una prolongación del profetismo o un tipo especial de «sabiduría»¹¹. Dentro de la historia de las religiones la cuestión del *origen de sus elementos estructurales y temas* lleva a todas las áreas de Oriente Medio: el dualismo de los eones, la oposición entre Dios y Satanás, la doctrina de los ángeles y los demonios y la creencia en la resurrección conducen a Irán; la doctrina de los cuatro reinos, a Zaratustra, pasando por Hesíodo, y a la India: panoramas históricos en forma de futuro se encuentra en Irán y en Egipto; la descripción del averno evoca el orfismo griego y helenístico; la astrología y la especulación numérica fueron importados de Babilonia; y el año solar, de Egipto. Esto no tiene nada de extraño, ya que la apocalíptica es un producto de la era helenística, durante la cual se entrecruzan diversas influencias culturales en Palestina¹².

Pero la apocalíptica es también un producto del helenismo en otro sentido: es una *reacción judía a la cultura helenística invasora*, que intenta reforzar la conciencia del judaísmo mediante el recurso a una sabiduría y una revelación superiores. Aun siendo un fenómeno sincrético, no deja de ser un acto de autoafirmación judía que se rebela contra la disolución sincretista del judaísmo iniciada a principios del siglo II a.c. en algunos círculos judíos. Por eso, para la comprensión de la apocalíptica, es más importante que el conocimiento del origen histórico de cada una de sus ideas poner de relieve la libre asimilación del patrimonio ajeno.

Esta forma de resistencia fue una más entre otras en el judaísmo de los dos siglos anteriores al cristianismo. Nació verosímelmente en grupos movidos por tendencias escatológicas contrarias a la teocracia no escatológica que se iba consolidando gradualmente y que los fue reduciendo a la condición de sectas¹³. La manifestación literaria de estos grupos son los apocalipsis. Estos constituyen, pues, una literatura de pequeños cenáculos que no se escribió para la instrucción del gran público interesado en la ciencia y en la sabiduría práctica, como lo fue la literatura sapiencial, en polémica también con el helenismo, sino para el fortalecimiento y el consuelo de la propia comunidad en las angustias del momento.

11. Cf. P. von der Osten-Sacken, *Die Apokalypitik in ihrem Verhältnis zur Prophetie und Weisheit*, ThEx 157, 1969.

12. Sobre este punto cf. Hengel, 1995s; 3195s; 381 ss.

13. Cf. Ploger, *Theokratie*, 3722; 129ss.

6. Anexo: el sibilis IIIo

Contemporánea de la apocalíptica, nació en el judaísmo de la diáspora otra literatura escatológica también de signo esotérico: los oráculos sibilinos judíos. Se trata de vaticinios compuestos en hexámetros griegos. Los judíos de la diáspora asumieron así la antigua forma de la literatura griega que se remonta hasta el siglo VII a.e. y que alcanzó nuevo esplendor en la época helenística como medio de propaganda poético-religiosa contra los soberanos de turno. En la colección de *oráculos sibilinos* las composiciones judías se hallan principalmente en los libros tercero y cuarto. Estos vaticinios sirvieron de propaganda religiosa, en especial del monoteísmo, de la ética y de la esperanza escatológica, pero también de la «resistencia espiritual contra Roma» (así H. Fuchs en su escrito del mismo título, *Gestige Widderst!wuj gcgen Rom*, '1(64). Tienen en común con la apocalíptica la pseudonimia, la supuesta antigüedad y la panorámica histórica en forma de futuro. Pero hay una *diferencia radical* en la función de los dos géneros literarios: mientras que los apocalipsis persiguen el reforzamiento de la propia comunidad, los oráculos sibilinos judíos son escritos de propaganda que se dirigen a los extraños, concretamente a los griegos cultos; de ahí el recurso a una forma literaria refinada. La sibilística encuentra su elemento natural en la propaganda del judaísmo de la Diáspora¹⁵.

En la segunda mitad del siglo II d.e. los cristianos recibieron del judaísmo helenístico de la Diáspora este género literario que parecía muy apropiado en la forma, en la temática y en el talante para el esfuerzo de autoafirmación de cara al exterior".

14. A. Kurfess, *Sibyllinische Weissagungen* (Tusculum-Bücher), 1951 (texto original y traducción alemana). E. Suárez de la Torre, *Oráculos Sibilinos*, en A. Olez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid 1982, III, 241ss.

15. Es «literatura de propaganda en un sentido trivial»: A. Oihle, *Griechische Literaturgeschichte*, 1967. 414.

16. Más precisiones, en A. Kurfess, en Hennecke-Schneemelcher II, 498ss.

EL APOCALIPSIS DE JUAN

Comentarios:

HNT: E. Lohmeyer, 1926; 21953; KNT: Th. Zahn LIJ, 1924/1926; MeyerK: W. Bollset, 61906; NTD: E. Lohse, 1(1971; ThHK: W. Hadom, 1928; BNTC: G. B. Caird, 1966; ICC: R. H. Charles LIT, 1920; Moffatt, NTC: M. Kiddle - M. K. Ross, 1940; EtB: E.-B. Allo, ³1933.

Informes sobre el estado de la investigación:

E. Lohmeyer: ThR NF 6 (1934) 269s; 7 (1935) 28s;
 A. Feuillet, *L'Apocalypse. État de la question*, Studia Neotestamentica 3. 1963;
 J. M. Schmidt, cf. cap. 31.

Estudios:

J. Becker, *Pseudonymitdt der Iohannesapokalypse und Verfasserfrage*: BZ NF 13 (1969) 101s;
 M.-E. Boismard, «*L'apocalypse" ou «les apoealypses» de S. Iean*: RB 56 (1949) 507s;
 G. Bornkamm, *Die Komposition der apokalyptischen Visionen in der Offenbarung Iohannis*: ZNW 36 (1937) 132s = Id., *St/dien zu Antike und Urehristentum*, 1959, 204s;
 G. Delling, *zum gottesdienstlichen Stil der Iohannes-Apokalypse*: Nov Test 3 (1959) 107s;
 SI. Giet, *L'Apoealypse et l'histoire*, 1957;
 T. Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Iohannes*, TU 85, 1962;
 K.-P. Jörns, *Das hymnische Evangelium*, St NT 5, 1971;
 E. Lohse, *Die at. Sprache des Sehers Iohannes*: ZNW 52 (1961) 122s;
 B. Newman, *The Fallacy of the Domitian Hypothesis*: NTS 10 (1963/64) 133s;
 O. A. Piper, RGG' III, 1959, 822s;
 P. Prigent, *Apoealypse et liturgie*, Cahiers théologiques 52, 1964;
 A. Strobel, *Abfassung und Gesehichtstheologie der Apokalypse naeh Kap. 7,9-12*: NTS 10 (1963/1964) 433s.

De los numerosos apocalipsis cristianos sólo fue admitida la «revelación» de Juan como libro aparte en el canon bíblico, mientras que otros textos apocalípticos aparecen en el marco de diferentes géneros

literarios (2 Tes 2; Mc 13). De hecho, el escrito de Juan representa un caso singular entre los apocalipsis cristianos. Sin embargo, difiere de los apocalipsis judíos anteriormente mencionados, pese a todas las afinidades en la forma y en la materia, por la elaboración cristiana de las tradiciones asumidas.

1. *Contenido*

Prólogo (incipit): 1,1-3

introducción a las cartas: 1,4-8

Primera parte: visión y llamada: 1,9-20 (tema 1,19: lo que es y lo que será después)

Segunda parte: las siete cartas: 2,3

Efeso 2,1ss; Esmirna 2,8ss; Pérgamo 2,12ss; Tiatira 2,18ss; Sardes 3,1ss; Filadelfia 3,7ss; Laodicea 3,14ss

Tercera parte: La revelación del futuro

Introducción: Teofanía: 4; el cordero y el libro de los siete sellos: 5

T. La visión de los siete sellos: 6,1-8,1

Los cuatro primeros sellos: los jinetes apocalípticos: 6,1-8

Quinto sello: Lamento de los mártires: 6,9-11

Sexto sello: Terremoto y eclipse solar: 6,12-17

Doble visión: Los 144.000 marcados; canto de alabanza de los elegidos: 7

Séptimo sello: la visión de las siete trompetas: 8,2-11,19

n. La visión de las siete trompetas: 8,2-11,19

Preparación: el ángel del incensario: 8,2-6

Las cuatro primeras trompetas: daños en la naturaleza y en los hombres: 8,7-12

Anuncio de los 3 ayes = 3 últimas trompetas: 8,13

Quinta trompeta: caída de las estrellas del cielo; humo brota de la tierra: plaga de langostas: 9,1-12

Sexta trompeta: soplo de los cuatro vientos; devastación de la caballería: 9,13-21

Entreacto: 10,1-11,14

El ángel del librito: 10

El templo y los dos testigos: 11,1-14

Séptima trompeta: canto triunfal en el cielo; aparición del arca de la alianza 11,15-19.

- III. La lucha de las potencias malignas: 12-14
1. La visión del dragón y de la reina celeste: 12
 2. Las dos fieras: 13
 - a) La fiera del mar: el anticristo: 13,1-10
 - b) La fiera de la tierra: el falso profeta: 13,11-18
 3. Siete visiones sobre la llegada del Hijo del Hombre: 14.

IV. La visión de las siete plagas: 15.16

Introducción: aparición de los ángeles con las copas; canto de los vencedores junto al mar de vidrio; preparación: 15,1-16,1
Las siete copas con las siete plagas: 16,2-21.

V. La caída de Babilonia: 17,1-19,10

1. La prostituta montada en una fiera escarlata: 17,1-6
2. Interpretación de la fiera y de la prostituta: 17,7-18
3. La destrucción de Babilonia: 18
4. Alegría en el cielo: 19,1-10.

VI. La destrucción de las potencias hostiles a Dios: 19,11-20,15

1. La batalla del Mesías: 19,11-21
 - a) Aparición del Logos de Dios: 11-16
 - b) Victoria sobre el anticristo, sobre el pseudoprofeta y sobre los reyes: 17-21
2. Victoria sobre el dragón: 20
 - a) Encadenamiento del dragón: 1-3
 - b) El reino de los mil años: 4-6
 - c) Liberación del dragón; victoria sobre él, sobre Gog y Magog: 7-10
3. Resurrección de los muertos y juicio final: 20,11-15.

VII. El nuevo mundo: 21,1-22,5

1. El nuevo cielo y la nueva tierra: 21,1-8
2. La nueva Jerusalén: 21,9-22,5.

Conclusión: 22,6-21

1. Autenticidad de las visiones; próxima llegada de Jesús: 22, 6-17
2. Alegato por la integridad del libro: 22,18-20
3. Conclusión epistolar: 22,21.

2. *Forma'*

El apocalipsis se presenta mediante un pequeño *marco epistolar* (prescripto 1,4s cf. v. 11; saludo final 22,21), como una carta enviada «a las siete comunidades de Asia Menor»; pero el preámbulo anterior

1. Para esta sección y las siguientes cf. mis análisis en Hennecke-Schneemelcher II, 437s.

al encabezamiento lo califica acertadamente como una descripción de visiones (1,2). El esquema del libro aparece en 1,19: «Escribe lo que has visto: lo que ya es y lo que va a suceder más tarde»; se trata, pues, de una visión vocacional (1,9-20), las siete cartas a las comunidades sobre su estado actual (2s) y la revelación de los acontecimientos futuros (4,1-22,5).

La primera parte, la *visión vocacional*, confiere la autorización divina a todo el escrito. El vidente Juan, en la isla de Patmos, recibe un domingo el encargo de escribir su visión y enviarla a las siete comunidades. Faltan las notas usuales de pseudonimia y supuesta antigüedad. El autor no escribe bajo el disfraz y apoyado en la autoridad de un héroe del pasado, sino en su propio nombre. El es, en efecto, un verdadero profeta. Tiene conciencia de haber sido llamado por Cristo para ser profeta y esta convicción se manifiesta en la calificación de su escrito como *λόγοι τῆς προφητείας* (1,3; 22,7.10.18s) y en la exigencia de que se mantenga la absoluta integridad de su libro (22,18s). Por eso faltan también los rasgos apocalípticos tradicionales que acompañan a la pseudonimia y a la supuesta antigüedad: los panoramas históricos periodizados en forma de futuro, el sellado de la revelación junto con el deber de mantener en secreto (22,10; cf. en cambio Dan 8,26; 12,4). El autor subraya expresamente la contemporaneidad con sus lectores. En lugar de retrospectivas históricas, hace una exposición y crítica de la vida actual de las comunidades (2s) y cuida de que su escrito no se entienda como un libro secreto, sino como carta ecuménica (1,4.11.19; 22,16.21).

El *modo de revelación* nunca es el sueño, sino el éxtasis visionario, subrayado varias veces por el autor (1,10; 4,2; 17,3; 20,11), señal de un avanzado desarrollo de la apocalíptica. Es significativo el estrecho nexo entre la recepción de lo revelado y el escrito como medio de transmisión: por una parte, el autor recibe el encargo de escribir las visiones en un libro -escribe las siete cartas al dictado de Jesús glorificado-; por otra, un βιβλίον («librito») es el contenido central de su visión, y las visiones de 6,1 s no son sino el contenido de este «libro». Se tiene la impresión de que el autor está ocupado en escribir lo que ve y al final de la visión parece terminar su tarea de redactor (22,10); pero esta presentación forma parte del estilo apocalíptico (Dan 12,6) y por eso no debe tomarse al pie de la letra.

Conforme a lo esbozado en 1,19, la visión vocacional va seguida de las *siete cartas a las comunidades*. También aquí se destaca la conciencia profética del autor, ya que estas siete epístolas son estilizaciones en primera persona de oráculos proféticos dirigidos en forma de cartas celestes a las iglesias. El encabezamiento («prescripto») de estas cartas celestiales es una fórmula de mensajero, por ejemplo:

«Esto dice el que es primero y último...» (2,S). Sigue una toma de postura sobre el estado de las comunidades, que suele combinar la alabanza y la censura, y termina con una llamada a la escucha y una promesa escatológica. La parénesis en forma epistolar se encuentra también, dentro de la apocalíptica, en el *Barsir* 78-S6: como Baruc se dirige a toda la diáspora judía, así también el autor con sus cartas celestes a toda la Iglesia. En efecto, las siete comunidades junto con sus símbolos (candelabros y estrellas) representan en su número septenario el conjunto de la Iglesia.

La parte propiamente apocalíptica y más larga comienza con una amplia *visión descriptiva de la sala del trono*. En su centro está el «libro» sellado. Un ángel pregunta quién es capaz de soltar los sellos (5,2). Con ello es comparable la demanda de un mensajero en las visiones de los antiguos profetas (1 Re 22,20; Is 6,S); sólo que en el Ap no es el profeta, sino el Cordero el encargado de transmitir la relación: Cristo se convierte así en el mediador decisivo de la revelación; sustituye ampliamente al *angelus interpretis* (cf. no obstante 17,1s; 21,9).

La contemplación de la sala del trono es una introducción para la *visión de los acontecimientos y catástrofes finales*. Se destacan tres visiones septenarias: las de los sellos (S,I-S,I), las de las trompetas (S,2-9,21; 11,15-19) y las de las plagas (15s). También en el cap. 14 podemos contar siete visiones. Hay además otros números significativos: el tres, el cuatro y el doce. Pero el siete es el más importante. Sin embargo, lo decisivo para comprender la *composición* del Ap no es el número siete, sino el sentido del «libro de los siete sellos» (S, 1) y el *paralelismo* de ciertas partes en los caps. 6-20.

Según la convincente argumentación de Bornkamm³, el βιβλίον («librito») escrito por las dos caras y sellado con siete sellos (5,1) es «un documento en dos partes que contiene en doble presentación un texto con validez jurídica, sellado, y correspondientemente un segundo texto no sellado, accesible a todos» (20S); la cara «exterior» designa la parte no sellada, y la «interior» el resto sellado del documento. Los fenómenos que acompañan a la apertura de los siete sellos (6, I-S, 1) no constituyen, pues, el contenido del documento. Este es accesible después de la apertura del último sello y abarca las visiones 8,2-22.5.

El paralelismo de las visiones septenarias al igual que el de las visiones de las trompetas y las plagas de los textos siguientes (caps. 12-14 y 17-19), que Bornkamm demostró en un riguroso análisis,

2. cf. G. Bornkamm. *Das Vorspiel im Himmel*, en Id., *Gesammelte Aufsätze IV*, 1971, 225ss.

3. *Die Kompositionell*, 204ss.

permite concluir que en 8,2-14,20 y en 15,1-20,5 se exponen los mismos acontecimientos, primero provisionalmente, luego de modo definitivo, y también de modo esquemático en las visiones de los sellos. Los capítulos 12-14 y 17-19 no constituyen la continuación cronológica de los acontecimientos vaticinados en las visiones de las trompetas y de las plagas, sino complementos posteriores y concretos a lo descrito esquemáticamente en las series septenarias.

Un mismo tiempo escatológico se predice, pues, tres veces: de modo sumario en las visiones de los sellos 6,1-8,1, de manera alusiva y fragmentaria en 8,2-14,20, y de modo definitivo y completo en 15,1-22,5. La descripción sumaria de 6,1-8,1 debe entenderse como la indicación visible en la cara externa del doble documento del texto sellado en su cara interna, que es ofrecido después de la apertura del séptimo sello en 8,2-22,5. El número septenario de las tres series de visiones significa siempre la totalidad del tiempo y de los acontecimientos. La inserción sólo parcial en el esquema septenario (caps. 12-14 Y 17-19) se debe en parte a que el material que trabajaba el autor se resistía a tal elaboración. También los múltiples desajustes en el cuadro apocalíptico global obedecen en buena parte al material tradicional que el vidente utilizó, como también al acento con el que quiso dotar a determinados acontecimientos históricos. Pero el Apocalipsis de In en su conjunto -contrariamente a la mayoría de los escritos judíos de este género- es una obra de rigurosa composición y de excelente factura.

En la *conclusión del Ap* hay una nueva toma de postura ante su contenido: las palabras del libro son fidedignas y se cumplirán pronto (22,6). No deben quedar selladas. Dichoso el que las guarda y maldito el que las altera. Algunas fórmulas -por ejemplo, la conclusiva 22,15, la alusión a la cena del Señor 22,17 y la invocación «ven, Señor» (22,20)- pueden sugerir para el Ap un «contexto vital» en el culto: debía de leerse en las asambleas litúrgicas (1,3)⁴. Así se comprenderían las numerosas doxologías e himnos, como también el marco epistolar: la lectura de cartas en la comunidad era un uso corriente. Por eso, un apocalipsis en forma de carta podría expresar su pretensión de ser leído en público.

3. Fuentes

Las repeticiones, duplicados y contradicciones del Ap han dado lugar a la hipótesis de la utilización de fuentes por parte del autor y a los intentos de reconstrucción de las mismas⁵. Las hipótesis sobre

4. ef. los trabajos de P. Prigent y de K.-P. Jöms.

5. Exposición pormenorizada en Feuillet.

las fuentes se presentan en tres formas: 1. suposición de un escrito hásico (judío) y de su elaboración (cristiana); 2. hipótesis de una elaboración conjunta de las fuentes, especialmente en la extraña variante según la cual se trataría de dos fuentes procedentes de un mismo autor, pero en diversos tiempos; 3. teoría fragmentaria, según la cual el apocalíptico, en muchos pasajes, no compuso un escrito original, sino que elaboró fragmentos escritos más antiguos y/o tradiciones fijas.

A mi juicio, la teoría de los fragmentos de W. Bousset⁶ -con modificaciones en puntos concretos- puede explicar, sobre todo, el hecho de la unidad estilística y de lenguaje y el afán del rigor compositivo, por una parte, y muchos desajustes de contenido, por otro. Tales fragmentos asumidos por el autor son 7,1-8; ILI-13; 12, o se encuentran en 13s; 17s; 21 s. Son muy diversos en cuanto a su naturaleza y origen: mientras que 11,1 s podría ser una hoja volandera de propaganda judía de la época del asedio de Jerusalén, la visión de la reina celestial, de su hijo y del dragón procede de la antigua mitología oriental (12)⁷, y el cap. 17 parece entremezclar una versión antigua y otra más reciente de la leyenda de Nerón redivivo. El apocalíptico dejó sin elaborar algunos de estos fragmentos, pero modificó más o menos otros. A veces no aparece con claridad si tales fragmentos existían en forma escrita u oral.

El autor utilizó como «fuente» el AT; el Ap está plagado de imágenes y alusiones veterotestamentarias; son fundamentales la visión del carro de Ez 1 y el capítulo sobre el hijo del hombre de Dan 7. Se encuentran además numerosos paralelismos con apocalipsis judíos, pero ninguna cita directa que pueda hacer presumir una dependencia literaria; se trata de una derivación común de la misma cosmovisión apocalíptica.

4. Autor. Circunstancias de la composición

El origen del Apocalipsis de Juan se puede conocer con más claridad que el de otros escritos del mismo género por las circunstancias concretas de la comunidad para la que fue escrito. El *autor* se designa con su nombre real (1,1.4.9; 22,8) y se califica de compañero en fe y padecimientos de sus lectores (1,9). Conoce exactamente las circunstancias de la comunidad, y su forma de dirigirse a las iglesias indica que era un personaje bien conocido y prestigioso en ellas. No queda claro, sin embargo, el puesto, la función o dignidad que poseía.

6. *Kommentar*. 129.

7. El gran descubrimiento de H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*. 21921, 171ss.

Como queda dicho, él mismo se califica de profeta (cL 22,7.10.18s con 1,9-20). La frase de que estuvo en Patmos «para proclamar el mensaje de Dios y dar testimonio de Jesús» 1,9b ha hecho presumir que fue desterrado a aquella isla; pero la expresión afín 1,2 sugiere más bien la conclusión de que Juan permaneció en Patmos por razones de evangelización o de dirección de la comunidad.

Ya en la iglesia antigua se identificó al apocalíptico Juan con el «apóstol!», es decir, con el hijo de Zebedeo: en este sentido se pronuncian Justino, Clemente Alejandrino y Melitón de Sardes. Se le identificó además -como hijo de Zebedeo- con el autor del evangelio de Juan; así lo hizo Ireneo, pero no Justino. El gran aprecio que mostraron los montanistas, los valentinianos y otros gnósticos por el EvJn y el Ap provocó más tarde una fuerte reacción de círculos eclesiales, los denominados álogos; éstos atribuyeron las dos obras al heresiarca Cerinto para proteger a Juan el Apóstol e hijo de Zebedeo de tan comprometedor honor; esta apologética un tanto ruda denota, en todo caso, que la atribución de las dos obras al apóstol Juan no se apoyaba en una tradición antigua. Dionisia de Alejandría (mediados del siglo III) estimó, de modo más razonable y desapasionado, que el Apocalipsis y el EvJn no podían tener como autor al mismo Juan tanto por razones lingüísticas y estilísticas como por motivos teológicos; el EvJn procedía del apóstol Juan y el Ap de un homónimo inspirado. En la época siguiente la autoría apostólica del Ap fue objeto de discusión, como demuestra la historia de su inclusión en el canon.

Si nos atenemos al testimonio del propio autor, éste no pertenece al número de los apóstoles. Estos son para él «los doce» y pertenecen al pasado (21,14 cf. 2,2). El es Juan de Éfeso y nada tiene que ver con el «círculo joánico»⁸.

El apocalíptico Juan escribe desde Paimos a siete comunidades de Asia Menor; no hay por qué dudar de la historicidad de estos datos geográficos. Pero el número septenario posee un significado simbólico. Designa al conjunto de la Iglesia. En efecto, según 1,1, los *destinatarios del libro* son los «siervos» de Dios sin más. Y el canon de Muratori dice expresamente que el número septenario se refiere a la totalidad de la Iglesia (líneas 55s). Cabe preguntar, con todo, por qué Juan menciona precisamente estas siete comunidades de Asia Menor, dejando de lado otras, como Colosas. La respuesta probable es que, para respetar el número septenario, menciona aquellas comunidades que estaban más abiertas a su influencia".

8. Cf. *supra*, cap. 28,8a.

9. el. W. Bauer, *Rechtgliubigkeit llnnd Ketzerrei*, 81ss.

Dos problemas le movieron a escribir la obra: el estado interno de las comunidades y su amenaza externa por parte del Estado («lo que está sucediendo y lo que va a suceder después» 1,19). La *situación interna de las comunidades* se caracteriza por la abdicación del «primer amor», por la desidia y la indiferencia. En las comunidades de Pérgamo, Tiatira, Sardes y Laodicea se mueven herejes, balaanitas y nicolaítas (2,14s), actúa la profetisa Jezabel y personas que conocen las «profundidades de Satanás» (2,20.24), que seducen a los siervos de Dios y llevan una vida licenciosa (2,20). Se trata, al parecer, de seguidores de la gnosis. El vidente quiere afianzar en la fe a las comunidades para que puedan resistir las dificultades que las amenazan desde fuera (3,10). Este peligro externo se concreta en los caps. 13 y 17; se trata del conflicto entre las comunidades cristianas y el Estado romano, donde el culto al emperador revestía gran importancia, como causa de la persecución o como parte de los procesos llevados a cabo durante ella es algo que no queda claro. La conexión real entre las dificultades internas de las comunidades y sus problemas frente al mundo exterior podría consistir en el hecho de que los herejes, que continuaban siendo miembros de las comunidades, debilitaban la resistencia de éstas frente a las pretensiones del Estado: el que come carne sacrificada a los ídolos, por ejemplo, como hacen ellos (2,14.20), estará más dispuesto que los otros a contemporizar con las exigencias paganas. Ya se había vertido sangre de mártires (2,13; 6,9; 17,6).

La *persecución*, que en este escrito se predice y que en parte ya se presupone, es la que tuvo lugar bajo Domiciano. Es muy difícil precisar la fecha exacta de esta persecución y, en consecuencia, del Ap, ya que las alusiones históricas son deliberadamente oscuras. El número del animal 666 o 616 (13,18) permite muchas interpretaciones y por ello no ofrece una base firme sobre el emperador romano al que se hace referencia. La enumeración de los «reyes» (13,1; 17,9s) tampoco facilita una conclusión clara, ya que no se sabe si se debe empezar a contar desde Augusto, o desde César, y si se han de computar también los tres emperadores de los años 68/69¹⁰. Pero en favor de Domiciano se pronuncia el hecho de que con él comenzó con gran intensidad la veneración al emperador reinante, y que la leyenda de Nerón redivivo cuadra perfectamente con este personaje. Si la alusión al aceite y al vino (6,6) se refiere realmente al edicto de Domiciano del que habla Suetonio (*Domiciano* 7), habrá que datar la composición del Apocalipsis en los años 92/93. Concuerda con esta fecha la noticia admitida en la iglesia antigua de que Juan compuso el Apocalipsis a finales del reinado de Domiciano (hen. *Haer.* V 30,3).

5. *Intención*

El Ap, que surgió probablemente al comienzo de la persecución de Domiciano (93-95 d.C.) en Asia Menor, se propone como fin fortalecer a los cristianos en la perseverancia y el testimonio de la fe. Pero su contenido sobrepasa este fin inmediato. El autor no pretende sólo consolar y fortalecer, sino difundir también las ideas apocalípticas que él codificó y sistematizó en cierto modo en su escrito, y cuya raíz parece hallarse en los círculos judea-cristianos, de inspiración escatológica, de Asia Menor. Por eso los temas apocalípticos (4-22) ocupan mucho mayor espacio que los parenéticos. Tratemos al menos de esbozar algunas de estas ideas, las más importantes para el autor.

Espera de un fin inmediato. Como todos los apocalípticos, el autor no se interesa por el pasado, sino sólo por el tiempo que transcurre desde su presente hasta el final. Y este tiempo es breve. Esta espera de un fin inmediato impregna todo el Ap (1,1.3; 3,11; 16,15; 22,7.10.17.20) Y es más intensa que la del apocalipsis sinóptico (Mc 13par). Puesto que se detecta la preocupación por el retraso de la parusía (por ejemplo, 3,3), cabe presumir que el libro intenta reavivar la espera del fin o despertarla donde ya no existe. El autor utiliza con este fin atrevidas interpretaciones de hechos y personajes de la época y del pasado reciente, pero que probablemente serían alusiones bastante transparentes de hechos y figuras de su presente y del reciente pasado para los lectores cristianos contemporáneos. Así ocurre en el *vaticinium ex eventu* 17,1-11, que en el v. 10 predice, es decir, presupone el breve reinado del séptimo rey (Tito, a mi juicio) y en el v. 11 califica a Domiciano de octavo monarca y de Nerón redivivo (éste debe ser uno de los siete reyes anteriores). La fiera que sale del abismo (11,7; 17,8) o del mar (13,1-10.18) simboliza también a Domiciano. Esta bestia perseguidora de los cristianos aparece en el tiempo de la sexta trompeta (11,7 cf. 9.13; 11,15) Y de la sexta plaga (16,12ss). El final, pues, es inminente. A pesar de este esquema septenario, falta un cálculo preciso del final, ya que los tres años y medio, los 42 meses o los 1260 días (11,2s; 12,6.14; 13,5) son un número apocalíptico estereotipado y sin valor cronológico.

Determinismo. El δέῃ («es preciso») apocalíptico se encuentra tanto en el Ap como en Mc y en 2 Tes 2. El determinismo aparece en el Ap con mayor énfasis aún. En efecto, el plan divino está escrito irrevocablemente en el «libro de los siete sellos», y tras su apertura se desarrolla inexorablemente. Sin embargo, es un elemento nuevo y sin parangón en otros textos apocalípticos del NT el que Cristo inaugure la era final como cordero, el único que es capaz de abrir los sellos. Este rasgo, sin embargo, encuentra un cierto paralelo en Pablo (1 Cor

15,24s). En los otros textos apocalípticos, Cristo sólo entra en acción al término de los acontecimientos escatológicos.

Dualismo. También el dualismo apocalíptico es más intenso en el Ap que en el resto de la apocalíptica neotestamentaria. Se pone de manifiesto en la idea de que el cielo y la tierra, el espacio y el tiempo deben perecer para dar lugar al nuevo cielo y a la nueva tierra (20,11; 10,6s; 21,1; cf. 2 Pe 3,12s). Este dualismo presenta dimensiones cósmicas. Se muestra, por ejemplo, en el hecho de que en las visiones de las trompetas y de las plagas se describen con frecuencia las catástrofes históricas como desastres naturales y se presenta a veces a los actores como seres demoníacos. Pero este dualismo posee también una dimensión «existencial». El vidente no se limita a describir en la parte apocalíptica del libro los acontecimientos finales que afectan a todo el universo y que él presenta mediante el esquematismo de las visiones septenarias como un hecho inevitable. Describe también -en los apéndices (12s; 17s)- una situación crítica de la comunidad: la opción entre Cristo y Satanás, entre la comunidad cristiana y el imperio pagano. El autor combina los dos grupos temáticos -acontecimientos cósmicos y hechos que afectan especialmente a la comunidad- insertando aspectos del segundo en las series septenarias (11,3-14; 16,13-16; cf. también 6,9-11) y fundiendo ambos temas en el último acto (ruina del mundo y derrota de las potencias satánicas: 16,17-21; 19,11-20,15); así se carga el acento progresivamente sobre el segundo tema. En él se concentra el verdadero interés del autor; por eso, no aparece desarrollado en las visiones septenarias, sino en los apéndices.

El antagonismo entre la comunidad cristiana y el imperio pagano es el plano superficial de la verdadera oposición entre Cristo y Satanás. Satanás, que en Mc 13 no aparece y 2 Tes 2,9 menciona sólo de pasada, se muestra como el auténtico adversario de Cristo y de su comunidad (12-20). Junto a él está el Anticristo, al que Mc 13,14 describe en términos velados y 2 Tes 2 en forma pregnante. El Ap lo presenta como imagen y semejanza de Satanás y contrafigura de Cristo muerto y resucitado, también como representante del imperio romano, y lo identifica, por primera vez, con un personaje actual, con el emperador Domiciano, el Nerón redivivo (12,18-13,10; 17,3-11). Los falsos profetas, signo del tiempo final en Mc 13,22ss, aparecen en Ap 13,1]-17 bajo una única figura: segunda fiera y pseudoprofeta (16,]3). No es posible decidir si el vidente se refiere a una persona contemporánea concreta () se trata de una personificación. En todo caso, reúne al diablo, al anticristo y al pseudoprofeta, de modo impresionante, en una «trinidad satánica» (cf.]2s; 16,13)11. El autor presenta como

motivo de la persecución de la comunidad (cf. Mc 13,9ss; quizá en forma alusiva 2 Tes 2,5) la cuestión del culto al emperador (13,4ss.12-17), la califica de obra satánica (12,13-17) y la hace culminar en la gran batalla de las potencias enemigas de Dios (16,13-16; 17,12-14). Describe, paralelamente, la parusía de Cristo como lucha y triunfo mesiánicos sobre las potencias enemigas de Dios, y reitera la misma descripción dos veces (14,14-20; 19,11-20,3); también 2 Tes 2,8 describe la parusía como triunfo sobre el Anticristo y consecuentemente sobre Satanás. Mc 13,26 alude a la idea del triunfo.

Milenarismo (<<quiliasmo>>). Las personalidades de Satanás, del Anticristo y del pseudoprofeta aparecen también en otros textos apocalípticos del NT; pero en el Ap y en relación con la parusía, encontramos otras dos ideas que no tienen parangón en el NT: en primer lugar, la concepción del reino milenarismo, un reino mesiánico de paz en esta tierra, entre la parusía y la destrucción del mundo. Mientras dure, el diablo estará atado; luego quedará suelto y guiará a las potencias del mundo (Gog y Magog) en la lucha final contra la ciudad santa, pero será derrotado y arrojado para siempre al lago de azufre ardiendo (20, 1-20). Luego seguirán la destrucción del cosmos, el juicio y la aparición del nuevo mundo. Esta idea de un reino intermedio mesiánico deriva de la apocalíptica judía (por ejemplo, 4 *Esd* 7,28s; *Barsir* 29,3s) y es la combinación de una escatología nacionalista y transcendente. El pensamiento del reino quiliástico está asociado a la segunda concepción singular del Ap: la idea de una doble resurrección: una antes y otra después del reino mesiánico intermedio (20,4-6.12-15); es esto una combinación de dos concepciones judías: una, antigua, sobre la resurrección de los justos exclusivamente, y otra, más reciente, sobre la resurrección general de los muertos. También es única en el NT la espléndida y colorista descripción del nuevo mundo (21, 1-8) y de la nueva Jerusalén (21,9-22,5). Juan renunció a una pintura correspondiente del infierno, tarea que realizaron algunos apocalípticos posteriores.

Una vez modificadas las circunstancias que dieron origen al libro, resultó difícil comprender la intención del Ap. Desligado de toda referencia histórica concreta, se convirtió en un verdadero «libro de los siete sellos», sospechoso y reprobable para unos y arsenal inagotable de especulaciones apocalípticas para otros.

EL APOCALIPSIS DE PEDRO

*Textos y Traducciones:**Texto de Akhmim:*

11. Bouriant, *Mémoires publiées par les membres de la mission archéologique française au Caire* IX, 1892 (editio princeps):
 1°. Preuschen, *Antilegomena*, ²1905, 84ss;
 1°. Klostermann, *Apocrypha* 1, KIT 3, '1908,

Texto etíope:

- S. Grébaut: *Revue de L'Orient Chrétien* (1907)]39ss; (1910) 198ss; 307ss; 4255S:
 Ambos textos en traducción alemana, impresos en forma sinóptica:
 (.h. Mauer en Hennecke-Schneemelcher, *NI' Apokryphen* II, ³1964, 468s5 (bibl.):
 11. Weinel, en Hennecke, *NT Apokryphen*, '1925, 314ss.

Estudios:

- A. Harnack, *Bl'uchstücke des Evangeliums und der ApokalYjse de.l Petrus*. TU 9, '1893;
 (.J. Bardellhewer, *Geschichte del' altkirchlichen Litemtul'* 1, '1913, 610s;
 A. Dietrich, *Nekyia*, 1893, '1913.

1. *Transmisión*

Del *Apocalipsis de Pedro* sólo se tenía conocimiento hasta finales del siglo XIX por referencias y algunas citas de Clemente de Alejandría y otros escritores eclesiásticos, y por la historia del canon bíblico; es decir, se sabía que estuvo muy difundido dentro de la Iglesia, tanto en Oriente como en Occidente, y que en algunas regiones aún gozaba de gran autoridad eclesial durante los siglos IV y V, pero no conocíamos su texto. Gracias a los hallazgos de Akhmim (Alto Egipto) en 1892, se conoció un fragmento griego del mismo; se encontraba junto

con fragmentos del *Evangelio de Pedro* y de la versión griega del Libro 1.0 de Henoc en un códice de pergamino (siglo VIII/IX), en la tumba de un monje cristiano. Desde 1910 se conoce el texto completo (o presuntamente completo) del *Apocalipsis de Pedro* en traducción etíope; fue hallado junto con otros textos en una colección de manuscritos abisinios, y H. Duensing lo tradujo en 1913 al alemán (se suele citar el fragmento griego de Akhmim según la división de Harnack en 34 versículos, el texto etíope según la división de Weinel en 17 capítulos). Hay además dos fragmentos griegos menores del ApPe en la Biblioteca Bodleiana de Oxford y en la colección del archiduque Rainerio en Viena.

El testimonio más antiguo sobre el ApPe procede de Clemente de Alejandría. Por eso se supone que fue compuesto en la primera mitad del siglo II; caso de ser cierta la interpretación de la parábola de la higuera (Et 2) como referida a la persecución de los cristianos por Bar Kochba (cosa que no se puede comprobar), el *terminus a quo* sería 135 d.C.¹ Sobre el lugar de origen nada se sabe por la tradición; es frecuente localizarlo en Egipto.

Nos han llegado otros dos Apocalipsis de Pedro, uno árabe y otro copto-gnóstico (de Nag Hammadi). Ninguno de los dos se identifica con el nuestro, ni tiene relación alguna con él.

2. *Las dos versiones*

Las dos versiones tienen el mismo contenido esencial, que es lo que interesa al autor de la obra: descripción del infierno y de los castigos de los pecadores, pintura del paraíso y de los bienaventurados y la aparición de dos ciudadanos del cielo. Las dos versiones coinciden también en hacer hablar a Pedro en primera persona de singular y de plural. Pero difieren, en primer lugar, en la extensión: Et es tres veces más largo que Akhm; en segundo lugar, en el orden de los fragmentos comunes; y por último, en la forma de descripción del infierno -en Et un vaticinio de Jesús, en Akhm un relato de Pedro.

El Apocalipsis aparece en Et ambientado en una acción que le sirve de marco: Jesús se sienta en el monte de los Olivos y los discípulos le preguntan por las señales de la parusía y del fin del mundo; reproduce, pues, la situación de Mc 13,3ss. Tras las predicciones sobre los acontecimientos postreros y los castigos del infierno hay un cambio de escenario: Jesús y los discípulos suben al «monte santo» y se encuentran allí con dos hombres de belleza celestial a los que iden-

1. Así opina Weinel, 317.

tifican como Moisés y Elías; se trata del monte de la transfiguración de Mc 9,2s. Después de haber contemplado desde allí el paraíso «con las huestes de los Padres», Pedro quiere construir las tres chozas; entonces resuena la voz celestial, aparece la nube y lleva a Jesús al cielo junto con Moisés y Elías; después, los discípulos descienden del monte, como en la escena de la ascensión de Hech [1,9.12. La conclusión muestra que la acción que sirve de marco, que comienza con una conocida escena de la vida de Jesús, transcurre de hecho después de Pascua. La escena de Mc sirve también de marco para otros Apocalipsis, por ejemplo, el *Apócrifo de Juan*; pero entonces se relata antes la aparición de Cristo. Es posible que el texto etíope siguiera originariamente este mismo orden; en todo caso, el ApPe no puede haber comenzado en el orden actual.

En el fragmento de Akhmim falta una acción-marco, pero también se produce en él un cambio de escenario: la subida al monte (v. 4). Debió preceder una escena similar a la de Et 1, ya que Akhm 1-3 contiene instrucciones finales y avisos análogos. Pero todo lo demás tiene lugar en el monte. Los discípulos ruegan a Jesús que les muestre a un bienaventurado (v. 5); entonces ven a dos hombres cuya belleza se describe en forma similar al texto etíope, pero los hombres permanecen anónimos (vv. 6-13); ven el paraíso y sus habitantes (vv. 14-20) Y luego Pedro contempla, en contraste, el «lugar del castigo», sus moradores y sus tormentos (vv. 21-34). Aquí se interrumpe el fragmento tan bruscamente como había empezado.

La versión etíope, a pesar de las deficiencias de la traducción, está considerada como más cercana a la original y Akhm como una reelaboración secundaria. Pero la relación no es tan simple. También Et contiene rasgos secundarios.

Los estudiosos coinciden en que Et está, en conjunto, más próximo a la versión original, ya que algunas partes del mismo que faltan en Akhm aparecen testificadas por citas de los padres y fragmentos, lo cual demuestra que son parte integrante del libro griego³.

También es casi unánime la opinión de que el orden infierno -cielo (Et) es más probable que el inverso. Como principal argumento se aduce una sección del libro segundo de la Sibila (Or Sib JI 238-338), que utiliza el ApPe y presenta el mismo orden que EL Pero este argumento no es apodíctico, ya que Or Sib JI posee una estructura independiente, presenta afinidades con diversos escritos apocalípticos y sólo coincide con el ApPe en la descripción del paraíso. Contra la

2. Según la esticometría de Nicéforo, el ApPe contenía 300 esticos; según el Codex Claramontanus 270, y era tan extenso como la Carta a los galatas.

3. Las recomposiciones en Maurer. 474. ns. 4.5; 476, n. 2; 477, n. 1; 479, ns.1.2; 480, n. 3.

originalidad del orden en Et se podría objetar lo siguiente: la correspondencia de las dos descripciones se ve impedida por la subida al monte, mientras que se mantiene en Akhm (donde ambas se localizan en el monte, en tanto que la llegada de falsos profetas y, por consiguiente, los acontecimientos del fin del mundo, se predicen en otro lugar); pero, sobre todo, leemos en Et 14 después de la descripción del infierno: «Te lo he dicho y comunicado, Pedro. Sal, pues, y marcha a la ciudad del Oeste...», etc.; se trata de una conclusión inequívoca, después de la cual no hay más revelación, a la que sólo puede seguir la desaparición de Jesús⁴.

Otro problema que surge al comparar las dos versiones es si los dos bienaventurados eran originariamente anónimos o más bien Moisés y Elías y, por tanto, si lo originario es la descripción del paraíso o la historia de la transfiguración. La respuesta debe darse en el primer sentido. En efecto, es ley de la tradición popular identificar los personajes anónimos con un nombre, mas no despojar del nombre a personajes que ya lo tienen; y en lo que respecta a nuestro texto, ningún cristiano habría osado borrar del relato a Moisés y Elías si hubieran estado incluidos en él⁵. Además, la descripción de ambos personajes coincidente en Et y en Akhm (cara radiante y bella, piel sonrosada, cabello suelto, corona de nardos, etc.) no corresponde precisamente a las dos venerables figuras veterotestamentarias: su mención en este contexto supone una ruptura tanto estética como desde el punto de vista de la historia de las religiones. En este caso es primaria la versión de Akhm en el plano de la historia de la tradición. El autor de Et introdujo la escena de la transfiguración (donde Jesús no se transfigura) para explicar la aparición de los dos personajes celestiales y establecer una relación con la historia de Jesús".

Pero la cuestión más importante es saber «si debemos ver en el *Apocalipsis de Pedro* originalmente un vaticinio puesto en labios de Jesús, o uno de esos viajes al cielo y al infierno que eran corrientes en la literatura apocalíptica»⁷. Las citas y los fragmentos emplean la

4. Weinel. 316.

5. No tiene sentido la teoría de Maurer según la cual el autor del texto de Akhmim «no pudo saber, por la falta de 16b (es decir, del Et), que en este pasaje se trataba del relato de la transfiguración» (470). En efecto, ya en Et 16a se menciona a Moisés y Elías, personajes que en toda la literatura cristiana primitiva sólo aparecen unidos en el relato de la transfiguración; no era necesaria, pues, la intención de Pedro de levantar tiendas (16b) para reconocer el relato de la transfiguración. Las exposiciones de Et IS-16a y Akhm 6-20 son hasta tal punto paralelas -salvo los nombres-, que se impone la conclusión de que los nombres cuya supresión no puede explicarse fueron añadidos secundariamente.

6. En este sentido se pronuncia con razón Dibelius, *Geschichte der urchristlichen Literatur* 1, 96.

7. En este sentido Dibelius, *o.c.*, 96.

forma de futuro y sugieren, por tanto, la primera hipótesis. En este punto Et conservó la forma originaria de la predicción.

Las dos versiones del ApPe contienen elementos secundarios. Pero no es posible reconstruir con seguridad la forma original. Las hipótesis y combinaciones no pueden arrojar más luz, sólo nuevos hallazgos. Esto mismo hay que decir acerca del problema, muy debatible en el pasado, de si el ApPe formaba parte integrante del EvPe.

Aunque no sea posible reconstruir la forma primitiva del ApPe y muchas preguntas deban quedar sin respuesta, la comparación no deja de ser aleccionadora para la comprensión de las dos versiones: Et es un apocalipsis elaborado sobre el modelo de Mc 13, ampliado -como ocurre a menudo en los apócrifos- con algunas situaciones conocidas, tomadas de la historia del personaje principal, pero que no ocurren de esa forma en la narración conocida: es un discurso apocalíptico de Jesús, pero del Jesús resucitado antes de su ascensión al cielo; el conjunto aparece como una narración de un testigo ocular o auditivo, de Pedro; es el primer ejemplo de un apocalipsis cristiano con un pseudónimo también cristiano. La comparación hace ver en Akhm una acentuación de este carácter pseudoepigráfico (relato del propio Pedro) y al mismo tiempo -siempre en las partes conservadas- una aproximación al estilo visionario de los apocalipsis judíos y cristianos más tardíos.

3. *Interés y significado*

El interés del ApPe reside en la descripción del más allá: del infierno y del cielo. La pregunta de los discípulos al comienzo sobre las señales de la parusía y del fin del mundo hacía esperar sin duda otra cosa. Pero esta pregunta queda muy pronto eliminada, y después de una página y media. el autor se sitúa en su verdadero tema. Se trata de un mundo diferente al de los apocalipsis sinópticos y al de Juan, pero también diferente al de la *Ascensión de Isaías*. El ApPe no se centra en el acontecer escatológico del futuro (Mc 13. Ap) o del pasado (Ascls), sino en el estado en el más allá; y esto no por curiosidad. sino por interés pastoral hacia el individuo. La descripción del más allá da motivos al moralismo; la descripción del infierno y de los castigos de los malos debe ser una advertencia, la pintura del paraíso y de la recompensa del bien debe ser un aliciente.

Que la descripción del infierno y de sus tormentos sea más minuciosa que la del paraíso y sus goces, se corresponde con la naturaleza de las cosas; sabemos más sobre el mal que sobre el bien, y podemos decir más sobre el primero que sobre el segundo. El autor compone

una clasificación detallada de los pecados y de los castigos correspondientes, que nada dejan que desear en punto a crueldad y que sirven de regocijo a los «elegidos y justos» (Et 13). Falta una clasificación análoga de las virtudes, y se subraya expresamente que la felicidad de los buenos es igual para todos. Después de la descripción de los dos bienaventurados (Et 15; Akhm 6-11), el texto reza así:

"y el Señor me mostró un lugar muy vasto fuera de este mundo, restallante de luz; el aire brilla allí con los rayos solares, y la tierra produce flores perennes y está llena de arbustos aromáticos y plantas que florecen espléndidas y no se marchitan y engendran abundantes frutos. Tan intenso era el perfume de las flores, que llegaba desde allí hasta nosotros. Los habitantes de aquel lugar iban vestidos de una túnica angelical luminosa y el atuendo armonizaba con su lugar de permanencia. Y los ángeles paseaban entre ellos. Todos los habitantes poseían igual brillo y alababan con voz unánime a Dios, el Señor, alegres de estar en aquel lugar (Akhm 15-19; Maurer, *o.c.* 482).

Si no mencionara al final la alabanza unánime a Dios -aunque sólo sea para ponderar la unidad de los bienaventurados- este cuadro del paraíso carecería totalmente de toda nota «religiosa»; a pesar de ello, es de una gran belleza; no es extraño que figure la palabra «Elíseo» (Et 14). Y sin embargo, asociada al cuadro se percibe una idea religiosa y pastoral: la concepción de que los «elegidos y justos» pueden liberar de los tormentos infernales a los condenados mediante su plegaria intercesoras.

Todas estas ideas nos resultan familiares desde nuestra tradición cristiana. Pero no son de origen cristiano ni judío. Desde la perspectiva de la historia de las religiones encuentran su más fiel analogía en el patrimonio espiritual órfico-pitagórico⁹; pero éste es de origen oriental y estuvo muy difundido, con múltiples modificaciones. El significado del ApPe reside en haber asociado estas ideas con la escatología judía y cristiana y haberlas transmitido al cristianismo, o en constituir un documento de esta asociación y transmisión. El ApPe, aun sin haber entrado en el canon bíblico, influyó muy notablemente en la piedad popular y, en el aspecto literario, en el *Apocalipsis de Pablo*, y a través de éste en la Divina Comedia de Dante.

La aparición del ApPe tiene su explicación en el abandono de la expectativa escatológica; la sustitución de la expectativa del futuro por la esperanza en el más allá es -como en la carta a los Hebreos, aunque a un nivel más modesto- un intento de remediar la ausencia de la parusía.

8. Et 14; con más claridad el fragmento de Rainiero (en Maurer 480. n. 3); algo similar Sib II 330S5. **ef.** E. Peterson. *Die «Taufe» im Acherusischen See (=Frütkirche. Judentum und Gnosis.* 1959. 316ss).

9. Esto lo ha demostrado A. Dieterich de modo convincente.

EL PASTOR DE HERMAS

Ediciones del texto:

- O. von Gebhardt - A. Harnack, *Hermae Pastor graece*, 1877;
 M. Whittaker, *Del' Hirt des Hermas*, GCS 48,21967;
 K. Lake, *The Apostolic Fathers* II, 71950, Is (Loeb) (con traducción inglesa);
 R. Joly, *Hermae. Le Pasteur*: SCh 53, 1958 (con traducción francesa, introducción y comentario) (bib!.);
 D. Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, 1967, 889s.

Comentarios:

- M. Dibelius, *Del' Hirt des Hermas*, HNT ErgBd, 1923, 415s (bib!).

Estudios:

- B. Altaner - A. Stüber, *Patrologie*, 71966, 55ss (ed. cast.: *Patrología*, 1945);
 J. P. Audet, *Affinités littéraires et doctrinales du Man/el de Discipline*: RB (1953) 41 ss;
 M. Dibelius, *Del' Offenbarungstrdger im «Hirten» des Hermas*, en *Botschaft l/nd Geschichte* N, 1956, 80ss;
 SI. Giet, *Hermes et les Pastel/rol'*, 1963;
 SI. Joly, *Hermae et le Pastel/r*: VigChr 21 (1967) 20Iss;
 E. Peterson, *Frühkirche, Judentum l/nd Gnosis*, 1959;
 K. Rahner, *Die Bl/sslehre im Hirten des Hermas*: ZKTh (1955) 385ss;
 W. Schmid, *Eine frühchristliche Arcadien-Vorste/lung*: Convivium (1954) 121ss;
 P. Vielhauer, *Del' Hirt des Hermas*, en Hennecke-Schneemelcher N, 444ss;
 E. Molland, RGG³, III, 242.

El libro recibió su título de «Pastor de Hermas» por el segundo personaje revelador que aparece en el curso de los acontecimientos y que transmite a Hermas, un cristiano de Roma, un mensaje divino. Este personaje revelador aparece como pastor, y el mensaje que anuncia ocupa la mayor parte del libro. El escrito gozó de gran estima y a veces casi alcanzó un valor canónico. El canon de Muratori (siglos

II/III) le niega este título, pero pennite su lectura privada (líneas 77ss); a pesar de ello, el libro, al igual que la carta de Bernabé, fue incluido en un manuscrito bíblico: el códice Sinaítico.

1. *Transmisión*

El texto griego original no se conserva completo. Se encuentra en tres grandes manuscritos: en el ya mencionado códice Sinaítico, en un códice del Monte Atas y en uno de los papiros Michigan. Hay que añadir un cierto número de pequeños fragmentos en papiro. El libro se conserva completo en dos traducciones latinas, aunque falta aún una edición crítica de las mismas. Existen, en fin, una traducción etíope, y partes de una copta y al persa medio. La obra aparece diversamente distribuida en los manuscritos. Tradicionalmente se divide en 5 visiones, 12 mandatos y 10 símiles o parábolas, y se cita con arreglo a esta distribución.

2. *Contenido*

Vis I contiene el inicio de la historia: Hernlas ve a su antigua dueña bañándose en el Tíber y desea poseer como esposa a una mujer tan bella. Luego sigue el relato sobre la verdadera visión: algunos días después. Hennas, de camino a Cumas, es llevado por el Espíritu a una región extraña y ve a su antigua dueña como una aparición celestial que le hace saber que su deseo fue un pecado de pensamiento. Luego se le aparece una anciana en traje espléndido, con un libro en la mano, le hace sentarse en un gran sillón blanco, exhorta a Hennas y a su familia a la penitencia y le lee una alabanza de Dios (2.3); seguidamente los ángeles se llevan el sillón y después a la anciana (4).

Vis II se desarrolla, pasado un año, en el mismo lugar; la anciana entrega a Hermas una carta del cielo que él copia sin entenderla y que luego desaparece misteriosamente (1). Sólo al cabo de catorce días de ayuno y oración puede Hermas leer la carta; ésta contiene el mensaje divino de que la cristiandad del momento tiene aún la posibilidad de un acto único de penitencia, y el encargo a Hermas de comunicar este mensaje a los responsables de la comunidad (2 y 3). Siguen dos visiones adicionales: Hermas recibe en sueños la revelación de que la anciana no es la Sibila, como él cree, sino la Iglesia; luego aparece la anciana en su casa y le da instrucciones sobre la difusión de la carta celeste (4).

Vis III: visión de la construcción de la torre. Tras un largo período de ayuno y oración, la anciana ordena a Hermas trasladarse a su campo; el vidente encuentra allí un banco de patas de marfil sobre el que se sienta la anciana, quien, a su vez, hace tomar asiento a Hermas a su izquierda. Le muestra cómo seis jóvenes construyen sobre el agua una gigantesca torre de sillares blancos traídos por miles de hombres (1 Y 2) Y le explica que la torre simboliza alegóricamente la Iglesia (3-7). Le hace ver luego a siete doncellas alrededor de la torre, le aclara que simbolizan las virtudes (8,1-7) Y le transmite exhortaciones que ha de dirigir a la comunidad (8,11-9,10). Un largo apéndice, que relata otras dos visiones, recuerda que la anciana apareció en los tres encuentros anteriores en una figura cada vez más juvenil; Hermas obtiene la interpretación alegórica de estas tres figuras (10-13).

Vis LV: visión de la fiera. Veinte días después, Hermas se encamina a su campo y le sale al encuentro un gigantesco monstruo marino (1); la anciana, transformada en doncella, le explica que el monstruo simboliza las futuras penalidades (2, '3,6); luego, de modo misterioso, desaparece para siempre.

Vis V: visión introductoria a los mandatos y comparaciones (*Mandata et Similitudines*). El nuevo revelador, el Pastor, se aparece a Hermas en su casa y se da a conocer como «aquel a quien Hermas ha sido entregado», y el vidente le reconoce como «el ángel de la penitencia». El Pastor ordena a Hermas escribir sus mandatos y paráholas.

- Mand I: Fe, temor, abstinencia
- Mand II: Inocencia
- Mand III: Verdad
- Mand IV: Castidad, divorcio y segundas nupcias (2,1-3,7 penitencia cristiana)
- Mand V: Paciencia e ira
- Mand VI: Dos clases de fe
- Mand VII: Doble especie de temor
- Mand VIII: Doble especie de continencia
- Mand IX: La duda
- Mand X: Tristeza
- Mand XI: El falso profeta; verdadera y falsa profecía
- Mand XII: 1,1-3, 1: doble especie de codicia
3,2-6,5: epílogo a los Mandatos.

- Sim I: La ciudad extraña y la verdadera
- Sim II: El olmo y la vid
- Sim III: El bosque invernal
- Sírn IV: El bosque estival

- Sim V: El esclavo fiel (1.2); interpretación respecto a las obras (3), a Cristo (4-6) Y a la preservación del cuerpo en pureza (7)
- Sim VI: El ángel del desenfreno y el del castigo
- Sim VII: Actuación del ángel del castigo sobre Hermas
- Sim VIII: El sauce; interpretación alegórica
- Sim IX: Los doce montes de Arcadia (1); repetición de la VISIÓN de la construcción de la torre (2-4); examen y purificación de la torre (S-II); interpretación de la construcción de la torre (12-16) Y de los montes (17,1-31,3); exhortación final (31,4-33,3)
- Sim X: Aparición de Cristo a Hermas y al Pastor; exhortación final y promesa.

3. La cuestión de la unidad literaria

Entre las visiones IV y V hay una cesura en la composición; en las cuatro primeras visiones la anciana desempeña el papel central, pero luego desaparece, y desde la visión V el mediador de la revelación es el Pastor. La visión V es la introducción a los Mandatos y Comparaciones. El autor concibió estas dos partes como una unidad, ya que la visión V une estrechamente los dos términos ἐντολαί y παραβολαί mediante un solo pronombre personal o con un solo artículo, es decir, han de entenderse en estrecha conexión (también en Sim IX 1,1)¹. Además, las primeras comparaciones tienen una gran afinidad con los Mandatos, y Sim VII 7 habla de las παραβολαί como ἐντολαί («comparaciones como mandatos»). La diferencia entre ellos es tan fluida que no puede servir de indicador del orden del libro. Dibelius presume con razón que la división en *Mandata* y *Similitudines* sólo está motivada por la doble expresión². El libro consta, pues, de dos partes de extensión muy desigual: las Visiones (Vis I-IV), por una parte, y los Mandatos y Comparaciones (lit. «parábolas»), por otra.

La segunda parte, sin embargo, presenta también asperezas literarias. Sim IX 1,1 comienza completamente de nuevo («Después de haber escrito los mandatos y comparaciones del Pastor, del ángel de la penitencia, vino éste a mí...») y Sim IX 1,4-33,3 ofrece por su parte repetición prolija y alegorizante de la visión de la construcción de la torre tomada de la primera sección (Vis III), que Sim IX 1,3 considera como concreción de la interpretación anteriormente ofrecida. Esta redundancia es, pues, evidentemente, un añadido; también lo es Sim X, que con la aparición de Cristo viene a ofrecer una simetría a la del Pastor en Vis V³.

1. el'. Dibelius, *Kommelllar.* 493s. 546.

2. *O.e.* 493.

3. *O.e.*, 421,493, 601s.

Estas observaciones hacen probables las hipótesis siguientes: 1. el libro de las Visiones (Vis I-IV) y el de los Mandatos y Comparaciones (Vis V - Sim VIII) surgieron y existieron con independencia uno de otro; 2. el de las Visiones es el más antiguo de los dos; y 3. al unificarse los dos libros, se añadieron Sim IX y Sim X. Esta hipótesis es más probable que la teoría de las tres fuentes de St. Giet, que supone tres autores distintos'. Los dos libros y su combinación proceden del mismo autor. Las numerosas incoherencias se pueden explicar mejor por la historia de la tradición que con la crítica literaria. Sólo el epílogo Mand XII 3,2-6,5 podría ser una interpolación.

4. *La forma literaria*

El libro no hace revelaciones sobre el futuro escatológico o sobre el mundo del más allá, pero está considerado en su forma y estilo como apocalipsis. A la forma apocalíptica pertenecen el estilo en primera persona, la vivencia de visiones y raptos, la presencia de (*flgeli interpretes*, la carta celeste, las alegorías y naturalmente también las parénesis. El libro contiene, sin embargo, algunas peculiaridades de forma en comparación con otros apocalipsis.

*Los reveladores*⁵. Los dos portadores de la revelación no se limitan a su función de intérpretes, como es usual en la apocalíptica. Son figuras extremadamente complejas que reúnen en sí elementos paganos y cristianos.

La anciana aparece a veces identificada con la Iglesia (Vis ¶ 4,1; III 3,3), pero éste es un rasgo totalmente secundario, ya que tropieza con el hecho de que la Iglesia es la receptora del mensaje penitencial de la anciana y es ésta la que en Vis III diagnostica y trata su estado. Ciertos detalles muestran que la sibila sirvió de modelo para la anciana (edad avanzada; viaje de Hermas a Cumas, sede de la sibila más ilustre; comunicación escrita de la revelación; el sillón; posiblemente también el esquema de las tres edades en sentido inverso).

El Pastor aparece calificado como ángel de la penitencia; pero es también aquel «a quien Hermas ha sido entregado» y el que debe «vivir los días futuros en su casa», es decir, un ángel custodio. La vestimenta de pastor armoniza con esta función, y sugiere el origen no judío del personaje, que apunta al dios Hermes como lo indica también la men-

4. Según este investigador, sólo Vis [·]V remontan a Hermas; Sim ¡X procede de otro autor; Mand [·]XII y Sim ¡·VIII. X remontan a un tercer autor judeocristiano. Contra estas opiniones R. Joly, *VigChr* 21 (1967), 2015s.

5. Sobre este tema cf. M. Dibelius, *Botschaft u/d Geschichte* II, 80s.

clan de Arcadia (Sim IX 1,4)6. La apanclOn del Pastor en Vis V presenta las notas típicas de la epifanía de una divinidad; hay interesantes paralelos en la literatura hermética, especialmente en el *Poimandres*, pero también en la escena introductoria de *Consolación de la filosofía* de Boecio. Ambas figuras son sin duda de origen pagano: una sibila y un dios protector; pero desempeñan la función del *angelus interpres* y son en definitiva alegorías de realidades cristianas: la Iglesia y el ángel de la penitencia.

Acontecimientos escatológicos. El Pastor de Hermas no contiene descripciones de los acontecimientos finales. Sólo en una ocasión, el encuentro de Hermas con el monstruo marino (Vis IV), se acumulan imágenes que en la apocalíptica sirven para la descripción de los acontecimientos de los últimos momentos; por ejemplo, la langosta y el simbolismo de los colores⁷. El monstruo marino es el demonio mítico que está encadenado desde la creación y será soltado en el fin del mundo; las langostas son una plaga escatológica; los cuatro colores, originalmente tonalidades cósmicas, son signos de personajes apocalípticos (Ap 6, 1s). Se trata de imágenes de la amenaza escatológica que se cierne sobre toda la humanidad. Pero en Vis IV no están al servicio de la descripción escatológica; aparecen desescatologizados y reinterpretados. Hermas vive los acontecimientos cósmicos finales en una visión como amenaza personal actual e individualiza el terror apocalíptico: «Esta individualización responde a una mutación en la esperanza cristiana propia de aquella época; lo que interesa no es el destino del ser humano al final de los tiempos, sino el del individuo al final de su vida»⁸.

Alegorías. Las alegorías sirven en la apocalíptica para exponer en clave acontecimientos y procesos históricos y escatológicos. En el Pastor de Hermas tienen una finalidad parenética. Las «parábolas») (Sim I-IV), de fuerte tinte alegórico, apenas contienen ideas escatológicas. Sim V 5,3 menciona de paso y sin énfasis la parusía. Sim VI-IX son alegorías sobre los buenos efectos de la penitencia expuestos en forma visionaria. También los personajes «apocalípticos que aparecen en las visiones pasan a ser símbolos morales: el pastor elegante es el ángel del desenfreno, el pastor rústico es el ángel vengador (Sim VI). El autor emplea además la alegoría para la elaboración de un material ideológico e imaginativo heterogéneo y divergente (como se vio en la figura de la anciana y del Pastor).

6. Más ampliamente en Dibelius. *Kommcltar* 495s. También W. Schmid. *Eille frühchristliche ArcadielI-\lor.t'el/IIIlg*, Convivium (1954) 121 ss.

7. ef. Dibelius, *o.e.*, 482ss; Pcterson, 285ss.

8. Dibelius. *o.e.*, 486.

Parenesis. Como la alegoría, tampoco la parenesis tiene un sentido escatológico. Sólo ocasionalmente promete el Pastor la vida eterna a los justos que siguen sus mandatos (Sim V 6s). Los *mandata* contienen parenesis, que constituyen un patrimonio ético tradicional; pero el autor lo ordena, interpreta y expone transformándolos a veces en diálogos. Así, por ejemplo, reinterpreta y desarrolla prolijamente los tres temas de Mand 1: la fe, el temor y la continencia. El aviso contra los falsos profetas es un toque personal y de actualidad dentro de la parenesis (Mand XI).

5. *La intención*

La tendencia del libro es parenética y se orienta hacia la penitencia". Esto no se desprende sólo de los Mandatos y de Sim I-IV, que sólo contienen parenesis, sino también de las otras partes, que se orientan a la penitencia como objetivo, explicándola en sí misma (Sim V), en sus efectos (Sim VI-VII]) o en su importancia para la Iglesia (Vis III, Sim IX). Vis II proclama esta penitencia en una carta celeste y Vis I la introduce como tema capital.

Todos los apocalipsis contienen parenesis y exhortan a la conversión; cuando irrumpen los acontecimientos finales, no habrá espacio para la penitencia (*Henet* 50). En Hermas, en cambio, la exhortación al arrepentimiento es el único y verdadero objeto de su libro. Lo nuevo que él tiene que decir sobre este tema deriva de concepciones eclesiales más antiguas sobre la penitencia en la conversión, en el bautismo y en la vida no pecaminosa del bautizado, concepciones según las cuales no tenían cabida otras penitencias después del bautismo (Heb 6,4ss; 10,26-31; 12,16s; 1 In 3,6). El arrepentimiento preconizado por Hermas es, en cambio, la posibilidad ofrecida por Dios de que los cristianos bautizados puedan realizar aún una última penitencia. Hermas conoce esta posibilidad por una carta del cielo y recibe el encargo por su medio de anunciar a la comunidad esta penitencia única para los cristianos (Vis II 2,4s). que al cabo de un determinado plazo ««día»») ya no será posible. Se trata de un compromiso entre el rigorismo determinado por la espera escatológica y la realidad eclesial. Hermas entiende la posibilidad del arrepentimiento cristiano como una concesión hecha por Dios a la debilidad de los creyentes. pero quiere mantenerse por otra parte en el estricto rigor de las exigencias éticas (Mand IV 3). El carácter excepcional y el plazo limitado de esta

9. De la abundante bibliografía existente sobre la teoría de la penitencia de Hermas debemos mencionr especialmente K. Rahner y R. Joly, 22,.

penitencia vienen a ser un eco de la esperanza escatológica. Hermas justifica la ampliación del plazo en Mand IV 3,5 con la misericordia de Dios, como el texto más o menos contemporáneo de 2 Pe (3,9) la justifica con la paciencia. Pero lo escatológico queda trasvasado a lo ético; así, por ejemplo, el «día» que originariamente designaba el final es, según Vis II 2,4s, el plazo de penitencia del mensaje de Hermas. La ampliación del tiempo aparece en el modo cómo Hermas prolonga el plazo: así el vidente demora la publicación de la carta celestial (Vis II 4,2s) y habla expresamente de una «pausa» en la construcción de la torre (Iglesia) (Sim IX 5,1; 14,2): «Se ha interrumpido la construcción en consideración a vosotros. Si no os dais prisa en hacer el bien, la torre quedará terminada y vosotros seréis excluidos» (Sim X 4,4). En un pasaje, Hermas llega a contraponer la consigna de la penitencia a la esperanza escatológica. En este pasaje se rechaza el preguntarse por el final como una necedad y se invita al interrogador al «recuerdo» y a la «renovación del espíritu», a la penitencia:

"Pregunté también por los tiempos, a ver si era ya el final. Entonces exclamó en voz alta: Necio, ¿no ves que se está construyendo aún la torre? Sólo cuando esté acabada será el final. Pero pronto quedará concluida. No me preguntes nada más. A tí Y a los santos debe bastaros con este recuerdo y con la renovación de vuestro espíritu...» (Vis III 8,9).

Este pasaje y su contexto dejan en claro la situación de Hermas: el tema tradicional de la espera escatológica y el problema actual de la vida de los cristianos, como *corpus permixtum*, en un mundo, que continúa existiendo, y en la Iglesia chocan, entre sí; el vidente se salva de esta colisión con su teoría y mensaje de la concesión de un plazo penitencial único y temporalmente limitado para los cristianos. El problema que le preocupa no es el fin del mundo, que no llega, sino la relación entre la iglesia ideal y la empírica; esta última debe purificarse y, de este modo, perfeccionarse; la interpretación de la parábola del trigo y la cizaña (Mt 13,36ss) encuentra una amplia prolongación casuística en la alegoría de la construcción de la torre (Vis III; Sim IX; cf. también Sim VIII). Sólo cuando la iglesia ideal y la empírica coincidan, «cuando la torre esté acabada, será el fin» (Vis III 8,9).

6. Relación entre la forma y la intención

¿Por qué Hermas recurre a la forma de apocalipsis si no intenta anunciar acontecimientos escatológicos, sino la posibilidad de la penitencia cristiana? La respuesta se desprende de la situación y del

programa de Hermas, que es consciente de su contraste con las ideas rigoristas anteriores. «La negación de principios radicales sólo es posible... si Dios mismo da pie a ello»¹⁰. De ahí los modos de revelación de la carta celestial y del «ángel de la penitencia». De ahí, sobre todo, la forma apocalíptica del libro. Ella debe prestar el carácter de revelación, es decir, una autoridad divina a las consignas que proclama, autoridad que el autor no puede pretender por sí mismo y que la tradición no puede respaldar.

La forma literaria de apocalipsis es la expresión adecuada para las pretensiones del autor, mas no para su doctrina. Es verdad que el contenido principal del *Pastor* de Hermas aparece también como motivo individual en las apocalípticas tradicionales; pero los temas específicos de este género literario faltan en Hermas. Por eso habría que calificar al *Pastor* de Hermas de «pseudoapocalipsis».

7. Autor, lugar y fecha de composición

El libro contiene muchas noticias sobre Hermas y su familia. No está claro, sin embargo, si estos datos autobiográficos poseen suficiente credibilidad". Eliminando las afirmaciones que pueden tener sentido tipológico, Hermas parece haber sido un pequeño comerciante de Roma. El canon de Muratori afirma que fue hermano de Pío, el obispo de la ciudad en aquel tiempo (líneas 73ss); otro tanto dicen el *Catalogus Liberianus* y el *Liber Pontificalis*. Se han puesto en duda estas indicaciones porque el canon de Muratori niega la canonicidad del *Pastor* asignándole, al parecer tendenciosamente, una fecha tardía; según él, Hermas compuso el libro «hace muy pocos años, en nuestros días, cuando su hermano Pío ocupaba el trono de la iglesia de la ciudad de Roma». Pero esta fecha tardía de la aparición del libro no excluye el parentesco del autor con el obispo (más exactamente, presbítero) romano. Por eso se puede dar crédito a esta afirmación.

Por esta razón y por otras más se admite como tiempo de composición el tercero o, a lo sumo, el cuarto decenio del siglo II; y como lugar de composición, Roma. El intento¹² de desligar el libro de Roma para atribuirlo a una secta judeocristiana de Palestina no ha encontrado seguidores.

10. Dibelius, o.c. • 511.

11. ef. Dibelius, o.c., y Joly, 17s.

12. Peterson, 2815s.

LA ASCENSIÓN DE ISAIAS

Texto y traducción:

- 1). Dillmann, *Ascensio lesaiae Aethiopice et Latine*, 1877;
- 2). Tisserant, *L'Ascension d'isaie. Traduction de la version éthiopienne avec les principales variantes des versions grecque, latine et slave avec introduction et notes*, 1909;
- 3). Flemming, H. Duensing, *Die Himmelfahrt des Isajas* (E. Hennecke, W. Schneemelcher, *NTApokryphen II*, 1964, 454ss) (bib!).

Estudios:

R. Meyer, *RGG*³ III, 1959, 336s.

La *Ascensión de Isaias* es el ejemplo más antiguo de atribución de un apocalipsis cristiano a un personaje precristiano; y es otro caso, además, de cristianización de un texto judío mediante ampliaciones literarias y no simplemente con pequeños añadidos e interpolaciones. El librito se encuentra completo únicamente en una versión etíope (del griego); se conservan partes de él en griego, copto, latín y en eslavo antiguo¹. Los títulos dados a la obra o a sus diversas partes en la iglesia antigua son variados; se ha impuesto el título de *Ascensio Jesaiae* empleado por Jerónimo. Hay notables diferencias globales y de detalle entre las diversas versiones. No es preciso, aquí, sin embargo, hacer referencia a ellos ni al proceso de transmisión que condujo a la forma definitiva de la *AscIs*², ya que en esta última configuración se reconocen aún sin dificultad las ampliaciones cristianas.

El *texto judío* es una leyenda sobre el martirio de Isaias que se remonta al siglo II o I: el rey Manasés persiguió al profeta y le hizo despedazar con una sierra³ (un tema que se adivina también en Heb

1. cf. G. Beer en Kantsch, *APJ*, 1900, 119s; Duensing 454s.

2. cf. la visión panorámica en Beer, 121ss y la bibliografía; también Duensing, 454s.

3. La leyenda judía comprende: 1,1-2a. 6b-13a; 2,1-3,12; 5,1b-14 (asi R. Meyer y últimamente L. Rost). Quizá la leyenda procede de grupos esenios: Rost, 114 (bib.).

11,37). Esta leyenda judía fue *refundida en un apocalipsis cristiano*, poniendo en boca del profeta algunas revelaciones sobre el más allá, sobre la venida de Cristo y sobre el fin del mundo.

El modo de hacerlo fue la adición de un texto amplio: el relato sobre la «ascensión», que abarca la segunda parte (6-11) Y al que el libro debe su título. La acción que sirve de marco se desarrolla varios años antes del martirio. Isaías habla ante Ajaz en presencia de su hijo, de la corte y de 40 profetas. cae de pronto en éxtasis y refiere a continuación lo que ha presenciado: un ángel le lleva al firmamento y le transporta a través de los diversos cielos hasta el séptimo, donde ve a Dios, a Cristo y al «ángel del Espíritu Santo», como también a los justos bienaventurados; contempla el descenso de Cristo a través de los diversos cielos a la tierra -sin ser reconocido, ya que toma la figura de los ángeles del cielo respectivo— y luego su ascensión al séptimo cielo en estado glorioso. -En este texto el pasaje 11,2-22 es una adición secundaria donde Isaías habla sobre el nacimiento virginal de Jesús, sus milagros, su crucifixión y resurrección, el envío de los discípulos y la ascensión⁴; sigue la descripción de la subida al cielo de Jesús (11,23s). Se echaba en falta la «vida de Jesús» y de ahí esta adición—. La conexión con el martirio es sencilla: la visión de Isaías es lo que mueve a Manasés a darle muerte (11,41).

Por los mismos motivos fue insertado otro texto cristiano, concretamente en la leyenda del martirio (3,15-5,1); se trata también de una visión que Isaías cuenta al rey Ajaz y a su propio hijo. El contenido es semejante al de 6-11, pero con distinto matiz. Se narran lacónicamente la encarnación, la pasión y la muerte de Cristo casi como lugares comunes y sólo la resurrección aparece tratada con algún detalle⁵; el interés se centra en temas propiamente «apocalípticos»: la escisión de la Iglesia (21-31), el anticristo, su poder y su destrucción, la parusía y el juicio universal (4,1-18). Finalmente, Isaías da a los deseosos de más detalles algunas indicaciones sobre su propio libro, sobre los salmos, los proverbios y los profetas (4,19-22). Las referencias literarias no son raras en la apocalíptica; pero en este caso su carácter sumario y su enumeración inicial indican que el autor no intenta en realidad trazar un cuadro completo. Su verdadero interés se centra en la actualidad: un aviso contra las escisiones de la Iglesia, que son obra del anticristo.

La AscIs contiene muchos *elementos estilísticos de la apocalíptica*. En primer lugar la pseudonimia; la elección precisamente de Isaías como

4. Este pasaje faltaba en la traducción latina y en las tres versiones al eslavo antiguo.

5. La vigilancia del sepulcro como en MI. Cristo es sacado de la tumba a hombros por el «ángel del Espíritu santo y por Miguel, el ángel supremo» (3,14-17); en el EvPe el Resucitado se apoya en dos ángeles.

portador de la revelación entre la abundante oferta de personajes veterotestamentarios no se debe al acierto de la leyenda de su martirio, sino al pasaje de Jn 12,41 ««Esto lo dijo Isaías hablando de él, porque había visto su gloria»». Además, encontramos el éxtasis (6,10ss), el relato de la visión en primera persona (7,2ss; 4,1ss), el rapto, las etapas de la ascensión del alma (7,4ss), el *angelus interpretis* (7,2-11,35), la visión de acontecimientos futuros (10,8-11,35; 3,13-4,18). Tampoco falta el tema del secreto, que es tradicional: «Isaías le hizo jurar (a Ajaz) que no lo contaría al pueblo de Israel, advirtiéndole que a ningún ser humano le era permitido transcribir estas palabras» (1,1,39); lo que no sabemos es cómo este libro llegó hasta nosotros a pesar del juramento; en otros apocalipsis, que fingen una gran antigüedad, al menos quedan escritas las revelaciones y luego son selladas y ocultas, de forma que la aparición a su debido tiempo no puede extrañar demasiado.

Los compiladores de la AscIs fracasan también en otro elemento estilístico: en la verosimilitud de la ficción; mientras que otros apocalipsis mediante alegorías y otras claves mantienen un *ténmino* medio entre la claridad y la reserva, ésta queda en la AscIs totalmente sacrificada a la primera y se dan nombres sin reparo alguno («Jesucristo, el Crucificado» 4,13; «mi Señor Jesucristo, al que hay que llamar Jesús 10,7; María y José 11,2; Belén *ibid.*; Nazaret 11,15). En el aspecto literario, este apocalipsis no es especialmente impresionante y tampoco está a la altura de la sencilla leyenda del martirio que le sirve de base.

En cambio, en el aspecto de la historia religiosa, el pasaje 7,2-11,2.23-35 es una fuente excelente y única para las concepciones sobre los cielos y los ángeles, del descenso y ascensión del redentor, del engaño de los «arcontes»; en una palabra, del mito que subyace a Flp 2.6-1] Y 1 COI 2,8s.

Antigüedad. Probablemente la visión de 3,13-15 es más reciente que la ascensión de 6-11, y la interpolación 11,2-22 es el fragmento más reciente. Cabe datar las elaboraciones cristianas en el siglo II, ya que el libro presupone los evangelios canónicos y los Hechos. La terminología hace presumir que las glosas cristianas proceden de los mismos grupos.

Visión panorámica

El género literario de los apocalipsis gozaba de mucho favor entre los cristianos; su producción alcanza desde finales del siglo I hasta bien entrada la Edad Media – a pesar de la reserva de la Iglesia oficial frente a los apocalipsis, incluido el de Juan. Los cristianos evitaron

la destrucción de los apocalipsis judíos, los consideraron como literatura propia y a veces los glosaron en sentido cristiano (por ejemplo, el *Test XII* y el *Apocalipsis capto de Elías*). C. van Tischendorf editó una parte de los apocalipsis cristianos tardíos (*Apocalipses Apoeryphae*, 1866, reimpr., 1966); hay traducciones al alemán de las principales obras de este género (5.6 *Esd*, *Apocalipsis de Pablo* y *de Tomás*) en Hennecke-Schneemelcher, *NT Apokryphen* **n**, 484ss; 533ss; H. Weinel ofreció en el Homenaje a Gunkel (*EUXARISTERION II*, 14s) una síntesis instructiva sobre «La apocalíptica cristiana tardía».

Entre los textos capto-gnósticos de Nag Hammadi se encuentran también apocalipsis u obras con este título. Como a la hora de escribir esta historia no todos los textos están editados*, no me es posible emitir un juicio sobre estos escritos. Nos limitamos aquí a efectuar algunas observaciones sobre los cuatro apocalipsis editados por A. Böhlig, P. Labib, *Koptisch-Gnostische Apokalypsen aus Codex V van Nag Hammadi*: WZ Halle - Wittenberg, Sonderdruck 1963). Son, en este orden, el *Apocalipsis de Pablo*, dos de *Santiago* y uno de *Adán*. El último es de origen y contenido no cristianos por lo que debe quedar aquí al margen. Los dos escritos de Santiago no son apocalipsis según su género literario, aunque se designen así. El primero contiene dos diálogos de Jesús con Santiago, uno antes y otro después de la muerte de Jesús. El segundo ofrece un discurso que Jesús a su vez había dirigido al apóstol. Los dos llevan ese título porque «revelan» misterios y gnosis soteriológicos y cristológicos, porque son discursos de revelación; Santiago no es un apocalíptico (vidente), sino el portador de la revelación: «Yo soy aquel al que se le entregó la revelación sobre el pleroma y la inmortalidad» (46,6s). El *Apocalipsis de Pablo*, en cambio, pertenece literariamente a la apocalíptica, ya que contiene elementos tradicionales de este género: inspirándose en 2 Cor 12,1s refiere el raptó de Pablo desde el tercer cielo al séptimo y el décimo, y describe algunos de aquellos lugares del más allá; pero el interés del autor no se centra en las descripciones del otro mundo, sino en el destino del alma. Este *Apocalipsis de Pablo* no se identifica con la obra del mismo título, conocida desde antiguo, y pone el género literario judío al servicio de los intereses gnósticos. Sin embargo, parece ser que los gnósticos, en general, no consideraron este género como expresión adecuada de su interés orientado hacia la soteriología y la antropología, a menos que ese interés tomase la figura de una cosmogonía y antropogonía, como en el *Apocalipsis de Adán*. Pero en ese caso no existe una escatología verdadera en los apocalipsis

* N. del E.: En 1977 apareció la colección completa en inglés: J. M. Robinson, *The Nag Hammadi Library* il/ *El/gtish*, Leiden.

judíos y cristianos orientados hacia el futuro del mundo y el mundo futuro, sino una «protología» que explica el estado del mundo y de los hombres. Los escritos gnósticos calificados de «apocalipsis» son discursos de revelación que toman ocasionalmente algunos elementos estilísticos del género judío, pero no están compuestos con arreglo a este modelo.

El modelo fue decisivo para los apocalipsis cristianos tardíos, pero se advierte también en éstos un desplazamiento y un angostamiento del interés. Las perspectivas históricas desaparecen muy pronto, pasan de la apocalíptica a la apologética (por ejemplo, en Lucas y en Teófilo de Antioquía) y cambian su función escatológica por otra: manifestar la historia de la salvación. En los cuadros del futuro, algunos temas accesorios -descripciones del más allá y del anticristo- se convierten en capitales. Ambos temas dejan mucho espacio a la fantasía. En la Edad Media la temática del anticristo se actualizó a nivel teológico-político en la representación misteriosa *Ludus de Antichristo* (1160), y Dante reelaboró con gran vigor artístico en la *Divina comedia* (siglo XIII) las descripciones del más allá del *Apocalipsis de Pablo*. Por lo demás, los apocalipsis cristianos tardíos —en radical contraste con los judíos y con los cristianos primitivos- no parecen tener su raíz en circunstancias actuales (no existe ya una «literatura de la resistencia»), sino que reflejan simplemente las expectativas de grupos más o menos especulativos.

A pesar de la existencia de numerosos apocalipsis cristianos, este género literario no alcanzó en el *cristianismo primitivo* el mismo rango que en el judaísmo. El verdadero acontecimiento salvador, la venida de Cristo (el Mesías, el Hijo del Hombre), se había producido ya y el cambio de eones no era algo meramente futuro; ya había comenzado. La «visión retrospectiva» no podía hallar una expresión adecuada en el género literario de los apocalipsis; y las expectativas de futuro que podían encontrar y encontraron su expresión en él amenazaban con encubrir con su propia independización el acontecimiento ya producido. Por eso no es un azar que sólo un apocalipsis encontrase acogida en el canon del NT.

VI

Las cartas tardías

LA PRIMERA CARTA DE CLEMENTE

Ediciones del texto:

- K. Bihlmeyer-W. Schneemelcher, *Die Apostolischen Vdter* 1, ²1956 (bibl.);
 J. A. Fischer, *Die Apostolischen Vdter* I, 1956;
 (I. v. Gebhardt, Ad. Hamack, Th. Zahn, *Patrum apostolicorum opera* I/1, ²1876;
 Traducción alemana y comentario de R. Knopf en Lietzmann. *Handbuch zum NT* 1, 1920,41-184;
 K. Lake, *The Apostolic Fathers with an English Translation* I;
 , B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers* 1, 1890;
 II. Ruiz Bueno. *Padres apostólicos*, Madrid 1967, 10 Iss.

Estudios:

11. Altaner - A. Stuiber, *Patrologie*, 71966, 45s (ed. casI.: *Patrología*, 1945);
 (I. Bardenhewer, *Geschichte del' altchristlichen Litera/ur* I, ²1913, 119-130;
 W. Bauer, *Rechtgldllbigkeit llnnd Ketzerei im d/testen Christentum*, ²1964, 99-109;
 11. Frh. von Campenhausen, *Kirchliches Amt llnnd geistliche Vol/macht*, 1953, 91-103.
 1) Harnack, *Geschichle der altchristlichen Literatllr bis Eusebius*, en *Über-
 ielerung III*, 1893,39-47; *Chronologie* HII, 1897,251-255;
 A. v. Harnack, *Einführung in die a/te Kirchengeschichte*, 1929;
 (I. Knoch, *Die eschatologische Konzeption des I. Clemensbriefes*, Diss. kath. Theol. Tübingen 1959;
Die Au./führungen des I. Clemensbriefes über die kirchliche Verfassung;
 ThQ 141 (1961) 385-407;
 11. Köster, *Synoptische Überlieferllng bei den Apostolischen Vätern*, TU 65 (1957) 4-23;
 P. Molland, RGG³ I, 1836-38;
 P. Meinhold, *Geschichte und Deutung im ersten Klemensbrief*: ZKG 58 (1939) 82-129;
 P. Peterson, *Das Praescriptum des I. Clemens-Briefes*, en *Frühkirche, Ju-
 dentum und Gnosis*, 1959, 129-136;
 I Sanders, *L'Hellenisme de Saint Clément de Rome et le Paulinisme*, 1943;
 \ W. Ziegler, *Nelle Studien zum ersten Klemensbrief*, 1958.

1. Transmisión

El escrito llamado 1 Clem, una carta de la comunidad de Roma a la de Corinto con la que la primera intervenía en los asuntos internos de la segunda, es un documento de política eclesiástica de gran importancia para la historia de la Iglesia. La gran estima de que gozó en el cristianismo antiguo se refleja sobre todo en el hecho de que 1 Clem fuese temporalmente una parte integrante del canon neotestamentario en las iglesias egipcia y siria. Tres de los seis manuscritos en los que ha llegado hasta nosotros son bíblicos: el Codex Alexandrinus (A, siglo V), en donde aparece junto con 2 Clem después del Ap; un códice en papiro, copto (siglo V-VIII), de la biblioteca de la universidad de Estrasburgo, que contenía además fragmentos de Sant y de Jn; y un NT sirio (escrito el año 1170 en Edesa), que la incluye asimismo junto con 2 Clem entre las epístolas católicas y las cartas de Pablo. Se nos ha transmitido además gracias a un códice (H = Hierosolymitanus, escrito en el siglo XI) que se encuentra actualmente en Jerusalén que contiene también la *Didaché*; fue descubierto por el metropolitano Ph. Bryennios y editado en 1875; también en un códice copto de Berlín (siglo IVIV) y de un manuscrito latino (siglo IV). El texto griego sólo se ha transmitido completo en H; en A falta 57,7-63,4. La comparación de textos permite conocer una compleja historia textual que, al igual que la traducción a tres lenguas, da fe de la amplia difusión y alta estima de que gozó 1 Clem.

2. Contenido y estructura

La ocasión y la intención de la carta son claras. Se produjo en Corinto, como dice el escrito mismo un «tumulto abominable y sacrílego desencadenado por algunas personas irresponsables e insolentes» (1, 1); concretamente, se había «depuesto» a algunos presbíteros para sustituirlos por personas más jóvenes (3,3; 44,6; 46,9; 47,6). El escrito romano persigue la finalidad de restablecer en la comunidad corintia la situación anterior (reposición de los depuestos) y de inducir a los «cabecillas del tumulto y de la escisión» al «exilio» voluntario (51; 54). Pero -salvo 1,1; 3,3- la carta sólo afronta las circunstancias concretas de Corinto en 40-51; preceden extensas instrucciones y exhortaciones (4-39); después, una larga plegaria (59-61), hasta que la conclusión vuelve al verdadero tema.

Prescripto

Proemio: Ocasión de la carta: la sedición en Corinto. Alabanza del anterior estado de la comunidad y censura del presente: 1-3

- I. Primera Parte, 4-39: *parennesis*
 1. Contra los celos y envidias: 4-8
 - a) ejemplos veterotestamentarios (4), cristianos (5) y generales (6)
 - b) exhortación a la penitencia con ejemplos del AT: 7; 8
 2. Modelos veterotestamentarios de fe y hospitalidad: 9-12
 3. Exhortación a la humildad y a la paz: 13-19,1
 - a) exhortación y fundamentación: 13-15
 - b) Jesús como ejemplo: 16
 - c) Ejemplos del AT: 17-19,1
 4. Exhortación a la unidad y a la armonía en la comunidad: 19,2-22
 - a) la armonía del cosmos como ejemplo: 19,2-20,12
 - b) aplicación a la vida de la comunidad: 21; 22
 5. Contra las dudas sobre la resurrección: 23-36
 - a) aviso ante las dudas: 23
 - b) pruebas de la resurrección (tomadas de la naturaleza: 24, la mitología —ave Fénix—: 25, de la Escritura: 26; 27
 - c) exhortación a una vida de cara al juicio final: 28-36
 6. Exhortación a la unión: 37-39
 - a) ejemplos de orden: el militar romano: 37,1-4; el cuerpo humano, el cuerpo de Cristo: 37,5-38
 - b) subordinación mutua: 39
- II. Segunda Parte: 40-58: toma de postura ante las disensiones de Corinto
 1. Instrucción a toda la comunidad sobre la irregularidad de la destitución de presbíteros: 40-50
 - a) el orden querido por Dios en el culto, en la jerarquía y en la sucesión: 40-44
 - b) consecuencias para la comunidad corintia: 45-50, reconocimiento de la injusticia: 45, rehabilitación de los depuestos: 46-48, restablecimiento de la unción y del amor: 49; 50
 2. Instrucción a los cabecillas de la rebelión: 51-58
 - a) exhortación a la penitencia (con ejemplos): 51-53
 - b) invitación al destierro voluntario (con ejemplos): 54-55
 - c) sometimiento a la pena eclesiástica y sumisión a los presbíteros: 56-58

("I/clusión

1. La oración de toda la Iglesia: 59-61
2. Resumen del contenido de la carta: 62
3. Recomendación de los portadores (con una plegaria): 63,1-65,1
4. Saludo final: 65,2.

3. *Carácter literario*

La extensión y la naturaleza del escrito plantean la cuestión de su forma literaria. Knopflo califica de «producto literario... que desborda la forma de la verdadera carta y viene a trazar el ideal de la vida cristiana en amplias exposiciones conceptuales de homilía»¹; algo similar afirma Dibelius, que ve en 1 Clem una «combinación de escrito ocasional y carta literaria»² y lo cataloga con Ef y 1 Pe entre los «tratados en forma epistolar»; según Stuiber, presenta «la forma de una encíclica católica»³. Pero 1 Clem difiere fundamentalmente de estos géneros afines al estar dirigido a un destinatario concreto y no a toda la Iglesia, al verse motivado por una ocasión concreta y al perseguir un objetivo bien definido que determina todo el conjunto; contiene, pues, una mayor dosis de «correspondencia epistolar» que Ef y las cartas católicas neotestamentarias y posee las características constitutivas de una verdadera carta. La extensión del escrito, la serie de digresiones y la forma deliberadamente artificial, retórica, no alteran el hecho de que 1 Clem sea una verdadera carta y no una epístola ficticia.

Contiene a la vez una serie de peculiaridades. La primera aparece ya en el encabezamiento (prescripto): «La Iglesia de Dios que habita como forastera en Corinto...». El remitente no es una persona individual, sino la comunidad romana en su conjunto. En las cartas del NT no aparece ninguna comunidad como remitente, pero sí en el *Martirio de Policarpo* y en el escrito de los cristianos de Lyon (Eu-

1. *Kommentar*, 43.

2. *Geschichte der Ilchristlichell Literatllr* II, 48.

3. RAC III, 192. No es cierto que el escrito «sobrepase al destinatario concreto, y esté dirigida a todas las comunidades» (192): los pasajes que se aducen —7,1 y el solemne saludo final 65,2— no abonan tal conclusión. Por eso tampoco es cierto que 1 Clem sea «comparable» no sólo a las cartas neotestamentarias, sino también a las que Eusebio llama «epístolas católicas» del obispo Dionisio de Corinto, como afirma Stuiber siguiendo a E. Peterson. En efecto, las epístolas neotestamentarias tienen destinatarios generales: no es así 1 Clem. Sobre las cartas de Dionisio hace notar A. V. Harnack: «Es probable que Eusebio calificase las cartas de 'católicas' por contraste, pero no cabe afirmarlo con certeza, ya que el término falta en las traducciones latinas y sirias. Si Eusebio utilizó el adjetivo, sería un honor para las cartas, pues en realidad éstas llevan señas muy particulares. Es posible, pero sólo posible, que Eusebio hubiera llamado católicas a las cartas porque Dionisio escribió a 7 comunidades...» (*Die Briefsammlung des Apostels Paulus und die allderell vorkonstantinischell Briefl'Ommlungell*, 1926, 79, n. 2). No es necesario que nos detengamos en las amplias construcciones de E. Peterson, *Das Praescriptum des 1. Clemens-Briefes (Frühkirche, Judentum und Gnosis*, 1959, 129-136); observemos sólo que, si 1 Clem figura en la *inscriptio* de la traducción siríaca como «carta católica» «<Carta católica de Clemente, discípulo del apóstol Pedro, a la comunidad de los corintios> J, ello no se explica por su carácter literario, sino por su puesto entre las cartas católicas y las cartas paulinas.

sebio, HE V 1,3). Clemente, al que la tradición considera como autor, no aparece mencionado en toda la carta; la que habla es la comunidad romana, y siempre en primera persona del plural.

Habla con gran solemnidad. El escrito utiliza los recursos retóricos de la época «en forma moderada» (Stuiber) en comparación con la literatura de aquel tiempo, pero profusamente si se toman como punto de referencia los escritos del cristianismo primitivo. 1 Clem maneja con mucho mayor vigor que Pablo y Heb y con mayor habilidad las figuras de lenguaje de la prosa artística y de la diatriba, las preguntas retóricas y los imperativos, antítesis, onomatopeyas, anáforas y recursos semejantes; baste mencionar como ejemplo el encomio del amor (49s), que trata de emular evidentemente al Cor 13. Es característico sobre todo el frecuente empleo de la serie de paradigmas con los que 1 Clem esclarece o fundamenta sus instrucciones y exhortaciones; un elemento estilístico que hunde sus raíces en la homilía sinagoga. Series de paradigmas ilustran, por ejemplo, las consecuencias mortales de los celos y la envidia (4-8), los buenos efectos de la fe y la hospitalidad (9-12), la exhortación a la humildad y a la paz (16-18), la invitación a la penitencia (51-53), la orden de destierro (55). Los ejemplos proceden a menudo del AT (a veces con largas citas), de la tradición de Jesús, pero también del pasado cristiano (5; 6, con la noticia sobre el martirio de Pedro y Pablo 5,2-7), de la historia pagana (6,4; 55,1) e incluso de la mitología (6,2; 25). 1 Clem 5-7 toma de la diatriba el lema de la competición deportiva («agón»)4 y califica de «atletas» (5,1) a Pedro, Pablo y los mártires cristianos, aproximándolos así al ideal del sabio estoico; también combate las dudas sobre la resurrección con demostraciones analógicas tomadas de la naturaleza (24) Y con el mito del ave Fénix (25), para citar al final, una vez más, la Biblia (265)5.

Estos elementos retóricos y estilísticos se hallan insertos en un contexto literario más amplio: las exposiciones homiléticas y parenéticas. Pero el lugar central lo ocupa la exhortación, a la que apuntan también las partes doctrinales. Aparece así la parenesis catalogica tradicional⁶.

Llama la atención el vigor del elemento litúrgico, como las doxologías⁷ y las fórmulas trinitarias⁸; pero también otros fragmentos,

4. Cf. también 2,4; 19,2; 35,4; 63,1. Además, A. W. Ziegler, *Neue Studien zum ersten Klemensbrief*, 1958, 24-37.

5. Sobre las relaciones de 1 Clem con el helenismo cf. L. Sanders, *L'Hellénisme de Saint Clément de Rome et le Paulinisme*. 1943.

6. Cuadros de deberes domésticos: 1,3; 21,6.8; catálogo de virtudes: 62,2; 64; catálogo de vicios: 30,1; 35,5ss.

7. 20,12; 43,6; 45,7s; 58,2; 61,3; 64 final.

8. 46,6; 58,2.

como el elogio de la armonía del cosmos (20) y pasajes afines (33,2-6; 34,5s) y sobre todo la oración de toda la Iglesia (59,2-61), pueden ser de origen litúrgico y proceder de la liturgia romana⁹.

La primera parte (4-39) adopta un tono homilético exhortatorio; también la parte epistolar está compuesta al estilo de una prédica solemne y edificante, pero su tema no es ya de naturaleza general, sino especial y concreta. Y como la carta, colmada de citas veterotestamentarias y de referencias a Cristo y a Pablo, concluye con una extensa plegaria, produce en conjunto la impresión de un texto litúrgico. Dibelius explica el carácter literario del escrito señalando acertadamente que «estaba destinado a ser leído en la asamblea litúrgica»¹⁰. Ahora bien, todas las cartas del NT y del cristianismo primitivo eran leídas en la asamblea cultural - 1 Cor 16, 21 s señala incluso el momento de pasar a la celebración eucarística- aun sin poseer un carácter litúrgico tan acentuado como 1 Clem; su estilización litúrgica no se debe, pues, únicamente a estar destinada a la lectura en la asamblea cultural como todas las cartas comunitarias del cristianismo primitivo, sino que debe tener además otras razones. Podemos detectarlas si analizamos la relación entre las dos partes de la carta. La primera (4-39) es una exposición de «lo que atañe a nuestra religión y lo que es más poderoso para aquellos que desean piadosa y justamente enderezar su vida por la senda de la virtud» (62,1); Y las exigencias de la parte «de correspondencia epistolar» (40-58) deben entenderse como consecuencias de la primera (63,1s). Esta conexión no aparece con evidencia, pero concuerda al menos formalmente con los temas generales del «orden», de la «paz» y del «conocimiento»¹¹. El autor, siguiendo a Pablo claramente, procura insertar las cuestiones concretas que le interesan en un contexto teológico más amplio. Aunque realiza este intento con más amplitud que profundidad, su intención de solucionar las cuestiones concretas es innegable, y esto es lo que enlaza estrechamente las dos partes. Con el fin de dar vigor y autoridad a sus exigencias y sus razones, conforma la carta en un estilo homilético.

4. Ocasión y tendencias

La ocasión para esta iniciativa de la comunidad romana fue, como queda dicho, el relevo de algunos presbíteros por elementos más jóvenes en Corinto (1, 1; 3,3; 44,3s), destitución que creó alguna in-

9. CL Knopf y Fischer, *Ad locum*.

10. *O.e.*, 49.

11. CL la autocaracterización: τήν ἔντευξιν, ἣν ἐποιησάμεθα περὶ εἰρήνης καὶ ὁμονοίας ἐν τῇδε τῇ ἐπιστολῇ (63,2).

quietud. Sólo fueron «algunos» presbíteros los «destituidos» (44,6). La mayoría de la comunidad estuvo conforme con este cambio y la minoría oprimida «cayó en el desánimo», al tiempo que otros no sabían qué postura tomar (46,9; 47,6). 1 Clem califica estos hechos de «tumulto abominable y sacrílego» (1,1) y de escisión (51,1; 57,1), de rebelión de «los deshonrados contra los acreditados, de los ruines contra los ilustres, de los ignorantes contra los entendidos, de los jóvenes contra los viejos» (3,3); de pecado más grave que los «partidos» en la época «del bienaventurado apóstol Pablo» (47,1s); de infamia que puede dañar gravemente el prestigio de «una iglesia tan consolidada y venerable como la de los corintios», etc. (47,6s). Subraya que la sedición se debe a «unas pocas personas irresponsables e insolentes» (1, 1; 47,6 indica sólo «una o dos personas»), pero luego lo carga a la cuenta de toda la comunidad («vuestro tumulto» 46,9). Menciona como motivos los celos, la envidia y porfía, la falta de honor, humildad y conocimiento. No aduce, sin embargo, las causas reales del conflicto, como tampoco los verdaderos motivos de la intervención de Roma -no solicitada por otra parte- en los asuntos internos de la comunidad corintia. Ambos extremos están, sin duda, estrechamente ligados, pero apenas se alude a ellos. Las personas contra las que se pronuncia 1 Clem no dejaron ningún testimonio; tampoco es posible reconstruir sus ideas por el escrito, ya que éste no aborda sus argumentos, sino que se limita a condenarlos moralmente.

Por eso, sólo cabe referirse hipotéticamente a la situación corintia y a las motivaciones romanas, a menos que se prefiera la ignorancia resignada.

A. v. Harnack estima que los sucesos de Corinto revistieron escasa importancia: «Se trataba de quisquillosidades personales sin ninguna transcendencia de principio»¹². Según H. Lietzmann, el motivo de las disensiones fue el deseo de la generación más joven de «una nueva distribución de las relaciones de poder), y la razón formal, las estructuras de la comunidad, donde los presidentes de las organizaciones culturales eran elegidos temporalmente y, una vez transcurrido el plazo de ejercicio del cargo, de no ser reelegidos, eran sustituidos por otros»¹³ (Roma vio amenazado el ejercicio ministerial y con plena conciencia de la unidad de la Iglesia se creyó obligada a intervenir como un servicio de amor cristiano)¹⁴. W. Bauer, en cambio, ve en el conflicto el caso especial del gran debate entre la ortodoxia y la herejía, y considera 1 Clem como el primer intento de la Roma eclesiástica de

12. *Einführung in die alte Kirchengeschichte*. 1929,92.

13. *Geschichte der Alten Kirche* 1, t932, 201.

14. *O.c.*, 202.

ampliar su esfera de influencia y poder!⁵. El autor trata de apoyar esta sorprendente hipótesis -sorprendente porque la carta no parece abordar cuestiones dogmáticas- recordando la historia de la iglesia corintia antes y después de Clemente!⁶. En su opinión, ya en tiempo de Pablo se fue reforzando cada vez más en Corinto la corriente gnóstica -como en toda la Iglesia de Oriente- y los continuadores de los grupos de Pablo y de Cefas se reconciliaron entre sí en común defensa contra ella, unificándose en torno a la «ortodoxia», de modo que surgieron un grupo gnóstico y otro «ortodoxo» enfrentados entre sí. Al principio, el círculo «ortodoxo» tuvo en sus manos la dirección de la comunidad como representante del pasado apostólico, pero fue quedando en minoría. «Como consecuencia natural del cambio de situación, llega un momento en el que la 'juventud' no soporta el gobierno minoritario de los 'viejos', y bajo la inspiración y la guía de personas ambiciosas (I Clem 47,6) impone un cambio radical y lleva a cabo un reajuste y ocupación de cargos en la línea de su propia corriente»¹⁷. Bauer tiene en cuenta la apelación al fundamento de la tradición: Dios, Cristo, los apóstoles, los dirigentes eclesiásticos (I Clem 42), y la prolija polémica, muy chocante en su contexto, contra las dudas sobre la resurrección (23-27) como indicio de la controversia con un grupo gnóstico!^x. Este punto encuentra un apoyo en el hecho de que en el siglo II I Clem se interpretó y fue utilizado como documento antiherético¹⁹. Se trata sólo de una hipótesis, pero una suposición que no se contradice en lo más mínimo con I Clem y que ofrece la ventaja, frente a las propuestas anteriores, de explicar de modo plausible la intervención romana.

Cabe dudar, razonablemente, con Bauer, de que el motivo de la intervención fuese la indagación moral ante la irreligiosidad de la juventud, o bien la preocupación por el «ministerio»²⁰: «No era éste el que corría peligro, sino los dirigentes afectos a Roma, y por eso ésta aboga por la inamovilidad de los cargos eclesiásticos. En tal situación no conviene luchar por las personas; es mucho mejor y más convincente combatir por los principios»²¹. Los cristianos de Roma quieren impedir que Corinto, al cambiar la dirección de la comunidad, se entregue totalmente al gnosticismo, que se iba difundiendo cada vez más en Acaya, Macedonia, Asia Menor y Siria²².

15. *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*, 99-109.

16. *O.e.*, 103s.

17. 105.

18. 103.104.

19. 106s.

20. 102.

21. *Ibid.*

22. Cf. Bauer, 65-98.108.114.

La antigua cuestión de si I Clem es una prueba de que Roma reclamaba para sí el primado de la Iglesia, encuentra actualmente una respuesta negativa, no sólo por parte de los investigadores protestantes, sino también de los católicos²³. En efecto, el primado romano implica el ministerio episcopal monárquico y la jurisdicción como elementos constitutivos. La carta I Clem no habla en absoluto del episcopado monárquico. Y la comunidad romana no poseía entonces ningún título legal ni poder alguno para una intervención jurídica; para el logro de sus objetivos debía ganarse a la mayoría de los corintios mediante la persuasión, y el tono de la carta debía acomodarse a estas circunstancias. Pero ¿es la carta una mera corrección fraterna²⁴, o incluso un «servicio de amor»?²⁵

Para entender correctamente I Clem, no se puede tomar como criterio el estilo de las decretales posteriores, y es preciso interpretarlo en su situación histórica concreta. No deja de llamar la atención de algún modo la naturalidad con la que el elemento eclesiástico de Roma, sin ser invitado, interviene en Corinto, y no limitándose a exhortar a los dos bandos de paz, toma partido él mismo, exige medidas disciplinarias e intenta imponer el derecho eclesiástico; igualmente es sorprendente la ingenuidad con que considera su carta como manifestación del Espíritu santo (56,1; 59,1; 63,2). Tal consciencia y deseo de poder sólo cabe designarlo como primacial²⁶.

La carta surtió efecto²⁷; en todo caso, Roma se ganó a Corinto, que pasó a ser un fiel aliado en las luchas antiheréticas del siglo II²⁸. Hemos aludido ya a la gran estima y la amplia difusión de que gozó I Clem; hay que añadir que en Corinto se leía periódicamente en la asamblea litúrgica, como se desprende del escrito de un obispo de la ciudad, Dionisio, a Sotero de Roma²⁹.

La importancia de I Clem para la historia de la Iglesia excede con mucho a su notable éxito en el plano de política eclesiástica y consiste en que sentó las bases del derecho eclesiástico romano con su doctrina sobre el origen divino de la jerarquía (40-50)³⁰. Pero también su mo-

23. Por ejemplo, Peterson, *o.c.*, 129ss; Stuiber, *o.c.*, 191ss.

24. Stuiber, 192.

25. Lietzmann, 202.

26. En este sentido se pronuncian B. Altaner, *Patrologie*, ⁵1958, 81; J. A. Fischer, *lis. A. W. Ziegler* (102-122) habla de una supremacía de Roma puramente religiosa, nacida de la autoridad profética, que forma parte de la historia del primado romano» (122).

27. No está claro hasta qué punto y con qué medios contribuyeron a ello los tres portadores de la carta Claudio Efebo, Valcrio Biton y Fortunato (63,3s; 65,1); cL Bauer, *1770* 115s.

28. CL las pruebas en Baucr, 106s.

29. Eusebio, HE IV 23,11.

30. Sobre el puesto de I Clem en la historia del derecho y de la constitución de la Iglesia, cf. v. Campenhausen, 91-103.

ralismo, la variedad de sus temas y su posición teológica al alcance de todas las mentes le granjearon una amplia influencia, aunque no muy duradera.

5. Autor

Aunque 1 Clem se presenta como un escrito de la comunidad romana y no contiene la menor alusión a una persona individual como su autor, la unidad de estilo y de contenido demuestra que fue escrita por un individuo, por «un autor de cierta categoría» (Dibelius). La opinión unánime de la iglesia antigua es que su nombre era Clemente, como indican las inscripciones de los manuscritos. El testimonio más antiguo se encuentra en la mencionada carta de Dionisio de Corinto a Sotero de Roma (... τὴν προτέραν ἡμῶν διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαν: Eusebio, HE IV 23,11), Y el siguiente en Hegesipo («Carta de Clemente a los corintios»: Eusebio, HE IV 22,1); Ireneo (*Raer* III 3,3) sabe que la comunidad romana envió un escrito a Corinto «durante su pontificado (de Clemente)»; y según Eusebio, Clemente redactó la carta «por encargo» (ἐκ προσώπου) de la comunidad romana. Si se tiene en cuenta que Hermas - sin expresa referencia a 1 Clem - menciona a un Clemente que era el encargado de despachar la correspondencia de la comunidad romana con el resto de la Iglesia (Vis II 4,3), cabe considerar a éste como el autor de la carta.

Clemente Romano, en consecuencia, debió de ser una personalidad relevante en la comunidad de Roma, uno de sus obispos o presbíteros. No sabemos nada más concreto sobre él. Treneo (*Raer* Trl 3,3) lo presenta como obispo monárquico de Roma, como tercer sucesor de Pedro - más tarde como el primero-, y Eusebio sitúa su pontificado en 92-101 (HE III 15; 34). Orígenes lo identifica con el homónimo compañero de Pablo que aparece en Flp 4,3.

Al igual que su carta, la figura de Clemente interesó a la posteridad cristiana. Se le atribuyeron obras anónimas (2 Clem, Heb y las dos cartas *sobre la virginidad*), como también decretos eclesiásticos (por ejemplo, las Constituciones Apostólicas)³¹. La leyenda se ocupó de él, convirtiéndole en el héroe y narrador en primera persona de una compleja novela (las Pseudoclementinas)³² y enaltecíéndole al fin con el martirio³³.

31. Y muchas más; cf. el índice en A. Harnack, *Geschichte der altchristlichell Literatur* I, 1893, 942s.

32. B. Rchm, *RAe* III. 197-206; J. Irmischer, en Hennecke-Scheemelcher, *NT-Apokryphell II*, 373-398.

33. *Martyrillm Clemelltis*, siglo IV.

6. *Fecha de composición*

Suele datarse casi generalmente la composición de la carta a finales del reinado de Domiciano (81-96) o a principios del de Nerva (96-100). En efecto, «las repentinas y sucesivas tribulaciones que nos han sobrevenido» y que la comunidad romana alega como motivo de su demora en la toma de postura en las disputas corintias (I, 1) hacen referencia a la persecución de Domiciano (93-97). Y según Eusebio, los sucesos corintios ocurrieron durante el reinado de Domiciano (HE 111 16)³⁴.

34. Cf. sin embargo Stuiber, 191.

LAS CARTAS DE IGNACIO DE ANTIOQUÍA

Ediciones de los textos:

- Iihlmeyer-Schneemelcher (d. cap. 36);
 1'. Th. Camelot, *Ignace d'Antioche*, Sources Chrétiennes 10, 21951 (con traducción francesa, introducción y comentario);
 J. A. Fiseher, *Die Apostolischen Viiter I*;
 O. v. Gebhardt-Harnack-Zahn;
 K. Lake 1;
 Lightfoot;
 Traducción al alemán y comentario de W. Bauer en Lietzmann, HNT Erg. Bd. *Die Apostolischen Viiter I*, 1920, 185-281;
 D. Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, Madrid 1967, 375ss.

Estudios:

- B. Altaner-A. Stuiber (ef. cap. 36) 47s;
 (l. Bardenhewer T, 131-159);
 11. W. Bartsch, *Cnostisches Cut und Cemeindetradition bei Ignatius von Antiochien*. BFehrTh 44. 1940;
 RGG³ III, 665-667;
 W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*, 21964, 65-98;
 R. Bultmann, *Ignatius und Paulus*, en *Studia Paulina*, *Festschrift für J. de Zwaan*, 1963, 37-50;
 11. Frhr. v. Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollnwcht*, 1953;
 Virginia Corwin, *St. Ignatius and the Christianity in Antioch*, Yale Publications in Religion 1, 1960;
 j\l. Harnaek, *Überlieferung I/1,75-86; Chronologie TIII*, 381-406;
Die Briefsammlung des Apostels Paulus, 1929;
 11. Koster, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, TU 65, 1957,24-61;
Ceschichte und Kultus im Johannesevangelium und bei Ignatius von Antiochien: ZThK 54 (1957) 56-69;
 (hr. Mauer, *Ignatius von Antiochien und das Jolumnesevangelium*, AThANT 18, 1949);
 O. Perler. *Das IV. Makkabüerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Miirtyrerberichte*: Rivista di Archeologia Cristiana 25 (1949) 47-72;
 11. Schlier. *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiushriefén*, BZNW 8, 1929.

1. *Transmisión*

Eusebio refiere que el obispo Ignacio de Antioquía fue condenado a muerte durante la persecución de Trajano y enviado a luchar con las fieras en Roma, y que escribió en el viaje siete cartas: desde Esmima, a las comunidades de Éfeso, Magnesia, Tralles y Roma; desde Tróade, a las comunidades de Filadelfia y Esmima, y a Policarpo (HE III 36,2-11). Policarpo de Esmima escribe a los filipenses (13,2): «Las cartas de Ignacio que nos han sido remitidas y otras que nosotros tenemos, os las enviamos conforme a vuestra petición; van adjuntas a la presente carta». Poco después de su composición, las cartas de Ignacio fueron coleccionadas, reproducidas y difundidas. Pero la colección de Policarpo, como indica la frase, no incluía todas las cartas conocidas por aquél. A pesar de este comienzo claramente constatable, la historia de la transmisión de las cartas ignacianas es muy compleja y sólo a finales del siglo XIX quedó aclarada: ya en el siglo IV las siete cartas auténticas fueron objeto de interpolaciones y reelaboraciones, y se les agregó un cierto número de misivas apócrifas. Por fortuna las siete cartas auténticas gozaban ya de tan amplia difusión que las interpolaciones y reelaboraciones (la «recensión amplia») no pudieron desplazar al original; de todos modos sólo se conservan en la tradición manuscrita juntamente con las cartas pseudoignacianas. Existe además una colección de tres cartas de Ignacio (Ef, Rom, PoI) en lengua siria, la denominada «recensión breve», que es una mera selección.

El debate sobre la «cuestión ignaciana» ha llevado a la conclusión " hoy generalmente admitida, de que Ignacio sólo escribió las siete cartas mencionadas por Eusebio y de que su tenor original está representado por los siguientes documentos: el texto griego de los seis escritos a ciudades de Asia Menor que aparecen en un códice florentino (Mediceo-Laurentianus Plut. LVII 7, siglo XI) y el del códice parisiense Colbertinus (del siglo X), que incluye un Martirio de Ignacio. Este texto está respaldado por una traducción latina muy exacta que parece haber sido efectuada por Roberto de Grosseteste alrededor de 1250, y por una versión armenia basada en un modelo sirio (¿del siglo V?).

\. Bardenhewer 1,131-137 Y más tarde, J. A. Fischer, 111s. El resultado, según Harnack, es que «das siete cartas ya mencionadas son originales y auténticas, que las tres cartas a Policarpo, a los efesios y a los romanos conservadas en siríaco son una selección, y que la denominada «recensión larga» en griego, que contiene además otras cinco cartas (a María Casabolos, a los de Tarso, a los antioquenos, a Herón y a los filipenses), es una amplificación y reelaboración de las cartas originales efectuadas por una misma mano, que a mediados del siglo IV o del V... reelaboró algunos escritos cristianos para rennirlos en la gran colección de las *Constituciones Apostólicas*.. En esta colección se conserva también una carta falsificada de María Casabolos a Ignacio» (*Überlieferung* I, 1,76).

La carta a los romanos, Rom, cuya transmisión tuvo una historia peculiar, se conserva en griego aún en tres manuscritos más². Han llegado hasta nosotros además algunos fragmentos sirios y captas, y citas en los escritores eclesiásticos¹.

2. Autor y circunstancias de la composición

Todo lo que se sabe con certeza sobre la vida de Ignacio está contenido en sus cartas y en el escrito de Policarpo a los filipenses. El relato de Eusebio se basa en estas mismas fuentes; pero las observaciones que se encuentran en éste y otros autores sobre el episcopado de Ignacio -segundo sucesor de Pedro en Antioquía, desde el primer año de Vespasiano hasta el décimo de Trajano- proceden de antiguas listas de obispos de dudoso valor; parece ser cierto, con todo, que Ignacio murió durante el reinado de Trajano. Ciertas leyendas posteriores sobre su juventud carecen de valor histórico según opinión general, al igual que los cinco Martirios de Ignacio. Las noticias más antiguas sobre el martirio no van más allá de lo que él mismo presagia y no implican otros conocimientos que los de sus cartas.

Durante mucho tiempo se vio en Ignacio, principalmente, el mártir, el impugnador de los herejes y el defensor del ministerio episcopal monárquico. Pero el análisis histórico de sus cartas por W. Bauer, H. Schlier y H. W. Bartsch puso de manifiesto otros aspectos no menos interesantes: las cartas retlejan «un cristianismo localizado en Siria, aún en ideas y concepciones al gnosticismo de aquella región»⁵. Este ideario gnóstico -especialmente el mito del redentor redimido, que se retleja en la cristología, la eclesiología y la visión del martirio propias de Ignacio- explica las ideas teológicas, pero también la piedad extática del obispo antioqueno en su estructura íntima. Su distancia frente al gnosticismo y las dificultades de su lucha antignóstica se han esclarecido también desde esta perspectiva. Es verdad que el concepto que tenía de sí mismo es difícil de derivar desde el punto de vista de la historia de las ideas religiosas. Este personaje reclama una autoridad que excede notablemente a la que pidió para sí Pablo, pero asegura con firmeza que él no se puede

2. En el códice Jerosolimitano de San Sabas 18 (siglo X), en el Sinaítico 519 (siglo X) y en el códice Taurinensis Gr. A 17 (siglo XIII); cf. Funk-Bihlmeyer-Schneemelcher XXXVs.

3. Más datos en las ediciones de las cartas ignacianas, y en Harnack, *Überlieferung* I, 1, 75s.

4. Ireneo, *Adv. haer.* V 28,4; Orígenes, *Hom. VI in Lucum*, p. 37 Rauer; Eusebio, *HE* III 36,3.

5. Schlier, *Religionsgeschichtliche Ullersllchllngen*, 175.

equiparar con los apóstoles. Propaga la idea del episcopado monárquico, pero sólo en Rom 2,2 se califica de obispo y nunca hace referencia a su cargo episcopal probablemente porque los límites del poder episcopal coincidían con los de cada comunidad. Pero se presenta en todos los encabezamientos (prescriptos) de sus cartas como *theóphoros* = *portador* de Dios, expresando así su verdadera pretensión: él es pneumático en un sentido que sólo se da en el gnosticismo, pero al mismo tiempo defiende una concepción jerárquica de la Iglesia y del ministerio.

Origen de las cartas: Ignacio redactó las siete cartas en un espacio de tiempo relativamente corto y bajo unas mismas condiciones. Cuando era transportado a Roma para la ejecución de la pena capital, la persecución contra la comunidad antioquena no había remitido. Los envíos desde las provincias de condenados para luchar contra las fieras en el circo de Roma no eran una excepción e incluso estaban regulados por la ley⁶. Ignacio tampoco fue transportado solo a la capital, sino en compañía de otros cristianos (PolFlp 1,1; 9,1; 13,2). El transporte se efectuó bajo vigilancia militar y por una ruta cuyos derroteros dependían de otras tareas que el piquete de soldados debía cumplir. Una delegación antioquena viajó directamente a Roma para informar a su comunidad sobre Ignacio (Rom 10,2). El prisionero arrestado escribe sobre su viaje: «Desde Siria hasta Roma estoy luchando con fieras salvajes por mar y por tierra, noche y día, encadenado a diez leopardos —un piquete de soldados—, que se hacen más malvados cuanto más favores reciben. Pero sus malos tratos me sirven para hacerme cada vez más discípulo...» (Rom 5,1). El encadenamiento a los diez leopardos le permitía, sin embargo, la libertad suficiente para tomar contacto con las comunidades cristianas en algunas ciudades que atravesaba. En Filadelfia de Lidia, la primera estación de la que él da noticia, habló en la asamblea de la comunidad, si bien no a satisfacción de todos los participantes (Fld 6,3-8,2). En la siguiente etapa, Esmirna, fue acogido amistosamente por el obispo Policarpo y la comunidad; durante una permanencia bastante larga, recibió a delegaciones de tres comunidades de Asia Menor: de Éfeso al obispo Onésimo, al diácono Burro y a otros tres designados por sus nombres; de Magnesia del Meandro al joven obispo Damas, a los presbíteros Baso y Apolonio y al diácono Zoción: y de Tralles al obispo Polibio. Desde Esmirna escribe cartas de agradecimiento y de exhortación a estas tres comunidades y a Roma⁷. Este último escrito, que fue transportado por algunos miembros de la delegación efesina, tiene la fecha del 24 de

6. Camelo!. 9. η. 1.

7. El 21.1: Magn 15; Trall 12.1; Rom 10.1.

agosto (Rom 10,3), sin año. Ignacio pide y consigue de los efesios que le concedan a Burro como acompañantes.

En Tróade, donde hacen otro alto en el camino durante algún tiempo, le llega la noticia de que «la Iglesia goza de paz en Antioquía de Siria» (Fld 10,1; Esm 11, I; Poi 7,1). Esta noticia se la transmitieron el diácono cilicio Filón y un cristiano sirio llamado Reo Agatopo, que fueron a buscarle pasando por Filadelfia y Esmirna. Ignacio agradece desde Tróade a estas dos comunidades y a Policarpo la hospitalidad que a él y a sus compañeros brindaron, y ordena que cada comunidad envíe un diácono a Antioquía para felicitar a los cristianos de aquella ciudad por la paz obtenida (Fld 10; Esm 11, 2s; Poi 7,2). Tenía intención de escribir esto mismo a «todas las iglesias», pero hubo de continuar el viaje, por una orden repentina, en dirección a Neápolis de Macedonia (Poi 8, 1). Ignacio dictó estas cartas a Burro (Fld 11,2; Esm 12,1). Parece ser que en Tróade pudo ejercitar la actividad de la predicación (Fld 11,1).

Sabemos, por Policarpo, que Ignacio y sus compañeros de cautiverio, no designados por sus nombres, fueron recibidos amistosamente por la comunidad de Filipos (Flp 1,1; 9,1; 13,1). Luego se pierde el rastro de estos mártires; parece que siguieron la vía Egnatia hasta Roma.

Las fechas del martirio que se dieron en la iglesia antigua difieren entre sí; por eso no es posible fijar con seguridad el momento en el que fueron compuestas las cartas de Ignacio; sólo cabe indicar como fecha aproximada 107-110.

Temática, ocasión y finalidad

Las cartas de Ignacio, por haber sido escritas en breve espacio de tiempo, en una situación similar y -con la excepción de Rom- a destinatarios que se hallaban en circunstancias muy parecidas, poseen una mayor unidad que las de Pablo. Los seis escritos a las comunidades de Asia Menor están presididos por dos temas: *la subordinación al obispo monárquico y la lucha contra los herejes*, y esto significa un solo tema capital: *la unidad de la Iglesia*. Ésta se ve amenazada por los herejes y tal peligro sólo puede conjurarse, a juicio de Ignacio, mediante la estricta organización jerárquica de cada comunidad: el obispo monárquico, los presbíteros y los diáconos (Trall 6s; Fld 2-4; 7; Esm 4-8, etc.). Tal es la ocasión y la finalidad de sus cartas.

Ignacio conoció a los *herejes* – a los que zahiere con insultos como «corruptores de familias» y «puercos» (Ef 16,1.2), de «perros rabiosos que muerden a traición» (Ef 7, 1), de «bestias en figura humana» (Esm 4, 1) – personalmente en Filadelfia y en Esmirna, o por informes de delegaciones de Efeso, Magnesia y Tralles. Existieron en todas estas comunidades, en concreto, como una corriente intraeclesial que propagaba con éxito sus ideas, despertando la cólera de los obispos respectivos, celebrando sus propios cultos y provocando así la escisión de las comunidades. Se trata de gnósticos que defienden una cristología docetista⁹ y por eso niegan la (propia) resurrección corporal¹⁰, se califican a sí mismos de pneumáticos¹¹ y evitan la eucaristía o la interpretan en sentido espiritualista¹². En las cartas a Magnesia (8-11) y a Filadelfia (6-8) Ignacio polemiza con el «judaísmo», es decir, con los judeocristianos; 10 único concreto que cabe conocer, aparte de una polémica ruidosa, es que aquellas personas aprecian el AT (Magn 8,2; 9,2; Fld 8,2) y celebran el sábado en lugar del domingo (Magn 9,1); nada se dice sobre la exigencia de la circuncisión ni sobre el nomismo. No se trata, pues, de judaizantes, sino de judeocristianos ortodoxos a los que Ignacio considera como herejes por la celebración del sábado (W. Bauer), o bien – si se interpreta correctamente este detalle como rechazo de la resurrección (Magn 9, 1) – de gnósticos docetas de origen judeocristiano. Los herejes de las cartas de Ignacio no pueden catalogarse en ninguno de los sistemas gnósticos bien articulados del siglo II. Ignacio no sostiene ningún debate con los gnósticos; se limita a reiterar su propio punto de vista e invita a los fieles a no escuchar a los herejes y a atenerse a lo que dice el obispo.

Mucho más clara que la imagen de los herejes aparece *su concepción de la jerarquía*. Ignacio no preconiza el episcopado monárquico como un medio táctico de garantizar la unidad de la Iglesia, sino como expresión esencial de ella. La unidad de la Iglesia está en correspondencia con la unicidad de Dios, es «el fiel reflejo de la incorrupción» (Magn 6,2). Ignacio no justifica su teoría jerárquica como 1 Clem con una construcción histórica en virtud de la cual los jefes son sucesores de los apóstoles (44ss), sino con el esquema: modelo celestial - imagen terrenal. El obispo es la imagen de Jesucristo (Ef 6,1; Trall 2,1), es el «lugarteniente de Dios» (Magn 6,1), es el «trasunto del Padre» (Trall 3,1) y sólo puede ser uno, el monarca que todo lo decide. La distancia entre él y el presbiterio responde a la separación entre Dios

9. Trall10, [; Esm [-5, esp. 2; 4,2; Magn 9.1b.

10. Trall 9,2; Esm 7,1.

11. Así se desprende de la invectiva de Esm 2.

12. Esm7,I;Fld4.

y los apóstoles (Magn 6,1s; Trall 3,1). Sólo donde hay un obispo monárquico existe Iglesia:

«Seguid todos al obispo como Jesucristo siguió al Padre; obedeced al presbiterio como a los apóstoles; respetad a los diáconos como a un mandamiento de Dios... Allí donde aparece el obispo, debe estar la comunidad, como allí donde está Jesús está la Iglesia universal. Sin el obispo no se puede ni bautizar ni celebrar la eucaristía; sólo lo que él ha aprobado es del agrado de Dios; entonces todo lo que hagáis será seguro y acreditado» (Esm 8).

Se han considerado, en general, las cartas de Ignacio como una demostración de que a principios del siglo II el episcopado monárquico era un hecho consolidado y admitido en Siria y en el Asia Menor occidental. W. Bauer ha rebatido con energía y de modo convincente esta opinión común:¹³

«Ignacio, más que describir hechos, pinta deseos: así lo sugiere la circunstancia de que la mayor parte de sus escritos revisten la forma de la exhortación y no de la descripción» (65). Bauer muestra que Ignacio aspiraba a ser obispo monárquico de Antioquía o incluso de toda Siria, pero de hecho era simplemente el jefe de un grupo que sostenía una difícil lucha de supervivencia contra unos adversarios gnósticos casi insuperables (67-71)¹⁴. Un cuadro análogo se desprende de las comunidades de Asia Menor a las que Ignacio se dirige epistolarmente, según consta por las continuas contradicciones que se detectan en las cartas, donde Ignacio da fe de que los destinatarios han rechazado la herejía y se han unido a sus obispos y luego les conjura encarecidamente que lo hagan. Bauer sostiene que en Efeso, Magnesia, Tralles y Filadelfia los «obispos» eran los jefes de mayorías más o menos relevantes que sentían «eclesialmente», mientras que Policarpo se encontró en Esmirna en una situación precaria, ya que debía hacer frente a un adversario influyente que ocupaba un alto cargo eclesiástico (6,1; 9,1), una especie de antiobispo gnóstico (71-74). Pero el obispo de Filadelfia no parece que fuese más poderoso (Fld 3; 7s; 11,1). Las cartas parecen revelar que los obispos de Filadelfia y de Esmirna eran más débiles y los herejes más fuertes que en las otras tres ciudades. Esta «preciación ¿responde a la realidad o se debe a que Ignacio conoce las circunstancias de aquellas comunidades personalmente y las de las otras sólo por informes de sus delegaciones?»

En cualquier caso - y en este punto lleva W. Bauer la razón - las cartas ignacianas no permiten concluir la existencia de un episcopado

13. *Rechtgliubigkát und Ketzeret*, 65s.

14. Las objeciones de H.-W. Bartsch, *Gnostisches Gut*, IIss, no invalidan los argumentos de Bauer.

monárquico firmemente establecido en las cinco comunidades de Asia Menor, y mucho menos en todo el Asia Menor occidental. El episcopado monárquico es un postulado y no -aún no- una realidad. Bauer juzga también correctamente cuando concluye, a base de una comparación de las cartas ignacianas con las misivas del ApTn y con 1 Pe, que a partir del Apocalipsis la «herejía» fue reduciendo cada vez más el ámbito de la «ortodoxia», de forma que Ignacio sólo pudo esperar una buena acogida por parte de quienes compartían sus ideas en cinco de las comunidades destinatarias de sus escritos (81-97).

La carta a los Romanos tiene un tema diferente: el martirio inminente de Ignacio. Otras misivas también hacen mención de él, pero sólo como un tema secundario. Ignacio sospecha o sabe que la comunidad romana está gestionando la anulación de su condena. Y dirige a los cristianos de Roma el apremiante ruego de que no impidan su muerte testimonial:

«Escribo a todas las iglesias y aseguro a todas que moriré gustoso por Dios si vosotros no lo impedís. Os exhorto a no hacerme un favor intempestivo. Dejadme ser pasto de las fieras para llegar así a Dios. Trigo soy de Dios y por los dientes de las fieras he de ser molido para ser pan dnro de Cristo... Pienso con alegría en las bestias que me están destinadas y espero que se abalancen pronto sobre mí. yo las incitaré para que me devoren rápidamente y no me dejen intacto. amedrentadas. como ha oculto en algunos casos. Y si ellas no se acercan espontáneamente. yo mismo las forzaré ... Prefiero unirme con Jesucristo por la muerte que ser rey de toda la tierra. Busco a aquel que murió por nosotros, amo a aquel que resucitó por nosotros. Los dolores de parto son para mí inminentes: sed condescendientes conmigo. hermanos; no me impedáis 'vivir' ni deseéis que 'muera'; no entreguéis al mundo a quien anhela ser de Dios: no le seduzcáis con la materia. Dejadme contemplar la luz pura; allí llegaré a ser 'hombre'. Pennitidme ser un imitador de los padecimientos de mi Dios. El que lo lleva en sí debe comprender lo que yo anhelo y sentir como yo. pues sabe lo que me apremia» (4.1; 5.2; 6).

Aquí se expresa con mayor claridad que en las otras cartas la piedad entusiasta de Ignacio, para quien el martirio como imitación real de la pasión de Cristo Dios es la plenitud del discipulado y por ello la meta más anhelada: de ahí el anhelo extático de la muerte. Pero ser mártir tiene también una significación para los otros cristianos; Ignacio es para ellos «precio de rescate» ἀντίψυχον Ef 21, 1; Esm 10,2: PoI 2,3; 6,1); Y en ello se funda la autoridad que reclama para sí sobre otras comunidades.

1. *Indole literaria*

Se trata de auténticas cartas, con todos los signos de una personalidad inconfundible: no son productos largamente elaborados como I Clem, sino hechura del momento. Ignacio respeta los elementos formales de la carta antigua; pone especial cuidado en la formulación de los encabezamientos, que caracterizan a menudo su actitud ante los destinatarios o tocan temas esenciales de la carta. Las secciones finales, con comunicaciones personales y saludos, destacan claramente del cuerpo de la carta. La misiva con un menor sello personal es la dirigida a Policarpo: lo que el obispo antioqueno tiene que comunicar a su colega de Esmirna es una parenesis desde 1,2 hasta 6,2, en la que se tocan ciertamente los temas «herejía» y «obispo», pero junto a otras obligaciones del cargo y «cuadros de deberes domésticos» y otras exhortaciones éticas. Aunque las otras cartas poseen una mayor unidad temática, su disposición no es nada rígida ni clara: Ignacio no desarrolla lógicamente sus pensamientos, sino en una variedad de aspectos, donde es indiferente el comienzo o el fin. De ahí las reiteraciones, que él no trata de impedir, sino que parece buscar para producir más efecto.

Las cartas están dictadas y producen la impresión de un discurso directo. Ignacio posee un rico vocabulario y domina en mayor medida aun que el autor de I Clem los recursos estilísticos de su época: la diatriba cínico-estoica y la retórica asiánica; sus cartas coinciden en esto, de modo sorprendente, con 4 Mac¹⁵. Paralelismos¹⁶ y antítesis¹⁷, anáforas¹⁸ y aliteraciones¹⁹, imágenes²⁰ y sentencias²¹ aparecen a cada paso y dan a las cartas, sobre todo a Rom, un sabor retórico. Estas no son, sin embargo, discursos epidícticos. Contienen excesivas negligencias para ello en lo gramatical y en lo estilístico (por ejemplo, anacolutos), excesivos descuidos en el lenguaje metafóricoⁿ. A pesar de ello, no cabe hablar de hiatos estilísticos; el estilo es unitario, gracias a la vehemente carga del discurso ignaciano que hace olvidar los defectos formales, y al tono «espiritual» (Dibelius) que presta a todas las frases una cierta solemnidad. E. Norden ha caracterizado en tono

15. O. Perlero *Das fichte Makkabäerbuch, Tgnatius von Alltiachien Ulid die ij;testell Märtyrerberichte*: Riv. Arch. Cr. 25 (1949) 47-72; Fischer. o.c., 120ss.

16. Ef 9,1; 11,1; Rom 3,2; Fld 3,3; etc.

17. Ef 7,2; Rom 4,3. etc.

18. El' 10,2s; 18,1; Tra II 9,1s; Fld 4; Esm 6,2; 101 6,1.

19. Ef 5,3; Esm 9,1; Fld 9,2; 101 1,3.

20. De las competiciones deportivas 101 1,3; El' 3,1; 4,1; de la música El' 4,1; de la Illedicina Ef 20,2; Trall 6,2; 101 2,1,

21. Rom 3,3; Fld 2,1, Esm 6,1; 8,2; 11,3; 1'011,3 final.

22. Fld 2,2; Ef 9,1s; 101 3,1,

admirativo su estudiada negligencia formal: «Una personalidad relevante, de agudo perfil, alienta en cada frase; no cabe imaginar nada más individual. El estilo está a tono: de suprema pasión y soltura. No hay un texto de la época que domine tan soberanamente el lenguaje. El uso verbal (vulgarismos, términos latinos), los neologismos y las construcciones propias son de una audacia inaudita, largos períodos comienzan y se interrumpen brutalmente; sin embargo, no se tiene la impresión de que todo ello se deba a la incapacidad de un sirio para expresarse en griego con claridad y mesura... es... más bien el ardor interno y la pasión que se libera de las ataduras de la expresión» (*Antike Kunstprosa* II 51 Os).

El estilo original recubre también el *material tradicional* que Ignacio emplea en su argumentación. Destacan las tres citas veterotestamentarias, de las cuales dos aparecen con la expresión *ἡ γέγραπται*, como sagrada escritura²³; pero Ignacio utiliza estos pasajes sólo de pasada, en contextos parenéticos. El AT no posee una relevancia constitutiva para su pensamiento y su argumentación, a diferencia de lo que ocurre en I Clem; lo que dice sobre el AT apenas va más allá de una referencia de cortesía²⁴. Las cartas contienen numerosas alusiones a la tradición sinóptica y joánica, pero no se detecta ninguna cita clara y explícita. No se puede demostrar con evidencia que Ignacio conociera alguno de nuestros evangelios; posiblemente extrae sus referencias de la tradición oral²⁵. Pero las conclusiones extraídas de estos hechos deben manejarse con cautela. Ocurre con la tradición evangélica en Ignacio como con las cartas paulinas: tampoco de éstas hay verdaderas citas, sino alusiones, ecos, giros; y sin embargo, Ignacio conoció sin duda Rom, I Cor y Gál. Lo anterior no significa que no supiera de la existencia de ningún evangelio, sino que no lo conoció como sagrada escritura. No se deja imponer por ningún «documento», y si es preciso pasa por encima de ellos (Fld 8,2). Cita de memoria el material de los evangelios y de Pablo y lo formula a su estilo y de acuerdo con sus propias preocupaciones teológicas. De modo análogo procede con la tradición de la comunidad, con las fórmulas y los textos himnicos, que actualiza y modifica en interés de su argumentación, generalmente como polémica antidoceta. Esto ocurre hasta tal punto que a veces es difícil distinguir en él entre tradición y elaboración propia. Como ejemplo instructivo cabe citar Esm 7,1, donde Ignacio no refiere la antigua fórmula de fe bimembre a la persona de Jesús, sino a su cuerpo: «... El cuerpo de nuestro salvador Jesucristo, que

23. Ef 5,3; Magn 12; sin fórmula de citación Trall 8,2.

24. Magn 8,2; 9,2; Fld 5,2; Esm 7,2.

25. cf. H. Kóster, *Synoptische Überlieferung*, 24-61.

padeció por nuestros pecados y que el Padre resucitó en su bondad». () interpreta la expresión expiatoria tradicional «Jesucristo, que murió por nosotros» con el añadido de una frase sobre la inmortalidad: «para que vosotros, por la fe en su muerte, escapéis a la muerte» (TraII2,1). Varias veces aparece la fórmula, ya citada por Pablo Rom 1, 3s, sobre Jesucristo, hijo de David e hijo de Dios, pero ampliada preignacianamente con episodios de la vida de Jesús (por ejemplo, nacimiento virginal y otros datos que se recogen en el kerigma de los discursos de los *Hechos*) y que Ignacio glosa claramente en sentido antidoceta²⁶. \Iguna que otra mención de esos episodios se debe probablemente al propio Ignacio. La comparación de estos textos permite identificar determinados elementos como añadidos ignacianos; pero la elaboración de nuestro autor es tan notable que no se puede reconstruir la amplitud ni la literalidad de las fórmulas. Un texto himnico que celebra en antítesis las dos naturalezas de Cristo, parece en cambio estar intacto (El' 7,2 eliminando «hay un solo médico» y «Jesucristo, nuestro Señor» al comienzo), al igual que el pasaje sobre la aparición de la estrella (El' 19,2), que debe calificarse ciertamente de himno²⁷. Pol 3,2 se basa probablemente en una composición de este mismo género pero está alterado por Ignacio. Es difícil precisar hasta qué punto las fórmulas con εἶς (Magn 7,1 s; Fld 4) son citas enriquecidas o aportes de Ignacio. En todo caso, nuestro autor tiene a su disposición las posibilidades del lenguaje litúrgico y los recursos de la retórica, de forma que no sólo puede remodelar los textos previos hasta dejarlos irreconocibles, sino también formular sus propios pensamientos produciendo la impresión de que se trata de textos tradicionales preexistentes.

26. Ef 18,2; Tra119,1s; Esm 1,15; cf. Ef 20,2; Rom 7,3.

27. En otro sentido J. Kroll, Henneke', 597.

LA CARTA DE POLICARPO DE ESMIRNA

Ediciones del texto de la Carta y del Martirio en:

- Hihlmeyer-Schneemelcher (cf. cap. 36);
 P. Th. Camelot, *19nace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne*, ²1951 (con traducción francesa, introducción y comentario);
 J. A. Fischer, *Die Apostolischen Vater* I (cf. cap. 36);
 J. v. Gebhardt-Harnack-Zahn (cf. cap. 36);
 P. J. A. Kleist, *The Didache, The Epistle of Iamabas, The Epistles and the Martyrdom of St. Polycarp, The fragments of Papias, 77le Epistle ro Diogenetus*, Ancient Christian Writers 6, Westminster (Maryland), 1948;
 K. Lake T. II (cf. cap. 36);
 Lightfoot (*et*. cap. 36);
 Traducción alemana y explicación de la carta por W. Bauer, en Lietzmann: HNT Erg.-Bd. *Die Aposrolischen Väter* II, 1920, 282-298;
 II. Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, Madrid 1967, 633ss.

Estudios:

- B. Altaner - A. Stuiber (cf. cap. 36), 50ss;
 J. Bardenhewer I 160-168;
 W. Bauer, *Rechtgldubigkeit und Ketzerei*, 73-78;
 II. Frhr. v. Campenhausen, *Polykarp von Smyrna lllld die Pastoralbriefe*: SHA (1951) = *Aus der Frühzeit des Christentums*, 1963, 197-252;
Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarpmartiryiums: SHA (1957) = *Frühzeit*, 253-301;
 RGG³ V, 448ss;
 II. Grégoire - P. Orgels, *La véritable date du martyre de S. Polycarpe (23 fevrier 177) et le Corpus Polycarpianum*: *Analecta Bolandiana* 69 (1951) 1-38;
 Harnack, *Überlieferung* I/1, 69-73; *Chronologie* III, 81-406;
 P. N. Harrison, *Polycarp's two Epistles ro lthe Philippians*, 1936;
 II. K6ster, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vatem*, TU 65 (1957) 112-123;
 II.-I. Marrou, *La date du martyre de S. Polycarpe*: *Analecta Bolandiana* 71 (1953) 5-20;
 P. Meinhold, *Pauly-Wissowa*, RE 2112 (1952), 1662-1693.

1. Datos biográficos

Sobre Policarpo de Esmima' estamos mucho mejor informados que sobre Ignacio, aunque sólo se ha conservado de su producción literaria -si las *Epístolas Pastorales* no proceden de él- una breve carta a la comunidad de Filipos (=Polic). Pero los relatos contemporáneos destacan su figura con toda claridad. Los testimonios más antiguos son los de IgnEsm y Pol. Sigue el «Martirio de Policarpo» (=MartPol), es decir, una carta en la que la comunidad de Esmima, a petición de la de FilomeJion, informa a esta comunidad y a otras sobre el arresto, el proceso y la muerte en la hoguera de Policarpo; el MartPol en su forma actual está muy retocado, con interpolaciones y varios apéndices, pero en su parte original, que H. v. Campenhausen recuperó en un lúcido análisis², remonta a testigos presenciales y fue redactado poco después de la muerte del obispo. Hay que mencionar como tercera fuente contemporánea los datos de Ireneo, que conoció en su juventud al anciano Policarpo, sobre todo su noticia sobre Esmima³. sus cartas a Florin⁴ y al obispo Víctor de Roma⁵. Eusebio, al que debemos la conservación de la mayor parte de las noticias de Ireneo, y que ofrece una referencia exacta sobre el martirio de Policarpo⁶, proporciona dos datos sobre la fecha de la muerte⁷. Las noticias de Jerónimo no aportan nada fiable⁸. Y la *Vita Polycarpi* del Pseudo Pionio, incorporada en el MartPol, es legendaria.

El marco cronológico de la vida de Policarpo no puede establecerse con claridad, a pesar de las indicaciones aparentemente exactas de las fuentes". La afirmación indudablemente verídica del mártir delante de su juez, de que «sirvió durante 86 años» a su Señor (MartPoI9,3) no permite decidir si se refiere a toda su vida (como estima Harnack) o al tiempo transcurrido desde su conversión (como estima Zahn). La fecha de la muerte también es objeto de discusión. Se calculó durante mucho tiempo, tomando pie de MartPol 21,1 («el segundo día del mes de Jántico, el día séptimo antes de las calendas de Marzo, en un sábado solemne»), el sábado 23 de febrero de 155 (Waddington, Lightfoot, Harnack y otros) o el sábado 22 de febrero de 156 (E. Schwartz, Bihlmeyer, entre otros).

\. Cf. la bella semblanza de H. v. Campenhausen, *Polykarp von Smyrna*, en *Aus der Frühzeit des Christentums*, 212-218.

2. *Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarp Martyriums*, en *Frühzeit*, 253-30\.

3. *Adv. haer.* III 3,4 = Eusebio, HE IV 14,3-8.

4. En Eusebio, HE V 20,5-8.

5. En Eusebio, HE V 24,15-17.

6. HE, IV 15,3-14.

7. HE 15,1; *Crónica*: GCS 20,222.

8. *Vir.inl.* 17.

9. Cf. la discusión del tema en Camelot, 225-229; J. A. Fischer, 230-233; Meinhold, 166ss; V. Campenhausen, 253ss.

11. Grégoire cuestionó estas fechas por el carácter legendario de MartPol 21 y propuso otra basada en indicaciones de Eusebio según las cuales Policarpo padeció el martirio bajo Marco Aurelio ([61 hasta 180: HE IV 15,1), en el año séptimo de su reinado (*Crónica*, GCS 20,222). Pero Grégoire sospecha la existencia de una errata -el texto original no señalaría el año séptimo, sino el decimoséptimo- y data la muerte de Policarpo en 177, H, 1. Marrou tomó postura, con razón, contra esta hipótesis de la errata, pero defiende también el recurso a Eusebio. Hay que partir metodológicamente de Eusebio en la cuestión de la fecha de la muerte de Policarpo, MarPol 21 «no se puede considerar como obra original, sino que es un apéndice hagiográfico-cronológico posterior, cuya edad no cabe precisar»¹⁰; «el sábado solemne» (MartPol 8,1; 21,1) también perdió su valor para la cronología, según las investigaciones de Grégoire, Marrou y Campenhausen «¿en qué año cayó en sábado el 2 de Jánico?», ya que es una evocación de MartPol 19,31. El 2 de Jánico es simplemente el día festivo en el que la comunidad esmirnea celebraba anualmente la conmemoración de su obispo mártir".

Los datos de Eusebio sobre la muerte de Policarpo nos conducen al año 167 o -en fórmula más cautelosa de Campenhausen- «al lapso de tiempo entre 161-168/9, y más bien al final que al comienzo de estos años»¹². Con estas incertidumbres no se puede fijar el año de nacimiento ni el de la muerte de Policarpo,

Los testimonios de la iglesia antigua lo caracterizan unánimemente como un sobresaliente jerarca eclesiástico y luchador contra los herejes. Cuando Ignacio se detuvo en Esmirna durante su viaje a Roma, Policarpo era ya obispo de esta ciudad y gozaba del aprecio de aquel como aliado en cuestiones de «ortodoxia». Pero tanto su posición jerárquica como la teológica eran objeto de contestación. Como consta por IgnEsm y Pol, tenía que luchar en su propia comunidad con adversarios gnósticos que profesaban una cristología doceta (Esm 2s; 7, 1), defendían una ascética rigorista (Poi 5,2), criticaban el AT y el «evangelio» (Esm 5,1) Y hacían caso omiso de los deberes de caridad para con las viudas, los huérfanos y los oprimidos (Esm 6,2). Se encontraban aún ligados a la comunidad, pero celebraban su propia asamblea litúrgica (Esm 7,1; 8,2; 9,1); un representante de esta corriente ocupaba un alto cargo (τόπος) en la comunidad (Esm 6,1); como esta expresión designa en IgnPol 1,2, el puesto de Policarpo como obispo, W. Bauer presume «algo así como un antiobispo gnóstico en Esmirna»; no se trata obviamente del título, sino de la realidad misma»¹³. Ignacio apreció las cualidades de Policarpo a pesar de sus dificultades o precisamente por ellas (cf, Ef 21, 1; Magn 15), lo dis-

10. V. Campenhausen, 283.

11. V. Campenhausen, 283, tras los pasos de E. Schwartz.

12. *O.c.*, 254.

13. *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*, 73.

tinguió con una misiva – a diferencia del obispo de Filadelfia, al que no menciona por el nombre aunque había disfrutado de su hospitalidad- y le confió el envío de cartas a diversas comunidades de Siria (IgnPol 8,1). Este encargo supone que Policarpo gozaba de cierta autoridad más allá de Esmirna, en las comunidades de Asia Menor en cuestión o en los círculos «ortodoxos».

Esta autoridad de que gozaba motivó también su viaje a Roma en edad avanzada para deliberar con su obispo Aniceto (154/55-165/66) sobre diversas cuestiones controvertidas, especialmente sobre la fecha de celebración de la Pascua, con la intención de defender la postura de las comunidades de Asia Menor. Aunque no se llegó a un acuerdo, Policarpo fue colmado de honores por su colega romano⁴. El viaje a Roma debe fecharse, si se acepta la cronología temprana del Martirio, entre 155 y 156: según la fecha eusebiana de la muerte, queda abierto como espacio de tiempo para el viaje de Policarpo a Roma todo el pontificado de Aniceto.

Policarpo fue un enérgico combatiente en la lucha de la «ortodoxia» contra la «herejía», es decir, un decidido defensor de la tradición. Proclamó y defendió, según sus propias palabras, τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον (Polic 7,2), Y según Ireneo «enseñó siempre lo que había aprendido de los apóstoles, lo que la Iglesia anuncia, y lo único verdadero» (*Adv. haer.* III 3,4). Era considerado ya entre sus contemporáneos más jóvenes como eslabón con la generación apostólica en un doble aspecto: era el portador y garante de la verdadera tradición apostólica, es decir, de lo que él mismo oyó a los apóstoles y a otros testigos presenciales de la vida de Jesús⁵; y se hallaba como obispo en la línea de la sucesión apostólica: según Ireneo, fue nombrado⁶ «por apóstoles» (plural sin artículo) obispo de Esmirna - sin duda también «para Asia» - ; según una tradición posterior, fue nombrado por Juan⁷. Sobre la lucha de Policarpo contra los herejes, de la que se ocupó toda la vida, Ireneo refiere algunas anécdotas; por ejemplo, que en un encuentro personal con Marción calificó a éste de «primogénito de Satanás» y que convirtió en Roma «a muchos herejes a la iglesia de Dios»⁸. Pero, a tenor de lo que se conoce por la historia de la Iglesia en el siglo II, su lucha contra los herejes no parece haber sido coronada por el éxito⁹... , cosa nada extraña si se tienen en cuenta los métodos que utilizó Policarpo.

14. Ireneo, *Carta a Víctor de Roma*: Eusebio. HE V 24.14-17.

15. *Carta a Florino*: Eusebio. HE V 20,6s.

16. *Adv. haer.* III 3,4.

17. Tertuliano, *Praescr. haer.* 32,2.

18. *Adv. haer.* III 3,4.

19. W. Bauer, *Rechtgliubigkeit und Ketzerei*, 73s.

A pesar de ello, Policarpo contribuyó mucho a la consolidación de los círculos «ortodoxos» de Asia, no sólo frente a la herejía, sino también frente al paganismo²⁰. Parece ser que mantuvo una (extensa correspondencia con comunidades vecinas y con cristianos particulares²¹. Sólo se han conservado las escasas páginas que escribió a Filipos. Ireneo las caracteriza así: «Existe una carta muy importante de Policarpo, dirigida a los filipenses y en la que pueden aprender todos los que desean la salvación y se preocupan de ella, tanto la esencia de su fe como el anuncio de la verdad» (*Adv. haer* 111 3,4); y según Jerónimo, la carta de Policarpo se utilizaba durante el siglo IV en algunas comunidades de Asia Menor como lectura eclesial (*Vir. ini.* 17).

2. La tradición manuscrita

La transmisión de la carta es deficiente. El texto completo se ha conservado sólo en una versión latina transmitida por una docena de manuscritos. El texto griego aparece en 8 (o 9) manuscritos que proceden del mismo arquetipo; sólo alcanzan hasta 9,2 *Kui δι' ἡμᾶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ* (sin *ἀναστάντα*) y continúan con Bern 5,7 *τὸν λαὸν τὸν καινόν*, etc., y el resto de esta epístola. En cuatro de los manuscritos, este texto (Polic 1,1-9,2 + Bern 5,7-21,9) va unido a la «recesión larga» de las cartas de Ignacio. El códice Vaticanus Graec. 1859 (siglo XI) se considera como sustituto del arquetipo perdido. Eusebio (HE III 36, 13-15) cita dos pasajes (Polic 9 y 13 -este capítulo sin la última frase) de modo que poseemos al menos un fragmento griego de la parte conservada en latín. La traducción latina es inexacta y con errores en los pasajes que pueden controlarse mediante cotejo con el texto griego.

3. Contenido y estructura

i' rescripto

i' roemio: Elogio de los filipenses por la acogida de los mártires y por su fe: 1
Exhortación a la fe y a la vida cristiana: 2
Justificación del escrito y referencia a Pablo: 3

20. Un reflejo de este hecho es el grito de la multitud que pide la muerte de Policarpo: «Ése es el maestro de Asia, el padre de los cristianos, el destructor de nuestros dioses, que enseña a muchos a no ofrecer sacrificios y a no orar» (MartPol 12,2).

21. Ireneo, en Eusebio, HE V 20,8.

- I. Cuadros de deberes domésticos: 4-6,2
Exhortación general: 4,1
Deberes de las mujeres; 4,2: de las viudas: 4,3-5,1; de los diáconos: 5,2;
de los jóvenes de ambos sexos: 5,3; de los presbíteros: 6,1s
- n. Polémica contra los herejes: 6,3-7,2
- III. Exhortación a la paciencia: 8.9
a ejemplo de Cristo: 8
de Ignacio y de los otros mártires, de Pablo y de los otros apóstoles: 9
- IV. Exhortación a la fe, al amor fraterno y a una vida intachable: 10
- V. Defección del presbítero Valente: 11.12
defección: 11
exhortación al perdón: 12
- VI. Notificación sobre el encargo de saludos para Siria y sobre la petición
de envío de las cartas de Ignacio: 13

Conclusión: recomendación de Crescente y de su hermana; saludo final: 14.

4. *Unidad*

Siempre ha llamado la atención una incoherencia en la carta que hace presumir una distorsión literaria del texto. Cuando Polic 9,1s exhorta a «ejercitar esa paciencia que observasteis no sólo en los bienaventurados Ignacio, Zósimo y Rufo, sino también en personas de vuestro entorno...»; estad, pues, convencidos de que ellos se encuentran en el lugar que les corresponde junto al Señor, con quien juntamente padecieron», presupone el martirio de Ignacio y de sus compañeros. En cambio, cuando la frase final 13,2, conservada sólo en el latín, dice: «Et de ipso Ignatio et de bis, qui cum eo sunt, quod certius agnoveritis, significate» («comunicadme lo que sepáis de cierto sobre Ignacio y sus compañeros»), se presupone que Ignacio y los que con él estaban viven aún o que al menos la noticia de su muerte no ha llegado a Esmirna.

Se ha intentado salvar la contradicción con la suposición de interpolaciones, errores de traducción, etc. Posteriormente, P. H. Harrison, en una minuciosa investigación, planteó la hipótesis de una división: los caps. 13 y 14 serían un escrito anterior de Policarpo, enviado allí poco después del traslado de los mártires desde Filipos; los caps. 1-12 serían una carta muy posterior, como lo indica la diversidad de las motivaciones para la composición en 3,1 Y 13,1. La hipótesis encontró una amplia aceptación.

J. A. Fischer y J. A. Kleist, con independencia uno de otro, modificaron la hipótesis de Harrison, proponiendo que sólo el cap. 13

formaba parte de la primera carta, mientras que el 14 pertenecía a la segunda. Teniendo en cuenta que 14,1 («Os he escrito esto mediante (rescente, al que os recomendé hace poco y vuelvo a recomendar ahora)») hace referencia a un escrito anterior, habrá que considerar el cap. 14 como conclusión de la segunda carta. Polic 13: carta A (fragmentaria); 1-12.14: carta B.

5. *Circunstancias de la redacción*

(*Carta A = Polic 13*)

Cuando Ignacio pasó con los otros mártires por Filipos, invitó también a aquella comunidad a enviar a la de Antioquía de Siria una carta de felicitación por el retorno de la paz²² y le comunicó que Policarpo organizaba estos envíos²³. Los filipenses cumplieron estos deseos y, después de la partida de los mártires, enviaron su felicitación a Policarpo, al tiempo que le pedían por escrito que la expidiera y que les enviara además las cartas de Ignacio (Polic 13,1.2). Esta fue la ocasión de la carta A. Policarpo cumplió las dos peticiones y añadió a las cartas ignacianas un breve escrito donde comunicaba también eventuales noticias sobre la suerte de Ignacio y de sus acompañantes. Este escrito podría conservarse completo en el cap. 13, salvo el encabezamiento y el saludo final. Cabe suponer como fecha de composición el otoño del año de la muerte de Ignacio²⁴.

Parece ser que, entre las cartas A y B, Policarpo estuvo personalmente en Filipos. Así lo hacen presumir 11,3 Y quizá también 14; pero teniendo en cuenta que estos textos no se conservan en griego, no se puede demostrar con certeza²⁵. Sea ello como fuere, Policarpo subraya que no envía esta carta por propio impulso, sino por deseo de los destinatarios (3,1), una notable diferencia respecto al autor de la Clem y a Ignacio, que escribieron espontáneamente a comunidades ajenas. Las cuestiones que los filipenses plantearon a Policarpo (oralmente o por escrito) se desprenden de la actitud que adopta éste ante hechos concretos de Filipos: se trata de la actividad de los herejes (cap. 7) y del caso del presbítero Valente (cap. 11s).

22. Cf. IgnFld 10; Esm II; Poi 7.

23. Cf. IgnPol 8,1.

24. La datación en septiembre que Harrison propone es quizá algo prematura, ya que entre la redacción de IgnRom el 24 de agosto (10,3) y la llegada del ruego de los filipenses a Policarpo acontecieron bastantes hechos que difícilmente pueden comprimirse en el espacio de 4 ó 5 semanas.

25. Cf. W. Bauer, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien und der Palykarpbrief*, 1^o)20, 294s, 298.

Valente había cometido un desfalco juntamente con su mujer, aprovechándose de su posición, «contristando gravemente» a la comunidad; por eso fue destituido de su cargo presbiteral. Se le preguntó a Policarpo si había que tomar medidas aún más severas contra la pareja; el obispo aconsejó una actitud de benignidad y de perdón (11,4-12,2). De este juicio se desprende que Valente nada tenía que ver con los herejes²⁶, ya que frente a éstos Policarpo no aconsejaba la benignidad (7,1). Sin embargo, ese escándalo moral tan comprometido le impresionó tanto que otorgó a su tratamiento mucho mayor espacio que a la lucha contra los herejes, y al comienzo de los cuadros de deberes domésticos (!) estampa la frase: «El principio de todo mal es la codicia...» (4,1).

La polémica contra los herejes no permite reconstruir la pregunta de los filipenses ni conocer detalles exactos sobre la herejía. «Todo el que no profesa que Jesucristo vino en carne mortal es un anticristo. y el que no reconoce el testimonio de la cruz, procede del diablo. y el que tergiversa las palabras del Señor en provecho de su propias apetencias y dice que no hay resurrección ni juicio es primogénito de Satanás» (7, 1). Prescindiendo de las expresiones tradicionales²⁷ y de los insultos, las dos primeras frases describen una cristología doceta; la negación de la resurrección y del juicio -en conexión con el docetismo- sólo puede referirse a la espiritualización de estas ideas; el reproche de tergiversación de las palabras del Señor es tan general que cuadra a cualquier herejía²⁸. Se trata de docetas gnósticos; más no se puede decir. Es posible que se ataque aquí a Marción, pero no se puede demostrar²⁹. Es cierto que Policarpo combatió el marcionismo, pero no consta que lo hiciera en este pasaje. No parece que se propusiera caracterizar con exactitud a los herejes que combate. Más significativas son dos frases cuya importancia señaló W. Bauer:

26. Contra Meinhold. que supone que Valente fue víctima de una oferta económica de Marción (1686). Cuando afirma que las múltiples advertencias contra la codicia «deben despertar el recuerdo del opulento armador de barcos Marción, que posteriormente O) hizo un espléndido donativo a la comunidad romana...» (1686), ignora que 4 de los 6 textos (2,2; 4,3; 5,2; 6,1) figuran en catálogos de vicios y nada aportan a la situación concreta, y que, al igual que las otras dos, no guardan ninguna relación con la polémica de la herejía.

27. Cf. Bauer, HNT, 290S5.

28. Cf. 1 Jn 4,2s; 5,6.8; IgnMagn 11; Trall 9ss; Esm 1-7; 2 Tim 4,3; 1 Clem 3,4.

29. La expresión «el primogénito de Satanás» no es ninguna prueba en favor de esta identificación. El intento de Harrison de demostrar la existencia de una teología marcionita precoz como frente adversario, naufraga ante el carácter formalista de la polémica de Policarpo. El intento de Meinhold de presentar los «aspectos decisivos» (1684) olvidados por Harrison (1685-1689) parece errado; sus argumentos son tan endebles como la ya mencionada advertencia contra la codicia como indicio de marcionismo.

- 2, 1: «Evitad la charlatanería huera y vana y los errores de la gente»
(τὴν τῶν πολλῶν πλάνην)
- 7.2: «Evitemos, pues, la vanidad de la gente (τὴν ματαιότητα τῶν πολλῶν) y las falsas doctrinas».

Las dos frases contienen «la confesión, que parece fiable, de que la mayoría rechaza la fe de la Iglesia»³⁰.

W. Bauer relaciona con esta circunstancia de la mayoría el hecho reiteradamente observado de que Policarpo, siendo obispo, no menciona en su carta a los filipenses a ningún obispo, ni en el encabezamiento ni en los cuadros de deberes domésticos, mientras que Pablo en Flp 1,1 nombra a los obispos; y que, a diferencia de Ignacio, no intenta propagar la monarquía episcopal. H. v. Campenhausen explica este hecho afirmando que «el ministerio episcopal se dividía entre muchos en Filipos y por eso Policarpo, que entendía ya este título en sentido monárquico, incluía a los obispos en el ámbito de los presbíteros, como acomodándose a la concepción antigua». Esta interpretación, sin embargo, quita hierro un tanto, a mi juicio, a la situación eclesial de Filipos tal como se desprende de Polic 7; 2, 1; 9,2. La pregunta de W. Bauer, «¿No tendría su razón de ser su postura (de Policarpo) particular en la existencia en Filipos de un 'obispo' que, en consonancia con la mayoría de la comunidad, era un hereje?»³², debe contestarse afirmativamente, a mi juicio. „Policarpo, en su lucha contra la herejía y en pro de sus propios intereses, que coinciden con los de la ortodoxia, no puede dirigirse al obispo y debe limitarse a contactar con aquellos presbíteros y diáconos (5,3) que profesan sus mismas creencias, a fin de influir a través de ellos en el núcleo de la cristiandad. En 6, 1 asigna a este grupo la tarea de «recuperar a los extraviados»».

Carta B = Polie 1-12.14

Poco se puede averiguar sobre la situación de Policarpo en el momento de redactar la carta B. Parece, sin embargo, que la situación eclesial en Esmirna era semejante a la de Filipos. Las dificultades eclesiales que encontraba el obispo de Esmirna a causa del número y la influencia de los herejes (IgnEsm 2s; 7s) se reflejan, al parecer,

30. Rechtgläubigkeit und Ketzerei, 76s.
31. *Kirchliches Aml.* 130. n. 1.
32. *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*, 77.
33. Bauer, *o.e.*, 77s.

en el encabezamiento de su carta a los filipenses: **Πολύκαρπος** **Και** **οἱ** **σὺν** **αὐτῷ** **πρεσβύτεροι**. H. v. Campenhausen interpreta también esta frase partiendo de circunstancias anteriores y traduce «Policarpo y los presbíteros que están con él»; Policarpo se calificaría modestamente de «copresbítero» (**συμπρεσβύτερος**)³⁴. Pero si hubiese querido decir esto, lo habría dicho expresamente; esta traducción no parece posible lingüísticamente. W. Bauer traduce: «Policarpo y los que se encuentran con él, es decir, los presbíteros que están de su lado», y apunta con razón a otras formulaciones restrictivas correspondientes".

El escribiente y portador de la carta es un tal Crescente al que Policarpo «recomienda junto con su hermana, ya que los dos se trasladan, al parecer, a Filipos (14).

Harrison propone una fecha de composición para B de 20 años después de la de A: alrededor del 135. La rectitud de esta datación tardía depende de que sea correcta la interpretación antimarcionita de la carta; queda, pues, en el aire. H. Koster ha apoyado esta hipótesis señalando que Polic B supone la utilización de los evangelios de Mt y Lc, que no se puede constatar aún en Ignacio, pero sí en 2 Clem (mediados del siglo II): esto abonaría la tesis de Harrison³⁶. Cabe preguntar, sin embargo, si es obligado suponer como algo obvio para una misma época la igualdad en el modo de citar, o si no hay que tener en cuenta más bien la individualidad personal; con otras palabras, si la comparación de un escritor tan original como Ignacio y una mentalidad tan amiga de las citas y tan poco independiente como Policarpo permite inferir conclusiones cronológicas. Se ha objetado contra la datación tardía que la referencia a los mártires en Polic 1,1; 9,1 carece de sentido 20 años después de su presencia en Filipos. Pero este acontecimiento vino a establecer las relaciones entre las partes «ortodoxas» de Esmima y de Filipos y se considera un punto de referencia común al que cabe recurrir lo mismo que a Pablo (3,2; 9,1; **11,2**); por eso no se puede extraer de aquí un argumento sólido en favor de una datación temprana... teniendo en cuenta además que una visita de Policarpo a Filipos (11,3; 14?) había refrescado el recuerdo de los mártires. Por todo ello la cuestión de la fecha de redacción debe quedar abierta, a mi juicio.

34. *Polykarp van Smyrna*, 2335: *Kirchliches Aml*, 130, n. 1.

35. *Rechtgliubigkeit und Ketzererei*, 74 con n. 2; Rom 16,14; cf. 16,15; Gál 1,2; Flp 4,21; MartPol 12,3.

36. *Synapt. Überlieferung*. 112-123, esp. 121s5.

6. *Carácter literario y teológico*

Los dos escritos son verdaderas cartas, escritas en ocasiones y para situaciones determinadas. Esto es válido no sólo para la breve misiva de acompañamiento A, sino también para la carta B, si bien ésta —aparte la «correspondencia epistolar» en los caps. 11 Y 14— sólo contiene elementos tradicionales; no faltan, sin embargo, las referencias circunstanciales; así, el episodio de Valente se anuncia ya en 4,1 Y la polémica contra los herejes en 2,1; 6,1.3. H. v. Campenhausen ha hecho notar acertadamente la afinidad estructural de Polic con las *Epístolas Pastorales*: cuadros de deberes domésticos ampliados en un ordenamiento eclesial, y polémica contra los herejes, ambas cosas en el marco de una carta. Polic es en la forma y en el contenido un escrito totalmente independiente. Es significativo que Policarpo se inspire para su correspondencia —a pesar de sus temas concretos— en esquemas tradicionales. Incluso su postura ante el problema crucial de la herejía se apoya en recursos esquemáticos y en las invectivas tradicionales, y el resto de lo que tiene que decir a la comunidad lo expresa en el modelo de la parénesis y de los cuadros de deberes domésticos.

La carta no contiene ninguna idea original y apenas alguna formulación independiente. Utiliza un lenguaje cristiano que consta principalmente de citas tomadas de la literatura cristiana o de la tradición oral. Policarpo está tan ligado a este lenguaje que a veces no parece ser consciente de que muchas de sus frases son citas, aunque le gusta citar a menudo empleando las fórmulas de citación. Recurre a veces al AT, que califica de «sagrada escritura». Reproduce varias veces palabras del Señor de los Sinópticos, pero sólo en dos ocasiones las caracteriza como tales (2,3; 7,2); estos dos pasajes y 12,3 ponen de manifiesto que Policarpo conoció MI. Nunca cita Jn, pero sí 1 Jn (7,1), cosa muy extraña, ya que la tradición eclesial desde Ireneo intentó relacionar estrechamente a Policarpo con «Juan»; pero tampoco hay huella alguna del ApJn. Policarpo explota a fondo las cartas de Pablo, especialmente Flp; los ecos de las Cartas Pastorales, en cambio, no demuestran una dependencia literaria de éstas, sino que delatan entre ellas y Polic una tradición común³⁷. También hace un amplio uso de 1 Pe y de 1 Clem. Policarpo, en fin, adopta también fórmulas de fe (2,1.2; 7,1; 8,1; 9,2; 12,2). A pesar de todo, el escrito no causa la impresión de un conglomerado de materiales heterogéneos; la carta presenta una unidad estilística y doctrinal.

37. Cf. la demostración en Campenhausen, *Freizeit*, 22455.

Algo análogo cabe decir sobre el carácter teológico del escrito. Policarpo indica como tema de su carta *περὶ τῆς δικαιοσύνης* «sobre la justicia»: 3, 1) Y entiende por tal la conducta recta (4-6; II s) y la ortodoxia (7) como una unidad. Policarpo se presenta en ambos aspectos como defensor y celador de la antigua y auténtica tradición: «Por eso abandonemos la necedad de la gente y las falsas enseñanzas y volvamos a la doctrina que nos ha sido transmitida desde el principio, despiertos para la oración y perseverantes en el ayuno, implorando con súplicas al Dios que todo lo ve para que 'no nos induzca a la tentación', conforme a lo que dijo el Señor: 'El espíritu está pronto, pero la carne es débil'» (7,2; cL 1,2). Esta «doctrina» es para Policarpo un conjunto tan evidente que no lo define ni jo glosa; sólo desde la negación de las tesis heréticas y desde las esporádicas fórmulas de fe cabe inferir el contenido de «la doctrina que se nos transmitió desde el principio». Pero Policarpo subraya que tal enseñanza fue transmitida por los apóstoles, especialmente por Pablo (3,2; 6,3;]I,2; cL 1,2); eso es lo que le interesa, no su desarrollo conceptual. En todo caso, la carta no ofrece ningún apoyo a la apelación que hacía Policarpo -según refiere Ireneo- a los testigos oculares de la vida de Jesús. Nuestro autor no presenta una cadena de tradiciones en favor de la «doctrina», ni tampoco ofrece una línea ininterrumpida de sucesión en pro de la «jerarquía»... a diferencia de lo que hacen I Clem antes y las Cartas Pastorales después de él. En relación con la jerarquía tampoco desarrolla una doctrina especulativa y se limita a inculcar una disciplina práctica..., pero en sentido moral, no jerárquico; sólo una vez encontramos en él la exigencia de someterse a los presbíteros y diáconos como a Dios y a Cristo» (5,3), pero sin el trasfondo metafísico que le dio Ignacio. Sobre todo, no preconiza como éste el episcopado monárquico, y no por apego a una constitución colegial pasada de moda, sino por la convicción de que la monarquía episcopal sólo es deseable si la ortodoxia del obispo está garantizada. También aborda la lucha contra los herejes con un mínimo de teología, como demuestra el cap. 7: condena de algunas tesis heréticas (7, 1), de las cuales la tercera y la cuarta son deformaciones vastas de las verdaderas opiniones de los adversarios; exhortación a los lectores para que vuelvan a la doctrina transmitida desde antiguo y se inmunicen contra las tentaciones mediante la oración y el ayuno (7,2); nada, pues, de verdadera controversia con los herejes para convencerlos o para convencer al menos a los ortodoxos amenazados; esto resulta tanto más sorprendente cuanto que los herejes pertenecen aún a la comunidad. Pero Ireneo confirma que este tipo de impugnación de Jos herejes fue típico de Policarpo y añade que ni siquiera escuchaba sus opiniones: «Aquel bienaventurado y apostólico presbítero», cuando oyó tales opiniones

heréticas, se tapó los oídos, abandonó el local protestando en voz alta y exclamó: «Dios mío, qué tiempos me has hecho vivir... tener que soportar estas cosas...»³⁸. Huelga decir que tales reacciones del obispo impresionaban acaso a sus partidarios, pero en modo alguno a sus adversarios. Pero a él le importaba menos recuperar a los grupos heréticos de la comunidad que mantener a los ortodoxos³⁹. Para este fin eran más idóneos su práctica drástica, su rígido moralismo y su teología «a machamartillo» que las ideas profundas y de altos vuelos de su amigo Ignacio.

Ha llamado la atención el contraste entre la penuria literaria y teológica de la carta de Policarpo y su prestigio personal en la Iglesia. Dibelius dice a propósito de Policarpo y de Ignacio. «No se puede ilustrar mejor el antagonismo entre la historia real y la literaria»⁴⁰. Pero este fenómeno no es singular, ni mucho menos; se produce también en el plano de la historia política en los contrastes entre la importancia real de un hombre de Estado y la pobreza de sus «Memorias» literarias. Es posible que Policarpo no fuese una mente privilegiada, pero sí una fuerte personalidad que impresionó a los que le rodeaban por su sencilla claridad, su firmeza sin compromisos y su soberana dignidad, una personalidad que, a pesar de su larga actividad, tuvo la suerte de no sobrevivirse a sí misma.

La importancia de Policarpo para el futuro residió en dos puntos: promovió la reconciliación y conservación de las cartas de Ignacio y, sobre todo, proclamó a Pablo como autoridad en una época en la que también el apóstol era sospechoso en círculos ortodoxos, contribuyendo así a salvarlo para la Iglesia.

38. En Eusebio. HE V 20,7.

39. En otro sentido, Campenhausen, *Frühzeit*, 21s.

40. *Geschichte del' urchristlichen Literalur* II, 40.

VII

Cartas pseudónimas

LA CARTA DE SANTIAGO

({J})len/arios:

IINT: H. Windisch-H. Preisker, ¹1951; HThK: F. Mussner, '1967; KNT: F. Halck, 1926; MeyerK: M. Dibelills - H. Greeven, 111964; NTD: W. Schrage, 1973; A. Schlatter, 1932; ICC: J. H. Ropes, 1916; Morral!, NTC: J. Morral. 1928.

Estudios:

- K. Aland, RGG³ III, 1959, 526s;
Der Herrenbruder Jakobus und der Jakobusbrief: ThLZ 69 (1944) 97ss;
 R. R. Halson, *The Epistle of James: «Christian Wisdom»?*, TU 102 (1968) 308ss;
 G. Kittel. *Der geschichtliche Ort des Jakobusbriefes*: ZNW 41 (1942) 71 ss;
Der Jakobusbrief und die Apostolischen Väter: ZNW 43 (1950/51) 54ss;
 M. Lackmann, *Sola fide?*, BfChTh **n**, 50, 1949;
 E. Lohse, *Glaube und Werke - zur Theologie des Jakobusbriefes*, en Id., *Die Einheit des NT.* 1973, 285ss;
 H. Lück, *Der Jakobusbrief und die Theologie des Paulus*: Theologie und Glaube 61 (1971) 161s;
 A. Meyer, *Das Rätsel des Jakobusbriefes*, BZNW 10, 1930;
 H. Schramberger, *Die Einheitlichkeit des Jakobusbriefes im antignostischen Kampf*, 1936;
 J. B. Sollec, *Zu den Problemen des Jakobusbriefes*: EvTh 18 (1958) 460ss.

1. Estructura

La disposición de Sant no está determinada por una lógica conceptual manifiesta, Los temas cambian sin cesar; la conexión es a

menudo meramente externa y a veces no existe en absoluto. La siguiente disposición se basa en el análisis de Sant realizado por M. Dibelius.

Prescripto: 1,1

1. Dos series de sentencias: 1,2-27
 - a) sobre las tentaciones: 1.2-18
 - b) sobre el escuchar y el hacer: 1,19-27
2. Tres tratados: 2,1-3,12
 - a) sobre la apariencia de la persona: 2,1-13
 - b) sobre la fe y las obras: 2,14-26
 - c) sobre la lengua: 3,1-12
3. Grupos de sentencias: 3.13-5,6
 - a) contra el espíritu de discordia: 3,13-4,12
 - b) contra comerciantes y ricos de espíritu mundano: 4,13-5,6
4. Serie de sentencias de tema variado: 5,7-20

2. *Carácter literario*

a) *Impresiones contradictorias*

Sant comienza como una carta, con un encabezamiento (el prescripto griego unitario), pero acaba bastante abruptamente, sin conclusión epistolar (al revés que Heb). Más chocante es aún la inconexión conceptual del escrito, que contrasta extrañamente con el griego culto en que está redactado.

El lenguaje y estilo¹ de Sant poseen un nivel casi literario; son superiores al de Pablo, judío de la Diáspora y sólo son comparables en el NT con los de Heb (aunque en extremo contraste en cuanto a lógica conceptual). El autor emplea un vocabulario rico que se puede catalogar en la *koiné* superior; contiene 34 *hapaxlegomena*, aunque 15 de ellos aparecen también en los LXX. Cultiva una cuidada sintaxis, aunque sin largos períodos. Contiene también elementos que cabe calificar de semitismos (*parallelismus membrorum*; parataxis en lugar de la hipotaxis; genitivo en lugar de adjetivo: 1,25; 3,6.13), expresiones procedentes de los LXX; además, Sant cita siempre el AT en la forma de esta versión. El elemento semítico, sin embargo, no es predominante; la impresión global en el aspecto de la lengua y el estilo es helenística, concretamente del ámbito de la retórica helenística.

1. Amplias exposiciones en Dibelills-Greeven, 33s y Mllssner, 265.

Esta impresión es efecto de dos factores. Primero, el uso de recursos de la diatriba cínico-estoica; a este capítulo pertenece sobre todo el elemento dialógico: interpelación retórica, recepción y refutación de objeciones de imaginarios enemigos (1,13; 2,8.14.18), preguntas retóricas (2,6s.14.16; 3,1ss, etc), imperativos (4,7s), denuestos (2,20; 4,4.8), evocación de paradigmas de la naturaleza y de la técnica, pero también de la historia, sobre todo bíblica (2,20ss,25s; 5,IOs), en lo cual aparece el elemento judío o cristiano; citas de poetas (si 1,17; 4,5b son realmente hexámetros). Esa impresión está provocada además por pequeños recursos retóricos: forma rítmica deliberada (por ejemplo, 1,2-4), aliteraciones (1,2; 3,5.8), asonancias y *homoioteleuta*, paronomasias y otros juegos de palabras. Estos recursos de lengua y estilo demuestran que el idioma materno del autor era el griego.

El carácter literario de Sant resulta también problemático desde otra vertiente. El nombre de Jesucristo aparece sólo en 1,1 y en 2,1, y en el segundo pasaje en forma tan violenta - τὴν πίστιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης — que ya en la tradición manuscrita se intentó crear un texto claro mediante desplazamientos, o eliminando el nombre como una interpolación como hacen algunos exegetas modernos². En 1,1 es fácil también eliminar el nombre. Como faltan otras referencias a Cristo y todos los lugares donde aparece el Señor (*Kyrios*) pueden referirse a Dios, Sant produce la impresión de escrito judío. Hay expresiones, por otra parte, que no pueden ser de origen judío: así «el nombre ilustre que os impusieron» 2,7, refiriéndose al nombre de Cristo pronunciado en el bautismo; también «el mensaje plantado en vosotros, que es capaz de salvaros» 1,21, y «la ley perfecta, la de los hombres libres» 1,25; cf. 2,12: ambas expresiones serían imposibles como designación de la Tora; también la extraña frase 1,18, que sin duda hace referencia al bautismo, aunque con una terminología inusual. Y, sobre todo, el pasaje antipaulino 2,14-26. También en el plano religioso produce Sant una impresión contradictoria: judía y cristiana, pero ninguno de los dos elementos en estado puro; tampoco cabe calificarlo de escrito judeocristiano, ya que le faltan las notas específicas: el nomismo y el ritualismo.

b) *Intentos de solución*

La hipótesis más obvia, a saber, que el escrito es una verdadera carta sólo tiene una base en el prescripto; pero es una base muy endeble. La dirección «a las doce tribus en la diáspora» de 1,1 no concreta

2. Por ejemplo, Meyer, 118s; Windisch, *ad loc.*; en sentido contrario J. Brinktrine, *ibílica* 33 (1954) 40ss; Dibelius-Greeven y Mussner, *ad locum*.

quiénes son los destinatarios: judíos, judeocristianos o cristianos'. Es preciso determinar los destinatarios por el contenido del escrito. No pueden ser judíos, pues el autor cristiano no invita a la conversión del judaísmo al cristianismo. Tampoco pueden ser judeocristianos, ya que Sant no contiene nada específico para ellos y la expresión «doce tribus» (o sus equivalentes) no aparece en ningún lugar con aplicación exclusiva a judeocristianos; designa probablemente a la cristiandad como el verdadero pueblo de Dios que no está afincado en el mundo («en la diáspora»). La consignación del escrito formulado en tono general caracteriza en todo caso a Sant como *carta católica*. No es, pues, una verdadera carta; de ahí su tono impersonal a pesar de la frecuente interpelación «hermanos», y la falta de «correspondencia epistolar». Pero ¿qué es realmente? La etiqueta tradicional «carta católica» califica sólo el aspecto general de la consignación, pero no el género literario del documento en cuestión (compárense 1 In, 1 Pe y Iud).

H. Schammler, recogiendo ciertas hipótesis de la escuela de Tubinga, creyó haber encontrado el motivo de la composición de Sant, que calificó de *escrito polémico antignóstico*: la «carta» iría dirigida contra «un paulinismo gnóstico radical», que rechaza las obras. contra una «radicalización de la idea paulina de la redención en una concepción gnóstico-dualista sobre la base de una fe en la divinidad que se opondría al monoteísmo del Dios exclusivamente bueno» (89); en tal supuesto quedaría también de manifiesto la unidad de Sant. La prueba del argumento, sin embargo, no es concluyente, porque no parte del contexto, sino de pasajes aislados que se interpretan como actuales, minusvalorando otros textos, que no encajan con esta interpretación, como material tradicional. Como fuente principal para la reconstrucción del paulinismo gnóstico radical sirven además las *Pseudoclementinas*, que son decididamente antipaulinas. Qué aspecto tienen 'os escritos antiheréticos puede saberse, si no se quiere recurrir a Pablo, por ejemplo, a base de 1 In, de Ids y 2 Pe.

Desde un ángulo totalmente distinto, el de la alegoría del nombre (onomástica), Amole! Meyer ha intentado solucionar los enigmas de Sant dando para ello un giro muy original e ingenioso a la antigua hipótesis del escrito básico judío y la reelaboración cristiana. Según este estudioso, la carta cristiana de Santiago a las doce tribus supone la existencia de un escrito judeohelenístico de Jacob: una carta de este patriarca a sus doce hijos; cada uno de éstos recibe una exhortación en forma de alegorización de su nombre. Meyer estima que los nombres de Isaac, Rebeca, Jacob y sus hijos, en las secciones 1,2-2,13; 3,17-5,20, constituyen un esquema ordenador, de suerte que en lugar de la

Incoherencia conceptual constatada hasta ahora, se advierte un cierto principio de orden. El desorden sería producto de la elaboración cristiana. El escrito básico de Sant queda así inserto, históricamente, en la amplia literatura de Jacob, y literariamente en la onomástica, que era practicada con gusto. Esta tesis, trabajada con abundante material y con ingenio, es seductora y encontró buena acogida. Pero un examen más atento descubre sus fallos: la presunta elaboración habría desfigurado la alegoría del nombre hasta hacerla irreconocible; no hay un ejemplo de tal alegoría reelaborada sin nombre o sin alusión a éste. Tampoco se puede comprender qué fin perseguiría la reelaboración cristiana de ese escrito. No se descubre ninguna subestructura onomástica. Así pues, la peculiaridad literaria de Sant no queda iluminada por la hipótesis de Meyer.

La tesis de M. Dibelius, a mi juicio, que incluye Sant en el género de la *parennesis*, explica correctamente esa peculiaridad en todos sus aspectos. Dicha tesis es la que más respeta el texto y la que explica del modo más plausible las peculiares afinidades con palabras del Señor, por un lado, y los contactos con escritos cristianos primitivos como 1 Pe y con los Mandatos del *Pastor* de Hermas, por otro.

1) *Parennesis*⁴

Sant pertenece en el plano de la historia de las formas al género literario de la *parennesis*; es, pues, un texto que yuxtapone series de exhortaciones, generalmente de contenido ético. Así se explica la ausencia de un nexo conceptual, el cambio brusco de temas, pero también el esfuerzo por alcanzar, al menos en algunas partes, una cierta coherencia de las exhortaciones. Algunas de las características formales de la *parennesis* (cap. 2, sección 6) se encuentran en Sant. En 1,2-27 y en 5,7-20 hay sentencias breves o largas que se alinean sin un nexo estricto (a veces mediante simple yuxtaposición); se trata de *series de sentencias*. En 3,13-5,6 predomina la forma de agrupación de dichos: cabe distinguir diversos grupos dobles con cierta afinidad temática y dotados de cierta unidad (3,13-17; 4,1-6; 4,13-16; 5,1-6), pero que se completan con dos sentencias aisladas (3,18; 4,17) y un catálogo de imperativos (4,7-12). El amplio pasaje central 2,1-3,12 contiene tres fragmentos de *parennesis* de otro tipo: *tratados parenésifos*: en ellos destacan nítidamente elementos formales de la diatriba (interpelación, discusión, instrucción),

4. Cf. Debelills-Greeven. 13ss; Dibelius, *Geschichte der Irchristlichen Literatur II*, 65ss.

El carácter usual de la parenesis hace comprensible algo que es difícil de entender cuando se pregunta por el origen concreto de estas exhortaciones en una determinada situación. Cuando nos preguntamos, por ejemplo, si los ricos contra los que Sant polemiza se encuentran dentro de la comunidad (1,9ss) o fuera (2,6ss; 5,1ss) o al margen de ella (2,1ss), no hay una respuesta clara porque la cuestión es incongruente en este género literario. Es propio de la parenesis la interpelación a uno u otro grupo humano -así, los interpelados en 2,1ss no son los comerciantes a quienes se habla en 4,13ss, ni los ricos insolidarios a quienes el autor se dirige en 5,1ss-; su intención es dar consejos al mayor número posible de personas y en diversas situaciones vitales; de ahí la variedad de interpelados⁵.

El carácter tradicional de la parenesis pone de manifiesto la ya observada afinidad de Sant con escritores judíos, judea-helenísticos y helenísticos, con otros escritores del cristianismo primitivo y con las palabras del Señor". Según las investigaciones de Dibelius⁷ y de Aland debe descartarse la hipótesis de una dependencia literaria (de Sant respecto a 1 Pe y al *Pastor* de Hermas o a la inversa); los 26 casos de afinidades próximas o remotas de Sant con palabras de Jesús tampoco son citas o referencias directas. Todas estos contactos se pueden considerar como testimonios de una tradición común subyacente. Las palabras del Señor que tienen lugares paralelos en Sant pertenecen en su mayor parte a Q, otras al material especial de Mt y algunas al de Lc; aproximadamente la mitad de ellas se encuentran en el sermón de la montaña; pero es significativo que «Santiago, servidor del Señor Jesús, el Mesías» (I, 1), no las cite como «palabras del Señor», sino que las formule, al igual que las otras, como palabras propias, a diferencia de Pablo, que apela expresamente a palabras del Señor como autoridad decisiva, y también a diferencia de la *Didaché* que, si bien aduce algunas de ellas sin indicación de su origen, cita otras indicando su autor (el Señor, el evangelio), caracterizándolas como autoridades reconocidas; por eso es cuestionable si el autor de Sant era consciente o no de que las sentencias en cuestión existían en la tradición de Jesús. Los lugares paralelos con 1 Pe aparecen generalmente en el mismo orden⁸; si no estuvieran tan distanciados en los dos escritos, cabría presumir un esquema previo. Los paralelos más interesantes son los de Hermas, pero son también los más complejos: mientras que algunos

5. Cf. Dibelius-Greeven, 23.

6. Mussner ofrece cuadros sinópticos de los lugares paralelos de Sant con 1 Pe, 1 Clem, Hermas (33-38) y con los dichos del Señor (47-52).

7. En Dibelius-Greeven, 43s.

8. Cf. Mussner, 34; Schrage, 8s.

de ellos aparecen en Hermas «como un comentario» a los pasajes correspondientes de Sant y, por tanto, parecen postular una precedencia literaria de éste último, otros son anteriores, «menos cristianizados» que los paralelos de Sant⁹, con lo que muestran que éste no pudo ser utilizado por Hermas y que tampoco existe en la historia de la tradición ninguna dependencia entre ambos escritos; lo que hay es una superposición común a una misma tradición.

Estas afinidades no son suficientes para establecer la fecha, el lugar de composición y el autor de Sant; pero al arrojar una cierta luz sobre la historia de la parenesis, son de gran relevancia para su comprensión.

La carta de Sant se puede considerar, en cuanto documento de la parenesis, como una «Didaché parenética»¹⁰, «una especie de pequeño manual» o de «catecismo de ética cristiana», o también de «pequeño enquiridion para las cuestiones de la vida cristiana cotidiana»¹¹.

3. Religiosidad y ética

Un escrito como Sant, que sólo contiene parenesis, es algo singular en la literatura cristiana primitiva. La parenesis estuvo relacionada en sus orígenes con la predicación cristiana y por eso se ha transmitido en los restantes escritos del primitivo cristianismo en conexión con exposiciones circunstanciales y concretas de la predicación o de la doctrina cristiana, es decir, literariamente: inserta en una carta, en un tratado o en unas ordenanzas eclesiales. Si la parenesis de Sant se presenta sin ese contexto literario y teológico, la ocasión y la finalidad de su composición quedan en la penumbra, es decir, en un contexto vago y general (en el sentido de que las exhortaciones morales «nunca están de más»). Es difícil descubrir por la parenesis las particulares preocupaciones del autor, dado su carácter de escrito ligado a la tradición y la ausencia de una trama conceptual. Cabe afirmar, sin embargo, con alguna seguridad, según ha demostrado Dibelius, que la preocupación religiosa y ética del autor se centra en aquellas ideas que se repiten en diversos lugares del escrito, y aparece explícitamente en los pasajes en que expresa su pensamiento con relativa independencia, es decir, en los «tratados». Desde esta perspectiva se perfilan tres grupos de temas: obras y fe, ricos y pobres, comunidad y mundo.

9. Dibelius-Greeven, 49.50.

10. Mussner, 24 (siguiendo a Windisch).

11. Estas tres formulaciones son de Lohse, 301, 304, 306.

a) *Obras y fe*¹²

Sant postula una religiosidad activa. No se trata de escuchar, sino de obrar. El autor reitera en forma concreta este pensamiento tradicional (cf. 1, 13ss.22ss.26); a él dedica el famoso tratado sobre la fe y las obras 2,14-26, que constituye el núcleo de Sant y es en cierto modo la fundamentación «teórica» de su *ethos* religioso.

El autor defiende con vigor la tesis de que la fe sin obras no puede salvar, v. 14, está muerta, v. 17, como el cuerpo sin el espíritu, v. 26 (donde cuerpo corresponde a la fe y el espíritu a las obras). Ilustra su tesis con una imagen tomada de la vida cotidiana vv. 15ss y con un argumento escriturístico recogido de la historia de Abrahán, vv. 21 s, para concluir que «el hombre se justifica por las obras y no sólo por la fe» v. 24.

Esta conclusión suena a inversión polémica de Rom 3,28; todo el razonamiento muestra una orientación antipaulina, como se constata en la terminología y en la prueba escriturística. Ambas cosas, en efecto —la antítesis obras / fe y la aplicación de la historia de Abrahán como prueba bíblica de esta contraposición—, no se dan antes de Pablo¹³. Pero cabe cuestionarse si «Santiago» conoce el mensaje paulino de la justificación contra el cual polemiza, y a esta pregunta hay que contestar negativamente; en efecto, de haberlo conocido —por el propio Pablo o por Gál y Rom— se hubiera ahorrado el ataque y, en caso de censurar a seguidores desviados de Pablo, su embate habría tenido otro enfoque; la noción de fe que él presupone no es la paulina, y la idea de que hay una fe sin «obras» no puede apoyarse en Pablo. Y sobre todo, el contexto teológico en el que aparece la antítesis paulina, la cuestión del carácter salvífico de la Ley, es algo que no está presente en Sant; es significativa la ausencia en éste cada vez que habla de ἔργα («obras»), de la cualificación decisiva νόμου («de la ley» cf. vv. 18.20.24, que hacen referencia con especial claridad a formulaciones paulinas), aparte de que en 2,14-26 el término νόμος brilla también por su ausencia. Sant, pues, no sólo desconoce la problemática de la Ley como contexto paulino de la antítesis fe / obras de la Ley, sino que tal cuestión no desempeñaba ningún papel en la actualidad del autor; la lucha sobre la significación de la Ley pertenecía desde largo tiempo al pasado. Se reconoce generalmente que Sant impugna unas ideas paulinas deformadas, deformadas por él mismo y por aquellos que las defienden (a menos que estas personas sean mera ficción,

12. Cf. principalmente Lohse, 285s (13ih.1.

13. CL Lohse. 289s

como lo es el interlocutor de los vv. 18ss¹⁴). También se admite generalmente que la polémica de Sant no afecta a Pablo.

A pesar de ello, la comparación con el Apóstol es útil en un sentido heurístico, para comprender la intención de Sant. Para Pablo, la πίστις («fe») es fe en Cristo, una unión con Cristo mediante la confianza y la obediencia, y de ella brotan necesariamente las «obras», la conducta recta del hombre. Al margen de lo que entienda Sant por la «fe en Ilustro Señor Jesucristo, glorioso» 2,1 -cosa que no está nada clara—, la *pistis* tiene un sentido inequívoco en el pasaje antipaulino: la creencia de que «hay un solo Dios», una fe que también profesan los demonios, v. 19. Esa fe que «por sí sola es un cadáver» v. 17, no puede «salvar» v. 14 naturalmente, ni producir obras agradables a Dios. Las «obras» deben conducir a la fe. Fe más obras = justificación, v. 14; esta relación aditiva es lo que significa la «colaboración» de fe y obras en v. 22. La «justicia» es en Pablo la acreditación escatológica ante Dios, y en Sant «la conducta moral j'itlecta». Ambos coinciden en que esta conducta debe concretarse en el amor práctico al prójimo (Sant 2,S-8,ISss; Rom 13, Sss). Lo que Sant quiere hacer ver es que el cristianismo aparece como auténtico j'n el obrar y que no hay nada peor que el hecho de que el cristiano quiera dispensarse de esta exigencia con pretextos religiosos.

Sant no constituye en principio una antítesis de Pablo, aunque su autor lo pretendiera a juzgar por la terminología. Ambas concepciones se mantienen en esferas diferentes e irreconciliables. Una vez que se ha renunciado, y con razón, a enfrentar a uno contra otro, hay que declinar también la pretensión, hoy en boga, de armonizar a Sant con Pablo. Son vanos intentos.

h) *Pobres y ricos*¹⁵

Este contraste aparece varias veces (1,9-11; 2,2-4.S-12.ISs; S,1-6) Y presta a Sant su colorido especial. En estos pasajes el autor toma partido en favor de los pobres y contra los ricos con una vehemencia especial; predice *sin fluis* a los pudientes, al comienzo y al final de la carta, su ruina escatológica 1,9s; 5,1-3, los califica de opresores de los cristianos 2,6s a quienes se dirige con su escrito y de explotadores de los trabajadores S,4ss, y previene a la comunidad para que no dé

14. El estilo de diatriba en el que se mantiene 2,14s aconseja cautela a la hora de extraer conclusiones sobre circunstancias concretas; eL Lohse, 287ss. 291.

15. Lohse, 289, n. 17.

16. Cf. Dibelius-Greeven, 58s.

preferencia a los ricos sobre los pobres 2,2ss.15s. Sin embargo, esta hostilidad contra los ricos carece de un talante o de un programa de revolución social destinado a un reparto justo de los bienes. Le falta una base suficiente, y no bastan las experiencias y observaciones que se exponen en 2,6ss; 5,4ss, demasiado generales y teóricas. Además, se trata de una actitud religiosa.

M. Dibelius ha mostrado que Sant se ajusta en su concepción de los pobres y los ricos a una tradición judía muy concreta: la de la «religiosidad de los pobres» (el «pauperismo»), según la cual «pobre» equivale a piadoso, y «rico», a impío. Esta concepción aparece en algunos salmos, en la literatura sapiencial y en ciertos apocalipsis, y encontró su expresión en las experiencias de la época macabea y su precipitado en la predicación de Jesús, en este último caso estrechamente ligado a su anuncio del reino escatológico¹⁷. La piedad de los pobres tiene un trasfondo social y político y está representada por los grupos correspondientes, pero es ante todo un fenómeno religioso; no espera del poder humano sino de Dios el gran cambio.

Sant ve en las riquezas el aspecto más peligroso y más seductor del mundo; cuando polemiza con los ricos, está luchando contra la creciente mundanización de los cristianos, contra la irrupción del mundo en la comunidad. Quiere que los cristianos sean «pobres» y permanezcan «piadosos» como en el pasado; como piadosos que nada tienen que ver con el mundo.

c) *Comunidad y mundo*

Sant intenta separar a la comunidad del mundo. Aunque su parénesis parezca dirigirse a gentes extrañas al grupo cristiano, por ejemplo a los comerciantes 4, 13ss o a los ricos 5,1 ss, sólo contiene censuras y amenazas, y en realidad apunta únicamente a los lectores cristianos, como el resto de las exhortaciones. La piedad que Sant postula sólo se puede realizar en la comunidad; la actividad que reclama se orienta exclusivamente a la colectividad cristiana. No parece preocuparle la suerte del mundo no cristiano; falta en absoluto la idea de misión. Se ha calificado esta actitud, no sin razón, de «ética de cenáculo» como la que «reunió a innumerables personas pequeñoburguesas y temerosas del mundo en las comunidades cristianas primitivas»¹⁸.

17. CL por ejemplo. las bienaventuranzas y los ayes en Le 6,20s.

18. Dibelius-Græven. 71. 73.

La religiosidad y la ética de Sant no preconizan un nomismo, sino ¹¹¹¹ moralismo riguroso que impresiona a pesar de su estrechez. Es un elemento extraño en la literatura cristiana primitiva, no obstante sus relaciones con tradiciones parenéticas, con palabras del Señor y con propuestas paulinas. No puede hacerse justicia con cuestionamientos leológicos, ni con los juicios descalificadores de Lutero, ni desde la admiración de Kierkegaard, ni con los intentos actuales de armonización. Pero históricamente, como documento cristiano primitivo de aquella corriente religiosa subterránea de religiosidad de los pobres, es de un valor inapreciable.

4. *La cuestión del autor, fecha y lugar de composición*

a) *La cuestión del autor*

Si Sant pertenece a la literatura parenética y contiene abundante material tradicional, la cuestión del autor es relativamente irrelevante. Interesan dos preguntas: ¿se puede saber quién es el que se autodenomina Ἰάκωβος? ¿Y puede ser él el autor? Cinco personajes del NT llevan este nombre:

1. Santiago, el hermano del Señor: I Cor 15,7; Gál 1,19; 2,9.12; Mc 6,3par; Hech 12,17; 15,13; 21,18;
Santiago, el hijo de Zebedeo: Mc 1,19par; Hech 1,13; 12,2;
Santiago, el hijo de Alfeo: Mc 3,18par; Mt 10,3; Hech 1,13;
Santiago el menor, hijo de una tal María: Me 15,40par; 16,1;
Santiago, el padre del apóstol Judas: Le 6,16; Hech 1,13.

Si Sant 1,I se refiere a uno de estos cinco, sólo puede ser el hermano del Señor, ya que el hijo de Zebedeo había muerto mártir el año 44 d.C. y de los otros tres sólo se conoce el nombre; sólo el hermano del Señor era tan conocido y prestigioso como para poder escribir con autoridad a «las doce tribus de la emigración» 1,1¹⁹.

19. Santiago no fue un seguidor de Jesús en vida de éste. pero debió de agregarse a los discípulos poco después de la muerte de aquél; en tiempos del concilio de los apóstoles fue una de las tres «columnas» y dirigió hasta su muerte la comunidad jerosolimitana primitiva. La extraordinaria importancia de este personaje se refleja en las noticias de Hegesipo, ya teñidas de leyenda (Eusebio, HE II 23,4s), en el EvHeb y en *Evangelio de Tomás* (12), así como también en los escritos jacobeos de los textos de Nag Hammadi (cl. n. 24). Sobre la tradición acerca del hermano del Señor: A. Meyer-W. Bauer en I-Hennecke-Schneemelcher 1, 312s; Dibelius-Greeven, 23s; Mussner, 9s (Bibl.).

El autor ¿puede ser el hermano del Señor? Quien contesta afirmativamente hace valer, además de la mencionada actitud autoritativa, las siguientes razones: en primer lugar, la afinidad de algunos textos de Sant con palabras del Señor; pero esa analogía demuestra la relación con la tradición parenética, no el parentesco del autor con Jesús. En segundo lugar, la autodesignación de «servidor (de Dios)>> 1,1, que distingue al autor de los apóstoles y posiblemente hace referencia al sobrenombre honorífico que el hermano del Señor había recibido de los judíos, según Hegesipo²⁰; pero el título de «servidor» (de Dios o de Cristo) se encuentra también en Tit 1, 1; Rom 1, 1, Y no es ningún indicio específico de ser el hermano del Señor.

Existen, por el contrario, importantes razones intrínsecas que se pronuncian contra él como autor, aparte también de los testimonios externos. Hay que reconocer que la ausencia de recuerdos personales sobre Jesús no tiene ningún peso, ya que tampoco cabe esperarlos en una parénesis²¹. Es decisivo, en cambio, lo siguiente: primero, el lenguaje; su dominio demuestra que el griego es la lengua materna del autor. Además, el carácter pospaulino de 2,14-26; Santiago, el hermano del Señor, fue ajusticiado el año 62 d.e. Por último, la actitud ante la Ley; según los testimonios neotestamentarios y de la iglesia antigua, Santiago fue un nomista rígido; de una persona así no puede proceder nuestro escrito, pues no existen ya para el autor los arduos problemas de la ley ceremonial y ritual. La iglesia antigua tardó mucho en aceptar a Sant dentro del canon. Eusebio² es el primero en referir que muchos consideraban como su autor al hermano del Señor, pero el escrito formaba parte aún, en su tiempo, de los *antilegomena* (no canónicos), si bien ya Orígenes cita a menudo la «denominada carta de Santiago» como «Escritura»²³. Los testigos eclesiales precedentes (por ejemplo. Hegesipo) ignoraban que el hermano del Señor hubiese redactado una carta²⁴. Los indicios internos y externos se pronuncian a una contra la autoría del hermano del Señor.

Si el verdadero autor fingió esta autoría, nada hizo, en todo caso, para darle una verosimilitud; se trataba además de una pseudoepigrafía muy rara en el NT. El autor formaba parte de los «maestros», según 3,1.

20. Así sostiene Mussner. 3s. Según Hegesipo (en Eusebio, HE II 23.1 J. a Santiago se le llamaba ὁ δ(ικαιος και) QBi\IAΣ; el último vocablo es una mala grafía de OB-OJAS = Obadja — «siervo de Yahvé»: K. Baltzer-H. Kiister, ZNW 46 (1955) 141S.

21. Cf. Dibelius-Greeven. 30.

22. HE II 23,23s; JI 25.3.

23. Los textos en Mussner, 38s.

24. En los códices de Nag Hammadi, en cambio. aparece una *Carta de Santiago* (NHC I 1s; traducción alemana de H. M. Schenke, OLZ 66,1971,117s); el. *infra*, cap. 54. En NHC V 17ss; 24ss se encuentran dos escritos titulados *Apocalipsis de Santiago*.

b) *Fecha y lugar de composición*

De Sant se desprende sólo que pudo ser redactado bastante tiempo después de la actividad apostólica de Pablo. Teniendo en cuenta que las afinidades con 1 Pe, 1 Clem y Hermas no se basan en una dependencia literaria y que la primera cita segura aparece en el escrito pseudoclementino *De virginitate* (siglo III), queda un gran espacio de tiempo para la fijación temporal. Dibelius data el escrito de Sant entre el año 80 y el 130; Kümme], a finales del siglo I d.e.

Más incierta es aún la localización; por eso es preferible renunciar a conjeturas.

LA PRIMERA CARTA DE PEDRO

('omentarios:

- IINT: H. Windisch - H. Preisker, 31951; HThK: K.H. Schelkle, 21964; KNT: G. Wohlenberg, 21923; MeyerK: R. Knopf, 71912; NTD: W. Schrage, 1973; BNTC: J. N. D. Kelly, 1969; ICC: Ch. Bigg, 21969; Moffat, NTC: J. Moffat, 1928;
 A. Schlatter, *Petrus und Paulus naeh dem ersten Petrusbrief*, 1937;
 C. G. Selwyn, 31949.

Estudios:

- W. Bauer, *Reehtgliiubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, BHTTh 10, 21964;
 M.-E. Boismard, *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri*: RB 63 (1956) 182ss; 64 (1957) 161 ss;
 R. E. Brown, K. P. Donfried, J. Reumann, *Peter in the NT*, 1973, 149ss;
 F. L. Cross, *l. Peter. A Pasehal Liturgy*, 1954;
 O. Cullmann, *Petrus*, 21960;
 E. Fascher, RGG³ V, 1961, 257ss (bibl.);
 C.-H. Hunzinger, *Babylon als Deekname für Rom und die Datierung des 1 Petr*, en *Gottes Wort und Gottes Land, Festehr. f. H.-W. Hertzberg*, 1965, 67ss;
 J. Knox, *Pliny and l. Peter*: JBL 72 (1953) 187ss;
 E. Lohse, *ParCinese und Kerygma im 1 Petr*, en id., *Die Einheit des NT*, 1973, 307ss;
 W. Nauck, *Freude im Leiden*: ZNW 46 (1955) 68ss;
 R. Perdelwitz, *Die Mysterienreligion und das Problem des 1 Petr*, RVV 11/3, 1911;
 T. C. G. Thornton, *l. Peter, a Pasehal Liturgy?*: JThS NS 12 (1961) 14ss.

1. *Contenido*

Prescripto: 1,1s

1. *1.^a parte:* La salvación cristiana y los deberes de los cristianos: 1.3-4,11
 - A. Elección y santificación: 1,3-2,10
 1. *El/logia:* 1,3-12
 2. El estado de los cristianos como santificación: 1.13-21
 3. Y como filiación divina y fraternidad: 1,22-2,10
 - B. Parenesis: 2.11-4,11
 1. Introducción: 2.11 s
 2. Cuadros de deberes domésticos: 2,13-3,12
Anexo cristológico: el ejemplo de Cristo: 2,21-25
 3. Exhortación a la disposición al sufrimiento: 3.13-4,6
Anexo cristológico: obra salvadora (descenso): 3.18-22
 4. Exhortación a la vida comunitaria ante el próximo fin del mundo: 4,7-11
 - ñ. *2.^a parte:* Repetición actualizadora de la parenesis: 4,12-5,11
 1. El cristiano en el sufrimiento: 4,12-19
 2. Deberes de los ancianos y de los jóvenes: 5,1-5
 3. Exhortación a la humildad, sobriedad y vigilancia: 5.6-9
 4. Deseos de bendiciones divinas: 5.10s
- Conclusión epistolar: 5,12-14

2. *Los destinatarios*

Sólo hasta cierto punto se puede designar 1 Pe como carta «católica»; según encabezamiento «a los elegidos, emigrantes dispersos por el Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia», es una circular dirigida a cristianos de ciertas regiones de Asia Menor. Si se entienden esos nombres como denominaciones de provincias, la carta va dirigida a todo Asia Menor, salvo Licia y Cilicia. Si se interpretan como nombre de regiones, va dirigida al Asia Menor septentrional y occidental. En favor de esta segunda hipótesis cabe recordar que «Galacia» nunca fue un término técnico para designar una provincia, que el Ponto pertenecía desde el año 64 a.C. a la provincia de Bitinia, pero que 1,1 menciona a ambas por separado al principio y al fin de la enumeración. La carta va destinada, pues, únicamente a los cristianos del norte y del oeste de Asia Menor¹. La especificación «a los elegidos,

1. El orden es extraño. pero no denota ignorancia geográfica del autor (como afirma Schrage. 62); cf. W. Bauer. 85s.

«emigrantes» parece aludir a judeocristianos, en consonancia con el remitente, el apóstol Pedro. Sin embargo, el escrito mismo apunta claramente a cristianos procedentes de la gentilidad (1,14,18; 2,9s; 4,3s). La especificación se expresa, pues, metafóricamente (los cristianos como pueblo de Dios que no tiene su patria en el mundo; cf. 2 11; Sant 1,1).

Del escrito se pueden inferir pocos detalles sobre los cristianos procedentes del paganismo como destinatarios de la carta y sobre su situación. En primer lugar, que el autor los trata a menudo de neófitos (sobre todo en 2,2 pero también en 1,3.12.23; 2,10.25; 3,21)... como si aquellas regiones fuesen de reciente evangelización. Esto no puede aplicarse al menos a los territorios de misión paulina, como Galacia y el Asia, teniendo en cuenta además que no se menciona a Pablo ni a ningún otro como evangelizador de los destinatarios. La segunda característica de su situación es el «sufrimiento», es decir, la persecución. Pero en este punto hay algo oscuro. En la primera parte de la carta el sufrimiento es una amenaza (1,6; 2,20; 3,14,17), y en la segunda es una realidad presente (4,12.14.19; 5,6,8). No se puede resolver esta incoherencia aclarando que también en la primera parte se presupone la experiencia del sufrimiento (1,6; 2,10; 3,16; 4,4), ya que estos pasajes se limitan a subrayar la necesidad del sufrimiento inminente. Tampoco consta de quién parte el sufrimiento, la persecución; según 2,12.15; 3,14s; 4,3s.14s, se trata de acusaciones calumniosas contra los cristianos por parte de sus conciudadanos paganos; según 4, 16, de sufrimientos ὡς χριστιανός, es decir, de persecución por causa de la fe cristiana, desatada también sobre la cristiandad en otras partes según 5,9. No se excluyen ambas posibilidades, pero el énfasis recae sin duda en las molestias particulares, y el texto de 4,16; 5,9 no da a entender que se haya desatado aún una persecución estatal -que el autor ya conoce- sobre los destinatarios. El escrito no permite inferir un cuadro neto de esa situación de sufrimiento. Por último, llama la atención que nada se sepa sobre las relaciones entre el autor remitente y los receptores, aunque la carta está redactada en un tono cordial.

La carencia total de referencias personales, de «correspondencia epistolar» no se puede achacar sólo a que 1 Pe sea una circular; basta recordar Gál. Incluso 1 In, que no tiene destinatarios determinados, da a entender más sobre la situación concreta ante la que toma postura. Por eso cabe preguntar si la forma epistolar de 1 Pe, a pesar del final l'omo carta, 5,12ss, del que luego hablaremos, no es una ficción literaria.

3. *Carácter literario*

Con las frases «os he escrito... para exhortaros y confirmaros que ésta es la verdadera gracia de Dios: apoyaos en ella» 5,12, el autor presenta su carta como un escrito de consuelo y exhortación. Aquí queda definida la tendencia, mas no el género literario. Analizamos a continuación algunos elementos de I Pe para abordar luego la cuestión del género literario.

a) *Elementos tradicionales*"

Las investigaciones llevadas a cabo sobre I Pe desde la perspectiva de la historia de las formas y de la tradición han mostrado que su autor trabaja con un rico material tradicional, que podemos dividir, siguiendo a Schelkle, en tradiciones litúrgico-cultuales y catequético-parenéticas.

La parenesis utiliza los cuadros de deberes domésticos, al igual que lo hacen Col, Ef y las Cartas Pastorales. El texto de 2,13-17 incluye por primera vez en los cuadros domésticos los deberes para con los superiores, que Rom 13, Iss trataba aparte. En comparación con las restantes del NT, los cuadros de I Pe revelan una fase avanzada de cristianización. Los deberes de todos los grupos interpelados aparecen motivados cristianamente; la exhortación a los esclavos 2,18ss presenta incluso una base cristológica explícita 2,21b-25, aunque en verdad no estuviera pensada originariamente como fundamentación *ad hoc*, sino que era un texto independiente.

Pertencen también a la tradición catequético-parenética las ideas tradicionales sobre la «alegría en el sufrimiento»³: los padecimientos, especialmente las persecuciones de los buenos, son una necesidad escatológica, señal del próximo fin y por eso motivo de alegría. Esta concepción cristiana primitiva, de raíces judías, aparece en I Pe desarrollada y fundamentada cristológicamente -una vez más, con un fragmento tradicional 3,18-22- y se interpreta como participación en los padecimientos de Cristo 4,13; esta última idea en su expresión específica tiene lugares paralelos en Pablo.

La prueba escriturística que aduce I Pe 2,6-10 demuestra que la carta se mantiene dentro de la tradición cristiana primitiva respecto a la sagrada Escritura; en efecto, en nuestro escrito aparecen las mismas citas veterotestamentarias (Is 28,16; 8,14; Os 2,23) combinadas y con

2. Cf. a este respecto, sobre todo Selwyn, 17ss; 365-466; Lohse, 3125.

3. CL Nauck.

las mismas modificaciones que en Rom 9,33.25, textos que se repiten en otros lugares como prueba escriturística".

Los dos fragmentos tradicionales mencionados 2,21 b-25 Y 3,18-22 deben considerarse como textos del culto litúrgico, al igual que 1.20: cantos cristológicos citados y reelaborados para este contexto, cuya reconstrucción se ha intentado en el cap. 2.

Más allá de esta dependencia de tradiciones cristianas primitivas. En general, ha llamado siempre la atención y se ha señalado en los comentarios la afinidad teológica de 1 Pe con Pablo'. K. H. Schelkle, aduce una larga lista de similitudes y opina por ello que no debe excluirse que el autor conociera Rom". Aunque algunas de estas similitudes se puedan explicar como dependencia de ambos autores respecto a tradiciones cristianas comunes, hay que reconocer que 1 Pe contiene algunas ideas paulinas específicas demostrativas de que su autor, en el plano de la historia de la teología, se mueve dentro de la tradición paulina: la interpretación de la muerte de Cristo como acontecimiento salvífica dentro de la idea de la preexistencia y la Encarnación 1,18ss; la ya mencionada participación en los padecimientos de Cristo 4,13; la fórmula «en Cristo» 3,16; 5,10. 14; la idea de la libertad 2,16, del carisma 4,10 y, en fin, la fundamentación del imperativo en el indicativo (*passim*). Con todo, no aparece la doctrina de la justificación de modo explícito (quizá una alusión en 4,1), y la problemática de la Ley no posee ya ningún relieve. En la perspectiva de la historia de la tradición, se trata de un paulinismo tardío,

h) *El carácter del conjunto*

Tanto en el ámbito lingüístico como en el teológico, 1 Pe produce una impresión unitaria; pero no así en el aspecto compositivo: 4,7-11 suena a conclusión solemne con doxología y amén, pero 4,12ss continúa con el mismo tema. A esto se añade la diversidad de la situación antes y después de la cesura y el hecho de que la alocución a los neófitos sólo se encuentre en la primera parte. Todo esto hace considerar el conjunto 1,3-4,11 como un todo unitario. R. Perdelwitz avanzó la hipótesis de que este texto pudiera ser un sermón bautismal; su autor lo habría ampliado en un escrito de exhortación 4,12-5,14 que anima a la perseverancia en la persecución recién desencadenada, y lo habría enviado como carta (1,1s).

4. E. E. Ellis, *Pau!'s Use of the Old Testament*, 1957,87.895.1625.1645.

5. El último estudio, muy riguroso, se encuentra en Schrage, 5955.

6. O.c., 5s5.

Esta hipótesis encontró un amplio eco y ha sido desarrollada en varias direcciones. Según H. Preisker⁷, el texto de 1,3-4,11 no es una alocución, sino el apunte de una celebración bautismal romana bien dividida en diversas partes, en la que tenía lugar el acto sacramental entre 1,21 Y 1,22; el texto 4, 12-5, 11 constituiría, en cambio, la acción litúrgica subsiguiente de toda la comunidad.

F. L. Cross concreta aún más la hipótesis de Preisker: se trataría del formulario bautismal que debe pronunciar el obispo en el tiempo de Pascua, más exactamente en la vigilia pascual. M. E. Boismard, en cambio, encuentra fragmentos de una liturgia bautismal de uso general (en una reconstrucción diferente a la de Preisker) que habría sido ampliada con exhortaciones ocasionales 3,13-4,6; 4,12-5,4, Y con un marco epistolar. Hay que decir, sin embargo, que todos estos supuestos ulteriores carecen de base suficiente y vienen a complicar los problemas literarios de 1 Pe en forma innecesaria⁸.

A mi entender, la hipótesis de Perdelwitz es la que mayor justicia hace al texto. El hecho de que en 1,3-4,11. Y sólo aquí, se interpele como tal a los neófitos y se acumulen las alusiones directas e indirectas al bautismo permite concluir que esta parte tiene su «contexto vital» en una celebración bautismal y representa una alocución que concluye solemnemente con una doxología y el amén. La abundancia de material litúrgico y parenético resulta con esta hipótesis tan comprensible como el hecho de que el tono sea de exhortación. Con esta suposición se soluciona también la aparente incoherencia entre las situaciones: ha estallado ya una fuerte persecución contra los cristianos, pero los neófitos sólo corren peligro ahora, con su ingreso en el grupo, mientras que los miembros anteriores de la comunidad la habían padecido ya, 4, 12ss. También el complemento posterior de los cuadros de deberes domésticos 5,1s se explica sin dificultad: los presbíteros y los más jóvenes (entre los miembros de la comunidad) no forman parte de los neófitos.

En suma: el mismo autor completó su alocución a neófitos con una exhortación a los ya bautizados, generalizándola así y actualizándola de cara a la persecución 4,12-5,11; remodeló de ese modo el escrito en un tratado sobre el cristianismo en el sufrimiento y lo redondeó, en fin, como carta mediante 1,1; 5,12-14.

7. En Windisch-Preisker, 1565s.

8. Sobre Preisker cf. E. Kasemann, VF (1949/50) 192; sobre Cross, cf. T. G. Thornton, 14s; sobre Boismard cf. SeheIkle, 5.

4. Autor, fecha y lugar de composición

a) La cuestión del autor

No es mucho, pero sí muy interesante, lo que el autor dice sobre su persona. Se presenta en 1,1 como «Pedro, apóstol de Jesucristo» y en 5,1 como «anciano como ellos y testigo de la pasión de Cristo, y partícipe de la gloria que va a revelarse»; dice en 5,12: «Por medio de Silvano, a quien tengo por hermano de toda confianza, os he escrito (sta breve carta» y transmite en 5,13 saludos de «la (comunidad) que (stá en Babilonia» y de su «hijo Marcos». Tiene, pues, a su alrededor a dos compañeros de Pablo".

La autocalificación de 5,1 podría ser un argumento en favor de la autoría de Pedro; pero la yuxtaposición de la pasión de Cristo y la gloria futura muestra que la primera expresión no significa la asistencia como testigo presencial a la pasión de Jesús, sino la participación posterior en sus padecimientos. Por lo demás, el escrito no contiene ningún otro pasaje que apunte a un contacto personal del autor con el Jesús histórico; tampoco cita ninguna frase de Jesús sobre el discipulado y el seguimiento en su pasión.

Contra la autoría de Pedro se pronuncian las siguientes razones:

1. El griego selecto y el uso de numerosos recursos retóricos¹⁰ no son probables en un sencillo pescador de Galilea.
2. La utilización de los LXX en las citas y referencias veterotestamentarias tampoco apuntan a un palestino.
3. La teología del escrito es paulina, pero de un paulinismo tardío, como ya hemos afirmado. El problema de la Ley, de las relaciones entre judeo y paganocristianos no tiene ya relevancia; el acceso de los paganos a la salvación tampoco es un gran misterio como aún en Ef, sino una obviedad. De ahí se deduce que 1 Pe pertenece a una época muy posterior a la muerte de Pablo y de Pedro.
4. A esta misma época apunta la situación expuesta, ya que una persecución de cierta gravedad contra los cristianos, a que alude 5,9, estalló por primera vez bajo Domiciano.

Las palabras de 5,12 han sugerido a muchos la posibilidad de que Silvano sea el autor de la carta, especialmente bajo la hipótesis de su condición de secretario: Silvano habría escrito al dictado, o la habría elaborado libremente bajo la orientación de Pedro, y esto último explicaría su carácter paulina. Pero esta suposición es imposible por

9. Silvano (1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1; 2 Cor 1,19) se identifica con Silas, miembro de la comunidad primitiva de Jerusalén y colaborador de Pablo (Hech 15,22-27.32; 15,40-18,5); Marcos acompañó a Pablo temporalmente en su primer viaje misionero (Hech 12,12.25; 13,5.13; 15,37ss) y más tarde estuvo de nuevo con él (Flm 24; Col 4,10).

10. Cf. Schelkle, 13.

razones temporales (tercero y cuarto argumento contra la autoría de Pedro). Y la tesis de que Silvano escribiera en su ancianidad con el pseudónimo de Pedro no salva la autoría de éste y es en sí misma improbable" .

Hay que concluir, pues, que 1 Pe es un pseudoepígrafo. Ahora bien, la tradición cristiana primitiva nada sabe de una relación de Pedro con los territorios a los que va dirigida la carta, entre ellos dos zonas de evangelización paulinas, así como tampoco de sus relaciones con los compañeros de Pablo, Silvano y Marco. ¿Se puede explicar por esta situación la elección del pseudónimo?

b) *Lugar y fecha de composición*

El texto de 5,13 menciona como lugar de composición «Babilonia»; no se refiere a la metrópoli mesopotámica y menos aún a la colonia militar del delta del Nilo, sino a Roma. «Babilonia» es un pseudónimo apocalíptico para designar la capital del Imperio; surgió, al parecer, tras la destrucción de Jerusalén el año 70 d.C.¹² y aparece también en el Ap (14,8; 16,19; 17,5; 18,2.10.21). La indicación del lugar puede ser imaginaria, como el marco epistolar, pero también puede responder a la realidad, ya que Roma es el lugar de origen de un pseudoepígrafo petrino. Así, W. Bauer cree ver en el escrito un manifiesto de la comunidad romana a los cristianos de los cinco territorios de Asia Menor con la intención de ejercer su influjo sobre ellos¹³.

Pero los testimonios externos sobre 1 Pe en la iglesia antigua son muy desfavorables a su composición romana. 1. 1 Clem, que relaciona estrechamente, en 5,4s, a Pedro y Pablo como los **grandes** apóstoles y mártires de la comunidad romana y apela una y otra vez con numerosas citas de 1 Cor a la autoridad de Pablo, no puede remitirse del mismo modo a Pedro; nada sabe de una carta de éste⁴.

2. 1 Pe no es mencionado en el canon de Muratori ni como carta

11. No hay pruebas de que Silvano se enemistara con Pablo y fuera a reunirse con Pedro. Pero tampoco se comprende por qué Silvano silencia el nombre de Pablo en un escrito dirigido a territorios de misión paulinos; tanto más cuanto que participó en la evangelización de Galacia (Hech 15,40-16,6). Cabe preguntarse además si él, siendo jerosolimitano, dominaba el griego y sus recursos retóricos como el autor de 1 Pe.

12. Hunzinger ha demostrado la probabilidad de esta fecha. Si su argumento es correcto, cosa que yo no dudo, bastaría la mención de «Babilonia» para refutar la autoría de Pedro.

13. *O.c.*, 110; 2205.

14. Las afinidades entre 1 Clem y 1 Pe no sugieren una dependencia del uno respecto del otro, sino la utilización de tradiciones comunes: Lohse, 322s; no demuestran, desde luego, una misma procedencia local de los dos escritos.

recibida ni como rechazada; por tanto, es desconocida en Roma alrededor del año 200. Es muy improbable que un escrito muy autorizado salido de Roma quedase allí relegado totalmente al olvido. 3. En cambio, 1 Pe es conocido en Asia Menor durante el siglo II, Policarpo cita frases de él, aunque sin indicación del pasaje ciertamente, pero en una forma que supone verdaderas citas y no tradiciones comunes¹⁵. También Papías lo utiliza (Eusebio, HE III 39,17). El primer autor que no sólo cita, sino que atribuye la carta a Pedro, es Ireneo (por ejemplo, *Haer* IV 9,2),

Teniendo en cuenta que los escritos pseudónimos del NT suelen aparecer allí donde aparecen por primera vez y, tratándose de cartas, en el lugar de los destinatarios, cabe suponer como lugar de composición Roma, sino una de las regiones de Asia Menor mencionadas en 1,1.

Sobre la fecha de composición sólo cabe hacer conjeturas. El *terminus ad quem*, si se prescinde de 2 Pe por no ser datable exactamente, es la carta de Policarpo, alrededor del 135; y el *terminus a quo* la persecución de Domiciano alrededor del 96. El modo velado en que 1 Pe habla de la persecución apenas permite precisiones cronológicas; el autor pseudónimo no podía ser demasiado explícito. No es posible datar 1 Pe con más exactitud que situándolo en el tránsito del siglo I al II d.C.

5 Tendencia del marco pseudoepigráfico

Como conclusión, hagamos una referencia a los problemas del marco epistolar. Aunque el autor se halla teológicamente en la tradición paulina y aunque se dirige a territorios que nada tienen que ver con Pedro y de los cuales dos fueron evangelizados por Pablo, ¿deja en Ireneo alguna tendencia específica el hecho de que no publique su escrito, como los autores de las cartas deuteropaulinas, bajo la autoridad de Pablo, sino de Pedro? Probablemente sí. Lo cierto es que el nombre de Pedro constituye para él la autoridad apostólica superior, como lo prueba precisamente la elección de este pseudónimo. Pero esa autoridad no le viene de su relevancia teológica, sino como personaje eclesial: Pedro como representante de la Roma eclesiástica; de ahí la localización imaginaria de la carta en «Babilonia». El autor parece perseguir claramente con el encuadre pseudoepigráfico un doble fin. Quiere acreditar, por una parte, los vínculos entre los territorios de Asia Menor destinatarios de la carta y la comunidad romana «coe-

15. Polie 1,3; 8,1; 10,2.

legida»; pero no se trata -así habría que modificar la tesis de W. Bauer- de un intento de la iglesia romana, análogo al de 1 Clem, de extender la influencia de su política eclesiástica a aquellas zonas, sino de la tentativa de un eclesiástico del Asia Menor de hacer conscientes a sus destinatarios de los vínculos que los unen con Roma en la misma fe, en la «verdadera gracia de Dios», 5,12, y en la misma lucha, 5,9. Quiere, por otra parte, incluir a «Pablo»; de ahí la mención de Silvano y Marco; al no mencionar al apóstol de los gentiles, y sí a sus compañeros de misión, -Silvano participó en la evangelización de Galacia, uno de los territorios destinatarios de la carta-, y al subordinarlos expresamente a Pedro, la tendencia del escrito aparece con claridad: la implantación de la autoridad de Pedro incluso en los territorios de la misión paulina. Pero -y esto hay que subrayarlo- esta tendencia del marco epistolar no constituye el sesgo principal de todo el escrito.

LA CARTA DE JUDAS

(*1Jl1el1turios:*

IINT: H. Windisch - H. Preisker, '1951; HThK: K.H. Schelkle, '1964; KNT: G. Wohlenberg, ³1923; NTD: W. Schrage, 1973; BNTC: J. N. D. Kelly, 1969; ICC: Ch. Bigg, ²1910; Moffatt, NTC: J. Moffatt, 1928; ÉtB: J. Chaine, 1939.

Estudios:

l. Fascher, RGG³ 1Tl, 1959, 966s

1. Contenido

l'rescripto: 1s

l,lcha contra falsos maestros: 3-23

1. Ocasión del escrito; 3s
2. Polémica contra los falsos maestros: 5-16
3. Invitación a los fieles a la fe y a la recta conducta frente a los falsos maestros: 17-23.

D)oxología: 24s.

2) *Carácter literario*

Jds comienza con un encabezamiento (*prescripto*), pero no concluye con la fórmula epistolar corriente, sino como 2 Clem, con una doxología. La *adscriptio* es muy general -«a los llamados que ama Dios Padre y custodia para Jesucristo» (1)- con lo que el escrito se presenta como una carta «católica» dirigida a toda la cristiandad. Pero el motivo de su composición fue la presencia de determinados falsos maestros; presupone, pues, circunstancias concretas de algunas comunidades, lo que se contradice con su ámbito católico. No obstante, gracias a esta consignación, el autor pretende otorgar a su lucha contra

los falsos maestros una significación ecuménica: ello va ligado, por una parte, a su concepción de la herejía como una amenaza real para toda la cristiandad y, por otra y sobre todo, al estilo de su lucha contra los herejes (cf. *infra*, sección 3b).

Por su carácter literario, Jds no es una verdadera carta como Gál —faltan las relaciones personales entre el remitente y los destinatarios— pero tampoco es un tratado como Heb, a pesar del tema unitario: para serlo le falta el elemento de la argumentación instructiva. Cabe considerarlo como un tratado escrito para una determinada situación¹, o como una hoja volandera² antiherética en forma de carta católica.

3. *La lucha contra los falsos maestros*

a) *Los falsos maestros*

La imagen de los adversarios sólo aparece en sus contornos ya que el autor los llena de terribles improperios, pero no se ocupa de sus ideas. Está claro, sin embargo, que se trata de gnósticos cristianos de orientación libertina. Posiblemente se «infiltraron» (4) en la comunidad desde fuera como predicadores itinerantes; en todo caso se presentan como cristianos, participan en las comidas fraternas (12), despliegan una actividad que cosecha escritos y que atemoriza al autor, provocan escisiones (19) y son tolerados en la comunidad (22s).

El carácter gnóstico se desprende sobre todo de su división de los seres humanos en pneumáticos y psíquicos (19); ellos se cuentan entre los primeros. Su pneumatismo se acompaña de otras dos particularidades estrechamente unidas entre sí: su entusiasmo y un elevadísimo concepto de sí mismos. El entusiasmo se exterioriza en visiones extáticas, en las que reciben especiales revelaciones; por eso Jds llama a los falsos maestros «soñadores» (ἐνυπνιαζόμενοι, 8). Su elevada concepción de sí mismos se exterioriza en que «su boca habla pomposamente» (16) y en que desprecian y denigran hasta a las potencias angélicas (8.10), es decir, se creen superiores a las fuerzas supraterrenas y las niegan como parte de la creación perversa. La presentación de los herejes como «partida de rezongones» (γογγυσταὶ μεμψίμοιροι, 16) apunta hacia una negación dualista-pesimista del universo. Por último, el libertinismo es una forma de la conciencia de superioridad gnóstica (que puede manifestarse también indudablemente, en sentido contrario, como ascesis), una demostración de la libertad frente

1. Dibelius, *Geschichte der urschristlichen Literatur*, II, 58.

2. Schelkle, 137.

a las leyes morales del Dios creador, y sirve como prueba de la inmunidad del yo pneumático frente a la materia. En el caso de los adversarios combatidos por Jds, parece tratarse de desenfrenos homosexuales donde sus falsos maestros recibían sus revelaciones extáticas y acreditaban su pollicencia por encima del mundo:

«Lo mismo pasa con éstos (que con Sodoma y Góllorra. 7): sus desvaríos los llevan a contaminar la carne, a rechazar todo señorío, a maldecir a seres gloriosos (ángeles)» (8).

Las indicaciones son demasiado escuetas y generales para poder insertar a los falsos maestros en alguno de los sistemas gnósticos collocidos.

h) *El estilo de la lucha*

El autor quiere proteger a los cristianos del error e inmunizarlos, y los invita a «combatir por esa fe que se transmitió de una vez para siempre» (3), a «asentarse sobre el cimiento de la santísima fe» (20); pero no les muestra en qué consiste esta fe y por qué los falsos maestros profesan una errónea. La fe transmitida de una vez para siempre es, como la παραθήκη (<<depósito) de las Cartas Pastorales, una magnitud fija que sirve de criterio, pero no es desarrollada por el autor (contrariamente a 1 Jn). Toda desviación de ella es, cualquiera que sea su justificación, una impiedad y negación de Jesucristo (4). Por eso el autor no ve motivo para afrontar una discusión teológica. Se limita a repetir los tópicos polémicos corrientes.

Así destaca en primer plano el libertinismo, que entiende como inmoralidad pura (4.7.8.10.13.16.23); el tópico preferido de la polémica, por ser el más eficaz, consiste en desacreditar a los adversarios en el aspecto moral. En él van incluidas las acusaciones de adulación y codicia (16), que pueden ser verídicas, pero que también son tradicionales.

Otro tópico, del que el autor hace abundante uso, es la comparación de los adversarios con ejemplos de la naturaleza (12s) y de la historia (5-7.9-11). Los espectaculares dechados de la naturaleza podrían figurar igualmente en un documento profano. El autor cristiano toma los paradigmas históricos del AT y de apócrifos (*Ascensión de Moisés; Henet*). Los ejemplos sirven además para rebajar a los adversarios, fustigar su desenfreno y su inmoralidad y vaticinar su ruina segura. Después de comparar a los herejes con los israelitas infieles, los ángeles caídos y las gentes de Sodoma y Gomorra, dice:

«¡Ay de ellos' Se metieron por la senda de Caín, por dinero se han abandonado al descarrío de Balaán y perecieron en el motín de Coré» (11).

Con esa utilización de ejemplos veterotestamentarios Jds se sitúa dentro de una conocida tradición estilística de polémica contra los herejes].

Una variante de este *topos* es la tesis, igualmente difundida, de que los herejes y otros seres perversos estaban ya vaticinados en el AT. Jds hace uso de ella, citando en 14s una predicción de Henoch, que no figura en el AT, sino en *Henct*, 1,9, si bien no literalmente. Más chocante es que apele en igual sentido a vaticinios de los apóstoles:

«Vosotros, queridos hermanos. acordaos de las predicciones de los apóstoles de nuestro Señor, Jesucristo. Ellos os decían que en el tiempo final habrá quienes se rían de todo y procedan como les dictan sus deseos" (175).

«Los apóstoles» aparecen aquí en la misma línea que los profetas del AT, cuyas palabras se pueden citar como vaticinios.

La idea de que al final de los tiempos aparecerán falsos maestros es común a la escatología judía y a la cristiana primitiva. Si los autores cristianos consideran a los falsos maestros de su época y de su entorno como fenómenos del tiempo final, deben generalizar este fenómeno especial; así, 1 Jn se dirige a toda la cristiandad y el autor de Jds da a su tratado un carácter ecuménico.

4. *Autor, fecha y lugar de composición*

El autor se designa como «Judas, servidor de Jesucristo y hermano de Santiago» (1). Una pareja de hermanos con este nombre aparece en Mc 6,3, calificados de hermanos de Jesús. El autor quiere presentarse, pues, indirectamente como hermano de Jesús al llamarse hermano de Santiago. De este Judas no se tienen más noticias; sólo de sus nietos se sabe que fueron interrogados por Domiciano y puestos en libertad, para pasar a ser más tarde «dirigentes de la comunidad» hasta el tiempo de Trajano". Pero es improbable, en principio, que Judas, el hermano del Señor, fuese el autor del tratado. Un hermano

3. ef. W. Baller, *Rechigliillbigkeit Illld Ketzerei*, 202s: «Se consideró a los más grandes pecadores del AT como prototipos de los nuevos impíos y se gozó de antemano con la consideración de la suerte que les esperaba» (203).

4. Hegesipo en Eusebio, HE II 20, Iss.

de Jesús no puede hablar de «los apóstoles de Jesucristo» como figuras precisas y como si pertenecieran al pasado al igual que los testigos del AT (17). Un hermano de Jesús tampoco puede hablar de «la fe que se transmitió al pueblo santo de una vez para siempre» (3). Ambas expresiones son propias del tiempo «postapostólico», tal como las encontramos en las Cartas Pastorales, por ejemplo.

El nombre de Judas es un pseudónimo. El autor, sin embargo, hace uso sobrio de la pseudonimia, con la que se atribuye la autoridad de un hermano del Señor (incidentalmente 1; evocación de los apóstoles \7). La elección de este nombre se debe quizá al prestigio de que gozaba en algunos medios este hermano del Señor (fue identificado también con Tomás, el mellizo de Jesús). Como el autor utiliza apócrifos judíos, parece haber sido un judeocristiano.

La fecha de composición no se puede determinar con exactitud; el *terminus ad quem* es 2 Pe, que hizo uso de Jds, pero que tampoco es datable con certeza. Se suele indicar el tránsito del siglo I al II, sin una razón específica.

Sobre el lugar de composición nada se sugiere en Jds. Según testimonios externos, era conocido alrededor del año 200 como escrito canónico en Roma (canon de Muratori), Calago (Tertuliano) y Egipto (Clemente de Alejandría). Pero estos datos no permiten extraer conclusiones sobre el lugar de composición.

LA SEGUNDA CARTA DE PEDRO

Comentarios:

HNT: H. Windisch - H. Preisker, ³1951; HThK: K. H. Schelkle, ²1964; KNT: O. Wohlenberg, ³1923; MeyerK: R. Knopf, 1912; NTD: W. Schrage, 1973; BNTC: J. N. D. Kelly. 1969; ICC: Ch. Bigg. ²1910; Moffatt, NTC: J. Moffatt. 1928; ÉtB: I. Chaîne. 1939.

Estudios:

- G. H. Boobyer. *The /ndehledness of 2 Peter to 1 Peter*, en *NI' Essays in Memory of T. W. Manson*, 1959, 34ss;
 R. E. Brown, K. P. Donfried. I. Reumann (ed.), *Peter in/the NI'*. 1973, 154ss;
 E. Fascher, RGG³ V. 1961. 259ss;
 E. Käsemann, *Eine Apologie del' urchrisllichen Escharologie*, en id., *Exegetische Versuche IInd Besinnungen* 1, 1960. 135ss;
 G. H. Talbert. // *Peter and the Delay of the Parousia*: VigChr 20 (1966) 137ss.

*1. Contenido**Prescriplo: 1.1s*

Defensa de la escatología cristiana: 1,3-3.13

1. Evocación de los beneficios de Dios y exhortación a vivir en consecuencia: 1.3-11
2. Los garantes de la esperanza cristiana: 1,12-21
3. Aviso contra los falsos maestros libertinos: 2
4. Defensa de la espera de la parusía contra sus detractores: 3,1-13

Exhortaciones finales: 3,14-18.

Carácter literario y finalidad

El escrito 2 Pe es el libro más reciente del canon neotestamentario; tiene como finalidad la lucha antiherética y literariamente es un pseudoepígrafo de carácter muy complejo. Este carácter y la finalidad que persigue están íntimamente relacionados.

a) *Pseudoepigraja petrina*

El desconocido autor pretende sugerir que el escrito se debe a Pedro, no sólo, como el de 1 Pe, mencionando su nombre en el prescripto, sino utilizando ciertos recursos literarios. Así, emplea en el encabezamiento (superscriptio) 1,1 la forma semita del nombre: «Simeón» Pedro, servidor y apóstol de Jesucristo». También hace referencia en 3,1 a 1 Pe, presentando su escrito como «segunda carta». Asimismo, inserta recuerdos personales del Maestro, como se espera de un discípulo directo, calificándose en 1,16-18 de testigo ocular de la transfiguración (Mc 9,2s) y afirmando en 1,14 que Jesús le predijo la muerte como mártir (Tn 21, 18s). Se presenta, en fin, por medio de la expresión «nuestro querido hermano Pablo» como contemporáneo y colega en el ministerio del apóstol de los gentiles, no sin realzar discretamente su propia superioridad con un tono de cierta suficiencia (3,15s).

Al indicar las circunstancias de la composición, el autor da a entender cómo debe interpretarse su pseudoepígrafo. Pedro declara en frases solemnes que escribe la carta poco antes de su muerte para que los lectores guarden en la memoria «la verdad presente» 1,12s como un legado. 2 Pe se presenta como testamento del apóstol antes de su partida y se agrega así a la serie de la literatura testamentaria, en concreto de los testamentos en forma de carta— al igual que 2 Tim—, sólo que como carta «católica». La consignación «a los que han obtenido una fe tan inapreciable como la nuestra», 1,1, presenta la carta como testamento para los cristianos ortodoxos y muestra su orientación antiherética, pues los avisos contra los seductores (escatológicos) constituyen un ingrediente de la literatura testamentaria. Pero el autor l'eva aún más lejos su pseudoepigrafía literaria al servicio de esta orientación, como demuestra la relación de 2 Pe con Jds.

b) *La relación con la Carta de Judas*

2 Pe coincide en el contenido, y parcialmente en la letra, con Jds 4-13. 16, e incluso antes y después de este pasaje se encuentran lugares paralelos (1,5.12 = Jds 3.5; 3,2s.14.18 = Jds 17s.24.25). Es evidente que 2 Pe utilizó Jds, y no a la inversa'. Qué fue lo que movió al autor a incorporar en el escrito la polémica contra los herejes de Jds aparece con claridad comparando Jds 17s con 2 Pe 3.

Jds recordaba que «los apóstoles» habían predicho la aparición de «detractores» al final de los tiempos, queriendo indicar que este vaticinio se había cumplido en los falsos maestros por él combatidos. 2 Pe asume este texto («...En el tiempo final habrá quienes se burlen de todo y procedan como les dictan sus deseos» 3,3) y lo completa («Esos preguntarán: ¿en qué ha quedado la promesa de su venida?...» 3,3s) con lo que deja dos cosas claras: 1. el autor quiere prestar a esa predicción, que Jds había entendido en el sentido de una tradición apostólica general, «la prueba literaria, es decir, la calla en la que Pedro... prevé en efecto la venida de estos "burladores"»; 2. pretende además con sus frases complementarias atacar a determinados herejes y aplicarles las acusaciones contenidas en Jds. si bien éste no se refería a negadores de la parusía. A este fin, el autor de 2 Pe reelaboró su material de base. En función de su papel petrino, modificó las afirmaciones en presente de Jds aplicándolas a los falsos maestros en forma de futuro, aunque de modo no del todo consecuente (emplea, por ejemplo, en 1,10.12 el presente y en 2,15.22 incluso el aoristo). El autor alteró además varios extremos de cara a sus adversarios reales (por ejemplo, la libre participación de los herejes en los ágapes fraternales de Jds 12; d. 2,13). Como celador de la Pseudodoxia, eliminó u ocultó la cita de Henoc en Jds 14s y otras referencias a escritos apócrifos que su modelo aducía aún con toda naturalidad. Los límites del canon veterotestamentario están más estrictamente trazados en su época. (Otras modificaciones son de tipo literario (reducción de los ejemplos veterotestamentarios de Jds y su disposición en un orden cronológico correcto).

c) *Lenguaje*³

El autor pretende escribir literariamente. Utiliza vocablos del lenguaje culto: λήθην λαβεῖν 1,9; ἐπόπται 1,16; ταρταροῦν 2,4; ἄθεσμοι 2,7; 3,17; βλέμμα 2,8; καυσοῦσθαι 3,10.12, etc. Pero tropieza con dificultades en la sintaxis. Sus frases son a menudo enfáticas, recargadas y oscuras, y ponen en evidencia la contradicción entre el afán estilístico y la capacidad del autor. Jülicher califica este estilo de «ampulosidad afectada» y Dibelius lo encuentra tan «barroco» como el de Jds. No tiene afinidades con el de 1 Pe; 2 Pe no pudo haber sido redactado por el mismo autor.

d) *Finalidad*

El fin del escrito es la lucha literaria contra los falsos maestros. La clase de herejes contra los que se dirige en realidad puede deducirse de los pasajes independientes de Jds, especialmente 3,4ss, ya que aquí el autor alude a adversarios suyos, negadores de la parusía. No queda

2. Dibelius. *Geschichte der urchristlichen Literatur* JI. 61.

3. Amplia exposición de este punto en Bigg. 224ss.

claro, a MI JUICIO, que estos adversarios sean los mismos que los libertinos de Jds. Su imagen, en efecto, es en 2 Pe 2 más imprecisa, y es improbable, tratándose de gnósticos, que hubieran evolucionado entre tanto hasta convertirse en detractores de la parusía. A mi entender, la inserción de Jds en 2 Pe pretende, aparte de la finalidad mencionada, denunciar el peligro gnóstico en general, para que su objetivo particular no parezca demasiado ligado al presente. Sea esto como fuere, el problema del momento son los detractores que preguntan:

«¿En qué ha quedado la promesa de su venida? Nuestros padres murieron y desde entonces todo sigue como desde que empezó el mundo» (3,4).

En esta formulación la duda de la parusía no es específicamente gnóstica, como ha señalado acertadamente Schrage (121s)⁴ —ya que la concepción gnóstica de la presencia de la salvación no se plantea el problema de la demora de la parusía—, pero pudo estar motivada en los diversos grupos por esta concepción. Los detractores de la parusía (dentro y fuera de la comunidad) invocan una colección de cartas paulinas y «los restantes escritos» (del AT, cf. 1,20s), que interpretan a su conveniencia, 3,16. Pablo gozó de gran estima entre los gnósticos del siglo II, y en algunas de sus corrientes era muy frecuente la exégesis del AT; eran éstos dos puntos de enlace entre la «ortodoxia» y la «herejía». El autor de la carta no podía desautorizar ninguno de los dos puntos. Por ello se limita a rechazar como erróneas las conclusiones extraídas de la exégesis herética: en las cartas de «nuestro querido hermano» Pablo hay «pasajes difíciles que esos ignorantes y débiles tergiversan, como hacen con las demás Escrituras, para su propia ruina» 3,15s; y ya en 1,20s previene contra toda «interpretación personal» de la Escritura. Así pone en juego la autoridad de Pedro contra el recurso al AT y a Pablo; esto puede explicar que el desconocido autor eligiera precisamente la máscara del príncipe de los apóstoles para desempeñar su papel como defensor de la ortodoxia.

3. *Concepciones teológicas'*

2 Pe aborda expresamente el problema de la demora de la parusía que la literatura cristiana primitiva suele tratar entre líneas y rara vez *expressis verbis* (I Clem 23,3s; 2 Clem 11,2). Nuestro autor defiende la

4. Una afirmación análoga se encuentra en I Clem 23,3 («Son infelices los dubitativos que tienen el corazón dividido y dicen: esto lo oímos también en tiempo de nuestros padres, y hemos llegado a viejos y no nos ha sucedido nada...»); y con independencia del anterior. 2 Clem 11,2; en ambos casos, como cita de un escrito desconocido para nosotros.

5. Una exposición global en Kasemann, 135ss.

'scatología apocalíptica tradicional y otorga especial valor a la ruina súbita y espectacular del cosmos, Sostiene la esperanza escatológica con tres argumentos no del todo coherentes entre sí: primero, el concepto de tiempo es insuficiente respecto a la acción de Dios 3,8; segundo, no se [rata de una demora, sino de paciencia de Dios 3,9; finalmente, los fieles pueden y deben acelerar la llegada de la parusía llevando una vida santa 3,11s.

Más importante que esta apología es la idea de la tradición apostólica como baluarte contra el en'OL La idea de Jds sobre la «fe que se transmitió al pueblo santo de una vez para siempre» se encuentra también en 2 Pe como «la verdad presente en vosotros» 1,12, como «el mandamiento santo que les ha sido transmitido» 2,21 y como ἡ τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολή τοῦ Κυρ(ου καὶ σωτῆρος 3, 2 («el mandamiento de vuestros apóstoles que es el mismo del Señor y salvador»). Al igual que «los apóstoles» en este último pasaje, el príncipe de los apóstoles aparece en todo el escrito como garante de la tradición". En 1,20s; 3,16 se anuncia ya el magisterio eclesiástico con sus exigencias.

En soteriología, por último, aparece la idea de salvación como una divinización física: «...para que por ellos os hiciérais partícipes de la naturaleza divina (θείας κοινωνοὶ φύσεως) huyendo de la corrupción que reina en el mundo por la concupiscencia», 1,4. También los herejes predicán la liberación de todo lo percedero. Es significativa la recepción de la metafísica helenística de la substancia por parte de la ortodoxia.

4. Fecha y lugar de composición

El *terminus a quo* es Jds (de datación incierta) y el *terminus ad quem* la primera aparición de 2 Pe en el siglo III (en Orígenes). El problema de la parusía no proporciona ninguna indicación cronológica. Tal indicio podría inferirse más bien del hecho de la posesión de una serie de cartas paulinas por parte de la comunidad y de los herejes; teniendo en cuenta que la ortodoxia receló de Pablo durante largo tiempo por la estima que hacia él mostraban los gnósticos, 2 Pe podría haberse escrito cuando la Iglesia en general volvió a acoger al Apóstol; por tanto, en la época posterior a Marción. Pero en este punto existían diferencias territoriales. No conocemos el lugar de composición de 2 Pe. En cuanto a la fecha de composición, se supone que fue redactada a mediados del siglo II o en su segunda mitad.

LA CARTA DE BERNABE

Ediciones del texto.

Bihlmeyer-Schneemelcher (cf. cap. 36);

O. von Gebhardt - Harnack - Zahn (ef. cap. 36);

Traducción alemana y comentario de H. Windisch en Lietzmann, HNT Erg.-Bd. JJI, 1920;

D. Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, 729ss.

Estudios:

B. Altaner - A. Stuiber, *Parrologie*, '1966, 53ss (ed. cašt.: Patrología 1945);

C. F. Andry, *Introduction to the Epistle of Bamabas*, Diss. Harvard University 1950;

O. Bardenhewer I, 103-115;

A. Harnaek, *Überlieferung III*, 58-62; *Chronologie IIII*, 410-428;

H. Küster, *Synoptische Überlieterung bei den Apostolischen Viitem*, TU 65, 1957;

R. A. Kraft, *Barnabas Isaiah Text and the 'Testimony Book' Hypothesis: JBL* 79 (1960) 336-350;

P. Meinhold, *Geschichte und Exegese im Bamabasbriej: ZKG* 59 (1940) 255-303;

J. Muilenburg, *The Literary Relarions of the Epistle of Barnabas and the Teaching of the Twelve Aposteles*, Diss. Yale University 1926, Marburg 1929;

P. Prigent, *Les Testimonia dans le Christianisme primitif: L'Épftre de Bamahé I-XVI et ses souras*, 1961 (ef. H. Stegemann: ZKG 73 [1962] 142-153);

.1. A. Robinson, *Bamahas, Hermas, and the Didache*, 1920;

- *The Epistle of Bamabas and the Didache: JThS* 35 (1934) 113-146;

G. Sehille, *Zur urehristliehen Tauflehre. Stilistische Beobachtungen am Barnahasbriej: ZNW* 49 (1958) 31-52;

.1. Schmid: RAe I (1950) 1212-1217;

II. Thyen, *Del' Sti/ del' Jüdisch-Hellenistischehen Homilie*, FRLANT 65, 1955, 22ss;

Kl. Wengst, *Tradilion und Theologie des Samabasbriejes*, AKG 42, 1971.

1. Transmisión

El texto griego de Bem sólo se conserva completo en el Codex Sinaiticus, que Tischendorf descubrió en 1859, y en el códice de Jerusalén del año 1056, descubierto por Ph. Bryennios en 1875. Antes de 1859 el texto griego sólo se conocía fragmentariamente en 8 (9) manuscritos procedentes de un arquetipo común que traían Bem 5,7ab (τοὺν λαὸν τοὺν καινόν) a continuación de Polic 1,1-9. Bem 1-17 se ha transmitido también en versión latina (quizá del siglo III) en un manuscrito (siglo XI). Clemente Alejandrino y Orígenes son los primeros que citan Bem con su nombre; concomitancias que acaso pueden considerarse como citas se encuentran ya en Justino¹. En la tradición manuscrita, Clemente de Alejandría y Orígenes consideran este escrito como obra del «apóstol» y compañero de Pablo, Bemabé; Orígenes lo califica de «carta católica». Pasó temporalmente bajo este nombre al canon, pero no gozó del mismo prestigio que las cartas de Pablo, y Eusebio lo catalogó entre los *antilegomena* (no canónica) (HE III 25,4; VI 13,6).

2. Contenido

Saludo: 1,1

Proemio: 1,2-S

1. 1.^a parte: «La gnosis perfecta»: el AT como testimonio de la salvación cristiana: 2-17
 1. El verdadero sentido de Jos preceptos sacrificiales y penitenciales: 2.3
 2. El verdadero sentido de la alianza: 4
 - a) salvación en el final de los tiempos: 4,1-6a
 - b) el verdadero sentido de la alianza: 4,6b-S
 - c) continuación del tema del final de los tiempos: 4,9-14
 3. La muerte de Cristo como fundamento del orden salvífico escatológico: 5-S
 - a) testimonios en favor del sentido de la encarnación y la muerte de Cristo: 5,1-6,7
 - b) testimonios en favor del hombre nuevo: 6,S-19
 - c) tipologías de la muerte de Cristo (los machos cabríos y la novilla roja): 7,S
 4. Tipología de la fe y de la vida de los cristianos: 9-12
 - a) el verdadero sentido de la circuncisión: 9
 - b) Y de los preceptos sobre Jos alimentos: 10
 - e) tipos del bautismo y de la cruz: 11,1-12,7
 - d) Jesús, no hijo de David, sino hijo de Dios: 12, S-II

1. Más datos en Windisch, 301 s.

5. Testimonios sobre los verdaderos herederos de la alianza: 13-16
 - a) la preferencia de lo más reciente sobre lo más antiguo: 13
 - b) Cristo y los cristianos como herederos de la alianza: 14
 - c) el sentido del sábado: 15
 - d) Y del templo: 16
 6. Conclusión de la primera parte: 17
11. 2." parte: «La otra gnosis y doctrina»: los dos caminos: 18-20
1. Breve descripción del camino de la luz y del de las tinieblas: 18
 2. El camino de la luz: 19
 3. El «camino del Negro»: 20
 4. Conclusión de la segunda parte: 21,1-6
- Salutación final: 21, 7-9.

3. *Carácter literario y teológico*

Bern no es una verdadera carta, sino que se limita a esbozar para su escrito un marco epistolar muy sobrio: omite en el encabezamiento (prescripto) la *superscriptio* y la *adscriptio* y, por tanto, la mención del remitente y de los destinatarios; presenta sólo una salutación, que es diferente de la usual en las cartas cristianas primitivas, y tampoco da la conclusión (21,7-9) un tono epistolar. Sólo las observaciones ocasionales de que «escribe» a los interpelados (4,9; 6,5; 17,2; 21,9) Y de que les «envía» el escrito (1,5) muestran que pudo haberlo concebido como carta. A esta intención sirven también la *laudatio* de los destinatarios, la afirmación de que estuvo ya entre ellos como predicador (1,3-5) Y la actitud de modestia protestando que no se presenta como «maestro», sino como un igual para comunicarles algo de sus propios conocimientos (1,8; 4,6.9; 21,9). Pero por lo demás falta cualquier otra indicación concreta sobre su situación o la de ellos, sobre las relaciones entre el escritor y los lectores; falta la «correspondencia epistolar»; y el autor tampoco se esfuerza en fingirla². Escribe más bien un tratado sin una ocasión circunstancial y sin ceñirse a un determinado público. Los interpelados son los cristianos en general. Lo que el autor quiere comunicarles lo dice en 1,5: «Me he esforzado en enviaros un breve escrito para que, además de vuestra fe, alcancéis un conocimiento perfecto (**ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχητε τὴν γνῶσιν**)». Escribe pues un *tratado sobre «la gnosis perfecta»*, que acompaña la fe habitual y la preside.

Con esta superioridad de la gnosis perfecta sobre la *pistis*, Bern es más afín a Heb, para quien también es esencial la superioridad de

la «doctrina perfecta» (τελειότης 6,1) sobre los «rudimentos» de la enseñanza, es decir, sobre los objetos de la instrucción catequética mencionados en 6,1ss. El objeto de la gnosis perfecta en Bern es el sentido más profundo del AT (17), que el autor manifiesta prolijamente citando y glosando innumerables «testimonios» (2-17). Utiliza también esa palabra en otro sentido menos pregnante⁴ cuando introduce con la frase «pero pasemos a otra gnosis y doctrina» (18,1) la segunda parte de su escrito: la doctrina de los dos caminos (18-20). En efecto, la enseñanza ética de los dos caminos forma parte, según Did 7,1, de la instrucción catequética, al igual que en Heb 6,1 se menciona «la conversión de las obras muertas» como el primero de los «prolegómenos al Mesías». Nada tiene de extraño que el autor después del desarrollo de la gnosis perfecta pase a una doctrina elemental, ya que sigue el esquema literario «doctrina-parenesis» que define la estructura de una buena parte de las cartas neotestamentarias; también Heb añade a la exposición de la τελειότης (7,1-10,18) exhortaciones y parenesis tradicionales (10,19-13,17). Pero Bern, con su variación de este esquema, es decir, con la combinación del material de los testimonios y la doctrina de los dos caminos, es «un caso único en toda la literatura cristiana antigua» (Windisch 410).

El verdadero interés del autor reside en el desarrollo de la «gnosis perfecta». Windisch Jo expone del siguiente modo:

«Por su esencia misma, esta gnosis está ligada al AT; es el arte de demostrar y relacionar por el Pentateuco, los profetas y los salmos las doctrinas éticas y soteriológicas de la iglesia cristiana, las exigencias del verdadero culto divino, la enseñanza sobre Cristo y su obra y nuestra esperanza de salvación... Un método exegético que descubre un sentido más profundo en el AT es el instrumento con el que trabaja esta gnosis. Si se posee el AT y se tiene esta 'clave', se posee también la gnosis» (308).

Windisch subraya con razón el «carácter místico» de esta gnosis; como no es accesible a todos los cristianos, sino sólo a los «dignos» (9,9), aquel que la comunica desempeña la función de hierofante (6,10; 9,9). En consecuencia, toda la primera parte (2-17) se presenta como un discurso místico dirigido a iniciados, como λόγος τέλειος («discurso perfecto») afín, también en esto, a Heb', si bien con una considerable diferencia de nivel literario e intelectual.

3. Nada indica que el autor escribiera «a recién bautizados», como afirma Schille, o.c.. 31-51.

4. CL Windisch, 307ss.

5. CL E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk*, 1939. 122s.

El autor trata de ponerse incluso en el aspecto formal a la altura de su objeto y delata ambiciones literarias e intelectuales: pero éstas contrastan penosamente con los resultados. Su vocabulario y sus recursos estilísticos y retóricos (interpelación, preguntas retóricas) son limitados. Los métodos exegéticos de Bern, que se inspiran en „el judaísmo helenístico -aunque muestran además contactos con procedimientos rabínicos y qumránicos- son la alegoría y la tipología, a veces también la gematría⁶. De este modo, y también por su objeto, Bern se sitúa en una larga tradición exegética; a veces resulta difícil deslindar lo que es patrimonio tradicional de la aportación propia del autor. Como ilustración de su arte exegético baste citar la explicación «ingeniosa» -a juicio de Windisch- de la circuncisión de Abrahán:

«Así pues, hijos del amor, recibid copiosa enseñanza sobre esto: Abrahán, que practicó el primero la circuncisión, lo hizo porque vio en espíritu anticipadamente a Jesús aceptando las instrucciones de las tres letras. El texto dice: 'Y Abrahán circuncidó a dieciocho y trescientos varones de su casa'. ¿Qué conocimiento le fue revelado? Tened presente que primero dice dieciocho y tras una pausa dice trescientos. El número 18 la saber. expresados en los guarismos del alfabeto griego] se compone de jota = 10 Y eta = 8: ahí tienes el nombre de Jesús. Pero como la cruz, designada por la tau (T), debía incluir la gracia, menciona 300 (T signo de 300). Designa, pues, a Jesús con las dos primeras letras y con la otra, la cruz. Aquel que ha puesto en nosotros el don infuso de su doctrina sabe que nadie ha oído de mis labios una doctrina superior a ésta. Pero yo sé que vosotros sois dignos de ella» (9,7-9).

Las alegorías y tipologías de Bern derivan a menudo -incluso en comparación con textos análogos de la época- en lo abstruso y en la falta de gusto⁷. El conjunto resulta muy incoherente. El autor sucumbe bajo la masa de su material y no es capaz de profundizar en él e imprimirle un orden lógico⁸. En 2-17 trata ciertamente un tema unitario, pero sin progresión dialéctica, en constantes arranques y fatigosas reiteraciones; se respira con alivio cuando se llega al final de las enseñanzas sobre la gnosis perfecta, y se alcanza el de los dos caminos.

La *intención teológica* del autor queda indicada ya con lo dicho hasta el momento. Bern quiere hacer ver que «la Escritura», el AT,

6. Windisch, 308ss y *passim*; Muilenburg. 50-72; 85-91.

7. Por ejemplo, en la interpretación de los preceptos sobre los alimentos, IO.6ss.

8. Schille. 33ss, intenta demostrar que Bern sigue un «esquema catequético» y que su «línea conceptual... es lógica»; no lo consigue en ninguno de los dos puntos, a mi juicio.

sólo es válida exclusivamente para los cnstlanos. Nuestro escrito difiere fundamentalmente del uso habitual del AT en el cristianismo primitivo al negar de modo radical toda relación positiva de los judíos con el AT Y con la Iglesia. Pero difiere de Marción y de todos los sistemas gnósticos en que no rechaza el AT, sino que lo interpreta como único documento de la revelación. Expresa su idea con la máxima claridad en 4,6b-9, un pasaje que repite en el capítulo 14:

«Os pido también... que os respetéis a vosotros mismos y no hagáis como algunos (maestros), amontonando pecados sobre pecados al decir: la Alianza (incluye) a aquellos (los judíos) y a nosotros. A nosotros sí. Pero aquellos la perdieron definitivamente del modo que luego diré, aunque Moisés la había recibido. En efecto, la Escritura dice: 'Y Moisés ayunó en el monte durante cuarenta días y cuarenta noches y recibió la Alianza del Señor, unas tablas de piedra escritas por el dedo de la mano del Señor'. Pero como ellos se entregaron a los ídolos, perdieron la Alianza. Porque dice el Señor: 'Moisés, Moisés, baja presuroso, que ha pecado tu pueblo, al que sacaste de Egipto'. Y Moisés comprendió (las palabras) y arrojó lejos las tablas, y así quedó rota su Alianza para que la alianza del Amado, Jesús, quedase sellada en nuestro corazón con la esperanza de la fe en él».

No sólo es significativa esta interpretación, sino también las pretensiones con las que se presenta: la afirmación de que es pecado decir que la alianza de Moisés es válida para Israel. Todo el cristianismo primitivo admitió, con diversas variaciones, esa validez. La concepción de Bern sobre la Alianza y sobre el AT no deja lugar a la idea de una relación de Israel con la Iglesia en el plano de la historia de la salvación —ya sea en el pensamiento de la comunidad primitiva o en el de Lucas, Pablo o Mateo— ni a una relación tipológica de ambas entidades que atribuya siquiera, como en Heb, a los aspectos culturales e históricos de Israel el significado de vaga prefiguración del acontecimiento soteriológico cristiano. Bern no habla nunca de la antigua y la nueva alianza, sino sólo de *una*, y declara que Israel nunca estuvo en alianza con Dios y que por eso todo lo que Dios habló mediante Moisés, los profetas y los salmos, lo malentendió necesariamente, es decir, lo interpretó literalmente por sugestión de un «ángel malo» (9,4). Bern expone el verdadero sentido cristiano del AT en antítesis con el malentendido judío, tanto en lo concerniente a los preceptos rituales y cúlticos como a las cuestiones neotestamentarias. Las consignas éticas y las ideas cristológicas y soteriológicas que desarrolla no son originales; también una buena parte de las pruebas escriturísticas es tradicional, en una medida mucho mayor de lo que puedan demostrar

los lugares paralelos (cf. *intra*). Pero la tendencia básica radicalmente antijudía del conjunto se debe al autor.

La pregunta sobre la ocasión del tratado es difícil de contestar. Actualmente se admite en general que los judíos no representaban en aquella época un peligro para la comunidad cristiana; nada indica en *Hern* la existencia de manejos políticos de propaganda judía o judaizante, es decir, la existencia de un peligro externo para la comunidad por parte de los judíos". La intención de Bern de arrebatárles el AT¹¹ tampoco puede ser el motivo de la composición, ya que el escrito no es un *dialogus cum Judaeis*, a los que apenas podría impresionar, por otra parte; y los cristianos a los que va dirigido consideran sin duda el AT como su libro sagrado. Respecto a los judíos es válido el juicio de M. Dibelius: «La discusión en torno al judaísmo es puramente académica»]]].

La ocasión parece haber sido más bien una controversia intracristiana, concretamente una discusión sobre la «alianza». La frase de 4,6 «La alianza incluye a ellos y a nosotros», que se reitera ligeramente modificada en la reanudación del tema (13,1; 14,1) Y que es impugnada detenidamente por el autor, no es una tesis judía, sino cristiana. Como demuestran los ejemplos de rechazo de lo más antiguo y la elección de lo más reciente (cap. 13), se trata de la antigua concepción cristiana según la cual los creyentes de esa fe pertenecen a la nueva alianza y los judíos a la antigua, por tanto, a la prehistoria de la salvación. Para impugnar esta teología de la alianza, el autor utiliza no sólo las secciones 4,6b-8; 13; 14 dedicadas expresamente al tema «alianza», sino también las afirmaciones sobre la encarnación y pasión de Cristo (Ss con la continuación 7s) y sobre la circuncisión (9), donde se insinúa en pasajes decisivos el tema de la alianza (6,19; 9,6.9?). Y los pasajes sobre el sábado y el templo (15s), que responden a la pregunta de los capítulos 13s sobre quiénes son los herederos de aquella. Esto significa que toda la primera parte de Bern (4-16) está dedicada a la impugnación de la teología tradicional de la alianza¹². Este objetivo dista mucho de estar logrado de modo claro y sistemático. Pero esto tampoco es extraño en un autor tan poco original, que naufraga en la masa de material que intenta transmitir del modo más completo posible. A la vez, su

9. CL la demostración en Windisch, 322s.

10. En este sentido se expresa J. Schmid: «Al luchar contra el judaísmo apoyándose exclusivamente en el AT, Bern priva a los adversarios de su principal arma, para utilizarla contra ellos» (RAC 1,1215).

11. *Geschichte der urchristlichen Literatur* II, 54.

12. Muilenburg considera asimismo la «alianza» como el verdadero tema de *BefO* 2-16, pero hace hablar al autor de «nueva alianza», cosa que éste ¹¹⁰ hace expresa y conscientemente; cL especialmente el análisis de la estructura de p. 59.

exégesis del AT, al menos en las partes de orientación cristológica y escatológica, nos indica que su polémica antijudía no se basa en una vulgar hostilidad contra este pueblo, sino en una concepción de la «alianza» exclusivamente cristológica y escatológica. La alianza es para él el orden escatológico de la salvación y este orden fue establecido por Dios, en Cristo. El autor ve amenazada la exclusividad y el significado soteriológico del acontecimiento de la vida de Cristo si existe otra alianza junto a ésta. Por eso escribe su tratado: por medio de la «verdadera» interpretación, demostrar que no existe ninguna relación positiva entre «la Escritura» e Israel. Lo que no sabemos es si con su ataque a la concepción de la antigua y la nueva alianza se vio tan desasistido históricamente como lo estuvo en lo literario, o si fue más bien el portavoz de un grupo. En cualquier caso, lo que dio origen al escrito no fue una amenaza externa o un peligro interno de la comunidad, sino un problema teológico intracristiano.

4. *Problemas de crítica literaria*

Dada su complejidad sólo podemos aludir aquí a los problemas de crítica literaria que plantea nuestro escrito. Las incoherencias, Jos desajustes y las contradicciones en el texto actual de Bern, como también la afinidad de la sección de los dos caminos 18-20 con Did 1-6, han propiciado operaciones de crítica literaria, e hipótesis sobre divisiones e interpolaciones, sin que ninguna de estas teorías haya podido imponerse hasta ahora". Sin embargo, apenas se discute hoy la pertenencia original de los capítulos 18-20 a Bern. El problema de crítica literaria se plantea, como cuestión de las «fuentes» elaboradas por el autor, pero no ha encontrado aún una solución satisfactoria. Desde los años veinte se ha venido negando la cuestión de la utilización de fuentes y se ha afirmado la unidad de Bern (por ejemplo, por Robinson y Muilenburg). Sin embargo, estas teorías no pueden explicar el estado del texto de Bern. A mi juicio, la vía de la disección de fuentes emprendida por Windisch es conecta en principio (409s) mientras no se demuestre nada mejor, sobre todo teniendo en cuenta que la sutil investigación de Köster (124-158) la ha confirmado en sus puntos esenciales. Según Windisch, el autor entremezcló y reelaboró doblemente dos documentos escritos, de los cuales uno contenía «testimonios» y el otro un «material didáctico» o *Didaché*. Dejemos de lado el problema de la segunda reelaboración y enfoquemos la cuestión

de los «modelos», «que sólo pueden reconstruirse de modo fragmentario e hipotético» (Windisch 410).

Windisch entiende por los «testimonios», que subyacen a Bern 2-16, «una colección de pasajes veterotestamentarios... ordenados doctrinalmente y acompañados de introducciones y títulos indicadores del tema, pero sin apenas 'interpretación'»¹⁴.

La labor del autor de Bern consistió, según Windisch, «en los conjuntos exegéticos, en la intercalación de observaciones parenéticas y exegéticas» (ibid.). Este investigador concibe, pues, el modelo de Bern como una especie de libro de testimonios, análogo al que poseyó el cristianismo prepaolino, según se presume desde hace más de cien años, pero que nunca ha podido ser demostrado realmente, por lo que muchos estudiosos los han puesto en duda¹⁵. En el debate de la hipótesis de los «testimonios» se otorga a Bern una gran importancia. Resultó desfavorable para esta suposición el hecho de que no se pudiera demostrar la existencia de tal documento antes de los *Testimoniorum libri* II de Cipriano (249/50). Pero desde que entre los hallazgos de Qumrán se descubrieron fragmentos de dos colecciones de textos escriturarios ordenados para la demostración (4QTest y 4QFlor), comprobándose así la existencia (negada por O. Michel, por ejemplo)¹⁶ de tales colecciones en el judaísmo precristiano, gana probabilidad la hipótesis de un testimonio, al menos en lo concerniente a la posibilidad de ese género literario en el cristianismo primitivo. Para la cuestión de la forma que debía de tener ese «libro de testimonios» como supuesta fuente de Bern no está de más la forma literaria de los dos fragmentos qumránicos. El denominado «Testimonia» (4QTest) contiene una serie de citas de diversos libros del AT. yuxtapuestas sin comentario alguno; el último fragmento, que no procede del AT, podría ser también una cita, seguramente de un escrito apócrifo de Josué¹⁷. Se trata de una colección de pasajes demostrativos («testimonios») sobre el tema «personajes de los últimos tiempos». El otro fragmento, que a efectos de distinción formal frente a 4QTest recibió el título, no muy lógico, de «Florilegium» (4QFlor), aporta asimismo una serie de citas veterotestamentarias de origen diverso, acompañadas, sin embargo, cada una de ellas de una breve explicación, que utiliza a veces otra frase veterotestamentaria; esta colección de breves *midrashim* está dedicada a ideas escatológicas.

14. 410. Remite a 2,4s.7.10a: 3; 4,4s; 5.2.4a.12-14; 6,1-7; 9,1-3.5; 11, 2-7; 12.1A.10b.11; 14,7-9, 15,1-3.8; 16.2b.3.5b.6b.

15. La exposición más reciente de la historia de la hipótesis sobre el libro de los testimonios es la de M. Rese. *Alttestamentliche Motive in del' Cristologie des Lukas*: StNT 1(1969) 217-223.

16. *Paulus und seine Bibel*. 1929, 52.

17. Así opina J. M. Allegro en su *Edition* (JBL 75 [1956] 186s), mientras que E. Lohse. *Die Texte aus Qumran*. 1964, 249, supone que el último fragmento de 4QTest es una «cita de Jos. 6,26» y «aparece comentada como conclusión y en referencia a acontecimientos históricos de la época». Esta observación es sin duda acertada, pero cabe preguntarse si sólo la comunidad qumránica efectuó esa interpretación de Jos 6,26 o si todo este fragmento no era ya para ella un patrimonio literario tradicional.

No está demostrado, es verdad, pero es probable que el autor de Bern utilizara el «material de los testimonios» como fuente escrita, no como tradición oral fija. Las incoherencias o desajustes se explican mejor con la hipótesis de un modelo escrito. La forma de la fuente propuesta por Windisch -yuxtaposición temática de citas sin comentario- se aproxima hasta cierto punto a la estructura de 4QTest. Pero es dudoso, a mi juicio, que se puedan atribuir totalmente al autor de Bern, como supone Windisch, los conjuntos exegeticos. Por una parte, aparecen también algunas citas con interpretaciones afines en escritos neotestamentarios; como no se puede demostrar la existencia de una dependencia literaria de Bern respecto a estos escritos, cabe suponer al menos una tradición exegetica común. Se encuentran, además, en las partes exegeticas de Bern ciertas contradicciones, dando la impresión de que hay un contraste entre la exégesis del autor y una interpretación previa de la cita en cuestión; en tales casos se presume que el modelo de Bern contenía ya citas con comentario, en analogía con el tipo 4QFlor. Pero Bern pudo haber utilizado varios modelos del mismo tipo. Quizá pueda modificarse la antigua hipótesis del libro de testimonios en el sentido de no suponer para Bern como modelo un libro completo de este género con varios capítulos, sino una serie de diversas «colecciones de testimonios», originariamente independientes y unificados luego en Bern, que se habían visto enriquecidos ya en parte con comentarios antes de su elaboración en nuestro escrito. Falta aún un análisis que disocie la tradición y el aporte del autor de Bern y precise mejor la primera en su forma, sucesión y amplitud¹⁸. La aclaración de este problema es de una importancia decisiva, no sólo para la comprensión de Bern, sino también para la cuestión del «libro de testimonios» y, por tanto, para la historia del uso de la Escritura en el cristianismo primitivo.

La cuestión de crítica de fuentes respecto a los dos caminos 18-20 (21) suele abordarse en la investigación como problema de la relación literaria de estos capítulos con Did 1-6¹⁹. La tesis, defendida antes ocasionalmente, de que el autor de Bern utilizó la Did (F. X. Funk), ha quedado excluida. En efecto, sería inexplicable la ausencia en Bern del buen orden y de los elementos cristianos de Did 1-6, así como el origen en nuestro escrito del «ángel luminoso de Dios» y los «ángeles de Satanás» (18,1). Por eso se ha supuesto que el autor de Did utilizó, ordenó y cristianizó los caps. 18-20, un producto del autor de Bern (Robinson, Muilenburg, J. Schmid y otros). Pero tampoco

18. La investigación de Prigent no arroja más luz en este punto; d. la recensión de H. Stegemann y sus excelentes observaciones metodológicas: ZKG 73 (1962) 142-153.

19. Tratan ampliamente el tema Windisch, 404-406 y Muilenburg, 140-158.

esta *SUposclOn* puede sostenerse; las relaciones son bastante más complejas²⁰. Actualmente se va imponiendo la idea, ya antigua, de que Bern 18-20 y Did 1-6 derivan de una fuente común, aún por descubrir. Esa fuente puede ser o bien el original griego perdido de la recensión latina de los dos caminos, es decir, de la «Doctrina ;rostolorum», un paralelo de Did 1-6 existente en dos códices (cL cap. 58,1), o bien un «catecismo» cristiano primitivo con enseñanzas morales, próximo a la mencionada recensión, que remonta a un «catecismo de prosélitos» judío (Windisch, Dibelius, Altaner y otros), pero que existió posiblemente sólo en transmisión oral (Küster). En cualquier caso, el esquema y el contenido de Bern 18-20 no son producto original del autor de Bern sino un patrimonio tradicional del que éste pudo servirse.

5 *Autor, lugar y fecha de composición*

El autor es desconocido; no da su nombre y tampoco ofrece el menor indicio de que pudiera ser el Bernabé compañero de Pablo. No sabemos por qué se eligió ese nombre cuando surgió el deseo de prestigiar el escrito con la autoridad de un personaje de la generación apostólica. La debatida cuestión de si el autor era judeo o pagano-cristiano no puede resolverse por el talante del método exegético ni por las citas, que se apartan de los LXX y se aproximan al texto hebreo, ni por el estilo de su polémica con los judíos; pero las afirmaciones sobre la conversión, donde el autor se incluye entre los interpelados en primera persona de plural, hacen referencia a una conversión del paganismo (14,5; 16,7); el autor pudo ser, pues, como su público, un cristiano procedente de la gentilidad. Pertenece al estamento de los «maestros» (1,8; 4,9), Y parece que ejerció su actividad más allá de su propio ámbito local.

Un escrito que utiliza tan ampliamente el material tradicional y que se ciñe tanto a su tema, ignorando casi en absoluto el entorno histórico, ofrece indicaciones muy vagas sobre su fecha de composición. El empleo de palabras del Señor no permite concluir la utilización de un evangelio canónico²¹; pero este uso se debe al material tradicional que el autor elaboró y no permite afirmar que Bern fue compuesto cuando aún no existía ningún evangelio escrito. La mención de los «reyes» en 4,4s, que se ha gustado interpretar como alusión

20. Windisch, *a.c.*, últimamente H. Köster, 131-136; J.-P. Aude!, *La Didaché*, 1958, 122-163.

21. Cf. H. Köster, 124-158.

histórica contemporánea, no tiene valor cronológico, ya que se desconoce si hay que contar desde César o desde Augusto y cómo hay que identificar los emperadores del «año de los tres Césares»²². La única indicación de cierta utilidad para aventurar una fecha se encuentra en 16,3s: «También dice: 'Mira, los que destruyeron este templo lo edificarán (de nuevo)'. Esto acontece (ahora). En efecto, por haberse ellos sublevado el templo fue destruido por los enemigos; ahora hasta los propios siervos de los adversarios 10 construirán». Como es muy improbable que el autor se refiera a la construcción del «templo espiritual», la Iglesia, hay que suponer una alusión histórica contemporánea a la reconstrucción del templo de Jerusalén por los romanos, es decir, a la construcción del templo de Júpiter bajo Adriano²¹. En esa hipótesis Bern fue compuesto después del 130. Si nuestra carta aparece citada realmente por Justino -que no indica en verdad su fuente-, el año 140 será el *terminus ad quem*²⁴. Este intervalo de fechas 130-140 encuentra actualmente una aceptación casi general.

El lugar de composición es más incierto aún. Se ha propuesto a menudo Alejandría, por el método exegético que emplea el autor y que evoca a Filón; pero este método se aplicaba también en otras partes, como demuestra, por ejemplo, Heb, y por eso no es un indicio local seguro. Sin embargo, la afirmación de 9,6 de que «están circuncidados todos los sirios, árabes y todos los sacerdotes de los ídolos», así como los egipcios, apunta a Egipto como lugar de origen de Bern²⁵, ya que los sacerdotes egipcios estaban circuncidados; pero la afirmación de que lo fueran todos los sacerdotes paganos es incongruente y generaliza un uso egipcio. Semejante error sólo parece posible si el autor sólo conoce sacerdotes egipcios. A esto se añade que la circuncisión distaba mucho de ser general entre los sirios y los árabes²⁶, lo cual hace menos probable la hipótesis de Siria como lugar de composición. El reciente intento de localizar allí Bern no tiene una base suficiente²⁷. Windisch se limita a señalar la «mitad oriental del Imperio» (413); hay que renunciar a una mayor precisión.

6. Observación final

Bern es el documento más extraño de la literatura cristiana primitiva, un solitario de difícil clasificación en la historia de la época y de la teología, de escasa aportación propia y poco atractivo para la

22. Cf. por lo demás H. Stegemann, ZKG 73 (1962) 1485.

23. Cf. Windisch, 388s.

24. Cf. Windisch, 301; 328 *Ypassim*; H. Stegemann. *o.e.*. 149s.

25. Así estima Weinel en Knopf-Lietzmann-Weinel. *Einjührung in das NT*, '1949, 110.

26. Cf. Windisch, 354s.

27. El intento es de Prigent. 142-145; en contra, H. Stegemann, *o.e.*, 148.150.152.

historia de la Iglesia y su constitución por la mezcla de trivialidad y suficiencia de que hace gala. Sin embargo, puede tener una importancia dentro de su falta de originalidad. Si se logra recuperar y ordenar históricamente las tradiciones bíblicas escritas y orales recogidas en este escrito, podría resultar una fuente de primer orden para la historia de la teología²⁸.

28. cf. Wengst, *Tradition und Theologie des Bam.* 1971.

VIII

Evangelios apócrifos

OBSERVACIONES PRELIMINARES

Bibliografía:

W. Schneemelcher en Hennecke-Schneemelcher, *NT Apooyphen* 1, 1959, 1-51.

La producción de evangelios no acabó en las obras de Marcos, Mateo, Lucas y Juan; más bien comenzó con ellos y originó una producción literaria casi inabarcable. Se llama a esta literatura evangelios apócrifos, «apócrifos» en contraposición a aquellos cuatro que fueron «canonizados» por la Iglesia a finales del siglo II, por lo que se llaman «canónicos». El término «apócrifo» tiene en esta contraposición el sentido descalificador de «inauténtico» o incluso «herético», pero debe usarse en nuestro contexto en un sentido neutral y se retiene a falta de otro mejor. Antes de que la Iglesia seleccionara aquellos cuatro evangelios como únicos escritos idóneos para la lectura litúrgica y únicos testimonios válidos del «Señor», todos los evangelios gozaban de iguales derechos por cuanto cada comunidad consideraba o podía considerar el o los libros sobre Jesús utilizados por ella como el verdadero evangelio. La canonización de los cuatro evangelios tuvo graves consecuencias para los otros. En primer lugar, en el ámbito de la Iglesia (la iglesia «ortodoxa») se prohibió la producción de evangelios, y la literatura evangélica ahora denominada apócrifa no sólo quedó excluida del culto litúrgico, sino también, gradualmente, del uso privado. En los círculos «heréticos» y en los grupos cristianos no del todo conformes con la Iglesia se mantuvo durante algún tiempo el empleo de toda clase de evangelios tanto en el ámbito litúrgico como en el privado; pero el triunfo de la iglesia ortodoxa sobre tales sectas supuso una destrucción casi total de esta literatura.

Esta es la razón que explica que, de la gran cantidad de evangelios apócrifos, sólo hayan llegado hasta nosotros restos deslabazados¹.

1. Los escritos eclesiásticos mencionan innumerables títulos, y esto indica la proliferación de la literatura apócrifa evangélica; pero como esta literatura se ha perdido casi totalmente, de nada nos sirven la mayoría de los títulos. Cf. H.-Ch. Puech en Hennecke-Schneemelcher 1, 158ss.

Éstos se presentan, por un lado, como citas o, más generalmente, como extractos muy breves conservados en escritores eclesiásticos; por otro, como documentos originales descubiertos en las arenas del desierto en Egipto. Pero también estos documentos se encuentran casi siempre en estado de conservación muy fragmentario y muchas veces no permiten asignarlos a un determinado evangelio conocido por el título. Dejando aparte los llamados evangelios de la infancia y la *Epistula Apostolorum*, que ocupan un puesto especial en el marco de la tradición evangélica, el Evangelio de Tomás (EvT) capto es el único evangelio apócrifo que se ha conservado en su integridad. Entre los textos de Nag Hammadi hay varios que llevan este título -por ejemplo, «Evangelio según Felipe», «Evangelio de la Verdad»-, pero no pertenecen a este género literario o a sus subgéneros; «evangelio» significa en estos casos el mensaje de salvación. Sólo forman parte de los evangelios apócrifos aquellos textos que constan de tradiciones referentes a Jesús, en forma de sentencias o relatos, lleven o no expresamente el título de evangelios.

El carácter fragmentario de la transmisión presenta dos grandes dificultades para su estudio histórico y literario. Es difícil, por una parte, deducir de un fragmento aislado o incluso de varios de ellos relacionados la estructura y el carácter literario de toda la obra. Por eso no se puede precisar en la mayoría de los casos, por ejemplo, si un apócrifo tiene afinidades o no con otros evangelios anteriores, si modifica un tipo anterior o constituye un modelo independiente, pues las analogías formales o de contenido en pequeños pormenores significan poco en este aspecto. Este primer obstáculo da origen al segundo: la dificultad de una agrupación objetiva del material desde la perspectiva de la historia literaria". No es posible sin más un ordenamiento cronológico, y también la perspectiva de la historia de las tradiciones fracasa en este punto. Hay que renunciar por ahora a buscar líneas de evolución histórico-literaria en estos documentos. El ordenamiento del material que seguimos está determinado por criterios externos. Coloca en primer lugar la tradición de los dichos (*agrapha*; Evangelio de Tomás) y luego el fondo narrativo, comenzando por los fragmentos anónimos y siguiendo con los que llevan título. Concluye con los evangelios de la infancia y los diálogos del Resucitado con sus discípulos³; el comienzo y el final de la *Vita Jesu* fueron muy

2. cf. las reflexiones de Schneemelcher. *a.c.*, 48ss; también Dibelius. *Geschichte der urchristlichen Literatur* 1. 1926, 545.

3. H. Kóster ha negado la existencia de un género literario denominado «conversaciones», basándose en sólidos argumentos (en H. Kóster-J. M. Robinson, *Ellwicklungslinien durch die Welt des jüdischen Christentums*, 1971, 179ss; 1875); en el cap. 54 indicaré por qué sostengo, a pesar de todo, su existencia.

pronto puntos de referencia para la formación de leyendas, que venían a completar esa vida («prehistorias» en Mt y en Lc; cristofanías pospascuales en Mt, Lc/Hech y Jn); pero estos complementos originarios son tan extensos y sobre todo tan independientes en los «paralelos» apócrifos, que debemos preguntarnos si pretenden ser la continuación de estos complementos, o sus ampliaciones, o deben entenderse más bien como una disolución de la forma evangélica; por eso figuran al final de esta parte⁴.

4. La amplia y compleja literatura sobre Pilato desborda el objeto de este libro, implemente por razones cronológicas. Esos escritos ejercen también, en cierto modo, una función complementaria: demostrar la inocencia de Jesús y la realidad de su resurrección: pero lo hacen en forma de una documentación objetiva, mediante actas procesales, una carta de Pilato al emperador Claudio (la pieza más antigua, a la que ya Justino, *Apologla* I 35; 48, hace referencial, indicaciones exactas de fechas y nombres, etc.: no, pues, mediante formas y situaciones evangélicas, sino «desde fuera», con recursos de la apologética y las publicaciones «profanas». Las auténticas *Actas de Pilato* son, por lo demás, la respuesta cristiana a las actas paganas y anticristianas que se escribieron bajo el emperador Maximino Daya (311/212) y que fueron lectura obligatoria en las escuelas (Eusebio, HE IX 5,1; 7,1j. Cf. F. Scheidweiler en Henneke-Schneemelcher I. 330ss.

Ediciones de textos:

- G. Klostermann, *Apocrypha* II (KIT 8), ¹1929;
 — *Apocrypha* III, KIT 11, ²1911;
 A. Resch, *Agrapha*. 1889, '1906, reimpr. 1967;
 A. de Santos Otero, *Los evangelios apócrifos*, Madrid'1983, 108ss.

Estudios:

- W. Bauer, *Das Leben Jesu in; Zeitalter del' ntl. Apocryphen*. 1909. 377ss;
 J. Jeremias, RGG ¹I, 1957, 177ss (bibl.);
 — en Hennecke-Schnemelcher, *NT Apokryphen* 1. 1959, 52ss (bibl.);
 — *Unbekannte Jesusworte*, ³1963 (bibl.);
 J. H. Ropes, *Die Sprüche Jesu. die in den kanonischen Emngelien nicht überliefert sind*. TU 14,2. 1896;
 L. Vaganay. *Dictionnaire de la Bible*. Supplément 1, 1928. 159ss.

Son muchas las palabras de Jesús que no constan en los cuatro evangelios canónicos. Se encuentran en el propio NT, en evangelios y hechos apócrifos de los apóstoles, como colecciones en los papiros, como citas aisladas en escritores eclesiásticos, en liturgias y disposiciones eclesiásticas, en textos gnósticos, en el Talmud, en el Corán y en autores islámicos. Se suelen designar estas palabras del Señor con el nombre colectivo de *agrapha*; ágrafo es «un dicho de Jesús transmitido al margen de los cuatro evangelios canónicos» (Jeremias'). Es una designación paradójica, ya que estas palabras no nos han llegado en forma «no escrita»: «no están escritas» en los evangelios canónicos simplemente; pero esta designación tradicional es aceptable por su brevedad. Según la definición usual, los ágrafos comprenden también las palabras de Jesús que forman parte de los evangelios apócrifos. En principio nada hay que objetar contra esto. Hay que preferir, sin embargo, la definición más restrictiva de L. Vaganay: un ágrafo es

«toda palabra aislada que la tradición atribuye a Jesús, pero falta en los evangelios canónicos»²; responde al hecho de que la mayor parte de los ágrafos se han transmitido en forma aislada o como colección de dichos originariamente aislados, sin inserción en un contexto n'ativo, y tiene en cuenta el carácter literario y teológico de los evangelios apócrifos, que incluyen como parte integrante palabras de Jesús (aunque dichos evangelios apócrifos aparezcan aislados en otros lugares, como ocurre a veces).

El problema que preside la investigación de los ágrafos es el «estudio del material» desde la perspectiva de la autenticidad, de cuyos resultados se espera obtener nuevos conocimientos sobre el Jesús histórico. J. Jeremias³ ha expuesto y aplicado los principios metodológicos a este respecto. No se ha abordado aún, en cambio, el estudio del material desde la perspectiva de la historia de la literatura. Hay que tener en cuenta, sin embargo, como una premisa para dicho estudio, un resultado de la investigación llevada a cabo hasta ahora: es preciso excluir de los ágrafos aquellas palabras que son simples variaciones de los dichos canónicos de Jesús⁴ o que constituyen citas bíblicas o extrabíblicas transferidas erróneamente a él⁵. La cuestión de la autenticidad es de importancia secundaria para una consideración histórico-literaria. Es más relevante para ésta el hecho de que se hayan transmitido del Señor al margen de los evangelios canónicos, que, según las necesidades, hayan sufrido modificaciones, y también la manera cómo esto aconteció, y por qué motivos. J. Jeremias ha contribuido notablemente a esta tarea de la historia de las formas con los mencionados principios; pero es preciso aplicar estas directrices en la dirección contraria, por decirlo así. Esta tarea, sin embargo, exigiría una monografía muy extensa.

No es posible ofrecer aquí una panorámica de todos los ágrafos existentes; los más importantes están recogidos en Klostermann (*Apocrypha* III, 3-17; cf. de Santos, 113-120) y J. Jeremias ha seleccionado los que pueden poseer «valor histórico» («auténticos»). Baste aquí aducir algunos ejemplos: en primer lugar, aquellas palabras que se han transmitido como variantes de los distintos manuscritos evangélicos: la perícopa del trabajador en sábado, que se encuentra después de Lc 6,5 en el códice D, un verdadero apotegma; en la conversación

2. a. c., 162.

3. *Unbekannte Jesllsworte*, passim, sobre todo 32ss.

4. Por ejemplo, Ap 16,15; cL Le 12, 39s par.

5. Por ejemplo, a veces se citaron 1 Cor 2,9; Ef 5,14; 1 Pe 4,8 como dichos de Jesús. La supuesta frase de Jesús en Hech 20,35 «es mejor dar que recibir») es un refrán constatado en escritores griegos y romanos (cL E. Haenchen, *Die Apostelgesch.* 51965, 526, n. 5, y H. Conzelmann, *Die Apostelgesch.*, 1963, 119).

entre el Resucitado y sus discípulos que trae el códice W dentro de la conclusión inauténtica de Mc, entre Me 16,14 y 15; también «el dicho del Señor» transmitido fuera de los evangelios y citado por Pablo en 1 Tes 4,16s, una frase que representa un apocalipsis en miniatura. Mencionemos, en fin, de la literatura extracanónica (con exclusión de los papiros Oxirrinco 1. 654,655 Id. p. 649! pertenecientes al *Evangelio de Tomás*) los siguientes dichos:

Una sentencia profética: «Habrá escisiones y reyertas.» (Justillo, *Dial.* 35,31).

Una predicción apocalíptica: «Vendrán días en los que brotarán las vides cada una con 10.000 sarmientos, y cada sarmiento tendrá 10.000 ramas, y cada rama 10.000 retoños, y cada retoño 10.000 racimos, y cada racimo 10.000 granos, y cada grano exprimido producirá 25 medidas de vino. Y cuando uno de los santos vaya a tornar un racimo, cada uno de éstos clamará: Yo soy mejor, lómame y alaba por mí al Señor» (Papías en Ireneo, *Haer.* Y 33,3).

Una sentencia sobre el seguimiento de Jesús en su pasión: «Los que quieran verme y alcanzar mi reino deben ganarme por la tribulación y el sufrimiento.» (Bern 7, 11).

Un dicho en primera persona de singular («Ich-Worte»): «El que está cerca de mí, está cerca del fuego; el que está lejos de mí, está lejos del reino» (Orígenes, en *ferem. hom.* 20,3; también *El' Tom* 82).

Un dicho sapiencial: «Jesús (sobre él sea la paz) dijo: El mundo es un puente. Pasadlo sin caer» (inscripción árabe en un portal de la mezquita de Fathpur-Sikri, India).

EL EVANGELIO DE TOMÁS

Ediciones y traducciones:

- El'angelium nach Thomas*, texto copto editado y traducido por A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Qllispel, W. Till lnd Yassah 'Abd al Masih, 1959 (editio princeps);
- K. AJand, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*. 1964, 517ss (Jat. ing. alemán);
- E. Haenchen, *Die Botschaji des Thomas-Evangeliums*, 1961;
- J. Leipoldt, H.-M. Schenke, *Koptisch-gnostische Schrijien al/s den Papyrus-C()lices von Nag Hammadi*, 1960, 7ss;
- H. Quecke, en W. C. van Unnik, *Evangelien aus dem Nilsand*, 1960, 161ss.

Informes sobre el estado de la investigación:

- O. Clillmann, RGG³ VI, 1962, 865s (bib!.);
- E. Haenchen, ThRNF 27, 1961, 147s; 306s (bib!.).

Estudios:

- B. Aland, *Kann das Thomasevangelium al/s Edessa stammen?:* Nov Test 12 (1970) 284ss;
- R. E. Brown, *The Gospel of Thomas and St. John's Gospel:* NTS 9 (1962/1963) 153ss;
- O. Cullmann, *Das Thomasevangelil/m und die Frage nach dem Alter del' in ihm erhaltenen Tradition:* ThLZ 85 (1960), 321ss (en id., *Vortrage lnd Aufsätze*, 1966, 566ss;
- J. Doresse, *Les Livres secrets des gnostiql/es d'Egypte* Tl. *L'Evangile selon Thomas*, 1959;
- R. M. Grant, D. N. Freedman, *Geheime Worte Jesu*, 1960;
- A. Gillillallmont, *Sémitismes dans les logia de Jésus retrol/vés à Nag-Hamádi:* Journal Asiatiqlle 246 (1958) 113ss;
- R. Kasser, *L'Evangile seIon Thomas*, 1961;
- H. Kbster, J. M. Robinson, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentl/ms*, 1971;
- K. H. Kuhn, *Some observations on the Coptic Gospel according to Thomas:* Le Muséon 73 (1960) 317ss;
- H. Montefiore, *A Comparison of the Coptic Gospel according to Thomas and the Synoptic Gospels:* NTS 7 (1960/1961) 220ss;

- y H. E. W. Turner, *Thomas and the Evangelists*, SBT 35, 1962;
- H.-Ch. Puech, *Das Thomas-Evangelium*. en Hennecke-Schneemelcher, *NT Apokryphen I*, 1959, 199ss:
- G. Quispel, *Der Heliand ulld das Thomasevangelium*: VigChr 16 (1962) 121ss: *The Syriac Thomas alld the Syriac Makarius*: VigChr 18 (1964) 116ss;
- *'The Gospel of Thomas' and the 'Gospel of the Hebrews'*: NTS 12 (1965/1966) 371 ss;
- W. Schrag, *Das Verhültnis des Thomas-Evangeliums zur syloptischen Tradition ulld zu dell koptischen Evallgelienübersetzullgen*, BZNW 29, 1964 (bibl.):
- Evangelienzitate in Oxyrhynchus-Pal'yri und im koptischen Thomasel'angelium*, en *Apophoreta*, Hom E. Haenchen, BZNW 30, 1964, 251 ss:
- R. McL. Wilson, *Cllois ulld NT*, Urban Taschenbücher 118, 1971.

1. Descubrimiento) transmisión

Entre los 13 códices coptos en papiro que fueron descubiertos por campesinos en 1945 o 1946 en las proximidades de la pequeña ciudad del Alto Egipto, Nag Hammadi, y que ahora se hallan en el Museo Copto del Antiguo Cairo, se encontró en un códice -NHC II según reciente numeración y que es un manuscrito con varias obras al igual que los otros- en segundo lugar, entre el *Apócrifo de Juan* y el *Evangelio de Felipe*, un breve texto de 20 folios que se identifica por su *subscriptio* como «El Evangelio según Tomás». Fue publicado por primera vez en 1956, junto con otras partes del material descubierto, por el director del Museo Copto Pahor Labib y su colaborador Yassah 'Adb al Masih en una edición fotográfica, y en 1959 apareció en *editio princeps* preparada por un grupo internacional de investigadores, acompañada de traducción inglesa, francesa, holandesa y alemana.

El gran interés que el evangelio de Tomás (EvT) despertó desde el principio sobre los otros fragmentos de Nag Hammadi es perfectamente comprensible: un nuevo «evangelio», completo (pues está provisto de una introducción regular y de una *subscriptio*) que no es un relato sobre Jesús, sino que únicamente contiene palabras de éste, en buena parte desconocidas y heterogéneas, no podía menos de causar fascinación. La bibliografía sobre el EvT es ya casi inabarcable; falta aún, sin embargo, la gran edición crítica con amplia introducción dedicada a las cuestiones filológicas, históricas y exegéticas (*editio princeps*, p, VI),

El manuscrito suele datarse alrededor del 400; pero ciertas peculiaridades paleográficas sugieren que es la transcripción de un modelo copto bastante más antiguo. El texto del EvT está redactado en dialecto sahídico, con expresiones akhmímicas y subakhmímicas. Los dichos de Jesús se introducen con las expresiones «Jesús dijo» o «él dijo»,

a veces también con «los discípulos dijeron» o «preguntaron»; los editores dividieron el texto con arreglo a estas fórmulas introductorias en 114 <<logia» (dichos/sentencias), y esta numeración se ha impuesto.

Ya en los primeros informes científicos -especialmente los de H.-eh Puech'- quedaron de manifiesto los siguientes datos acerca de la transmisión del EvT, que han recibido luego posterior confirmación:

1. Se poseían ya, sin saberlo, partes del EvT en los Pap Ox. 1, 654,655. Al Pap Ox. 654 corresponde EvT 1-6 (¿71), al Papo OX. 1 corresponde EvT 26-30; 77; 31-33, y al Papo Ox 655 corresponde EvT 36-40. Los tres papiros de Oxirrinco no proceden del mismo manuscrito'; son, por tanto, copias; como el más antiguo de los papiros se data hacia el año 200, el EvT griego debió de existir ya en el siglo II. La cuestión de si la versión griega o la capta es la más antigua se ha resuelto a favor de la versión griega. Sin embargo, la traducción griega que se conserva no puede ser el modelo directo para la copta, ya que difieren en el orden de las sentencias (eL arriba Papo Ox. 1) y a veces también en el texto (falta. por ejemplo, en el EvT 5 la línea del Papo OX. 654: «...y todo lo que es sepultado resucitará»)¹. El EvT experimentó una ampliación entre la versión griega y la capta.

2. El EvT es el mismo que mencionan Orígenes (*In Luc. hom.* 1), Hipólito (*Ref.* V 7,20) y Eusebio (*HE III*, 25,6); el mismo que, según declaraciones de heresiólogos de la iglesia antigua, utilizaban los gnósticos y los maniqueos y que a veces se aduce juntamente con el *Evangelio de Felipe* (al que acompaña en el códice capto); Puech ha demostrado la existencia de citas, coincidencias y huellas en escritos gnósticos y maniqueos. El EvT, pues, estuvo muy difundido y fue muy utilizado.

3. El EvT pertenece a la gran corriente de la tradición de Tomás que tiene su origen en Siria oriental⁴. En efecto, sólo en esta región se llama al apóstol Tomás <dudas Tomás>; en los *Hechos de Tomás*, que proceden de esta misma región, se encuentra también la extraña denominación Ἰουδας Θωμαῆς ὁ Κρι Δίδυμος, que corresponde al inicio del EvT.: «Didymos Judas Thomas». El NT, en cambio, suele llamarlo sólo Tomás, en Jn tres veces (11,16; 20,24; 21,2) Θωμαῆς ὁ λεγόμενος Δίδυμος (=«gemelo», traducción del equivalente arameo de Tomás). Parece ser que en Siria oriental no se entendió el término

1. Su trabajo se encuentra en Henneke-Schneemelcher 1, 199-223.

2. El Papo OX. 1 procede de un códice. el 655 de un rollo y el 654 es una larga hoja cuya cara anterior lleva una lista de fincas; Haenchen. *ThR* (1961) 155.

3. Exposición amplia en E. Haenchen. *ThR* (1961) 154s.

4. Cf. H.-Ch. Puech, 205s; H. K6ster, *Entwicklungslinien*, 118ss. En contra, B. Aland, o.c.

«Tomás» como nombre propio, sino como sobrenombre, concretamente de «Judas»; de ahí las variadas formas denominativas. Judas es en estos textos el hermano gemelo de Jesús (por eso en los *Hechos de Tomás* puede aparecer como doble de Jesús) y el apóstol al que Siria oriental debe la evangelización. El es en el EvT el confidente al que Jesús revela los misterios secretos (13).

Estos datos de la tradición hacen suponer que el EvT se escribió a mediados del siglo II en Siria oriental; que llegó a Egipto en el mismo siglo y fue traducido allí en el III; y que a partir de éste halló una gran acogida y alcanzó una difusión mayor aún.

7 *Carácter literario*

No existen dudas sobre el género literario. El EvT es una colección de dichos y una demostración de que tales colecciones de sentencias de Jesús existían en el cristianismo primitivo, no sólo como transcripciones contingentes para usos privados, sino también como género literario con una finalidad oficial; demuestra, por tanto, que la postulada «fuente de los dichos», Q, no es un «producto de la fantasía»⁵, sino que era una realidad. Pero conviene precisar mejor el carácter literario del EvT.

El propio EvT ofrece algunas indicaciones para su correcta comprensión; ya en la introducción: «Estas son las palabras secretas que Jesús el viviente dijo y Dídimos Judas Tomás escribió. Y él dijo: El que encuentre la explicación de estas palabras no gustará la muerte», y luego en la *subscriptio*: "El evangelio según Tomás». La obra se autodesigna como colección de dichos, que debe entenderse como «evangelio». Posiblemente la *subscriptio* no sea tan antigua como el *incipit*, pero en modo alguno procede de materiales ajenos; en todo caso, no se entiende «evangelio» en sentido literario, sino que se refiere al contenido: mensaje de salvación; y este significado concuerda exactamente con el *incipit* y con el Dicho I. En este sentido temático se puede calificar este escrito, con Köster, como «evangelio de los dichos».

Del citado comienzo del EvT se desprende que se trata de una instrucción esotérica y que Tomás actúa como portador y garante de esta enseñanza secreta. No está claro si la expresión «Jesús, el viviente» se refiere al Resucitado o al Jesús terreno. En el primer caso el EvT entraría en la serie de escritos gnósticos revelatorios que de-

5. J. Jeremias, *Unbekannte Jesusworte*, 1963, 10, n. 3 (ed. cast.: *Palabras desconocidas de Jesús*, 1989).

salTollan doctrinas secretas en forma de conversaciones entre Jesús y uno o varios discípulos (por ejemplo el *Libro de Tomás el Atleta*⁶ y el *Apócrifo de Juan*⁷). A esta categoría se asigna con frecuencia el EvT; suele aducirse como prueba «el Primer libro de Jeú, donde se habla reiteradamente de Jesús, el viviente». Pero este predicado se aplica también al «Padre» (3;37) y significa: el que posee y da la vida. Además, nada sugiere en el EvT una situación pospascual. sino que todas las indicaciones de situación se refieren a la vida terrena de Jesús⁸. Faltan por otra parte las características de estilo propias de esos escritos revelatorios. sobre todo la estructuración mediante preguntas y respuestas; hay sin duda un número considerable de diálogos, pero no definen la composición del EvT, sino que se mantienen en el estilo de los apotegmas sinópticos y sirven de marco a una sentencia de Jesús. Por último, los dichos del EvT difieren en forma y contenido de las revelaciones secretas de ese tipo de «diálogos» mencionado; el EvT no es un conjunto de instrucciones secretas que se hacen explícitas en un texto hasta cierto punto claro; son más bien «palabras ocultas» en el sentido de lenguaje cifrado que no manifiesta propiamente misterios. según el tenor literal. sino que el lector o el oyente debe encontrar su sentido oculto (Dicho 1); de ahí la frecuencia de las «fórmulas de estímulo»: «El que tenga oídos, que oiga»⁹. El género literario del EvT nada tiene que ver, pues, con aquellos escritos de revelación gnósticos; transmite dichos que Jesús pronunció o debió de pronunciar durante su vida terrena y es, en este sentido, un documento escrito paralelo a Q. Falta, sin embargo, toda referencia al resto de la actividad de Jesús. que en Q es característica (milagros), y también a la muerte y resurrección (a menos que el Dicho 60 se refiera a la muerte de Jesús). Pero mientras que Q —no como conjunto, sí al menos en parte— adopta una posición de complemento y crítica de la tradición de Jesús y presenta una orientación escatológica, el EvT no tiene un carácter complementario; está al margen de la historia de Jesús y representa de modo autárquico el «evangelio» transmitiendo «las palabras ocultas» del Jesús «viviente» siempre presente¹⁰.

No se puede establecer un principio de composición que ordene los dichos según criterios objetivos. Sólo ciertos nexos de voces-guía reúnen varios dichos en pequeños grupos; así surgen a veces grupos temáticos (por ejemplo, 58 a 61 alrededor del concepto «vida»; las

6. Puech. 223ss.

W. Till, en van Unnik. 185ss.

8. W. Till. en *Koptiseh-gnostische Schri(tel/ 1*, '1963. 257ss.

9. E. Haenchen, *o.e.*. 155ss; 317s.

10. *Dichos* 8,21,24.63.65.96.

11. *ef.* H. Kijster, 156.

parábolas del «reino», Dichos 96-99). Pero las asociaciones suelen ser totalmente externas («ojo», 26; «pupila», 25), y en dos lugares la aliteración fonética, aunque con significado totalmente diverso de los vocablos coptos, es decir, la homonimia parece que basta para crear el enlace (33 y 77)^{L'}. Los nexos voces-guía son una demostración de que ciertos grupos menores de dichos se transmitieron oralmente en sus orígenes. El autor o el redactor no creó grupos grandes, y su labor redaccional parece haberse limitado a reunir y compilar material apropiado interviniendo eventualmente en algunos fragmentos concretos.

En comparación con la fuente de los dichos, Q, que si bien contiene nexos de voces-guía presenta grupos grandes y un cierto orden temático, el EvT con su yuxtaposición de dichos aislados causa una impresión de arcaísmo. Por otra parte, la mención del sujeto transmisor, al que se atribuye el rango supremo entre los discípulos (13), constituye una nota reciente en la historia de la tradición.

3. *La cuestión de las fuentes*

La cuestión de las fuentes, es decir, el origen de los materiales que utilizó el EvT copto, sigue siendo controvertida a pesar del esfuerzo y el ingenio que se han derrochado en este problema. Esbozamos a continuación la problemática y los principales intentos de solución.

El EvT contiene un patrimonio textual de muy diverso origen. Alrededor de la mitad de los dichos encuentra lugares paralelos más o menos estrictos en los sinópticos¹³; la otra mitad consta en parte de ágrafos ya conocidos¹⁴ y en parte de palabras de Jesús completamente desconocidas anteriormente. En los dos últimos grupos se encuentran frases «de tipo sinóptico», es decir, que podrían figurar por su forma y contenido en los Sinópticos, y otras de tipo no sinóptico, que son de contenido claramente gnóstico. Los materiales, pues, son heterogéneos. Pero esta situación se complica con las transiciones, es decir, frases «sinópticas» que tienen lugares paralelos en los Sinópticos, pero que han sido elaboradas más o menos en sentido gnóstico, de modo que no es posible distinguir sin más entre dichos «sinópticos» y gnós-

12. Dichos 33 y 77; cL E. Haenchen, ThR (1961) 161s.

13. Hay también reminiscencias de Jn, por ejemplo, en 19,38,92 y *passim*; eL la recopilación del material y su análisis en R. E. Brown, NTS 9 (1962/3) 155ss.

14. Cf. una compilación de dichos de Tomás y sus lugares paralelos ágrafos en H.-Ch. Puech. 212-219; éste aduce también textos que no se consideraban antes como ágrafos y que sólo ahora —a hase del EvT copto— aparecen como citas o reminiscencias de los *Dichos de Tomás*.

ticos. Hay que añadir la presencia de dobles¹⁵: éstos confirman --como ya había demostrado desde otras perspectivas la comparación con los tres papiros de Oxirrinco- que el EvT capto tampoco representa una unidad literaria y hacen presumir que se utilizan en él colecciones anteriores¹⁶. Esta situación compleja dificulta la solución del problema de las fuentes del EvT, especialmente de la relación con los Sinópticos (dependencia o independencia).

En un artículo de gran importancia metodológica, O. Cullmann ha propuesto tratar por separado la cuestión de presuntas colecciones anteriores y la del origen de los diferentes dichos, y comenzar con la primera. El segundo problema, en efecto, puede resolverse con una mayor seguridad metodológica si se logra alcanzar alguna certeza sobre la estratificación literaria del EvT en su forma actual.

El camino para ello es una especie de crítica de las tendencias: ¿se puede observar entre los dobles, quizá también entre la versión griega y la capta, una tendencia idéntica que haya conducido a la forma actual del EvT? Y esto significa, tratándose de un escrito indudablemente gnóstico. una tendencia gnosticista.

Cullmann encuentra que esa tendencia actúa entre las dos versiones (así. en la omisión de la frase de Pap.Ox. 654,5) y que es demostrable en diversos dobles (entre 4 y 106; entre 113,57 y 3; entre 80.110 y 56). Cullmann presenta como probable el que tales dobles procedan de colecciones diferentes. pero afines, la primera más gnóstica que la segunda, y llega a la conclusión de que ésta última derivó de la primera y el redactor utilizó ambas; la más antigua sería judeocristiana-gnóstica, como se desprende de la concurrencia entre el dicho 12 (primado de Santiago) y el 13 (primado de Tomás). Cullmann considera probable, aunque no demostrable, que la colección más antigua se basara en otra anterior a ella, no gnóstica, que constituiría posiblemente una compilación cristiana previa a la fuente Q.

Por ahora existen indicios de las colecciones que pudieron servir de base al EvT, pero no se pueden reconstruir --al menos por el momento-; esto no es, sin embargo, ninguna prueba contra su existencia.

El método de Cullmann tuvo buena acogida, pero apenas ha encontrado continuadores. La investigación debe comenzar en la cuestión de las fuentes sobre todo con los *dichos aislados*, concretamente con aquellos que presentan lugares *paralelos sinópticos*, para determinar si talo cual dicho depende (literariamente) de los Sinópticos o cons-

15. Por ejemplo, 5/6c: 21 mitad/103; 22/106; 39/102; 41/70; 51/113; 56/80; 81/110; 87/t12.

16. O. Cullmann, *Vortrage*. 57555.

tituye una tradición ulterior. Clarifiquemos la problemática que acabamos de mencionar: los dichos del EvT ofrecen similitudes con los tres Sinópticos, especialmente con Q; muy pocas con el material especial de Mt (por ejemplo dicho 93/Mt 7,6) pero, sorprendentemente, bastante numerosas con el de Lc. Cuando se combinan dos o más dichos sinópticos en uno solo, suelen ofrecer regularmente un orden diverso al de sus lugares canónicos correspondientes¹⁷. Y cuando se trata de un dicho solo rara vez coincide solamente con uno sinóptico, sino que presenta características de los otros dos, o se desvía de modo significativo de los paralelos canónicos. ¿Cómo se explica esta compleja situación?

La respuesta más obvia y más frecuente es que los dichos «sinópticos» del EvT dependen de los Sinópticos. Esta respuesta es atendible ya por razones cronológicas y presenta la ventaja de poner de manifiesto las tendencias gnósticas, gracias a las intervenciones literarias. Pero implica también notables dificultades. Hay que presuponer que el o los autores del EvT 1. intentaron hacer un escrito al estilo de Q; 2. que examinaron con este fin los relatos evangélicos a la búsqueda de dichos apropiados y arrancaron éstos de su contexto; y 3. que él o ellos modificaron deliberadamente estos dichos mediante desplazamientos, contracciones, interpolaciones y omisiones para ponerlos al servicio del objetivo gnóstico de la antología. Y es preciso explicar de modo plausible estas modificaciones hasta en los detalles fraseológicos. La iniciativa más fecunda en esta dirección la tomó R. M. Grant¹⁸, que demostró la existencia de técnica modificatoria en el uso de la Escritura por parte de los naasenos e intentó probarla también en el EvT, al que ya Hipólito había relacionado con aquellos herejes. Pero esta explicación no convence en muchos casos por lo que se hace dudosa en general, ya que si sus premisas fueran ciertas, deberían realizarse total y consecuentemente. W. Schrage¹⁹ intentó una demostración más empírica de la dependencia del EvT respecto de los Sinópticos, señalando la gran afinidad de los dichos en cuestión con traducciones captas de los evangelios -sobre todo con la versión sahídica-, aunque también con la bohaírica. Es difícil sustraerse a su argumentación, pero quedan dudas pendientes. En primer lugar, la gradual aparición de la traducción sahídica suele datarse en el siglo III, y la de la versión bohaírica en el siglo IV; estas dataciones se apoyan ciertamente en conjeturas y podrían adelantarse por razones

17. Por ejemplo. Dichos 21.22,45.47,48.76.90,92-95.

18. *The seere! soyllgs '1 lesl/s according to the Gospel of TiJomos*, 1960.

19. *Das Verhältnis des Thomas-Evangelium zur synoptischen Tradition IIII1d zu den KO/Jtischen Evangelienübersetzungen*. 1964.

hasadas en el EvT, si sus circunstancias así lo sugieren; pero en el estado actual de la investigación del texto esas coincidencias indiscutiblemente probadas no se pueden explicar con certeza como una dependencia del EvT respecto de las versiones captas de los evangelios, ni tampoco a la inversa²⁰. A esta incertidumbre de principio se añade la duda práctica ante la complejidad de los diferentes dichos: ¿cómo se debe explicar que no sólo mezclen elementos sinópticos sino también versiones captas textualmente diversas? W. Schrage formuló su tesis con más cautela en una publicación posterior²¹: estima que «el traductor se inclinó, cuando podía, por una versión copta de los evangelios ya conocida... Es difícil saber si esta familiaridad del traductor con una versión copta de los evangelios se debe a una forma ya fijada por escrito: por la brevedad de las citas es más probable que el traductor tuviera presente esta traducción capta en el oído o en la memoria y no en propias manos». Aun así, la relación del EvT griego con los Sinópticos sigue siendo una cuestión abierta.

Ante la dificultad de explicar las complejas circunstancias de los dichos sinópticos del *Evangelio de Tomás* bajo el supuesto de una elaboración literaria de los tres primeros evangelios, la *suposición de la independencia* gana en probabilidad. Esta hipótesis se defiende en dos versiones. La primera es la fundamentada por G. Quispel: el material sinóptico del EvT procede del *Evangelio de los hebreos*; y el resto, del *Evangelio de los egipcios*²². Esta construcción, realizada con abundante fantasía, puede darse por liquidada con la convincente crítica de E. Haenchen²¹. La otra versión postula como fuente una o varias colecciones de dichos independientes tanto de los evangelios sinópticos como de la «fuente de los dichos» reconstruible a partir de Mt y de Lc, y que representaría algo así como un antecedente y fenómeno paralelo a Q (no se trata de las dos colecciones que Cullmann propone como antecedentes del EvT, pero cabe relacionarla con la colección no gnóstica que este investigador presume como modelo de la base más antigua). En este mismo sentido se pronuncian, con diferencias de detalle, R. McL. Wilson²⁴ y H. Köster²⁵. Si suponemos con este último que Tomás "reproduce pequeñas colecciones de dichos recogidos parcialmente en Q, pero que también fueron accesibles directamente a Lucas y Marcos», en tal caso las similitudes entre el EvT y los Sinópticos se explicarían mejor que con la teoría de la depen-

20. H. Köster parece insinuar esta inversión, 122, n. 45.

21. *Apophoreta, Festschrift E. Haenchen*, 251ss; la cita en 267s.

22. *VigChr* j 1 (1957) 189ss.

23. *ThR* (1961) 162-1(9).

24. *Studies in the Gospel of Thomas*, 1960

25. *O.c.* 118-134; 157-173; la siguiente cita: 126s.

discípulos»²⁸, algunas veces de personas designadas por su propio nombre²⁹, una vez de un desconocido³⁰, tres veces del propio Jesús³¹. Pero la conducta de éste o de los discípulos nunca ofrece la ocasión para estos diálogos y rara vez indica la situación (13; 22; 60; 100), no aparece una «escena ideal», faltan totalmente los «diálogos polémicos» y casi totalmente los «apoteogmas biográficos»³²; hay, en cambio, numerosos «diálogos didácticos». En los otros dichos dialogados las frases de los discípulos sirven únicamente para hacer contar a Jesús una parábola. Por eso cabe preguntar si se puede hablar de apoteogmas en el EvT y si no es preferible contentarse con la calificación de «diálogo». Apenas existen debates con el mundo exterior; los «diálogos didácticos» apenas tratan sobre normas comunitarias y disciplina, y son en su mayoría instrucciones secretas para discípulos al igual que las parábolas con introducción dialogal y las frases en primera persona. Los diálogos tienen su «contexto vital» en la enseñanza interna del grupo.

Entre las «palabras del Señor» propiamente tales las más frecuentes son los *dichos sapienciales* (*logia* en sentido estricto): éstos constituyen el género esencial en las colecciones de sentencias. Muchos tienen sus lugares paralelos en los Sinópticos³³. Una comparación formal nos llevaría demasiado lejos; pero daría como resultado las mismas distinciones de este género literario en el EvT que en los tres primeros evangelios. He aquí, en cambio, un ejemplo tomado de dichos sapienciales gnósticos desconocidos hasta ahora: «Jesús dijo: El que ha conocido al mundo, ha encontrado un cadáver. Y el mundo no es digno de aquel que ha encontrado un cadáver» (56; cL 80).

En la categoría de los *dichos proféticos y apocalípticos* hay que constatar en el EvT una significativa merma frente a la tradición sinóptica. Faltan las predicciones propiamente apocalípticas, e incluso cuando parece existir alguna (JII), el elemento apocalíptico aparece neutralizado. Faltan además todas las frases sobre la venida del Hijo del Hombre". Se encuentran, en cambio, muchas palabras proféticas

28. Dichos 6,12,18.20.24,37.51.113,43,53.60,99, probablemente también 91,100 y 104.

29. María. 21; Simón Pedro. 114 (Salomé, 61b).

30. Dicho 72 (79).

31. Dichos 13,22; el 61 sólo hace al caso hasta cierto punto, ya que la sentencia de Jesús en 61 a nada tiene que ver con las siguientes palabras de Salomé.

32. Dicho 99. En cambio, en 43.61,91 Y 91 aparecen palabras en primera persona singular, y en el 79 una bienaventuranza.

33. Dichos 26:31-35; 39; 41; 45; 47;67; 92-94.

34. el'. H. Kósler. 157ss: el «Hijo del hombre» aparece sólo en 86, una variante del dicho de Mt 8.20/Lc 9,58.

que tienen sus lugares paralelos en los Sinópticos³⁵. Son interesantes los macarismos (bienaventuranzas)³⁶ y los ayes³⁷. Podría asignarse una parte de ellos a los dichos sapienciales, ya que no están referidos tan estrechamente como en Jesús al futuro reinado de Dios -aunque hablen de «reino»— y parecen situarse a menudo en la tradición sapiencial del judaísmo; pero como todos tienen sentido soteriológico, es mejor asignarlos a las palabras proféticas. Compárense estas dos bienaventuranzas:

«Jesús dijo: Dichosos son los solitarios y los elegidos. pues encontraréis el reino, porque de él sois y a él volveréis» (49).

«Los discípulos dijeron a Jesús: Dinos cómo será nuestro final. Jesús dijo: ¿Habéis descubierto ya el comienzo para preguntar por el fin? Pues aquí donde está el comienzo, estará también el fin. Dichoso el que esté en el comienzo, porque conocerá el fin y no probará la muerte» (18; cf. también 19).

No es difícil detectar la reinterpretación del «reino». Por lo demás, el cambio de la tercera a la segunda persona en el dicho 49 (como en otros textos) indica que las bienaventuranzas no están estilísticamente bien construidas. Un ejemplo de ayes³⁸:

«Jesús dijo: Ay de la carne, que depende del alma; ay del alma, que depende de la carne» (112; cf. 87).

No son muy numerosos los «dichos legales y las normas comunitarias». Se encuentran en dos pequeñas colecciones, de tres sentencias cada una (14 Y 99-101), dispersas por todo el libro³⁹. Citemos el dicho 14:

«Jesús les dijo: Si ayunáis, cometeréis pecado: y si oráis, seréis condenados; si dais limosna, haréis un mal a vuestros espíritus; y cuando vayáis a un país y recorráis las regiones, si os acogen, comed lo que os ofrezcan, y curad a los enfermos que haya entre ellos. Pues lo que entra en vuestra boca no os manchará. Pero lo que sale de vuestra boca, eso es lo que os manchará».

35. Por ejemplo, dichos 5,6,16b,21b,103,21c,41,46,52,111,54,61a,6S,69,79,91.

36. Dichos 7,18,19,49,54,58,68,69 (dos veces). 79,103.

37. Dichos 87,102,112.

38. El ay o amenaza contra los fariseos en 102 (cf. 39; aquí sin «ay» es sustancialmente el dicho de Jesús en Mt 23,13/Lc 11,52, pero con otra argumentación: «Jesús dijo: Ay de ellos, los fariseos, pues se parecen a un perro aposentado en un pesebre, que no come ni deja comer a los terneros». El símil del perro en el pesebre procede de una fábula de Esopo.

39. Por ejemplo, dichos 25,27,42,53,55,89,95.

Sobre el tema de los ritos judíos cf. 27 y 56; sobre la cuestión de la pureza, 89; sobre las instrucciones para la misión, cf. los dichos sobre el discipulado: 55, 99 Y 101. En cierto modo, una característica general de la conducta en y para con el mundo se expresa en esta consigna: «Jesús dijo: 'Vivid de paso'» (42).

Entre los dichos en primera persona del EvT faltan las predicciones de la pasión y las sentencias sobre el Hijo del Hombre de los Sinópticos. Sólo hay lugares paralelos sinópticos en los dichos 10, 16 Y 90; se pueden incluir también obviamente los denominados «dichos sobre el discipulado». Los restantes son nuevos y tienen sabor «joánico»; por ejemplo, 28:

«Dijo Jesús: Yo estuve en medio del mundo y me aparecí a ellos en carne mortal. Encontré a todos embriagados. no encontré ningún sediento entre ellos y mi alma sintió dolor por los hijos de los hombres, porque están ciegos en sus corazones y no ven que llegaron vacíos al mundo (y) tratan de salir también vacíos del mundo. Mas ahora están ebrios. Cuando hayan digerido el vino. se convertirán».

Dos dichos en primera persona (61 y 77) evocan palabras de Jn, pero no representan la fórmula joánica de reconocimiento, sino la de identificación:

«Dijo Jesús: Yo soy la luz que está sobre ellos. Yo soy el Todo. El Todo salió de mí y el Todo ha llegado a mí. Si cortáis un (trozo de) árbol, allí estoy yo. Levantad la piedra y me encontraréis allí» (77).

En los dichos en primera persona del EvT Jesús se presenta como revelador que libera de la ilusión del mundo (28), convierte al hombre en individuo (23) y -**Io** que es igual- le hace encontrar el «reino», el «reposo», encontrarse a sí mismo (3,113).

Las *parábolas* están muy bien representadas. Además de las ya mencionadas por los tres primeros evangelios⁴⁰, el EvT aporta otras desconocidas, pero que presentan también un carácter sinóptico⁴¹; hay además un buen número de imágenes⁴². Ambos grupos de parábolas propiamente tales son igualmente interesantes, El primero, porque algunas parecen más antiguas que sus paralelos sinópticos, lo que ha llevado a decir a menudo que esas parábolas de Tomás constituyen

40. Dichos 9,20,21b,103,57,63,64,76,109: los Dichos 8,96 y 107 están, al parecer, modificados.

41. Dichos 40,97,98.

42. Por ejemplo. 32-35; 45;73-75: etc.

las versiones originales o posibilitan su reconstrucción⁴¹; pero no cabe afirmar nada con certeza en este punto. Las parábolas desconocidas hasta ahora podrían igualmente proceder de Jesús como las de los lugares paralelos sinópticos, pero suscitan las mismas dudas que éstas sobre la originalidad de su versión. En cuanto a la forma de las parábolas, falta en el EvT la narración ejemplar, tal como se da en las parábolas sinópticas; están presentes, en cambio, la parábola en sentido estricto y el relato parabólico, aunque no difieren por el comienzo en nominativo o en dativo. A veces las parábolas están recogidas en pequeñas colecciones (63-65; 96-98). Un grupo especialmente importante para el EvT está formado por las parábolas del «reino» (20, 57, 76, 96-98, 107-1(9)). Mencionemos la más singular: la parábola del «criminal»:

«Jesús dijo: El reino del Padre se parece a un hombre que quiere matar a otro hombre poderoso. Sacó la espada en su casa (y) la clavó en la pared para saber si su mano era (lo bastante) fuerte. Entonces mató al poderoso» (98).

La moraleja es la misma que en las parábolas de la construcción de la torre y de la batalla (Lc 14,28-32): el examen de las propias fuerzas; el hecho de que figure como modelo un personaje de dudosa moralidad, tiene su analogía en el administrador injusto y en el juez inicuo (Lc 16,1s; 18,1s); bajo los dos aspectos la parábola podría figurar al menos en Lucas, o incluso ser «auténtica».

5. *Temas teológicos y puesto del EvT en la historia de la teología*

El EvT es polifacético y complejo tanto en la dimensión literaria como en la de la historia de la tradición; por eso se resiste a una catalogación teológica y plantea difíciles cuestiones metodológicas: ¿hay que partir de la redacción final gnóstica y de sentencias claramente de este tenor, o de la reelaboración de los diferentes dichos sinópticos? Al margen de que el segundo método tropieza con la inseguridad en torno a la cuestión de las fuentes, ambas vías corren el peligro de unificar el EvT en exceso (como sería un error, a la inversa, buscar en él solamente *ipsissima verba Jesu*). Me parece prematuro intentar ahora una caracterización de «la» teología «del» EvT, si es que es posible. Por eso vamos a analizar -con todas las reservas- sólo

43. Así, por ejemplo, en dicho 76 (perla) y —por ausencia de aspectos alegóricos o de añadidos— en 9 (sembrador), 57 (cizaña), 64 (banquete) y 65 (malos viñadores).

algunos temas teológicos que son característicos en la predicación del Jesús histórico en la medida en que podemos acceder a ellos.

Llama la atención, en primer lugar, el retroceso del tema de la esperanza de un futuro inmediato. Esto se hace notar, no sólo en la ausencia de descripciones apocalípticas y de los dichos sobre el Hijo del Hombre, que podrían ser producto de la comunión, sino también en el concepto central de la predicación de Jesús: el reinado de Dios, que aparece con frecuencia en el EvT como «el reino» o «el reino del Padre» o «del cielo». Mientras que en la predicación de Jesús el reinado de Dios es primariamente algo futuro y sólo se hace presente en diversos signos y en la respuesta obediencia del individuo, la dimensión de futuro del reino sólo juega en el EvT un papel subordinado, si es que desempeña alguno. A la afirmación de futuro de que el discípulo «entra» en el reino, de que lo «encuentra», corresponde la afirmación de pasado de que él «es del reino» (49). El énfasis recae en el presente del reino:

«Le dijeron sus discípulos: El reino ¿cuándo llega?» (Jesús dijo:) No llegará por el hecho de esperarlo. No se dirá: Mirad. aquí. o: mirad. allí; sino que el reino del Padre está difundido en la tierra y los hombres no lo ven» (113; eL 3 y 51).

El EvT radicalizó tanto el aspecto actual de la noción del reino en Jesús que raya en lo espiritualista; y a veces parece que el retorno al «reino» no sólo presupone la idea gnóstica de la preexistencia de las almas, sino que se identifica con el concepto de la esencia divina del discípulo (-del gnóstico)⁴⁴.

El EvT entiende el discipulado de un modo peculiar. Califica al discípulo de «solitario» (16, 49, 75) o de «único» (4, 22, 23). La razón de ello es en principio externa: la venida de Jesús provoca hostilidad entre los hombres (16; cf. 10) y el discipulado significa desligación de los vínculos familiares; pero este aislamiento se basa en la índole de las palabras de Jesús y en la idea de salvación (4, 22, 23); «solitario» y «elegido» son conceptos intercambiables (49, 75). Es indudable que el EvT asimiló en este punto elementos esenciales de la idea del discipulado propia de Jesús. Pero el desplazamiento es claro: la libertad de Jesús frente al mundo se ha convertido en la negación ascética del mundo, y a pesar del mandamiento del amor al prójimo (25) y de la orden de misionar (14), apenas se observan en el EvT huellas de la formación de una comunidad; el grupo de discípulos parece constar de «solitarios».

44. cf. Dichos 27,49.11: «encontrar el reino = «conocer al Padre» = «encontrarse a sí mismo»; cf. Haenchen. *Die Botschaft des Thomasevangeliums*, 42s.

No existe en el EvT una cristología explícita, aunque se advierten claras huellas de la idea de preexistencia y de ubicuidad⁴⁵. Es verdad que aparece claramente la significación soteriológica de Jesús, como la predicación del Jesús histórico. Pero Jesús no es la persona histórica, sino el revelador intemporal. La salvación radica en sus «palabras secretas» (*incipit*); pero es preciso encontrarla mediante la recta interpretación (1). A pesar de esta deshistorización, el EvT reconoce y afirma el carácter de las exigencias de Jesús que exige una decisión: «Jesús dijo: El que está cerca de mí, está cerca del fuego; el que está lejos de mí, está lejos del reino» (82).

En el plano de la historia de la teología hay muchas líneas ideológicas en el EvT que progresan conjuntamente, y que de él van hacia otros escritos, sin que la obra en conjunto pueda integrarse en ningún grupo determinado. Las raíces remontan muy atrás, hasta la predicación de Jesús y hacia círculos judeocristianos (quizá de Transjordania) y se relacionan con la veneración fuertemente gnóstica de Tomás en Siria oriental, en donde tienen su suelo también las tendencias ascéticas (encratitas) del EvT. Existen asimismo en él algunas conexiones con ideas valentinianas (por ejemplo, la de la «cámara nupcial», 75). Pero en la biblioteca de Nag Hammadi el EvT parece ser una realidad extraña; desconocemos aún a sus «verdaderos parientes».

FRAGMENTOS DE EVANGELIOS DESCONOCIDOS

Ediciones de textos y traducciones:

- K. Aland. *Synopsis*, el. [index. 584s;
- H. I. Bell - T. C. Skeat, *Fragments of an Unknown Gospel*, 1935; sobre esta obra: M. Dibelius: DLZ 57 (1936) 3ss; K. F. W. Schmidt - J. Jeremías: ThBI 15 (1936) 34ss; H. I. Bell - T. C. Skeat. *o.c.* 72ss;
- B. P. Grenfell - A. S. Hunt, *Fragment of an Uncanonical Gospel from Oxvrhynchus*, 1908;
- J. Jeremías - W. Sehneemelcher. en Henneke-Sehneemelcher. *NI' Apokryphen* T. 1959, 56s (bib!.);
- E. Klostermann, *Apocrypha* II. KIT 8, 1929;
- H. B. Swete, *Zwei neue Evangelienfragmente*, KIT 31, ²1924;
- A. de Santos Otero, *Los evangelios apócrifos*, 76ss.

Estudios:

- C. H. Doelcl, *A New Gospel*, en íd., *NI' Studies*, 1953, 12ss;
- J. Jeremías. *Unbekannte Jesusworte*, ³1963;
- G. Mayeda. *Das Leben-Jesu-Fragment Papyrus Egerton 2*. 1946 (bih)).

Mientras que con el evangelio de Tomás ha llegado completa hasta nosotros al menos una de las colecciones de dichos de Jesús, de los evangelios «apócrifos», en cambio, sólo se conservan tí'agmentos, algunos como citas de escritores eclesiásticos, otros como textos originales en hojas de papiro o de pergamino, descubiertos en Egipto desde finales del siglo pasado en excavaciones y otros hallazgos. Su estado, muchas veces muy deteriorado, dificulta la reconstrucción del texto y no permite fijar las dimensiones de la obra de la que proceden los fragmentos. Los restos que aquí vamos a analizar son imposibles de adscribir a determinados evangelios, conocidos por el título o por otros fragmentos. No obstante, estos «fragmentos de evangelios desconocidos» son muy interesantes desde la perspectiva de la historia literaria.

Se ha demostrado que algunos fragmentos de papiros, considerados al principio como restos de evangelios no pertenecen a ellos, por diversos

motivos, o han sido identificados como pertenecientes a otros géneros'. Se ignora si el fragmento del Fayum formaba parte de un libro de evangelios o de una colección de dichos. El texto reproduce Mc 14,27.29-31 en forma no narrativa, sino como un sumario orientado totalmente al vaticinio de la negación de Pedro; M. Dibelius quiso atribuir el texto, por su laconismo, a una colección de palabras de Jesús".

1. *El papiro Egerton 2*

Comenzamos con el manuscrito más antiguo de esta categoría: el papiro Egerton 2, publicado en 1935. Consta de 2 folios y medio, escritos por ambas caras; procede, según los datos paleográficos, de mediados del siglo II y es por tanto poco más reciente que el manuscrito neotestamentario más antiguo que poseemos hasta ahora: el papiro 52, de principios del siglo II, que contiene algunas líneas de Jn 18. Casi tanto como su antigüedad sorprendió el hecho de que los folios procedieran de un códice y no de un rollo; este hecho demuestra el uso temprano del códice y, por tanto, la forma de libro entre los cristianos. El fragmento contiene 4 o 5 historias poco conectadas entre sí; si cabe concluir del fragmento al todo, el libro constaba de «perícopas» como los evangelios canónicos.

El contenido: a) Diálogo de Jesús con «expertos en la Ley» y con las «autoridades del pueblo» sobre una transgresión de la Ley cometida por él (con palabras de Jn 5,39.45-9,29). b) Intento frustrado de arrestar y lapidar a Jesús (probablemente la conclusión de la perícopa anterior). c) Curación de un leproso (análogo a Mc 1,40-44par). d) Pregunta sobre el pago del tributo (análogo a Mc 12,13-17par). e) Una perícopa totalmente desconocida, muy deteriorada desgraciadamente, que sólo permite saber que Jesús «dejó perplejos» a sus discípulos con una «pregunta extraña» y que realizó un milagro junto al Jordán, sin duda para confirmación de su palabra':

(Ll. 60-75): «El grano de trigo... (60)... oculto en un lugar... fue depositado y quedó invisible... su peso ingrátido (?). Pero cuando aquellos quedaron perplejos ante su extraña pregunta (65), Jesús, que caminaba a orillas del Jordán, extendió (su) mano derecha la (llenó) de... y sembró... en el río (?) (70)... Y cuando... agua... Y produjo... mucho fruto... ante (su vista)... para ale(75)gría (?).. ».

1. CL Schneemelcher. 56s.
2. *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1933, 160s.
3. Traducción alemana de J. Jeremias en Hennecke-Schneemelcher I. 60.

Lo que caracteriza a este fragmento es una combinación de elementos joánicos, sinópticos y «apócrifos». No se trata de una mera yuxtaposición de ideas con ese origen; también el vocabulario y el estilo se entremezclan. Los trozos joánicos contienen vocablos que no están en Jn, sino en los Sinópticos⁴; en la perícopa sinóptica del tributo al César se insertan expresiones joánicas⁵. El fragmento delata contactos con los cuatro evangelios canónicos.

En la perspectiva de la historia de la tradición, las dos perícopas sinópticas presentan una fase avanzada⁶. En el relato de la curación faltan la genuflexión, el contacto con el enfermo y la orden de silencio, pero el relato sobre la enfermedad está ampliado en una línea novelística (el enfermo -según la lección más probable- se había contagiado al albergarse con otros leprosos). La conversación sobre el pago del tributo aparece enriquecida con una invectiva (tomada de Lc 6,46) y con la cita de los LXX de Is 29,13 (tomada de Mc 7,6s par) y, sobre todo, está generalizada en interés de la parenesis («los reyes» en lugar del «César»). A una fase tardía apunta también la interpelación «Maestro Jesús»; la designación de Jesús como «el Señor» en los relatos se encuentra ya en Lc y Jn y posteriormente en el EvPe.

Las afinidades y diferencias del fragmento con los evangelios canónicos no se pueden explicar por utilización literaria directa de estos libros, aunque exista la posibilidad de esa utilización, ya que Jn era conocido en Egipto desde principios del siglo II, como atestigua el papiro 52, y parece ser que también los Sinópticos, como lo demuestran ciertas similitudes literales. Pero precisamente el tipo de coincidencias verbales, máxime el paso de una expresión a otra que se encuentra en un lugar lejano o en otro evangelio, excluye una utilización literaria. Dado que este tránsito está causado generalmente por determinados vocablos, J. Jeremias⁷ extrae la conclusión de que el autor conocía los cuatro evangelios «canónicos», pero los reprodujo de memoria. El fragmento confirma la antigua idea de que «también la tradición escrita fue transmitida sobre todo "oralmente": por la lectura en el culto litúrgico, en la instrucción, en asambleas comunitarias, y, además, obviamente, con el comentario de lo oído. De este modo corrieron paralelas la tradición oral y la escrita y tuvo lugar una constante influencia y enriquecimiento de la primera - ¡que siguió existiendo!-

4. Demostraciones concretas en Jeremias, ThBI 40,43s.

5. «Sabemos que tú has venido de parte de Dios (Jn 3,2), pues lo que haces, da testimonio (de ti)... (Jn 5,3c ó 10,25)...».

6. Esto lo ha señalado especialmente Dibelius, 4s.

7. *O.c.*, 415.

mediante la segunda»'. Pero también a la inversa: la tradición ya fijada por escrito, pero reproducida de memoria, fue modificándose, no sólo por reminiscencias de la tradición oral, sino también por necesidades narrativas y de la comunidad (cf. las ya mencionadas modificaciones desde el punto de vista de la historia de la tradición). El papiro Egerton es una prueba clara de la influencia recíproca de la tradición oral y la escrita.

Este texto muestra cómo la plasmación por escrito del material de la vida de Jesús por Mc, sus sucesores y Jn apenas disminuyó el caudal de la transmisión oral. Como no conocemos la extensión y la estructura de este evangelio, tampoco podemos determinar más exactamente sus relaciones con los otros. Pero sí podemos saber que los datos cronológicos y geográficos, tanto los de Mc como los de otros evangelios conocidos no eran datos normativos". Al igual que en la configuración de las distintas perícopas, la tradición ya plasmada por escrito no supuso una norma vinculante en la composición del conjunto.

Esto se constata también en los fragmentos del Papo Ox 1224^o. Se trata también de un códice, pero con paginación. En la página 175 se encuentra una reproducción aproximada de Mc 2, 16s; en página 176 dos dichos de Q, de los que el primero se aproxima a Mt 5,44, y el segundo a Lc 9,50 más que a los lugares paralelos respectivos, y un ágrafo: «El que hoy está lejos, mañana estará cerca de vosotros». También aquí se constata una relativa libertad frente al texto y una total ausencia de servilismo ante la secuencia narrativa de los evangelios, ya canonizados en la época de la redacción del papiro (principios del siglo IV).

La cuestión de si el papiro Egerton 2 contiene una tradición más antigua y posiblemente más segura que los evangelios «canónicos», recibe una contestación negativa tanto en la postura crítica como en la conservadora. Lamentablemente, no podemos emitir un juicio cierto sobre el carácter literario del conjunto de este escrito. Es quizá un «evangelio con influencia joánica» (Jeremías); y a juzgar por el fragmento esas influencias fueron muy significativas -más fuertes que en las partes conservadas del EvPe- y por eso formaron quizá un elemento constitutivo. Pero también serían importantes los elementos «apócrifos» y legendarios para la determinación del carácter literario,

8. Jeremías, 44.

9. Cf. la secuencia de curación de leprosos (Mc 1,40-55 par), cuestión del tributo al César (Mc 12,13-15 par) y escena del Jordán; cf. Dibelius, 95.

10. Texto en Klostermann, *Apokrypha* 11, 26; traducción alemana y datos sobre el papiro en Hennecke-Schneemelcher 1, 72s.

al igual que su extensión y su forma; pero tampoco es posible un juicio sobre estos extremos, ya que la escena del Jordán se interrumpe en el momento más crucial.

El papiro Oxirrinco 840

El llamado papo Ox 840 no es propiamente un papiro, sino una hoja de pergamino procedente de un códice en formato pequeño (8,5 x 7 cm)", compuesto alrededor del 400 y escrito por las dos caras (en total, 45 líneas); por su contenido es una hoja perteneciente a un evangelio. No se puede fijar la antigüedad del texto. Contiene dos perícopas en estilo sinóptico (las dos escenas se desarrollan en Jerusalén). La primera constituye la conclusión de un «discurso» de Jesús donde previene a sus discípulos frente a la injusticia so pena de sufrir un castigo eterno como los «malhechores».

La segunda perícopa describe la discusión de Jesús con el sumo sacerdote fariseo (¿Leví?) en el *hagneuterion* («lugar de las purificaciones» probablemente, el atrio de los israelitas) del templo. Se trata formalmente de un debate en dos tiempos. El sumo sacerdote pregunta a Jesús por qué pasea con sus discípulos por el *hagneulerion* y contempla los utensilios sagrados sin haber ejecutado el ritual purificador. Jesús contesta preguntando por su parte si él sumo sacerdote, está a su vez limpio. Este contesta afirmativamente, diciendo que se había bañado en la piscina de David, se había vestido con ropas blancas y luego había entrado en el atrio. «Entonces el Salvador le dijo:

Ay de vosotros, ciegos que no veis. Tú te has bañado en esta agua, vertida donde yacen perros y cerdos día y noche, y te has limpiado la piel exterior, que también las rameras y las flautistas ungen, bañan, friccionan y maquillan para despertar la apetencia de los hombres, pero por dentro están llenas de escorpiones y de (maldad) (de todo tipo).

11. Este pequeño tamaño no es algo singular, sobre todo entre los hallazgos de Oxirrinco. El formato más pequeño conocido hasta ahora es el del códice Mani de Colonia (P. Colon, inv. n.º 4780); 4,5 x 3,5 cm. Las razones para confeccionar libros de formato pequeño son diversas: la bibliofilia, la comodidad en el manejo, la facilidad para ocultarlo (en obras prohibidas; la mayoría de estos libros en miniatura son Biblias o partes de la Biblia), pero también su uso como amuletos y ofrendas en la tumba. Cf. A. Henrichs-J. Koenen. *Ein griechischer Malli-Codex*: Zs f. Papyrologie u. Epigraphik 5 (1970) JOSs (Bib.). Se supone con razón desde la investigación de E. Preuschen (ZNW [;908J 1s), que el Papo Ox 840 sirvió de amuleto; para bibliofilia y comodidad, el formato y la letra eran demasiado pequeños, y alrededor del año 400 los libros sagrados cristianos no corrían ya ningún peligro.

Pero yo y (mis discípulos), de los que tú dices que no nos bañamos, nos hemos sumergido en el agua viva que baja de... Pero ay de los...»¹².

El tema de la verdadera pureza evoca Mc 7 y Mt 23, Y parece que también en este fragmento hay una composición similar en la forma (un diálogo polémico ampliado en un «discurso»). Dejemos de lado la «autenticidad» de la escena y del discurso, que Jeremías defiende con vigor". En el aspecto de la historia de la literatura es más importante el hecho de que el papiro Ox 840 constituya en la forma y en el contenido una variante independiente, aunque más trivial, de los textos sinópticos correspondientes. Si cabe concluir del fragmento al conjunto, se puede hablar de un «evangelio desconocido de estilo sinóptico» (Jeremias); pero ignoramos su contenido y su forma.

Considerando globalmente los restos que han llegado hasta nosotros, podemos establecer lo siguiente: 1. se ha mantenido formalmente el modo marciano de yuxtaponer pequeñas unidades sueltas; 2. se constata la tendencia a ligar materiales conocidos, ya fijados por escrito¹⁴, y a enriquecerlos con la tradición oral (pap. Egerton 2, papiro Ox 840 y EvPe), pero sin aspiraciones a crear literariamente una «armonía evangélica».

12. Traducción alemana de J. Jeremias, en Hennecke-Sehneemelcher 1,58.

13. *Coniectanea Neotestamentica* XI, 1947, 97s; *Unbekannte Jesusworte*, 50s.

14. Tal parece ser el caso del Papiro Cairensis 10735, que combina fragmentos de relatos de la infancia de Mt 1 y Le 1 (Klostermann, *Apokrypha* II. 24; Hennecke-Schneemelcher I, 73s). si el papiro procede realmente de un evangelio.

EL EVANGELIO DE PEDRO

Ediciones del texto:

- K. Aland. *Synopsis*, eL Index. 585;
 U. Bourian *Mémoires publiées p"r les membres de la missioll "rcl:ologiqlle française m Cairo IX*, 1892 (*edi/io Prillceps*):
 E. Klostermann, *AI'Ocnpha* l. KIT 3, reimpr. 1933:
 A. de Santos Otero, *Evangelios apócrifos*, 375ss.

Estudios:

- O. Cullmann, ROO ³V, 1961,260 (Bib.);
 M. Dibelius, *Die al. Molve in del' Leidensgeschichte des Johanlles- und Pe- Irusevangeliums*, en *Botschafti und Geschiclu* I, 1953, 221 ss;
 A. Harnack, *Bruchstücke des Evangeliums und del' Apokalypse des Petrus*, TU IX, ²1893;
 Chr. Maurer, *Petrusevangelium*, en E. Henneke - W. Sehneemelcher, *NT Apokryphen* I, 1959, 118ss:
 J. A. Robinson - M. R. James, *The Gospel according lo Peter ami the Revelation of Peler*, 1892;
 K. L. Schmidt, *Kanonische und apokryphe Evangelien und Apostelgeschichten* (ATHANT 5), 1944, 37ss;
 L. Yaganay, *L'Évangile de Pierre*, 1930 (bibL).

1. *Descubrimiento y transmisión*

El EvPe fue descubierto en 1886/87 juntamente con fragmentos griegos del *Apocalipsis de Pedro* y del *Libro de Henoc* en Akhmim (Alto Egipto), en la tumba de un monje cristiano, y pronto fue publicado varias veces. En 1892, simultáneamente, A. Harnack lo dividió en 60 versículos y J. A. Robinson en 14 capítulos: en este libro utilizamos para citas y referencias la numeración de Harnack. El manuscrito procede, según indicios paleográficos, del siglo VIII/IX. Se trata de un fragmento que contiene la historia de la pasión y la resurrección; comienza en medio de una escena y concluye con una frase incompleta; pero los rasgos ornamentales precedentes y subsiguientes

indican que al copista no le quedaba ya mucho texto. Nada sabemos de la extensión y de la estructura del evangelio. Se presenta como escrito por Pedro; en la conclusión dice:

«Pero yo, Simón Pedro, y Andrés, mi hermano, tomamos nuestras redes y fuimos al mar, y estaba con nosotros LevÍ, el hijo de Alfeo, a quien el Señor...» (60; cf. 26s; 59).

El descubrimiento causó sensación. En efecto, sólo se conocía hasta entonces la existencia de un EvPe por ciertas observaciones de Orígenes¹ y de Eusebio²; pero éstos no incluían ninguna cita y se sospechaba que ellos mismos no lo habían leído. Lo único concreto que se sabía de él era el dato de Eusebio (HE VI, 12) sobre el obispo Serapión de Antioquía (alrededor de 200), que permitió la lectura eclesial del EvPe en la comunidad de Rosos a petición de algunos miembros de ella; pero tras algunas lecturas la había prohibido, alegando que la mayor parte del evangelio contenía la recta doctrina del Salvador, pero se había añadido algo a los mandamientos», que lo utilizaban personas heterodoxas y que favorecía especialmente las ideas de los docetas. Serapión expuso su crítica en un escrito del que Eusebio toma las citas. Desde entonces el EvPe fue catalogado entre los *antilegómena* («no canónicos»).

Se admite generalmente que el texto de Serapión y el de Akhmim constituyen el mismo evangelio. Esto no se puede demostrar, pero tampoco refutar. La identidad del título nada significa, en cualquier caso. A la hora de relacionar el fragmento con los datos de Eusebio se impone una prudente reserva, especialmente respecto al «docetismo». Si el fragmento pertenece al EvPe prohibido por Serapión, hay que constatar que a finales del siglo II se utilizaba en Siria, y todavía en el siglo VIII/IX en Egipto; pero «entre Eusebio y la época del manuscrito... carecemos de un testimonio independiente sobre la existencia del evangelio»³.

2. Contenido

El fragmento comienza con el final de una escena: como nadie entre los judíos, ni «el rey Herodes» ni ninguno de «sus jueces» quiso lavarse las manos, Pilato levantó la sesión y Herodes dio la orden de ajusticiar a Jesús (1 s).

1. *CO11m. in MI 10.17.*
2. HE III 3; 25.
3. Harnack. 5.

Este relato presupone que antes se ha narrado un interrogatorio de Jesús en el que Herodes ejerció una función decisiva, y el lavado de manos de Pilato. En la segunda escena José, «amigo de Pilato y del Señor», pide insistentemente autorización al procurador para sepultar el cadáver de Jesús. Pilato transfiere la petición a Herodes, que la concede basándose en Dt 21,22s (3-5). Tras el breve episodio de los malos tratos a Jesús (6-9), sigue la gran escena de la crucifixión (10-20). Ésta concuerda en lo fundamental con los relatos de los evangelios canónicos, pero contiene dos particularidades importantes. Primero, el silencio de Jesús durante todo el acto: «Pero él callaba, como si no sintiera ningún dolor» (10). Y luego el grito de Jesús en su muerte: «Fuerza mía, Fuerza (mía), me has abandonado» (19). De la siguiente escena, descendimiento de la cruz y sepultura (21-24), se desprende que cuando el cadáver de Jesús fue depositado en la tierra, se produjo un horrible terremoto, pero cesaron las tinieblas sobre Judea, que habían durado tres horas. La sección siguiente (25-27) describe la reacción de la gente ante la crucifixión: reconocimiento y temor a las malas consecuencias en «los judíos, ancianos y presbíteros», y miedo en los discípulos, que se habían ocultado porque se intentaba arrestarlos por su supuesta intención de prender fuego al templo y se entregaban al ayuno, al luto y al llanto hasta el sábado.

Las tres narraciones siguientes delatan, por su minuciosidad, el interés especial del autor por la resurrección de Jesús. Se narra primero que los escribas, fariseos y ancianos piden a Pilato una guardia militar para el sepulcro durante el espacio de tres días, y él accede a la petición. Los soldados cierran el sepulcro con una gran piedra y lo sellan con siete sellos (28-33). Luego sigue la descripción de la resurrección (34-49). En la noche del sábado al domingo

«resonó una voz en el cielo 36; y los soldados vieron los cielos abiertos, y dos hombres envueltos en luz descendieron y se acercaron al sepulcro 37. Aquella piedra que habían colocado delante del sepulcro, rodó por sí sola y quedó a un lado y se abrió el sepulcro, y entraron los dos jóvenes. 38. Cuando los soldados vieron esto, despertaron al capitán y a los ancianos, pues también éstos estaban de guardia 39. Y mientras contaban lo que habían visto, vieron a tres hombres salir del sepulcro, dos de ellos sosteniendo al otro, y una cruz que los seguía; 40. y la cabeza de los dos llegaba hasta el cielo y la del que ellos llevaban de la mano sobrepasaba el cielo. 41. Y oyeron una voz que gritó desde el cielo: 'Has predicado a los dormidos', 42. y se oyó la respuesta desde la cruz: 'Sí'. 43. Aquellos andaban tratando entre sí marcharse de allí y ar,unciar esto a Pilato. 44. Y mientras aún deliberaban, he aquí que los cielos se abren y baja un hombre y entra en el sepulcro».

Los soldados comunicaron la noticia a Pilato y éste les recomendó, a petición de los ancianos, guardar silencio sobre lo ocurrido. La tercera narración refiere la escena del sepulcro vacío en la mañana del domingo (50-57). María Magdalena y sus amigas encuentran el sepulcro abierto, y sentado en él un joven que les anuncia la resurrección de Jesús; las mujeres huyen aterradas. Nada se dice de una notificación a los discípulos. Se narra, en cambio, que después de la fiesta de los panes ácidos, los discípulos -«nosotros, los doce discípulos del Señor»— marcharon a casa, es decir, a Galilea (58s). La siguiente frase, donde Pedro habla en primera persona, debía introducir, al parecer, el relato de una aparición del Resucitado junto al «mar» (iago de Genesaret), pero queda incompleta.

3. *Carácter literario y teológico*

El rasgo literario más llamativo de este fragmento es que el presunto autor habla en primera persona y se hace pasar por Pedro (26s; 59s). Nada similar se encuentra en los evangelios anteriores (tampoco en Jn 19,35); el tránsito de lo transmitido por tradición al estilo de primera persona demuestra que el autor ha asimilado los usos «literarios» y que el EvPe es un producto relativamente tardío⁴. Su atribución a Pedro se debe sin duda al deseo de colocarlo bajo la autoridad del príncipe de los apóstoles, y sirve al mismo tiempo para subrayar una omisión, muy sentida, al parecer: la ausencia de relatos del discípulo más prominente de Jesús sobre el Maestro, una ausencia que Papías intentó explicar con su teoría sobre Marcos como secretario de Pedro.

El EvPe aparece también en otros aspectos como obra tardía'. Presupone los cuatro evangelios «canónicos» (aunque no el canon) y los utiliza.

La base de la narración conservada es el relato de Mt, ya que el lavado de manos de Pilato (11, la guardia y el precinto del sepulcro (29s), el hecho de que se describa (¡no el modo!) el acontecimiento de la resurrección (44) y el acuerdo de silenciar ésta (47s) sólo tienen lugares paralelos en el material especial de Mt. Dos importantes puntos encuentran su analogía en el legado propio de Lc: la aparición de Herodes Antipas en el proceso de Jesús, con referencia a su amistad con Pilato (1-5), y las palabras de un malhechor (13s). La huida y el silencio de las mujeres pueden ser marcianos (57); la marcha de los discípulos a Galilea (58s) corresponde a Mc y a Mt. Se encuentran contactos con Jn en la datación del día de la muerte (5), en la mención del quebramiento

4. cf. M. Dibelius, *Geschichte der jüdrchristl. Literatur* J. 1926.58.

5. Más ampliamente, Vaganay, 43-82.

de las piernas (14), en el enclavamiento de las manos (21), en la expresión «se fue al lugar de donde había sido enviado» (56) y en la manera distante como el pseudo Pedro habla de «los judíos» (*passim*).

Pero faltan algunos episodios de los relatos canónicos, incluido Mt; el autor hizo una selección y no quiso compilar una armonía evangélica, sino ofrecer un relato independiente (era obligado en su papel de Pedro); en el plano de la crítica de las fuentes, su exposición 110 puede distribuirse entre otros escritos sin que permanezca un resto.

Considerado en la perspectiva de la historia de la tradición el relato es secundario. Hay que mencionar a este respecto, por ejemplo, la continuación de diversos temas tradicionales: la interpelación «hermano Pilato» (4), el nombre del centurión de la guardia del sepulcro: Petronio (31), los siete sellos de la sepultura (33), el diálogo de las mujeres camino del sepulcro (52ss), etc. Pero esto es válido, sobre todo, para el relato de la resurrección, que describe el proceso mismo como acontecimiento mítico: la voz celestial, la apertura del cielo, la bajada de los dos ángeles", su reaparición con un tercer personaje, Jesús, la estatura gigantesca de los tres, la cruz como entidad independiente, el tema de la predicación en el reino de los muertos... todo esto no es una prolongación de los anteriores relatos de pascua, tan reservados en la cuestión del «cómo», sino que constituye algo nuevo frente a ellos. No sólo se constata una mayor complacencia en lo fantástico y milagroso, sino sobre todo un desplazamiento del interés leológico de la cruz a la resurrección.

Y, sin embargo, el fragmento contiene también elementos arcaicos, como ha demostrado M. Dibelius. Tales son las referencias al AT, no en la forma de citas introducidas con fórmulas introductorias, sino en la narración de determinados hechos de la pasión con palabras bíblicas.

He aquí los ejemplos más importantes: en la descripción de los ultrajes a Jesús se dice: «Le sentaron en un tribunal y le dijeron: juzga con justicia, rey de Israel» (7); esta frase, sin lugares paralelos, asume el texto de Is 58,2 («me piden sentencias justas»); en la descripción de las tinieblas durante la crucifixión vemos: «Y muchos caminaron llevando luces, pues creyeron que era de noche» (18): el narrador se refiere así a Is 59,9s.

Este modo de narrar la pasión de Jesús mediante frases veterotestamentarias sin fórmulas de citación es más antiguo en la historia de la tradición que la demostración explícita por la Escritura; representa

6. La hipótesis de que se trata de Moisés y Elías no convence, ya que nunca se representó a éstos como «jóvenes» (37); son ángeles, como «el hermoso joven» del sepulcro (55).

la forma más antigua de describir la pasión, pero está destinada a mostrar, al mismo tiempo, el cumplimiento de profecías del AT en la pasión y en sus pormenores. Cabe atribuir, con Dibelius, estos elementos arcaicos a influencia de la tradición oral a través de la predicación. El fragmento contiene elementos antiguos y recientes; es complejo en el aspecto literario y en el teológico.

En la cuestión del carácter teológico del EvPe hay que abordar en primer lugar el tema de su «docetismo». Los rasgos que se invocan en su favor son equívocos, pueden entenderse en sentido doceta, mas no necesariamente:

1. «Pero él calló, como si no sintiera ningún dolor» (10) puede interpretarse como signo de impasibilidad, pero también de entereza. 2. El grito al morir: «Fuerza mía, Fuerza (mía), me has abandonado» (19) puede significar la separación docetista del ἄνω Χριστός; («Cristo arriba») frente al Jesús terreno, pero también puede ser una enmienda a Mc 15,34, porque el abandono de Jesús por parte de Dios causaba escándalo. 3. La expresión ἀνελήμφθη («fue asunto») (15) puede entenderse como ascensión desde la cruz, pero puede significar también simplemente la muerte'. Otros pormenores —el terremoto cuando el cuerpo de Jesús es depositado en tierra (21): la cruz ambulante y hablante (39.42)— son de naturaleza mitológica y no específicamente doceta⁸.

Resulta difícil precisar si el EvPe es o no doceta, ya que sólo poseemos un fragmento. Pero precisamente estos restos abarcan la pasión y la resurrección, episodios donde más puede evidenciarse el docetismo. Los rasgos mencionados pueden entenderse sin duda en sentido doceta, pero ¿cuál de los cuatro evangelios canónicos no fue interpretado por docetas y gnósticos a su favor? El EvPe, a mi juicio, no muestra una tendencia doceta. De lo contrario, sería incomprensible que el autor se esfuerce en demostrar con tal prolijidad la realidad de la resurrección.

Sin embargo, el v. 56 («se fue allí de donde había sido enviado») parece suponer una cristología de la preexistencia, y el fragmento en su conjunto, al combinar la preexistencia y el material de la vida de Jesús, parece continuar la tradición «joánica». Esta combinación no es única, pues se puede observar también, por ejemplo, a principios del siglo II y en Ignacio de Antioquía, aunque no en forma de un evangelio. Sorprende que nuestro fragmento nunca mencione el nombre de Jesús y que la narración emplee siempre el título de «Señor» (13 veces). Los otros predicados cristológicos que aparecen en el fragmento son utilizados exclusivamente por personajes no cristianos:

7. ἀνάλημψις en SaISaI4,18; eL también Le 9,15.

8. eL Vaganay, 139s; 259s; 299; 3025.

la inscripción de la cruz: «el rey Israel» (11), también el saludo sarcástico (7) y la expresión «hijo de Dios» por mofa (6.9); pero estos predicados aparecen también en la confesión de los guardias del sepulcro, que viene a sustituir la proclamación del centurión bajo la cruz (Mc 15,39par): «Realmente era hijo de Dios» (45), y que Pilato repite (46). El ladrón califica a Jesús de «salvador de los hombres» (13). El predicado «hijo de Dios» desempeñó, al parecer, un papel importante en la parte perdida del EvPe; de lo contrario no hubiera podido emplearse como mofa. y posee un sentido cristológico preexistencial.

El carácter teológico del EvPe sólo puede determinarse parcialmente por el fragmento conservado. Este fragmento revela un gran interés por lo milagroso y lo mitológico y, sobre todo, una tendencia polémica contra «los judíos». A esta tendencia apuntan cuatro notas: Herodes pronuncia el juicio y da la orden de ajusticiamiento de Jesús; a Pilato se le descarga de culpa lo más posible (46), casi se le presenta como favorable a los cristianos (3: «José, el amigo de Pilato y del Señor»). No es posible conocer por el fragmento conservado si esta postura esconde motivaciones políticas. El texto subraya la culpa de los judíos y «el gran daño que se habían acarreado a sí mismos» (25): cf. la extraña frase del v. 48. En este punto el EvPe está dentro de una antigua tradición cristiana de polémica contra los judíos, cuyo más antiguo testimonio literario se encuentra en 1 Tes 2,15.

Es de lamentar que sólo se conserve este fragmento del EvPe. Sería apasionante saber la extensión que tuvo este evangelio, su complejidad —si la huella joánica, por ejemplo, era tan fuerte como en el papo Egerton 2— Y hasta dónde llegó la ficción autobiográfica con el estilo en primera persona de singular y de plural, por ejemplo, en la escena de las negaciones de Pedro. Sobre la influencia del EvPe poco cabe decir. Pero, sin duda, algunos temas del mismo —el descargo de Pilato a costa de los judíos, el papel de José y el sentido de la predicación de Jesús en el infierno (Hades)— fueron asumidos en el *Evangelio de Nicodemo*.

EL EVANGELIO DE LOS NAZARENOS

Ediciones del texto:

- K. Aland, *Synopsis*, cL Index, 585;
 E. Klostermann, *Apocrypha* II, KIT 8, 11929;
 Λ, de Santos Otero, 34ss. eL Introducción 30ss,

Estudios:

- B. Bischoff, *Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter*: *Sacris Erudiri* 6 (1954) 189s5;
 E. Lohse, *ROO* IV, 11960, 1385s (Bib.);
 P. Vielhauer, en Hennecke-Schneemelcher, *NT Apokryphen* 1, 1959, 75ss (bibl.).

1. *Transmisión y lenguaje*

Epifanía y Jerónimo mencionan un evangelio redactado en lengua «hebreá» (es decir, arameo o siríaco) que era usado entre los nazarenos, los judeocristianos sirios de Berea en Celesiria (Alepo). Jerónimo, que trae muchas citas de él, lo identifica con el *Evangelio de los hebreos*. Pero sin razón. En efecto, Eusebio y Hegesipo distinguen exactamente entre el *Evangelio de los hebreos* y el evangelio «sirio»¹. Por esta y otras razones hay que diferenciar los dos libros². El *Evangelio de los nazarenos* (EN) aparece atestiguado también por algunos manuscritos medievales como τὸ Ἰουδαϊκόν; algunos traen al margen citas de él como lugares paralelos de los pasajes de Mt. Otras citas se encuentran en obras exegéticas de la Edad Media; no es posible precisar si el evangelio era entonces directamente accesible o si las citas proceden

J. Eusebio dice de Hegesipo: «Cita tanto del Evangelio según los hebreos como del (evangelio) sirio». HE IV 22,8; Y habla en otro lugar de «el evangelio que se (utiliza) entre los judíos en lengua hebreá» (*Teofanía* IV, 12).

2. Hennecke-Schneemelcher I, 75s.

de «cadenas» y comentarios. La atribución de los distintos fragmentos es a veces insegura³.

El EN carecía, al parecer, de título propio. Se designa con circunloquios («el evangelio que usan [os nazarenos]», entre otros) o también por su lengua «el evangelio sirio», «el judío»); sólo en textos medievales se encuentra el título «el evangelio de los nazarenos». Todas estas designaciones son extrínsecas. Los propios nazarenos no necesitaron de ninguna denominación diferenciadora; era el único evangelio que utilizaban.

No se puede precisar con certeza la lengua semítica (arameo o siríaco) en la que fue redactado. También se discute si fue concebido en esa lengua semítica o fue traducido del griego; a mi juicio, es más probable lo segundo⁴. El EN presenta una afinidad estrecha con Mt (que llamó ya la atención en la iglesia antigua y llevó a veces a la afirmación de que era la versión primitiva, «hebreá» de Mt); pero hay que distinguir rigurosamente, por razones metodológicas, entre el problema de esta afinidad y la cuestión del lenguaje primitivo del EN.

2. *Extensión y carácter literario*

La extensión y el contenido del EN eran similares a los de Mt, CALDO demuestran principalmente las variantes del llamado *loudaikón* (*supra* y de Santos, 46) de la tentación hasta la pasión, pero también los fragmentos conservados, que se distribuyen por igual espacio de tiempo. El hecho de que falte una cita de los relatos de pascua puede ser un azar. La existencia de los relatos de la infancia o «prehistoria» puede presuponerse, aunque sea dudosa la pertenencia de la escena de los Magos (de la que hablaremos enseguida) al EN⁵, ya que una observación de Jerónimo y, sobre todo, el hecho de que el EN nunca fuera acusado de mutilación (como el *Evangelio de los ebionitas*) bastan para demostrar que contenía una «prehistoria» (la mateana).

El EN forma parte de los evangelios de tipo sinóptico. Su carácter literario se puede determinar mejor mediante una comparación con Mt. En el material narrativo paralelo el EN suele aparecer como secundario. Trae, por ejemplo, un diálogo de Jesús con su madre y sus hermanos, quienes le invitan a someterse con ellos al bautismo penitencial de Juan; pero Jesús hace una referencia a su impecabilidad.

3. Sobre los criterios cf. Hennecke-Schneemelcher I, 86s.

4. cf. Hennecke-Schneemelcher I, 90ss.

5. Texto latino (transmitido por Scdulo Escoto en su *Comentario a Mateo*) en B. Bischoff, 203s; traducción alemana en Hennecke-Schneemelcher I, 98s.

Este nuevo episodio es, en el contenido, una variante del diálogo de Jesús con el Bautista (Mt 3,13-15), sólo que aquí es el mismo Jesús el que subraya su imposibilidad de pecar y confiere así a este pensamiento dogmático la suprema autoridad. Desde el punto de vista literario es difícil que se trate de un sustituto del diálogo con el Bautista; es más bien un duplicado. También hay un lugar paralelo al relato sobre el joven rico (Mt 19,16-24): de un rico se hacen dos" y cada uno de ellos habló con Jesús; pero sólo se ha conservado el diálogo del segundo. En este punto hay un rasgo novelístico: ante la orden de Jesús, venderlo todo y seguirle, «el rico empezó a rascarse la cabeza». A esto se añade en la respuesta de Jesús un tema social:

«¿Cómo te atreves a decir: He cumplido la ley y los profetas? Está escrito en la Ley: ama a tu prójimo como a ti mismo: y mira, muchos de tus hermanos, hijos de Abrahán, están llenos de suciedad y mueren de hambre.... tu casa está llena de muchos bienes, sin que para ellos nada salga de ella».

Estos dos rasgos aparecen en otro pasaje; el relato de la curación de la mano atrofiada (Mt 12,9s) es ampliado y subrayado novelísticamente con una petición del enfermo:

«Yo fui albañil y ganaba con (mis) manos el sustento: le pido, Jesús, que me restituyas la salud para que no tenga que andar mendigando vergonzosamente para comer».

El detalle de que en la crucifixión no se rasga el velo del templo (Mt 27,51), sino que cae el arquitrabe del mismo, puede ser también una ampliación novelística⁷. El episodio de los magos de Mt 2,9-12 se enriquece con una escena donde aparecen dos personas que faltan allí: José y un tal Simón, y el primero describe la multitud que se acerca: su comportamiento los caracteriza como adivinos; su apariencia y su indumentaria, como extranjeros. Es interesante que esta descripción (vestidos ricos y finos; birretes y calzas) presente a los magos como persas en atuendo parto, tal como aparecen en representaciones plásticas del arte cristiano antiguo⁸. Otra nota -el lugar de nacimiento de Jesús es una cueva- combina esta escena con otras tradiciones

6. También Mt duplica a veces algunos personajes (el. 20,29ss con Mc 10,46ss).

7. Remonta quizá a una tradición judía sobre señales premonitorias de la destrucción del templo, de las que da cuenta Josefo (*Bell.* VI 293-300).

8. Cf. A. Dieterich, ZNW 3 (1902) 4s y G. Widengren, *Iranisch-semitische Kili IJirbegegnung in parthischer Zeit*, 1960, 695: también hay en esta obra documentación gráfica, esp. p. 147, f. 33 Y 34.

apócrifas"; pero forma junto con la estrella y el homenaje de los magos un tema fijo y bien conocido en la leyenda de Mitra"). Esta influyó no sólo en Mt 2, sino también en la formación de esta nueva escena del EN. Los relatos de la infancia fueron un suelo fecundo para la proliferación de leyendas.

También los discursos del EN suelen ser secundarios frente a \l; sólo para unos pocos dichos se han encontrado defensores de su originalidad. Dos sentencias ofrecen un colorido «joánico»: «Yo elijo a los más dignos; los más dignos son aquellos que mi Padre celestial me ha dado»; y la variante sobre el dicho (dos que dicen Señor, Señor>, que aparece también en 2 Clem 4,5: «Si os recogéis en mi pecho y no cumplís mis mandamientos, os expulsaré...». La impronta joánica parece ser en el EN algo más fuerte que en Mt (11,25s par = Q).

En relación con Mt, el EN produce la impresión de ser un elemento secundario en la historia de la tradición. Es difícil suponer que se trata de una reelaboración independiente de tradiciones arameas más antiguas; este supuesto queda ya excluido por la estrecha afinidad que EN presenta con Mt. Por otra parte, el EN arameo (o siríaco) tampoco se puede explicar como traducción del Mt griego; lo impiden las ampliaciones novelísticas, las nuevas formaciones, las abreviaciones y las enmiendas. Se podría considerar el EN literariamente, cuando más, como reproducción targúmica del Mt canónico.

3. Fecha y lugar de composición

La fecha de composición, limitada por la redacción de Mt y por el testimonio más antiguo (Hegesipo, hacia 180), se puede fijar a principios del siglo II. El lugar de composición es desconocido, pero probablemente hay que buscarlo allí donde el EN era utilizado aún en tiempo de Epifanio y de Jerónimo por judeocristianos de habla aramea o siríaca: en la región de Berea de Celesiria.

Este grupo judeocristiano nunca fue acusado de herejía por los Padres de la Iglesia; era al parecer tan ortodoxo como la misma Iglesia oficial. Los fragmentos conservados tampoco delatan ninguna opinión teológica extraña. El que este grupo haya llevado durante largo tiempo una existencia especial, se explica probablemente por su singularidad lingüística.

9. En Justino. *Dial.* 78 y en el *Protoevangelio de Santiago* 18s; 21.3. cf. W. Hauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der nt. Apokryphen*, 1909, 61ss; M. Dibelius, *Botschaft und Geschichte* 1, 1953, 75ss.

10. Sobre este trasfondo en la perspectiva de la historia de las religiones cf. sobre todo Widengren. 62ss.

EL EVANGELIO DE LOS EBIONITAS

Textos y bibliografía: como en cap. 49

P. Cullmann, ROO 11, 1958, 297ss (bib!).

1. Transmisión \ contenido

Epifanio¹ refiere que las sectas judeocristianas de los ebionitas usaban un evangelio que era una edición abreviada y mutilada de Mt. Lo distingue netamente del evangelio utilizado por los nazarenos, que fue, según él, un Mt «hebreo» primitivo y completo. Afirma, sin embargo, que llevaba como título «Evangelio hebreo» o «Evangelio según los hebreos»; lo identifica, pues, con el *Evangelio de los hebreos*; pero esto es un error debido probablemente a que aplicó a los ebionitas una indicación de Eusebio: que una corriente especial de éstos había utilizado el *Evangelio de los hebreos*². En todo caso, los fragmentos que Epifanio nos transmite del *Evangelio de los ebionitas* (=EE) son diferentes a los del *Evangelio de los hebreos*. No sabemos si el EE se identifica con el «Evangelio según los Doce o (según los doce apóstoles)>>, que mencionan Orígenes y Jerónimo³; pero como no nos ha llegado de él ninguna cita, esta ignorancia no supone ninguna pérdida.

Epifanio ha hecho llegar hasta nosotros siete citas del EE. Algunos estudiosos intentan enriquecer este escaso caudal atribuyendo al EE citas no canónicas de las Pseudoclementinas o que no correspondan del todo a la forma canónica. Pero desde que G. Strecker⁴ demostró que no se cita en ellas ningún evangelio judeocristiano, tales aproxi-

1. *Panarion*, 30, 13s.

2. HE III, 27, 4.

3. Textos en Klostermann, 4s.

4. *Das IIIIdenchristentum* in *den Pseudoklementinen* (TU 70), 1958, 117ss.

maciones arbitrarias son científicamente insostenibles. Lo que poseemos con certeza del EE son únicamente los fragmentos que cita Epifanio.

2. *Carácter literario y teológico*

A pesar de su escaso número, dichos fragmentos permiten extraer algunas conclusiones literarias y teológicas. No es posible ya averiguar en qué consistía la especial afinidad con Mt constatada por Epifanio, si en la estructura o en una función especial del apóstol Mateo. Los fragmentos delatan una familiaridad con los tres Sinópticos, sin preferencia por alguno de ellos, y hacen presumir una tendencia a un texto mixto de tipo sinóptico más que la elaboración de un solo evangelio, como fue el caso del *Evangelio de los nazarenos*. El EE comenzaba con la descripción del Bautista; carecía, pues, de relatos de la infancia y concluía con la pasión y la pascua, ya que contenía un pasaje de la última cena. Esta dependencia de los Sinópticos demostraría ya por sí sola que el EE fue redactado en griego: pero esto se deduce también de un detalle concreto: el texto omite la descripción del alimento del Bautista: los saltamontes, y caracteriza en cambio la miel silvestre (Mc 1,6; Mt 3.4) con una expresión tomada de Nm 11,8 («que sabía a maná, como bollo de aceite»); esta inserción sólo puede estar ocasionada por la similitud de dos vocablos griegos ἀκρίς (langosta) y ἔγκρίς (bollo)⁵.

Es interesante literariamente el relato de la vocación de los doce apóstoles:

«Apareció un hombre llamado Jesús, de treinta años de edad aproximadamente, que nos eligió. Y cuando llegó a Cafarnaún, entró en la casa de Simón, cuyo sobrenombre era Pedro. tomó la palabra y dijo: Cuando yo caminaba a orillas del mar de Tiberíades. elegí a Juan y a Santiago. los hijos del Zebedeo. y a Simón y a Andrés y a Tadeo y a Simón el Celota y a Judas Iscariote: y a ti. Mateo, que estabas sentado en el telonio. te llamé y me seguiste. Quiero que seáis doce apóstoles para testimonio de Israel».

El texto presenta dos peculiaridades estilísticas: Jesús mismo narra la vocación de los discípulos; y esta elección está enmarcada en un relato de los apóstoles en primera persona de plural. No cabe precisar más en qué grado el estilo de primera persona había conformado al

EE, ni si había en él más historias relatadas por el propio Jesús. El estilo en primera persona del plural aparece también en el Evangelio de Pedro; el realce de Mateo, por ejemplo, también en el «Libro de Tomás el Atleta», y *passim*. El relato en primera persona de plural debía situar sin duda al EE bajo la autoridad de los Doce apóstoles, y probablemente Mateo figuraba como el redactor del libro. La última expresión de la cita revela el carácter judeocristiano de la obra.

Algunas modificaciones de los modelos sinópticos se deben a la teología de los ebionitas. La omisión de los relatos de la infancia obedece a una tendencia dogmática: los ebionitas negaban el nacimiento virginal y tenían otro concepto de la filiación divina de Jesús, Ésta no se basaba en la generación divina, ni tampoco en la adopción, sino en la unión del Espíritu santo con Jesús en el bautismo: el Espíritu «entra en él» y esta entrada significa la unión de un ser celeste con el hombre Jesús, dando como resultado el hijo de Dios. Tres veces clama la voz del cielo: primero en la forma de Mc 1,11: luego, en la versión «occidental» de Lc 3,22 («hoy te he engendrado,» —la importancia del «hoy» queda subrayada por un fenómeno luminoso" —; y, por último, en la versión de Mt 3,17; esta unión presenta un rasgo gnóstico de la cristología de los ebionitas⁷. Una frase en primera persona de singular habla sobre la misión de Jesús: «He venido para abrogar los sacrificios, y si no dejáis de sacrificar, la ira no se alejará de vosotros». Esta modificación de Mt 5,17s documenta otro rasgo distintivo de la teología ebionita: su hostilidad hacia el culto en el templo. Un tercer rasgo aparece en la inversión de la frase del Señor de Lc 22,15 («Cuánto he deseado cenar con vosotros esta Pascua») en exactamente lo contrario: «¿Acaso he deseado yo cenar esta Pascua con vosotros?» Se trata de un vegetarianismo radical (que no admitía ni siquiera las langostas del Bautista).

Las notas teológicas -cristología gnóstica, vegetarianismo, hostilidad al culto- no constituyen la totalidad de las concepciones ebionitas, pero dejan en claro dos puntos: 1. que los ebionitas eran menos «eclesiásticos» que las otras sectas judeocristianas de los nazarenos y que, por consiguiente, el EE debe diferenciarse rigurosamente del *vangelio de los nazarenos*; 2. que las tendencias dogmáticas pueden modificar notablemente el material evangélico ya fijado.

6. Sobre los fenómenos luminosos en el bautismo cf. W. Baller, *Das Leben Jesu im Lichte der lit. Apokryphen*, 1909, 134ss.

7. Así opina Dibelius. 61,

3. *Fecha y lugar de composición*

Época de composición: ya Ireneo (alrededor de 180) conoce la existencia del EE; como utiliza los tres sinópticos, el EE debió de redactarse a principios o en la primera mitad del siglo II. Como lugar de composición se suele indicar la Jordania oriental, sede principal de los ebionitas según los Padres de la Iglesia; pero esta localización es incierta.

EL EVANGELIO DE LOS HEBREOS

Textos y bibliografía como en cap. 49; además:

- G. Bardy, *Saint Jérôme et l'évangile selon les Hébreux*, en *Mélanges de Science Religielle* III. 1946, 5ss;
 W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, 1934, 54ss;
 W. Surkau. RGG I/1, 1959, 109.

1. *Transmisión y estado actual*

El *Evangelio según los hebreos* es el único evangelio «judeocristiano» que, según la tradición de la iglesia antigua, tenía un título fijo. Es mencionado por primera vez por Clemente de Alejandría y por Orígenes, que traen citas del mismo; pero, según el testimonio de Eusebio, había sido ya utilizado por Hegesipo (alrededor de 180) -como quedó dicho- junto con otro evangelio judeocristiano llamado por su lengua «el sirio» (HE IV, 22,8). También Eusebio conoce y distingue los dos evangelios. El *Evangelio de los hebreos* (=EH) estuvo aún en uso en su tiempo entre los judeocristianos, mientras que en otros ambientes eclesiales era «discutido» o catalogado entre los escritos «inauténticas» (HE III, 25,5). Jerónimo lo equipara con el *Evangelio de los nazarenos* y a veces también con el de los *ebionitas*, creando así una no pequeña confusión que dura hasta nuestros días. Pero G. Bardy supo calibrar en 1946 el grado de credibilidad - muy escasa- del padre de la Iglesia y sentó así la base para un análisis crítico global de los testimonios de la iglesia antigua sobre los evangelios judeocristianos que permite reforzar la tesis de los tres libros'.

Con esto no se resuelve el problema de la asignación de los distintos fragmentos a los evangelios. La atribución es especialmente difícil en los pasajes citados por Jerónimo; pero, a pesar de sus fórmulas de citación, poco rigurosas, se han identificado con alguna seguridad

cuatro de sus citas como pertenecientes al EH. A ellos se añaden con certeza dos textos transmitidos por Clemente y Orígenes, y probablemente otro más, que se encuentra en la traducción capta de un discurso de Cirilo de Jerusalén". Un exiguo resto del EH, originariamente muy amplio -Nicéforo enumera 2200 esticos, sólo 300 menos de lo que contiene el EvMt según su cómputo. Pero no se debe enriquecer esta cantidad arbitrariamente con otras fuentes. Los fragmentos conservados son suficientemente interesantes, a pesar de todo.

... *Contenido*

Dos de los fragmentos permiten descubrir algo del contenido perdido del EH. Si el pasaje citado por Cirilo perteneció al EH, da alguna información sobre el comienzo del libro:

«Cuando Cristo quiso venir a la tierra, a los hombres, Dios Padre eligió a una gran Fuerza del ciclo, que se llamaba Miguel. y confió a Cristo a su cuidado. y la Fuerza vino al mundo y se llamó María. y Cristo estuvo siete meses en su seno».

Este pasaje sobre la bajada de Cristo indica que primero se hablaba de su preexistencia y luego de su nacimiento. El otro fragmento relata una aparición del Resucitado a su hermano Santiago:

«Pero cuando el Señor hubo entregado el lienzo al siervo del sacerdote, se acercó a Santiago y se le apareció. Aquel. en efecto, había jurado no comer pan desde el momento en que bebió del cáliz del Señor. hasta que le viera resucitado de la muerte. Y poco después dijo el Señor: Traed una mesa y pan. Y a renglón seguido se añade: tomó el pan. lo bendijo y se lo dio a Santiago el Justo. Y le dijo: Hermano mío, come tu pan, pues el Hijo del hombre ha resucitado de la muerte».

Esta perícopa presupone: 1. una narración sobre la última cena, en la que Jesús predijo su muerte y su resurrección y Santiago participó e hizo un voto de abstinencia válido hasta la resurrección de aquél; 2. una narración pascual según la cual se produce el acontecimiento de la resurrección a la vista de los guardianes del sepulcro (de modo análogo al EvPe), y 3. un relato sobre el sepelio y la guardia del sepulcro. La cristofanfa a Santiago fue la primera; el EH narraba probablemente otras; pero no sabemos cuántas ni a qué acontecimientos iban unidas. Se han conservado también un extraño relato bautismal,

el fragmento, aún más extraño, de una narración sobre las tentaciones de Jesús y tres dichos de éste, uno de los cuales figura en el EvT 2; (Pap. Ox 654): «y como también está escrito en el Evangelio según los hebreos: 'El que se admiró, reinará; y el que reinó, descansará'».

3. *Carácter literario)* teológico

El EH no se puede inscribir en el tipo sinóptico ni en el joánico, ni en un tipo mixto entre ambos. Aunque ofrece al comienzo similitudes con Jn (afirmaciones sobre la preexistencia de Cristo) y con Mt y Lc (relatos de la infancia), y en las narraciones de la guardia del sepulcro y de la resurrección visible de Jesús con Mt y el EvPe, el EH no puede considerarse, sin embargo, por razones de contenido como continuación de los evangelios «canónicos».

Desde la perspectiva de la historia de las formas, el EH muestra una legendarización de la tradición de Jesús, en concreto en uno de los puntos donde la leyenda se había instalado ya gustosamente en los evangelios «canónicos»: la resurrección (no cabe asegurar otro tanto para los relatos del nacimiento y de la infancia). Pero hay que constatar una diferencia esencial frente a las cristofanías de los evangelios «canónicos» e incluso las *del* EvPe: la perícopa de Santiago es una leyenda personal independiente, ya que su finalidad es liberar al hermano del Señor de su voto de abstinencia, no la realidad de la resurrección. Esta última finalidad es la que tienen las leyendas apologéticas -cuya existencia hemos deducido- sobre la guardia del sepulcro y la resurrección visible de Jesús, como también el detalle legendario de que «el Señor entregó el lienzo al siervo del sumo sacerdote». Seguramente también el relato de la última cena, en sus orígenes una leyenda etiológica cultural, se transformó en una leyenda personal para la glorificación de Santiago. Los relatos del bautismo y de las tentaciones pertenecen al género literario del «mito» (en el sentido de Dibelius). Sorprende que Jesús mismo narre las tentaciones («Luego me agarró un cabello mi madre, el Espíritu Santo, y me llevó al gran monte Tabor»), una forma que es extraña en los relatos canónicos, pero que aparece en el *Evangelio de los ebionitas*; en el EH este recurso estilístico está destinado con toda claridad a hacer plausible que los discípulos tuvieran conocimiento de las tentaciones'. Entre los tres dichos, el mencionado antes, al final del apartado anterior, contrasta con las formas de la tradición evangélica; pertenece a la forma de la «cadena»

retórica, presente dentro del NT en Pablo y en Sant"; el dicho del EH describe el camino de salvación, cuya meta suprema es el «descanso» escatológico (buscar-encontrar-admirarse-reinar-descansar).

Ya el título indica que el EH nació en ambientes judeocristianos. Pero el judeocristianismo que en él se delata es de una impronta teológica muy *sui generis*. Lo más destacable de él es el papel que desempeña el hermano del Señor; la leyenda de Santiago está urdida alrededor de un núcleo histó;cO -la cristofanía de 1 Cor 15,7 y su papel destacable en la comunidad primitiva-; pero la leyenda hace de él el primero y más importante testigo de la resurrección, y para confirmar su importancia fundamental, lo presenta como discípulo directo de Jesús; para el grupo del que procede el EH, Santiago es la suprema autoridad entre las personas que se mueven en tomo a Jesús. El mismo puesto prominente le otorga un dicho del EvT, aunque en este caso no sea de base historizante, sino mitológicas. No está claro si el nomismo del hermano histórico del Señor influyó, y hasta qué punto, en el EH.

Están claras, en cambio, las influencias sincretistas en este judeocristianismo. Aparecen en la soteriología del dicho en cadena y en la cristología del relato de las tentaciones, también en el fragmento de Cirilo y en el relato del bautismo. El calificativo de «madre» que Jesús aplica al Espíritu santo, que le arrebató y transporta, es un rasgo plenamente mitológico; el tema del rapto por el Espíritu aparece también en otros escritos, y en la carta capta de Santiago, procedente de Nag Hammadi, Jesús se designa a sí mismo como hijo del Espíritu santo"; pero ambos puntos presuponen una especulación mitológica sobre las relaciones de Cristo con el Espíritu. Según el fragmento de Cirilo, el Espíritu es la «gran fuerza del cielo, llamada Miguel», que se encamó en María y engendró al Cristo preexistente. Más clara resulta la relación Cristo-Espíritu en el relato del bautismo, que se desvía significativamente de los modelos sinópticos:

«y sucedió, cuando el Señor salió del agua, que toda la fuente del Espíritu santo descendió sobre él y reposó en él y le dijo: Hijo mío, estuve esperando en todos los profetas a que tú vinieras, y pudiera descansar en ti. Porque tú eres mi reposo; tú eres mi hijo primogénito, que reinará por siempre».

4. M. Dibelius nos ha proporcionado una instructiva investigación sobre esta forma: M. DibeJius-H. Greeven, *Da Sriefdes lakobus*, 11 J964, J255S.

5. «...Santiago, el Justo, a causa del cual fueron hechos el cielo y la tierra»: Dicho 12.

6. *Epistula Iacobi Apocrypha*, ed. R. Kasser, M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, 1968, Pl. hoja 6, línea 20.

No habla la voz (de Dios) desde el cielo abierto, sino el Espíritu santo que descendió en su plenitud sobre Jesús y que «reposó» sobre él. El contenido de la frase muestra que el bautismo no es una adopción ni una presentación ni una simple inspiración, sino la unión definitiva y total del Espíritu con su Hijo, en el que encuentra «reposo»⁷. Detrás de esta concepción del Espíritu está el mito judío de la «sabiduría» divina hipostasiada que busca en todos los pueblos y generaciones su «reposo» definitivo y que sólo entra en personas santas y en profetas temporalmente (cf. por ejemplo, Sab 7,27; Eclo 24,7). Un paralelismo con esta idea cristológica del EH ofrecen los *Kerygmata Petrou* judeo-cristiano-gnósticos con el mito de la transmutación de la figura del redentor: al encarnarse en Jesús, el Espíritu redentor encuentra su «reposo» para siempre⁸. Es decir, el relato del EH delata que la gnosis judeocristiana es un componente, si no la base, de la teología de este grupo. En la misma dirección apunta el dicho en cadena según el cual el «reposo» es la salvación escatológica; el dicho presenta en forma y contenido numerosos lugares paralelos en el gnosticismo pagano, judeocristiano y ortodoxo⁹. Teológicamente, el EH se inserta en un judeocristianismo mitológico-gnóstico.

4. Título y lugar de origen

El título «Evangelio según los hebreos» califica el libro por sus usuarios, no por su lenguaje. «También se llaman 'hebreos' los judíos que hablan griego cuando interesa designar su condición étnica»¹¹. Nada sugiere en los fragmentos conservados una traducción a partir del «hebreo» (araméo o siríaco); el dicho en cadena parece excluirlo¹⁰. El título caracteriza al libro como el evangelio de grupos judeocristianos grecoparlantes frente al evangelio de otras comunidades que existen en su proximidad: en concreto cristianos de procedencia gentil; en efecto, no cabe intentar una distinción entre los evangelios «según Mateo» o «según Juan» con tal titulación (basándose en los usuarios).

7. Sobre este texto y sobre la idea gnóstica del «reposo» eL mis consideraciones en Hennecke-Schnemmlcher. 105s. y en *Aufsätze zum NT* (TB 31) 1965, 215s (más bibliografía en ambos lugares).

8. «Desde el principio del mundo recorre las edades, cambiando de nombre y figura. hasta que en su momento, ungido por la misericordia de Dios, en atención a su esfuerzo, encuentre el reposo para siempre» (*Homilías Pseudoclementinas* III 20.2; cf. *Recogll.* II 22,4).

9. cf. M. Dibelius en el mencionado pasaje de su comentario a Santiago y en *Die Formgeschichte des Evangeliums*, ²1938, 279ss.

10. W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*, 56.

11. M. Dibelius, *Geschichte der urchristlichell Literallr* 1, 62.

Algo análogo cabe decir del *Evangelio según los egipcios*. Son los dos únicos casos de título basado en los usuarios, y los dos deben estar relacionados: W. Bauer ha puesto de relieve la probabilidad de que las dos designaciones estuvieran destinadas a diferenciar los evangelios de dos comunidades que vivían en un mismo ámbito; el EvEg sería el evangelio de los paganocristianos egipcios; el EH, el de los judeocristianos del mismo país¹².

Si el EH recibió esta denominación en Egipto, es posible que, además del ámbito de uso, Egipto fuese también el lugar de origen del libro. En favor de esta hipótesis se pronuncia el hecho de que sus principales testigos son Clemente de Alejandría y Orígenes; además, en el plano de la historia de las religiones, el fragmento copto de Cirilo y el de la idea de Jesús como el hijo del Espíritu santo abonan el mismo supuesto. En cuanto al tiempo de composición, el *terminlls* {*Id quem* es Hegesipo y puede fijarse en la primera mitad del siglo 11.

EL EYANGELIO DE LOS EGIPCIOS

Ediciones del texto:

- K. Aland. *Synopsis*, cf. Index. 585;
 E. Klostermann. *Apocrypha* II. KIT 8, \1929, 15ss;
 A. de Santos Otero, *Los evangelios (pócrifos)*, 53ss.

Estudios:

- Altaner-Stuiber, *Patrologie*, 1966 (ed. casI.: *Patología*, 1945);
 W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, ²1964, 54ss;
 O. Cullmann, RGG, I, 1957, 126s (bibl.);
 W. Schneemelcher, en Hennecke-Schneemelcher, *NTApokryphen* I, 1959, 107s.

Sabemos muy poco del *Evangelio de los egipcios* (=EvEg), titulado con arreglo al grupo de sus usuarios, al igual que el *Evangelio de los hebreos*. Su existencia está atestiguada por Clemente Alejandrino y Orígenes, por Hipólito y Epifanio, pero sólo algunas citas de Clemente nos transmiten algo de su contenido. Se ha intentado repetidas veces ampliar este escaso bagaje atribuyendo al EvEg algunas palabras no canónicas del Señor, o más o menos canónicas; concretamente ha ocurrido así con las sentencias del Señor de la segunda carta de Clemente, debido tan sólo a que en 12,2 se cita un dicho que, según Clemente de Alejandría, procede del EvEg; y como el mismo dicho se encuentra también en el EvT (en dos variantes: 22; 37), G. Quispel pretende asignar todo el material no sinóptico de esta carta al EvEg. Pero esta solución no resiste un examen crítico en cuanto al método ni en sus resultados¹. Nuestro conocimiento del EvEg no progresará con nuevas hipótesis, sino sólo con nuevos hallazgos. Mientras tanto hay que aceptar que «aparte los fragmentos de Clemente declarados expresamente como partes del EvEg, nada se puede atribuir con seguridad a este evangelio apócrifo»².

1. cf. W. Schneemelcher, 113s.

2. Schneemelcher, 117.

Los fragmentos de Clemente no permiten aventurar conclusiones sobre la extensión y la estructura de la obra, pero sí algunas características literarias y la tendencia teológica. Todas las citas transmitidas proceden de diálogos o, más exactamente, presentan la forma de pregunta y respuesta: la forma llamada «erotapokríseis»³. Los interlocutores son la discípula Salomé, que pregunta, y Jesús, que contesta; los temas de conversación son cuestiones esotéricas que se refieren a extremos escatológicos y antropológicos. Pero son los elementos estilísticos los que caracterizan los diálogos gnósticos del Resucitado con sus discípulos". No sabemos, en todo caso, hasta qué punto fueron determinantes estas características literarias para el EvEg, para el conjunto o sólo para algunas de sus partes; tampoco sabemos, al margen de esta cuestión, si los fragmentos conservados deben situarse antes o después de la resurrección de Jesús. Es significativo, sin embargo, que se presenten en una forma específicamente gnóstica.

En cuanto al contenido, muestran también un elemento gnóstico: la negación radical de la sexualidad y la exigencia rigurosa de la ascética sexual:

«Cuando Salomé preguntó: '¿Hasta cuándo conservará la muerte su poder?', dijo el Señor: 'Mientras las mujeres sigáis alumbrando'»⁴.

"Cuando Salomé preguntó cuándo conocería lo que ella había preguntado, dijo el Señor. 'Cuando holléis el ropaje vergonzoso y cuando los dos sean uno, y el varón, juntamente con la hembra, y no sean ni masculino ni femenino'»⁵.

Estas palabras figuran en diversas versiones, como queda dicho, en 2 Clem 12,2, EvT 22; 37 (Pap Ox. 655), y también en Hechos apócrifos de los apóstoles⁷; como muestran sus variaciones es un dicho itinerante, o se convirtió en tal; en todo caso, viene a formular de modo pregnante el ideal y el imperativo de una existencia asexual como estado de salvación. La idea de que la generación y el nacimiento fundamentan el poder de la muerte responde a la interpretación de la obra salvífica del Redentor, que se formula en una frase de Jesús a Salomé:

3. Sobre esta forma: H. Dorrie und H. Domes. RAC 6 (1966) 342-370.

4. Por ejemplo, para *Pistis Sophia*, el *Apócrifo de Juan*, el *Libro de Tomás e/ At/eta*, etc. pero también, para la *Epistula Apostolorum*, que recaba para sí la ortodoxia; cf. *infra*. 712-715 ...

5. En Clemente Alejandrino. *Strom.* III. 45.3.

6. *Strom.* III 92.2.

7. *Actus Petri cum Simone* 38 = *Martyrium Petri* 9; *Acta Philippi* 140: «Pues el Señor me dijo: Si no hacéis de lo inferior lo superior y de la izquierda la derecha, no entraréis en mi reino»; una reminiscencia en *Acta Thomae* 147.

"Yo he venido a destruir las obras de la mujer»⁸.

Cuando Clemente interpreta: «de la mujer, es decir, de la concupiscencia; las obras, es decir, la generación y la corrupción», quizá acierta en la idea expresada, pero quizá también los entiende en sentido moral. Es posible que el término ἡ θήλεια designe metafísicamente lo negativo, el principio malo, como ocurre a menudo en el gnosticismo⁹). Pero el material conservado no permite emitir en este punto un juicio seguro. Los fragmentos de Clemente demuestran asimismo hasta la saciedad que el EvEg con su tendencia ascética («en-cratita»), con la concepción dualista subyacente del mundo y del hombre y con la soteriología correspondiente nada tiene que ver con la predicación de Jesús ni con la de todo el NT, sino que pertenece al ámbito de la gnosis, cualquiera que sea su ulterior contenido. Por eso este EvEg fue muy apreciado por los valentinianos (*Exc. ex Theod.* 67) y por los naasenos (Hipólito, *Ref.* V 7, 8s).

El grupo del que procede el EvEg no se puede caracterizar teológicamente con más precisión, pero cabe localizarlo geográficamente en Egipto y definirlo como grupo paganocristiano egipcio; W. Bauer lo ha demostrado de modo convincente a base del título εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίου a diferencia de εὐαγ. καθ' Ἑβραίου, el evangelio de los judeocristianos egipcios gnósticos¹⁰. Su datación del nacimiento del EvEg en el primer tercio del siglo II parece acertada". Pero su tesis de que la designación de EvEg remite «a una época en que los cristianos de Egipto utilizaron este evangelio como el suyo propio, y exclusivo, como su vida de Jesús»¹² necesita una enmienda en este exclusivismo, ya que el papiro 52 (que fue publicado un año después de la obra de W. Bauer) demuestra el uso del EvJn ya a principios del siglo II en Egipto. Por otro lado, es una cuestión aún abierta si el EvJn se utilizó en medios «ortodoxos» de Egipto y si su presencia contradice la tesis de Bauer sobre los inicios «heréticos» del cristianismo en aquella región¹³. La respuesta afirmativa significaría que el cristianismo herético y el ortodoxo son igualmente antiguos en Egipto

8. *Stroll.* III 63,2.

9. ef. sobre todo G. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoclementinen:* TU 70, 1958, 1545.

10. *Rechtgliubigkeit*, 54s.

11. RGG' 1, 114; igualmente Schneemelcher, 117.

12. *Rechtgliubigkeit*, 54.

13. La cuestión tampoco se resuelve con los papiros neotestamentarios P. 66, 72 Y 75, ni con el papiro Egerton 2, ya que todos ellos son más recientes que el EvEg; contra Haenchen, *ThR NF 21* (1961) 169 Y M. Hornschuh, *Studien zur Epistula Apostolorum:* PTS 5, 1965, 113s.

y que el EvEg no fue el evangelio de todos, sino de una parte de los paganocristianos allí residentes.

Para concluir, una observación sobre el *Evangelio de los egipcios copto de Nag Hammadi*. Este escrito se conserva en dos versiones en los códices III y IV, pero sólo la primera, y como conclusión secundaria, lleva el título de «Evangelio del gran Espíritu invisible» (*incipit*). Esta obra nada tiene que ver formal y temáticamente con el EvEg que hemos reseñado; literariamente no es un evangelio y pertenece de hecho a la literatura gnóstica de Set; en sus especulaciones cosmogónicas y soteriológicas trata principalmente de Ser, que sería su presunto autor, y sólo marginalmente de Jesús!. Por eso queda excluido de estos análisis.

14. CL A. Böhlig, *Christentum und Gnosis ;m Ägypterevangelium von Nag Hammadi*. en W. Eltester, *Christentum und Gnosis*: BZNW 37, 1969, 1s.

LOS EVANGELIOS DE LA INFANCIA

Ediciones de textos y traducciones:

- K. Aland, *Synopsis*, cf. Index, 585;
 P. Peeters, *Les Évangiles apocryphes II: L'Évangile de l'enfance*, 1914;
 M. Testuz, *Papyrus Bodmer V. Nativité de Marie*, 1958;
 C. Tischendorf, *Emngelia Apocrypha*, ²1876;
 A. de Santos Otero, *Los Evangelios apócrifos*, 280ss.

Estudios:

- H.-W. Bartsch, RGG III, 1959, 1294s;
 O. Cullmann, *Kindheitse\,(/Ilgclien*, en Hennecke-Schneemelcher, *NT-Apokrvphen* 1, ³1959, 272ss (bibl.);
 G. de Strycker, *La Forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*. (Subsidia Hagiographica 33, 1961.

1. *Origen de los evangelios de la infancia*

El nacimiento y la infancia de Jesús, sus padres y el destino de éstos, los acontecimientos y personajes que en los relatos evangélicos más antiguos no habían desempeñado ninguno o escaso papel, fueron despertando cada vez más un creciente interés con el correr del tiempo, Este interés venía evidentemente de antiguo; ya Mateo y Lucas le dieron satisfacción recogiendo narraciones que ya circulaban sobre el nacimiento de Jesús y sus circunstancias más o menos próximas y lejanas, formando dos ciclos narrativos muy diferentes: las llamadas «prehistorias» de Mt 1.2 YLe 1.2. Pero estos relatos no satisfacían la curiosidad religiosa y profana; se quería saber más cosas y más detalladas. La fantasía productiva tuvo en cuenta esta necesidad y creó toda una literatura para satisfacerla: los evangelios de la infancia. Así se llaman las colecciones de relatos de la infancia de Jesús independizados en forma de libros, que difieren de las «prehistorias» de Mt y de Lc al desligarse del resto de la vida de aquel, dejando de formar parte de un evangelio. Su designación tradicional de «evangelios» es

errónea tanto literaria como objetivamente, pero tampoco se autotitulaban así en los relatos más antiguos.

La producción de esta literatura siguió dos corrientes: hacia María y su vida y hacia la infancia de Jesús'. Los dos representantes más notorios son el *Protoevangelio de Santiago* y las *Narraciones de la infancia de Tomás*. En estas corrientes básicas los resortes son los intereses mariológicos y los cristológicos. Pero intervienen también otros, entre ellos la misma tendencia fabuladora.

Un elemento común de esta literatura es el deseo de completar las «prehistorias» de Mt y Lc, de colmar los «huecos» en ambas corrientes; también, conciliar sus contradicciones y, por último, enlazar la propia narración, más o menos hábilmente, con el relato de los evangelios más antiguos.

No es extraño que se multipliquen las leyendas en torno a María hasta tejer toda una literatura; la madre virginal del hijo de Dios fue pronto objeto de culto. A esto se añadió una motivación apologética: había que proteger su virginidad contra las difamaciones judías. También se veneró y honró a José y llegó a formarse sobre él una biografía (la *Historia de José, el carpintero*).

Los relatos de la infancia se proponen presentar a Jesús niño como el futuro taumaturgo y gran maestro, y como un ser divino. Este deseo hace confluír en los relatos no sólo leyendas piadosas, sino también temas de las biografías sobre los «hombres divinos» *θεῖοι ἄνδρες* y elementos míticos. Sorprende que las narraciones nunca vayan más allá de los doce años de Jesús, y dejen de lado el período de adolescencia y de la primera madurez; la idea de desarrollo biológico apenas tiene cabida en la biografía de un ser divino.

2. *El protoevangelio de Santiago*

El *Protoevangelio de Santiago* pertenece sólo parcialmente al número de los «evangelios» que narran la infancia de Jesús, ya que dos terceras partes de la obra contienen leyendas de María y sólo en el otro tercio se habla del nacimiento de Jesús y sus circunstancias más próximas. A la vez, sin embargo, figura con alguna razón entre los «evangelios de la infancia», porque era natural que el interés religioso por el niño milagrosamente nacido se extendiera a su madre, y que la formación de leyendas incluyera la historia de María en la «prehistoria» de Jesús; ahora bien, este escrito no representa aún una «vida de María» independiente. El libro ejerció además una influencia nada desprecia-

hle en la formación de otras leyendas sobre la infancia de Jesús y la vida de María, especialmente en las iglesias orientales; indirectamente también en Occidente, aunque en este ámbito el *Protoevangelio* fue oficialmente rechazado por el Decreto Gelasiano (siglo VI) y permaneció desconocido desde el s. VI hasta el s. XVI. En este siglo fue l'edescubierto cuando el humanista francés Guillaume Pastel trajo consigo un ejemplar griego de un viaje a Oriente (1549/50) y lo tradujo al latín; el escrito había pasado totalmente al olvido en la iglesia de Occidente a consecuencia del mencionado Decreto Gelasiano. En las iglesias de Oriente, en cambio, halló una extraordinaria acogida y difusión; se conserva más o menos completo en un gran número de manuscritos griegos -eI más antiguo de ellos, el papiro Bodmer V (siglo III/IV), fue publicado en 1958- y ha llegado a nosotros en versiones siríacas, armenias, georgianas, etíopes y captas. Esta buena transmisión se explica porque el libro sirvió en las iglesias orientales como lectura litúrgica en determinadas fiestas'.

El escrito pretende haber sido redactado por un tal Santiago que al final habla en primera persona (cap. 25) y que probablemente quiere hacerse pasar por el hermano del Señor; en la iglesia antigua se identifica también al *autor* con «Santiago el Menor» (Mc 15,40) o muy vagamente con «un tal Santiago». El verdadero autor, o redactor, es desconocido.

El *título* de «protoevangelio (=primer evangelio) de Santiago» no es original, sino una designación docta introducida por Postel; no consta si él mismo lo ideó o lo importó de Oriente, y si sirve para señalar el valor de este libro o su contenido (como prólogo a los sucesos narrados en Mt y en Lc). También es incierto el título original (si la obra llevó alguno), ya que la titulación varía mucho en la tradición manuscrita". En el papiro Bodmer V se encuentra al comienzo y al final el doble título Γένεσις Μαρίας; Ἀποκάλυψις Ἰακώβ; la segunda mitad («revelación de Santiago») es secundaria respecto a la primera"; ésta («Nacimiento de María») designa perfectamente *a posteriori*, el contenido y es el título más antiguo, mientras que «el libro de Santiago» del que habla Orígenes no es un título. La obra nació a mediados o en la segunda mitad del siglo II, probablemente en Egipto'.

He aquí brevemente el *contenido*:

La primera parte (cap. 1-16) está destinada a demostrar que María poseyó aquel grado de santidad que correspondía a la madre del Salvador. María nace

2. de Strycker, 4.
3. CL O. Cullmann, 27S.
4. de Strycker, 20Sss.
5. CL de Strycker, 4125S.

de un matrimonio rico, piadoso y de edad avanzada -Joaquín y Ana, que sufría por su larga esterilidad-- tras el anuncio divino y por el poder de Dios. Los padres consagran a la niña de Dios, alejan de ella todos los manjares impuros y profanos y la llevan a los tres años al templo, donde es educada y alimentada por un ángel. Cuando cumple los doce años, el sumo sacerdote Zacarías, por orden de un ángel, convoca a los «viudos del pueblo» para dar a María como esposo, aunque sólo bajo tutela, a aquel que sea distinguido con una señal milagrosa. Aparece designado José el carpintero. Éste la conduce a su casa, pero debe dejarla sola pronto para realizar trabajos fuera de su domicilio. Mientras tanto María teje un velo para el templo junto con otras «vírgenes puras del linaje de David»; recibe el anuncio del nacimiento de Jesús y visita a Isabel. Cuando José regresa al cabo de seis meses, descubre el embarazo de María; su horror y sus sospechas quedan disipados por las palabras de un ángel. José y María son acusados de fornicación ante el sumo sacerdote por Anás, el legisperito, pero su inocencia queda plenamente demostrada por un juicio de Dios (la ordalía con el agua santa de Núm 5,11). La narración desemboca más o menos en los relatos evangélicos sobre el nacimiento de Jesús (17-21). En el viaje a Belén para el empadronamiento, María siente dolores de parto; José la deja en una cueva bajo la protección de sus hijos, para buscar una comadrona hebrea. Aquí se interrumpe el hilo de la narración. José refiere en estilo de primera persona la paralización de la naturaleza y luego el encuentro con la comadrona (18,2-19). La narración vuelve después a la tercera persona, refiere el nacimiento virginal acompañado de fenómenos milagrosos, la constatación por Salomé de la virginidad de María después del parto y la adoración del niño por los magos. El libro concluye con un relato detallado sobre el asesinato de Zacarías producido a raíz de la matanza de niños en Belén y de la salvación milagrosa de Juan el Bautista (22-24).

Esta sorprendente conclusión, que desplaza el interés desde la Sagrada Familia a Zacarías, aparece inconexa y ha despertado siempre la sospecha de ser un añadido de un redactor posterior. Se afectan además *signos de falta de unidad literaria*: incoherencias objetivas, aparición y ausencia repentinas de la narración por José en primera persona y la presencia de Salomé, que parece una figura superflua y rival de la comadrona. Pero no necesitamos entrar en la crítica literaria del *Protoevangelio*⁶ y podemos limitarnos a hacer algunas observaciones. La *tradición manuscrita* nunca presenta la obra en una fase en la que estén ausentes los fragmentos sospechosos, con una excepción: en el papiro Bodmer V falta la narración en primera persona de José; pero esta ausencia no parece originaria, sino efecto de una eliminación por parte del copista, ya que el papiro Bodmer V es en general «el resultado de una abreviación anterior y desacertada»⁷. Por

6. eL de Strycker. 6ss; 377ss.

7. de Strycker, 377ss; la cita en 39]; de Strycker considera la «visión de José» como un fragmento ajeno, pero supone que el propio autor del *Prowevangelio* la insertó en su libro.

eso tiene más peso el que refiera el martirio de Zacarías; éste figura también en la *Genna Marias*, un escrito gnóstico que de acuerdo con el título trata del nacimiento y la niñez de María⁸, por lo que cabe hablar de una cierta conexión tradicional entre la leyenda de María y el martirio de Zacarías. A juzgar por el manuscrito más antiguo la extensión del Protoevangelio debió de corresponder, pues, aproximadamente a la de su «texto normal». Esto no significa que haya que afirmar su unidad literaria, sino que la falta de unidad puede obedecer tanto a ampliaciones redaccionales de un escrito básico" como al autor mismo, que habría reunido tradiciones heterogéneas ya fijadas. Sea ello como fuere, el juicio teológico y literario ha de partir de la forma llegada hasta nosotros del Protoevangelio, bajo la cual éste ejerció su influencia.

El *interés capital del escrito se centra en María*; es un libro mariológico -aun en el relato del nacimiento de Jesús- y se expresa literariamente en forma de leyenda. Presenta a María como santa, cuyo destino está en las manos de Dios; ha sido consagrada a la divinidad desde su nacimiento; por eso el autor describe su «prehistoria» y la historia de su infancia con temas de las narraciones sobre otros consagrados: Samuel y Sansón. El nacimiento virginal de Jesús aparece sobre todo en la perspectiva de la santidad. Se advierte una intención ascético-antisexual en la demostración de que el embarazo de María fue de origen milagroso, es decir, no humano (mensaje del ángel a José; juicio de Dios). Destaca sobre lo relatado en Mt y en Lc el teologumena (o mariologumena) de la perpetua virginidad de María; ésta se expresa especialmente cuando Salomé constata después del nacimiento de Jesús la integridad de la madre y también cuando se declara que los hermanos de Jesús a que hace referencia el NT son hijos de José, viudo de su matrimonio anterior (la tesis de que eran primos y primas de Jesús es de fecha posterior). El libro se propone evidentemente rechazar los ataques de parte no cristiana contra el nacimiento virginal de Jesús; pero esta apologética sólo se expresa indirectamente y no es el tema principal. Lo más importante es el enaltecimiento de la madre de Jesús.

Hay que destacar una nota peculiar del *Protoevangelio* sobre la que M. Dibelius ha llamado la atención: «la modificación que se produce en el ambiente social del Salvador»⁹. Los abuelos de Jesús, Joaquín y Ana, aparecen descritos como personas ricas y bien consideradas que encargan para el entretenimiento de María a «hijas puras de los hebreos», organizan grandes festines e invitan a ellos a los

8. Epifanio, *Pan.* 26,12,1-4; H.-Ch. Puech. en Hennecke-Schneemelcher 1, 255s.

9. Así opina CuUmann, 278ss.

10. *Geschichte der urchristlichen Literatur* 1. 68.

personajes más distinguidos: sacerdotes, ancianos y legisperitos. También se presenta a José como persona acomodada, como empresario de la construcción con compromisos que le suponen largas ausencias de casa. Las penosas circunstancias del alumbramiento de María no se basan en su pobreza, sino únicamente en el viaje a Belén a causa del empadronamiento.

El nacimiento de Jesús en una cueva, una imagen que aparece ya en Justino y en otros autores, puede ser de origen mitológico; la combinación del nacimiento en la cueva con la aparición de la estrella se encuentra en el mito de Mitra!!; también es un elemento mítico la suspensión de la naturaleza que el propio José describe:

«y yo, José, caminaba, pero no podía avanzar, y miré al espacio y vi el aire suspenso. Y miré a la bóveda del cielo y vi cómo se paralizaba y las aves del cielo se detenían inmóviles. Y dirigí mi mirada a la tierra y vi una escudilla y unos trabajadores tendidos (cerca de ella), con las manos en las escudilla. Y los que comían no masticaban, y los que levantaban algo del plato no lo levantaban, y los que introducían algo en la boca, no llevaban nada a la boca, sino que todos tenían el rostro vuelto hacia arriba. y he aquí que algunas ovejas se movían y no avanzaban hacia adelante, sino que estaban detenidas; y el pastor levantaba la mano para pegarles con el palo, pero su mano quedó suspendida en lo alto. Y miré el curso de la corriente del río y vi las bocas de los cablitos y no bebían. Pero luego de pronto se pusieron (de nuevo) en marcha" (18,2).

Conocemos el tema por el cuento de La Bella Durmiente del bosque. Pero es de carácter mítico y tanto aquí como en la leyenda de Buda!² aparece en su contexto real como signo del nacimiento del niño redentor.

Por razón del género literario, el *Protoevangelio de Santiago* no pertenece a los evangelios; y tampoco muestra esta pretensión. Tradicionalmente suele relacionarse con los evangelios porque tiene por tema personas y hechos de la «prehistoria» neotestamentaria. Según su género literario, se trata de una colección de leyendas. María, una figura secundaria en el NT, pasa a ser aquí la figura capital. Aparecen junto a ella otras figuras secundarias: José, los padres de María: Joaquín y Ana, a los que también se glorifica con leyendas. El autor intenta hacer desembocar su narración en los relatos evangélicos, y procura conciliar contradicciones y combinar detalles; pero, aparte de eso, deja

11. cf. G. Widengren, *Iranisch-semitische Kulturenbegegnung in parthischer Zeit*, 1960, 625S; también G. Theissen en *Ergänzungsheft zu Billmann, Geschichte der synoptischen Tradition*, 1971, 109s (Bib.).

12. G. van den Bergh van Eysinga, *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen* (FRLANT 4), '1909, 765S.

libre margen a la leyenda. Incluye plegarias y cantos en su colección; quizá le sirvieron de modelo el cántico de Ana, el Magnificat y el Benedictus; es posible que las exigencias de la lectura litúrgica dieran pie a esas adiciones. A pesar del tono piadoso de leyenda, aparece claramente la irrupción del «mundo»: «En ese cambio del ambiente social, en la aparición ocasional (y posterior ausencia) del estilo en primera persona y en la recepción de temas míticos, claramente extracristianos, se advierte con nitidez la relación del libro con la literatura profana (aunque sea popular)>>¹³.

Las leyendas surgieron del culto de María y se recogieron en el libro. Es difícil saber si esta obra tiene su «contexto vital» en la lectura litúrgica realizada en determinadas fiestas (como posteriormente en las iglesias orientales); pero es posible, ya que en la época de su composición (mediados del siglo I) aún no estaba limitado el número de las lecturas eclesiales mediante la formación del canon. En todo caso, la influencia del *Protoevangelio* en la mariología sería difícilmente comprensible si el escrito sólo hubiera estado presente en el mercado de libros y en la lectura privada.

3. *Los relatos de la infancia de Tomás (Evangelio del Ps. Tomás)*

De un tipo completamente distinto es el relato de la infancia de Jesús de Tomás, que nada tiene que ver por lo demás con el EvT capto y que nos ha llegado con *diversos títulos*: «Relato del filósofo israelita Tomás sobre la infancia del Señor», «Escrito del apóstol santo Tomás sobre la vida del Señor en su infancia», o «Infancia del Señor». También este relato estuvo muy difundido: existen versiones griegas, latinas y siríacas, etíopes, georgianas y paleoeslavas; hay también un relato de infancia árabe y otro armenio, que dependen cada uno, alternativamente, de las dos versiones siríacas. La difusión demuestra la gran aceptación de la obra. Es verdad que las versiones difieren notablemente, y dentro de cada traducción hay considerables diferencias: la griega existe en una redacción más larga (A) y otra más breve (B); lo mismo ocurre con la versión siríaca. Las circunstancias de transmisión y dependencia aún no están aclaradas, pero se supone generalmente que la obra fue redactada en griego, si bien los manuscritos griegos conservados son recientes (siglos XV/XVI). Parece ser que remonta al siglo II, ya que Ireneo refiere que los marcosianos utilizaron un evangelio fingido, donde se narra la historia de la disputa de Jesús con el maestro sobre el alfa y la beta (cap. 6) (*Haer.* I, 20,1); la

tradición manuscrita muestra que el material fue unas veces ampliado, otras reducido y también modificado en el contenido¹⁴. Nosotros nos apoyamos para nuestra exposición en la versión griega más larga, A, que es suficiente para la caracterización del libro.

El libro narra un cierto número de milagros que Jesús realizó desde los cinco a los doce años de edad, y concluye con el relato del Jesús doceañero en el templo (Lc 2,41ss); desemboca, pues, igualmente, en el relato canónico. Al menos en su figura actual, el libro intenta completar este relato mediante anécdotas que dejan entrever en el niño al gran taumaturgo y al sabio maestro. El tiempo entre la visita al templo del niño a los doce años y la aparición pública del Jesús a los treinta no interesó al autor.

El contenido consta de material compilatorio común, que ofrece una conexión literaria muy elemental, por ejemplo, mediante indicaciones de la edad (cinco, seis, ocho y doce años; caps. 2; 11; 12; 19), mostrando cómo el niño prodigio causa una desgracia y más tarde la subsana. La exposición no intenta en modo alguno descubrir un desarrollo interno de Jesús, a pesar de la observación de que Jesús crecía «en edad, sabiduría y encanto» (19,5), cita tomada de Lc 2,51. El niño de ocho años es tan malicioso como el de cinco (cf. 14 con 3; 5), y el de cinco tan sabio como el de doce (cf. 6 con 19).

La diferencia de las narraciones de Tomás con las del *Protoevangelio de Santiago* radican en los aspectos literario y religioso. Salvo el relato sobre el Jesús de doce años, que es una típica leyenda personal, todos los milagros, y también los tres episodios con los maestros (6s: 14; 15), son «cuentos» «<novelas» en la definición de la historia de las formas). Pero difieren mucho de las «novelas» de los Evangelios canónicos. Las dos resurrecciones –de un niño y un albañil (17; 18)– parecen, sin embargo, inspiradas en modelos neotestamentarios (la hija de Jairo; el hijo de la viuda de Naín). Y el tercer relato sobre los maestros (15), en el que el niño en la escuela en lugar de aprender el alfabeto toma un libro del pupitre y enseña una serie de cosas sor-

14. Valga como ejemplo el milagro de los colores, transmitido en el *Evangelio de la infancia árabe* y ampliado en el armenio: el niño Jesús arroja con malicia telas en una caldera de añil, y ante las quejas del tintorero los saca con el color deseado por sus propietarios (Hennecke-Schneemelcher I. 299). El relato se encuentra de modo fragmentario en el manuscrito griego parisiense del *Evangelio del Pseudo Tomás*, después del cap. 7 (Bibl. nat. gr. 239), y en un papiro copto, ahídico (W. E. Crum, *Caraiog/e of the Coptic Mal/seripts in the Collection of the John Rylands Library Manchester*. 1909. 44. n. 88). Se trata de una historia de milagros: figura como acción parábólica de Jesús en el EvFe 54, donde el prodigio consiste en que Jesús tiñe de blanco 73 paños de diverso color y dice: «Así vino el hijo del hombre (como) tintorero». Sobre la historia de la tradición cL sobre todo: H.-G. Gaffron. *Studien zum koptischen Pseudoevangelium*, Diss. Ev.-thcol. Bonn. 1969. 137ss: 324ss.

pendentes sobre la Ley, tiene sin duda su modelo en el discurso introductorio de Jesús (Lc 4, 16ss), Sin embargo, apenas cabe imaginar los otros relatos dentro del NT, salvo, en todo caso, la curación de Santiago de una mordedura de serpiente (16) y del joven leñador que se había partido el pie con el hacha (10)¹⁵. Esto es válido también para aquellos relatos en los que Jesús niño ayuda de forma prodigiosa a su padre en la siembra (12) y en el taller (13), y para la bella historia en la que el niño de cinco años, un día de sábado, forma doce pájaros de barro y reacciona así ante la reprensión del padre:

«Pero Jesús batió palmas y gritó a los gorriones: 'Echad a volar'. Los pajarillos abrieron las alas y volaron gorjeando" (2,4).

Son totalmente ajenos al NT los episodios que más parecen interesar al autor: las escenas escolares, en las que Jesús niño da a conocer espectacularmente a los maestros su sabiduría superior, como también los milagros de autoayuda y de venganza, que no encuentran analogía ninguna en la tradición más antigua. Esto resulta muy claro cuando Jesús dice al maestro que va a enseñarle el alfabeto (el griego, por cierto): (4,3):

«Si tú mismo no conoces la naturaleza de la A, ¿cómo quieres enseñar la B a los demás? Hipócrita, enseña primero, si puedes, la A y luego te creeremos también por lo que digas de la B» (6,3).

Luego, Jesús se extiende en su discurso sobre las tres líneas que forman la A, y el maestro prorrumpe en un largo lamento al verse, a su edad, avergonzado por la sabiduría de un niño, Lo mismo se percibe cuando Jesús maldice a su segundo maestro, que le da una bofetada por una respuesta insolente, le deja sin sentido, haciéndole caer a tierra de bruces (14); o cuando reacciona aún más peligrosamente:

«Iba otra vez atravesando el pueblo; entonces un niño que venía corriendo chocó con su hombro. Jesús se encolerizó y dijo: 'No podrás proseguir tu camino'. El niño cayó fulminado en el acto y murió. Algunos que vieron lo que había ocurrido, dijeron: '¿De dónde ha venido este niño para que cada palabra suya se convierta en un hecho consumado?'» (4,1);

o cuando se quedan ciegos los que van a quejarse ante su padre (5, 1).

15. ef. Hech 28,1s: 20,7s.

La imagen de Jesús que «Tomás, el filósofo israelita» esboza con ese material y en estilo indescriptiblemente simple, presenta unos rasgos poco idílicos y más bien terribles: un niño prodigio colérico, insolente y malicioso, un alumno sabihondo, ineducado y arrogante, una criatura altamente peligrosa que es temida en su entorno y resulta extraña a sus padres. El autor no quiere, obviamente, pintar a Jesús niño como un granuja rabioso e insoportable, sino como un ser que asombra a los que le rodean con su conducta extraña, hasta hacerles preguntar: «¿De dónde ha venido este niño para que cada palabra suya se convierta en un hecho consumado?» (4,1; cf. 5,2), o digan: «Este es un ser extraordinario, un dios o un ángel, o no sé qué decir» (7,4; cf. 17,2). «Un dios o un ángel»... esta expresión de Zaqueo, el legisperito, revela el origen no judío de estos episodios y caracteriza a Jesús como un pequeño dios pagano. Sus rebuscadas explicaciones sobre la letra A¹⁶, en su contexto actual una curiosidad incomprensible, apuntan a especulaciones gnósticas sobre las letras y presentan a Jesús como un niño gnóstico. Todos estos relatos de Tomás -al igual que las «novelas» evangélicas- deben entenderse como epifanías, pero epifanías del redentor divino del gnosticismo. Imitando el estilo joánico de revelación, dice el niño con cinco años:

"Yo he venido de arriba para maldecirlos y llamarlos hacia lo alto, como me ordenó el que me ha enviado por vosotros» (8,1)¹⁷

Es verdad que los elementos gnósticos no son numerosos -se limitan a la frase citada (8,1), a las especulaciones sobre las letras (6; cf. 14) y eventualmente a la frase sobre el buscar y no encontrar (5,3)- pero no dejan de estar presentes. La noticia de Ireneo antes mencionada sobre el libro pseudónimo, es decir, compuesto por los marcosianos, hace suponer que contenía originariamente más elementos gnósticos y suscita la vehemente sospecha de que su figura actual es el resultado de un expurgo eclesial¹⁸. Aunque la complicada hipótesis de que el libro no es de origen gnóstico, que fue luego elaborado en sentido gnóstico y que al final fue expurgado en sentido antigóstico no se puede excluir, es evidente, sin embargo, que el material conservado no deriva de una tradición cristiana, sino pagana. Se ha hecho

16. «Escucha, maestro, la disposición de la primera letra y advierte cómo tiene líneas rectas y un trazo central que cruza las rectas unidas que ves, (cómo estas líneas) se encuentran, se elevan, se ensamblan, tres signos de igual naturaleza, equilibrados entre sí y proporcionados, de igual medida; ahí tienes las líneas del alfa» (6,4).

17. Más gnóstica aún es la variante del EvT siríaco, Hennecke-Schneemelcher J, 298s.

18. Así lo señala A. Meyer en Hennecke, '1924, 95; W. Bauer, *Das Leben Ies" im bita/ter del' nt. Apokryphen*, 1909, 88, 94s.

referencia a las historias de infancia de los θεῖοι ἄνδρες («hombres divinos»); pero Pitágoras y Apolonio se comportaron de modo más ético. También en los cuentos clásicos se encuentran analogías¹⁹. Pero los lugares paralelos objetivamente más próximos se hallan en las historias de la infancia de los dioses, especialmente de Rama y Krishna, y también en la leyenda de Buda²⁰. En la perspectiva de la historia de las religiones el material de este *Evangelio del Ps. Tomás* contiene temas extraídos de relatos sobre los hijos de los dioses, no de filósofos incipientes. Cabe mencionar también en este sentido la «risa» del niño Jesús (8,1; 15,4)²¹. Se trata de la transferencia de temas paganos, míticos, al niño Jesús. En cualquier caso, no se puede excluir por razones cronológicas que esa transformación -especialmente la de los lugares paralelos indios- fuese literaria; pero es más probable, asimismo por motivos cronológicos, que se trate de la ley de la analogía biográfica. Así lo indica también el aspecto sociológico de estos relatos de Tomás. Al contrario de aquellas sagas y leyendas, y como el *Protoevangelio de Santiago*, no se desarrolla en ambientes regios y opulentos, sino en el mundo aldeano de labradores y artesanos. A pesar de esta transposición a circunstancias aldeanas, el *Evangelio del Ps. Tomás* representa en forma extrema la confluencia de temas extraños, «profanos», en la tradición de Jesús. No se trata, literariamente, de una ampliación de la forma evangélica, sino de la independización de un «hueco» dejado por Mt y por Lc, que es colmado por cuentos («novelas») de tipo y origen mítico. Por eso no habría que hablar de un evangelio de la infancia²², sino en todo caso de un «enriquecimiento del material evangélico», entendido no cualitativamente, sino cuantitativamente. Nada sabemos sobre la función que ejerció el libro entre los gnósticos, puesto que ignoramos su configuración gnóstica. Su forma actual (eclesial) no delata ninguna referencia al uso en el culto catequético o parenético; su «contexto vital» fue evidentemente el entretenimiento privado. Este *Evangelio del Ps. Tomás* señala, temática y funcionalmente, la disolución de la forma evangélica.

19. Por ejemplo los hermanos Grimm, KHM, n.º 90.

20. A. Meyer, 94s; G. A. van den Bergh van Eysinga, *Indische Eiljllüsse allf Evangelische Erzählungen*, 1909, 81ss; una leyenda escolar de Buda se puede encontrar en G. Mnsching, *Leben und Legende del' Religiösstifter*, sin fecha. 214s; en estas narraciones indias, en todo caso, los maestros se comportan de modo más amable y los niños dioses de modo más educado.

21. cf. E. Norden, *Die Geburt des Kindes*, 1924, 59ss. Sobre la risa de Krishna. a la que hace referencia A. Meyer, 95, cf. textos e interpretaciones en H. Zimmer, *Maya, Der indische Mythos*, 1936, 332ss.

22. Dibelius, 67.

4. Reelaboraciones

Es propio de esta literatura el estar sometida a grandes modificaciones. Habida cuenta que las distintas obras son colecciones de relatos, pueden aumentar y disminuir con facilidad, como demuestra la tradición manuscrita de los dos libros reseñados. Por eso no es sorprendente que se produzca el trasvase de uno a otro y que se den combinaciones de partes enteras de ambos para formar nuevos libros, un proceso que se puede observar desde la iglesia antigua hasta la alta Edad Media.

Según parece, los *gnósticos* dedicaron un interés especial a los relatos de la infancia de Jesús y de su madre; el *Evangelio del Ps. Tomás* y la *Genna Mariae*, en contrapunto al *Protoevangelio*, pueden hacer pensar que fueron ellos los creadores de este género literario. Pero no se conocen ya más «evangelios de la infancia» gnósticos, independientes, de época posterior. Se encuentran, en cambio, distintas leyendas de la infancia en otros géneros literarios; esto ocurre, por ejemplo, con el gnóstico Justin²³ y con la *Pistis Sophia*²⁴.

En el *área eclesial*²⁵, en cambio, esta literatura siguió proliferando. Sus representantes principales en Oriente son los evangelios de la infancia árabe²⁶ y armenio²⁷, ambas traducciones del siríaco.

El escrito árabe, que influyó en Mahoma y en el Islam y que parece haber llegado hasta la India, contiene, además de la historia del nacimiento, una serie de leyendas sobre Jesús en Egipto y la mayor parte de los relatos del *Evangelio del Ps. Tomás*. Las leyendas egipcias refieren que, a la llegada de la Sagrada Familia, un ídolo exclamó: «Aquí ha venido el Dios desconocido, que verdaderamente es Dios...»; que los pañales de Jesús curaron a un niño enfermo, el agua de su lavatorio limpió a una niña de la lepra. y su sudor produjo bálsamo: que se encontró con dos ladrones y les predijo que treinta años después sería crucificado entre ellos: que se encontró —más tarde, de nuevo en Palestina— con el niño Judas Iscariote, su futuro traidor. El evangelio armenio de la infancia intentó dar una imagen global mediante la combinación del *Protoevangeïo* y de otras narraciones.

En el occidente cristiano hubo una fuerte *resistencia* contra una parte de esta literatura de la infancia por parte de los teólogos, especialmente de Jerónimo. La prohibición por el Decreto Gelasio

23. Hipólito, *Phi/os.* V, 26: traducido al alemán en Hennecke-Schneemelcher I, 300s. Trad. española, J. Montsen'at, *Los gnósticos* (Madrid 1983; Bib. Clásica Gredas 60) II p. 108.

24. Cap. 7, 8s; 8,9s; 61,89s; citado en Hennecke-Schneemelcher I, 301s.

25. Traducción latina en Tischendorf. 187ss.

26. Traducción francesa en Peeters, II, 69ss.

27. El texto en Tischendorf, 51 ss.

(siglo VI) pudo hacer retirar del uso el *Protoevangelio*, pero no borrar el material que permanecía en la memoria. Éste quedó vivo y encontró, junto con otras narraciones de los siglos VIII/IX, su forma literaria más aceptada en Occidente en el *Liber de ortu beatae Mariae et infantia Salvatoris*, el *Pseudo Mateo*²⁸, que ofrece al igual que el *Evangelio armenio de la infancia* una exposición global de la historia del niño y de su madre. No sólo se puso este libro bajo la autoridad de Mateo, sino también bajo la de Jerónimo: en una correspondencia fingida que precede al libro entre el erudito y los obispos Cromacio y Heliodoro se identifica el escrito con el primitivo evangelio hebreo de Mateo, que el padre de la Iglesia había querido traducir al latín, rindiendo honor a un texto tan sagrado. El *Pseudo Mateo* contiene en general el material del *Protoevangelio* (con inclusión del primer matrimonio de José, tan escandaloso para Jerónimo) y del *Evangelio del Pseudo Tomás*, así como también una descripción de la huida a Egipto. El libro favorece, sobre todo, la veneración de María. Gozó de gran prestigio gracias a la doble autoridad de Mateo y de Jerónimo. Influyó profundamente en la piedad popular, pasó en su mayor parte a la *Leyenda áurea* y fue una fuente de permanente inspiración para la pintura y la escultura de la Edad Media y del Renacimiento²⁹.

La influencia de los relatos apócrifos de la infancia — en general— no sólo del *Pseudo Mateo* occidental, en la piedad y en el arte, en la liturgia (*Ofjicia*) y en el dogma (mariología) apenas puede sobreestimarse. Pero esto desborda el área de la historia de la literatura cristiana primitiva. Añadamos sólo que el doble carácter de estos relatos de la infancia ha ejercido también su influencia en el siglo XX: por una parte, en falsificaciones históricas hoy casi olvidadas, como la «carta de Benan» y otros apócrifos modernos; por otra, en adaptaciones como las de Selma Lagerlof y de Félix Timmerman, que aún encuentran lectores y que saben dar el auténtico tono legendario.

28. Más información sobre la producción medieval de apócrifos en Cullmann, 275s; 303s.

29. Cf. J. Müller-Bardoff, RGG' I. 1957, 1028.

CONVERSACIONES DEL RESUCITADO CON SUS DISCIPULOS

Ediciones del texto v traducciones:

- H. Duensing, *Epistula Apostolorum*, KIT 152, 1925;
 en Hennecke-Schneemelcher, *NI' Apokryphen* 1, 126ss:
 C. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jiingen nach del' Auferstehung*, TU
 43, 1919;
 Sobre los textos gnósticos cf. notas 2-4.

Estudios:

- A. Itaner-Stuiber, *Patrologie*, '1966, 124ss (ed. cast.: *Patrología*, 1945);
 M. Homschuh, *Studien zur Epistula Apostolorum*, PTS 5, 1965;
 K. Rudolph, *Del' gnostische «Dialog» als literarisches Genus*, en *Probleme
 del' koptischen Literatur*, Wittenberg, 1968, 85ss.

1. *Panorámica*

Al igual que las narraciones del nacimiento y la infancia, también el otro extremo del relato evangélico, la historia pascual, dio pie al desarrollo de toda una literatura: las conversaciones del Resucitado con sus discípulos. Las numerosas obras de este tipo son, en su mayoría, de origen gnóstico y sus temas tienen muy poco que ver con los propios de la predicación de Jesús. El interés principal que guía a estos escritos es claro: se intentaba hacer remontar las enseñanzas secretas gnósticas al mismo Jesús; pero éstas no podían intercalarse en su vida, que ya estaba ocupada por los evangelios; de ahí que se eligieran situaciones pospascuales, que ofrecían posibilidades ilimitadas, ya que en estos momentos el Resucitado conrrió también a sus discípulos doctrinas y tareas¹. El Cristo resucitado

1. Sobre todo ln 20,19s; 21; Le 24; Heeh 1.

y glorificado revela a uno o varios discípulos, o discípulas, ciertos secretos cosmológicos y escatológicos, cristológicos y soteriológicos; en este punto se constata el afán de los gnósticos por atribuir su «gnosis» como antigua y auténtica tradición al propio Cristo y por explicar además el desconocimiento de dicha «gnosis» por los otros cristianos.

Las obras gnósticas que contienen tales conversaciones eran parcialmente conocidas de tiempo atrás: la *Pistis Saphia* y los dos *Libros de Jeú*²; otras se han conocido gracias a la publicación del papiro capto berlinés 8502³ y a la edición de los textos de Nag Hammadi⁴: el *Evangelio según María*, el *Apócrifo de Juan*, la *Sophia Jesu Christi*, el primer *Apocalypsis de Santiago*, la *Carta apócrifa de Santiago* y el *Libro de Tomás el At/eta*; hay que añadir también el *Apocalypsis capto de Pablo*. Pero también por parte de la iglesia ortodoxa hay un representante de este tipo: la *Epistula Apostolorum*. La variedad de sus títulos (la mayor parte, autocalificaciones) no debe impedirnos caer en la cuenta de que estos libros son del mismo género literario.

¿Viene a ser esta literatura una continuación de la forma evangélica mediante la libre elaboración de escenas y temas de las cristofanías pascales?, o ¿es una mezcla de géneros («evangelios-revelaciones»), o un género literario independiente cuya relación con los evangelios es solamente formal? La consideración de las obras gnósticas sugieren esto último, pero la *Epistula Apostolorum* hace pensar en la segunda hipótesis. En favor de la primera suposición puede pronunciarse el hecho de que una conversación de este tipo se encuentra también en el manuscrito evangélico W, concretamente dentro de la conclusión de Mc, entre Mc 16, 14 Y 15. Es el famoso *logion* de Freer⁶:

2. C. Schmidt = W. Till, *Koptisch-gnostische Schriften* I. ¹1962.

3. W. Till, *Die griechisch-koptischen Schriften des koptischen Papyrus Bero/inensis 8502* (TU 60) 1955.

4. M. Krallse-P. Labib, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im koptischen Museum zu A/t-Kairo*, ADAIK, Kopt. Rcihe I.1962; A. Bohlig, *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus dem Codex V von Nag Hammadi*, WZ Halle-Wittenberg, 1963; *Epistula Iacobi Apoervpha*, edic. de M. Malininc. H.-Ch. Puech, etc.. 1968; cito según la interpretación de H. M. Schenke. OLG 66 (1971) II755; para el Libro de Tomás. el Atleta me sirvo de la traducción alemana de M. Krause en *Die Gnosti* II. ed. de W. Foerster. 1971, 136s.

5. Así piensa M. Dibelius. *Geschichte der urehristlichen Literatur* I. 64.

6. Traducción alemana de J. Jeremias en Hennecke-Schneemelcher I, 125s; también ofrece un comentario.

«Luego se apareció a los once mientras estaban a la mesa y les echó en cara su incredulidad y su terquedad en no creer a los que lo habían visto resucitado (Mc 16,14), Y aquéllos se disculparon diciendo: Este eón (tiempo) injusto e incrédulo está bajo el dominio de Satanás, que mediante los espíritus impuros impide conocer la verdadera fuerza de Dios. Por eso revela ya (ahora) tu justicia, dijeron aquéllos a Cristo. Y éste les replicó: Está colmada la medida de los años del poder de Satanás. Pero se aproximan otras cosas terribles, también (sobre aquéllos) pecadores por los que yo fui entregado a la muerte, a fin de que se conviertan a la verdad y no pequen más, y a fin de que hereden la gloria espiritual e impercedera de la justicia (conservada) en el cielo».

Contra la obvia suposición de que el *logiofl* de Freer representa el caso más antiguo de esta literatura, de que la *Epistula A.postolorum* es el segundo, y de que los escritos gnósticos, en fin, constituyen la última fase, un género literario independizado frente a los evangelios, hay que hacer valer las siguientes razones: las obras gnósticas más antiguas entre las ya mencionadas y la EpAp surgieron muy probablemente en la segunda mitad del siglo II⁷; el códice W, en cambio, que contiene el *logiofl* de Freer, es notablemente más reciente (siglo V); esa conversación no está incondicionalmente ligada a una situación pascual; y en el *Apocalipsis de Pablo*, de origen copto, ese diálogo tiene lugar en el viaje al cielo de Pablo (2 Cor 12,1ss). Hay que contemplar, pues, la posibilidad de que las conversaciones con el Resucitado sean un género literario independiente. Volveremos a la cuestión del género literario después de haber reseñado algunos escritos.

La estructura fundamental de estos textos ha sido ya objeto de diversas investigaciones⁸. Siempre aparece una acción marco, en todos los casos al comienzo, aunque no siempre al final. En cuanto al tiempo, la acción se desarrolla después de Pascua; sólo en el primer *A.pocalipsis de Santiago* encontramos un diálogo antes de la pasión, pero el otro se desarrolla igualmente después de la resurrección. El lugar suele ser un monte (por ejemplo, el de los Olivos, una montaña de Galilea, etc.), pero también la orilla del mar o un camino; rara vez hay un cambio de lugar (sólo en la *Carta apócrifa de Santiago* y la *Pistis Sophia*). La situación inicial puede ser muy breve, pero también muy amplia y descrita con viveza. Jesús se aparece a menudo al interlocutor en una figura que éste no reconoce de inmediato (como fenómeno

7. K. Rudolph. 103.

8. De K. Rudolph. 85ss; y de H. Köster, *Entwicklungslinien durch die We/t des frühen Christentums*, 179s; 253s.

luminoso, ángel, niño, anciano, etc.), a veces desde el cielo; en tales casos se presenta mediante autopredicados. La conversación discurre con arreglo al esquema de pregunta y respuesta; pero no es un verdadero diálogo: Jesús lleva constantemente la iniciativa, sus interlocutores son sólo los adoctrinados, que con sus preguntas y malentendidos hacen posible nuevas explicaciones de Jesús. La estructura formal de la conversación es muy simple y la temática variada. Al final se encuentra a veces la exhortación a la guarda del secreto, asociada a veces a una fórmula de maldición. En algunos casos se menciona el nombre de aquel que recogió la conversación.

2. *La Epistula Apostolorum*

La *Epistula Apostolorum* (=EpAp) pertenece a este contexto tradicional y es por su forma y contenido uno de los escritos cristianos primitivos más extraños. Era completamente desconocida hasta su descubrimiento por Cad Schmidt en 1895 y su publicación en 1913. Y en 1919 puesto que nunca aparece citada, ni siquiera mencionada, en la literatura de la iglesia antigua. El original griego ha desaparecido. La obra se conserva en versión capta sobre un papiro del siglo IV. Y en etíope, en algunos manuscritos del siglo XVIII; hay que añadir pequeños fragmentos latinos en un palimpsesto que perteneció originariamente al monasterio de Bobbio. Como indican las traducciones, la obra desaparecida gozó de cierta estima durante largo tiempo en las iglesias capta, etíope y latina -en Etiopía incluso hasta la edad moderna-. La EpAp sólo se conserva completa en el texto etíopt, aunque éste, a su vez, es una versión del árabe⁹. El texto capto, que remonta directamente al original griego, está muy amputado: faltan 15 hojas del manuscrito original, entre ellas el comienzo y la conclusión de la obra. Quedan así algunas incertidumbres en cuanto al texto y a su extensión; pero los fragmentos latinos confirman la corrección del comienzo en el texto etíope. Con su ayuda es posible también descubrir el título del escrito, que no aparece en la versión etíope ni en la capta; la inscripción marginal «epistula...» denota que la expresión del

9. En la transmisión etíope, la EpAp va siempre unido a un discurso previo, apocalíptico, de Jesús, que se localiza en Galilea. L. Guerrier en su edición (1913) dividió y enumeró ambos textos en capítulos (discurso apocalíptico: cap. 1-11; EpAp: cap. 12-62). C. Schmidt adoptó esta división, pero introdujo en la EpAp una nueva numeración adicional: cap. 1-51. Suele citarse la EpAp según esta doble numeración: 1(11)-51(62). Yo cito la EpAp, para simplificar, únicamente según la numeración introducida por Schmidt.

cap. 1 «carta del colegio de los apóstoles» debe considerarse como título, o que al menos los latinos así lo consideraron.

Se supone que la obra fue escrita a mediados del siglo III, probablemente en Egipto".

Contenido: El librito se presenta como una carta de los apóstoles dirigida a toda la cristiandad en la que aquéllos comunican las revelaciones del Resucitado a todos los cristianos, a fin de inmunizarlos contra los errores de los seudoapóstoles Simón y Cerinto y afianzarlos en la verdadera fe (1 s). Antes de estas revelaciones, una introducción describe las características de la fe verdadera (3-S) y define el marco de las siguientes manifestaciones (9-12). La verdadera fe se puntualiza mediante fórmulas confesionales e himnicas como creencia en el Dios creador y en Jesucristo, la Palabra hecha hombre, cuya divinidad se subraya con la enumeración de milagros canónicos y extracanónicos ". Este pasaje viene a ser una breve vida de Jesús. El hecho de la revelación se describe como aparición del Resucitado a los discípulos el día de Pascua, utilizando Lc 24,36ss, Jn 20, 24ss y otros temas canónicos y extracanónicos. La exposición -que disipa las dudas de los discípulos mediante demostraciones palpables- delata claramente la intención de destacar la realidad de la resurrección corporal de Jesús. Las revelaciones siguientes (13-50) carecen de una estructura clara. Comienzan con un tema cristológico: la *katábasis* del Preexistente a través de las esferas celestes, cambiando de figura -de modo análogo a la *Ascensión de Isaías*-, y su visita a la virgen María en la figura de Gabriel (13s). Sigue la predicción del arresto de un discípulo (Pedro: Hech 12) durante una pascua (15). Luego se trata un tema escatológico: predicción de la parusía y de su fecha (16s). Tras una consideración retrospectiva sobre la unidad del Preexistente con el Padre y otra prospectiva de la Ascensión del Resucitado, siguen el precepto del amor y el mandato de misionar (1S-20); a continuación un largo tratado sobre la resurrección de los fieles en cuerpo, alma y espíritu (21-26); de nuevo una consideración retrospectiva sobre el descenso de Cristo al mundo subterráneo (27) y otra, prospectiva y escatológica, sobre el juicio (2Ss). La siguiente sección, de carácter ecJesiológico, reitera el mandato de entregarse a la misión y anuncia, en una profecía, la actividad de Pablo (30-33). Vuelve el tema de la escatología: señales de la parusía, a saber, aparición de seres malvados y de falsos maestros, persecución de los creyentes, pero finalmente perspectiva de un juicio justo (34-40). Las consecuencias prácticas de este conocimiento son

10. Hornschuh, 99ss.

11. Así el cap. 4 se refiere al episodio de la interpretación del alfabeto por Jesús. que se narra en el *Evangelio de la infancia de Tomás*. 6,3; 14,2.

ciertas normas comunitarias y disciplinares (41 s; 46-50), que se interrumpen formalmente con una exposición alegórica de la parábola de las diez vírgenes (43-45), pero que en realidad quedan bien subrayadas. Un relato sobre la Ascensión -muy semejante al del *Apocalipsis de Pedro*— constituye la conclusión narrativa de la obra.

Tan complejo como el contenido es el carácter literario de la EpAp. Comienza como carta, y continúa y concluye como relato cuasi evangélico; la parte principal integrada en este relato consta de revelaciones que Jesús hace en una conversación con el «colegio apostólico». Es una forma mixta de carta, evangelio y discurso revelatorio, y el autor, sin duda, tomó en préstamo elementos de estos géneros literarios. Pero cabe preguntarse cuál es aquí el género principal; el autor pretendía sin duda que la obra se interpretara como carta, «carta del cielo» y «carta católica» al mismo tiempo (1s), aunque no le dio la forma epistolar¹²; ésta consiste tan sólo en una etiqueta externa, aunque muy significativa. Sigue, pues, en pie la cuestión, arriba mencionada, de si la obra es una ampliación del «evangelio» mediante un discurso revelatorio complementario o sólo el marco de un discurso de este género mediante narraciones evangélicas. La extensión del relato evangélico de la EpAp hace pensar en lo primero. Pero un examen más atento muestra que el texto no intenta ser un evangelio en forma abreviada, sino que refunde su material desde perspectivas teológicas muy determinadas -sobre todo, la divinidad de Jesús y la realidad de su resurrección corporal- con el fin de ratificar los contenidos capitales del discurso de revelación en la línea de la profesión de fe eclesial. Ahora bien, esto significa simplemente que el relato evangélico sólo cumple en esta obra la función de un marco para el discurso revelatorio.

Este discurso carece de analogías en los Sinópticos, aunque emplea algunas formas de esta tradición (bienaventuranzas, ayes, etc.), pero sí las tiene en los discursos de despedida joánicos, tanto formal (pregunta-respuesta) como temáticamente (a pesar de notables diferencias en la interpretación teológica). Este discurso revelatorio es también de despedida. Pero posee un carácter dialógico más acusado que los joánicos y mucho más que los restantes discursos de Jn; Jesús inicia y concluye el diálogo; 56 veces toma él la palabra y 55 los discípulos (con párrafos de extensión muy diversa). El discurso revelatorio de la EpAp difiere también estilísticamente de todos los joánicos; por eso no pueden adscribirse al mismo tipo de «discursos de revelación».

La *finalidad de la EpAp* es, como queda dicho, la impugnación de doctrinas gnósticas, especialmente la cristología doceta y la antro-

pología dualista. Los heresiarcas Simón y Cerinto (1; 7) no son para la EpAp simples figuras simbólicas; pero tampoco cabe precisar mejor el frente adversario. Los antagonismos son muy fuertes y han producido una situación crítica, ya que la propaganda gnóstica tuvo mucho éxito (cf. 37; 50). El material teológico de la impugnación consta de la profesión de fe eclesial, los cuatro evangelios (aún no canónicos), los Hech y reminiscencias de Pablo. El grupo cristiano que está detrás del escrito se profesa ortodoxo... como todos. Pero coincide con sus adversarios en algunas ideas gnósticas¹³ (como otros escritos cristianos primitivos). Es significativo a este respecto el estilo teológico de la lucha contra los herejes. No consiste sólo en una polémica furiosa y en la difamación moral, como ocurre, por ejemplo, en 1ds y en 2 Pe, aunque suele recurrir al lugar común de que la aparición de los herejes estaba profetizada desde tiempo atrás. Tampoco recurre a la profesión de fe, ya existente y común a ambos bandos, para reinterpretarla actualizándola, como hace I In. Aún no puede apelar a un canon de Sagradas Escrituras, aunque aporta citas del Antiguo y del Nuevo Testamento. Lo peculiar de su argumentación es más bien el recurso a revelaciones especiales del Resucitado. Esta actitud es un fenómeno singular en la 19lesia y constituye, al parecer, la aceptación deliberada de una de las formas gnósticas más típicas de fundamentar la tradición autoritativa; se trata, pues, del intento de luchar contra adversarios gnósticos con sus propias armas. Pero la «ortodoxia» impone algunas modificaciones: los receptores de la revelación no son los elegidos, sino el conjunto de los apóstoles; las revelaciones especiales no son doctrinas secretas; todos deben conocer lo revelado, de ahí el reiterado mandato de entregarse a la misión y la firma de todo el escrito como carta católica:

«Lo que Jesucristo reveló a sus discípulos en forma de carta, cómo Jesucristo ha revelado la carta del colegio de los apóstoles. de los discípulos de Jesucristo, a los católicos. escrita contra los pseudoapóstoles Simón y Cerinto... Lo que hemos oído, retenido y escrito para el mundo entero. os lo confiamos a vosotros, hijos e hijas, alegrándonos en el nombre de Dios Padre, el soberano del mundo, y en Jesucristo. Aumente la gracia sobre vosotros» (1).

«(Nosotros) Juan y Tomás y Pedro y Andrés y Santiago y Felipe y Bartolomé y Mateo y Natanael y Judas el Celota y Cefas. hemos escrito (=escrihimos) a las iglesias de Oriente y Occidente, del Norte y el Sur...» (2).

Casi se diría que la antítesis persigue fines aún más especiales.

13. Por ejemplo. la idea de «reposo» como el bien supremo; más información en fjorschuh. 92s.

3. *Carta apócrifa de Santiago y el libro de Tomás el Atleta*

Entre los textos de Nag Hammadi se encuentra un interesante paralelo formal de la EpAp: la *Carta apócrifa de Santiago* (o *Apócrifo de Santiago*). Es el único ejemplo, a mi entender, de exposición de una conversación del Resucitado en el marco de una carta. El escrito guarda la forma epistolar. El encabezamiento (prescripto) menciona como remitente a Santiago y como destinatario a un hermano cuyo nombre está mutilado, salvo la sílaba final «thos», pero debía de ser «Kerinthos», según la esclarecedora conjetura de Schenke". Santiago quiere transmitir al destinatario la «doctrina secreta» (ἀπόκρυφον) que el Señor reveló a él y a Pedro.

Según el relato marco, el Señor se aparece 550 días después de su resurrección especialmente a los 12 discípulos, que estaban ocupados en poner por escrito «lo que el Redentor habla dicho a cada uno de ellos, bien en secreto o en público» (2,8ss). La aparición se produce sin especiales circunstancias concomitantes. Tras una breve conversación, Jesús toma aparte a Santiago y a Pedro para comunicarle una doctrina esotérica, ocultada a los otros discípulos. Después de finalizar el discurso revelatorio, Jesús asciende al cielo. La ascensión aparece descrita de un modo similar a la del *Apocalipsis de Pedro* y a la de la EpAp. A los otros diez discípulos se les informa de modo muy incompleto y sumario sobre el contenido de la revelación; Santiago sólo la transmite ampliamente al destinatario, como el verdadero fiduciario de ella.

No es preciso reseñar aquí el contenido concreto. Destaquemos sólo que Santiago aparece siempre preferido sobre Pedro y superior a él", y que se le predice el martirio como una distinción especial (una analogía de la predicción del arresto de Pedro en la EpAp). La temática es cristológica y soteriológica. Es significativo del esoterismo gnóstico la distinción entre doctrina pública y secreta de Jesús, la diferenciación dentro del grupo de los doce, la preeminencia de Pedro y Santiago y el puesto predominante de uno solo, en este caso Santiago. También lo es la consigna del secreto dada al destinatario:

«",Así te lo comunico por escrito en escritura hebrea, Te lo envió a ti, y sólo a ti. Pero siendo como eres un servidor en la redención de los santos, cuida y procura que este escrito no llegue al conocimiento de la gente, pues el Redentor ni siquiera quiso comunicar esta doctrina a todo nuestro grupo de los doce discípulos» (I,15s).

14. OLZ 66 (1971) 118s,

15. Esto evoca la rivalidad de Pedro y el discípulo amado (In 20s), y también a Santiago y Tomás (EvT 12s), sólo que en la *Carta apócrifa de Santiago* el receptor (¿Cerinto?) es superior a Santiago.

No se puede excluir que exista entre la EpAp y la *Carta apócrifa de Santiago* una relación algo más que formal, aunque no se pueda comprobar con documentos históricos. Hay en todo caso una serie de detalles como son la firma de la carta, el acusado exoterismo y esoterismo por una y otra parte y, de ser cierta la conjetura de Schenke, la mención de Cerinto, que parecen confirmar esta sospecha.

No vamos a reseñar aquí otros textos gnósticos. Sería sin duda apasionante ilustrar con ejemplos las peculiaridades de esta literatura de revelación con un análisis de las diversas versiones del *Apócrifo de Juan*¹⁶; pero ya las razones de espacio lo imposibilitan. Citemos, como muestra, una obra de este tipo, poco conocida, y la más simple en la forma: el *Lihro de Tomás, el Atleta*¹⁷.

«Las palabras secretas que el Salvador dijo a Judas Tomás. que yo mismo he escrito. yo Matías (=Mateo). Mientras caminaba. oí cómo ellos hablaban entre sí. El Salvador dijo: Hermano Tomás. mientras tengas tiempo en el mundo. escúchame, y yo te revelaré lo que has reflexionado en tu corazón. Como se ha dicho que eres mi hermano gemelo y mi verdadero amigo, examínate y reconoce quién eres y cómo eras o cómo serás. Como te tratan de hermano mío. no conviene que seas ignorante sobre ti mismo. Yo sé que tú has alcanzado el conocimiento. pues ya has reconocido que yo soy el conocimiento de la verdad, y caminas conmigo, aunque no lo sepas. Tú ya has conocido, y te llamarán el 'conocedor de sí mismo'. pues el que no se ha conocido a sí mismo no ha conocido nada. Pero el que se ha conocido a sí mismo ha alcanzado ya el conocimiento de la profundidad del universo. Por eso has visto ahora, hermano mío Tomás, lo oculto a los demás hombres, eso que les escandaliza porque no lo conocen».

El tema gnóstico fundamental aparece mencionado desde el principio («reconoce quién eres y cómo eras o cómo serás»)¹⁸ Yes también el objeto del diálogo en aspectos antropológicos y soteriológicos. Jesús concluye la conversación mencionando la promesa de la salvación gnóstica, el «reposo», con palabras que recuerdan el conocido dicho 2.º del EvT y de lugares paralelos:

«Porque si escapáis de las fatigas y las pasiones *del* cuerpo, alcanzaréis el reposo mediante el bien y reinaréis con el rey, unidos vosotros con él y él con vosotros desde ahora por toda la eternidad. Amén» (145, 12s).

16. Cf. W. Till, *Die gnostischen Schriften des Papyrus Berolinensis 8502*, 33s; M. Krause, en M. Krause und P. Labib, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes*, 37s; S. Giversen, *Apokryphon Johannis* (AthD V) 1963.

17. NHC II, 138, Iss = ADAIK, kopt.Reihe 2, 1971, 88-106.

18. En forma clásica: *Exc.ex Theod.* 78,2; también EvFel 57.

Sigue luego el *explicit* sin un final nanativo: «El libro de Tomás, el Atleta, que éste escribe a los perfectos» (145,17). La narración marco es muy breve; comienza como el proemio del EvT, menciona a Matías como testigo auditivo y redactor de esta enseñanza esotérica -mientras que, según el *explicit*, el propio Tomás es el que lo ha escrito-- y dibuja como situación un viaje a pie. La indicación temporal -antes de la Ascensión- se hace algo más adelante (138,23). Falta cualquier accesorio dramático, todo el interés se centra en la conversación. Pero Tomás, el receptor de la revelación, ostenta el rango supremo, como en EvT 13¹⁹: él es el hermano gemelo del Redentor y desempeña en la conversación el papel de representante de sus discípulos, es decir, de los gnósticos; ocupa un puesto de mediador. Pero sólo para los destinados a la perfección; se le prohíbe expresamente la comunicación de las palabras secretas a las «personas ciegas» (141,19ss; 142,27ss).

Este libro de Tomás no constituye sólo la forma más simple sino, a mi juicio, la más pura (originaria) del tipo literario «conversaciones del Resucitado con sus discípulos», frente a la cual el *logion* de Freer aparece como una reducción y el *Apócrifó de Juan*, por nombrar sólo éste, como una amplificación, sin mencionar las formas mixtas de la EpAp y de la *Carta apócrifa de Santiago*.

4. El género literario

Puede considerarse como seguro que las conversaciones del Resucitado con sus discípulos tienen su origen en grupos gnósticos. ¿A qué género literario pertenece o de cuál proceden? H. Köster pretende derivarlas del género de los apocalipsis²⁰. Presentan, en efecto, algunas afinidades en lo formal y aún más en el contenido (revelaciones de misterios futuros y transcendentales, pretemporales y cosmológicos). Pero existen también diferencias estructurales básicas. El relato visionario, constitutivo de los apocalipsis, aparece rara vez en las «conversaciones»; por eso falta también en ellas la interpretación de lo contemplado. Pero, sobre todo, la forma dialogal no es constitutiva para la apocalíptica, aunque también en ésta hay diálogos, obviamente: el vidente pregunta, el *angelus interpretis* explica (a veces lo aclara el vidente mismo, sin interlocutor, o la interpretación se deja al lector). Las «conversaciones», en cambio, se desarrollan según el esquema de

19. Pero los tres dichos de Jesús a Tomás, mencionados en el EvT, no constituyen el contenido de este libro; Krause, 136.

20. O.c., IX2s.

pregunta y respuesta; el Resucitado no tiene en ellas la función auxiliar del ángel intérprete apocalíptico, sino que desempeña el papel principal como revelador del conocimiento liberador. Es difícil, por tanto, que las «conversaciones» deriven de la apocalíptica.

K. Rudolph²¹ ha demostrado de modo convincente, a mi juicio, su relación con dos formas literarias antiguas: el diálogo y la *erotapokríseis* (esquema pregunta-respuesta). El diálogo filosófico, una conversación real o ficticia entre dos o más interlocutores, es originariamente un medio para encontrar en común la verdad. Pero como ocurre en las últimas obras de Platón y en la antigüedad tardía, el diálogo puede perder el carácter de búsqueda común y convertirse en tratado, donde uno mismo plantea los problemas y los resuelve, mientras que los interlocutores intervienen sólo con observaciones irrelevantes y sólo aparecen de nuevo al final (de la narración marco). El que los interlocutores queden difuminados frente al personaje principal es también algo característico de las «conversaciones» gnósticas, sólo que en éstas está condicionado por la fe en la revelación gnóstica: «La verdad es entregada por la enseñanza divina, y por ello es vinculante». «El diálogo es ante todo un medio de salvación, no de disputa en torno a la verdad»; por eso «la búsqueda de la verdad lleva a la catequesis de la revelación»,²². A esto se añade la influencia de la *erotapokríseis*. Esta forma de literatura se utiliza, más que en el ámbito de la filosofía, en el de la ciencia antigua (filología y jurisprudencia), especialmente para la introducción de principiantes y alumnos (*eisagogé*) y para la solución de problemas, de cuestiones disputadas y de aporías. No se trata de un verdadero juego de pregunta-respuesta, sino de un medio para abordar de modo sistemático un área del saber. La forma de *erotapokríseis* tuvo buena acogida asimismo en la literatura revelatoria, sobre todo en los *escritos herméticos*, en la función de la *eisagogé* (aquí, iniciación) y en el empleo de oráculos, originándose «una amalgama de revelación y saber específico»²³. Rudolph ve en las «conversaciones» gnósticas una «mezcla de diálogo y 'esquema (oracular) de pregunta-respuesta' o de la forma 'problemas' ('problema y soluciones')». Considera injustificado adscribirse sólo a la última forma, «ya que nunca les falta el marco que es característico de la forma dialógica y que consiste en la descripción (ficticia) de una situación

21. O.C. 85ss; Rudolph tiene ya el gran mérito de haber continuado el artículo *Dialog* de A. Hermann y G. Bardy (RAC 3.928s) y el *Erotapokriseis* de H. Dörrie y H. Dörries (RAC 6, 342s) en el ámbito de la literatura gnóstica, obteniendo el debido fruto de esas premisas.

22. Rudolph, 86.87.

23. Rudolph, 88.

en la que se produce el diálogo»²⁴. El mismo investigador llega a esta conclusión: «Se mantiene el carácter formal del diálogo, pero lleno de un nuevo contenido, ya que su estilización aparece influida por la literatura de *erotapokríseis*... Es una forma literaria propia, nacida de la reelaboración de formas estilísticas más antiguas»²⁵.

Hay en las conversaciones del Resucitado una recepción y combinación de géneros literarios de la filosofía y la ciencia antiguas, y no son producto de la literatura cristiana primitiva. Tales escritos se encuentran, pues, más allá de los límites objetivos trazados para este libro.

24. *O.c.*, 89.

25. *ibid.*

IX

Hechos apócrifos de los apóstoles

OBSERVACION PRELIMINAR

Bibliografía:

- Fr. Pfister en E. Hennecke, *Neutestamentl. Apokryphen*, ¹1914, 163s;
 W. Schneemelcher y K. Schäferdiek, en E. Hennecke - W. Schneemelcher, *Neutestamentl. Apokryphen II*, ³1964, II Oss;
 R. Söder, *Die apokryphen Apostelgeschichten und die ramanhatle Literatur der Antike*, 1969.

De los numerosos Hechos apócrifos de los apóstoles vamos a reseñar únicamente los cinco más antiguos y sólo en visión panorámica, ya que sobrepasan cronológicamente y por el género literario el ámbito de la presente historia de la literatura; pero justamente como fenómenos límite reclaman aquí nuestra atención. Nos han llegado generalmente en fragmentos, pero, a la verdad, muy numerosos y extensos, en sorprendente contraste con los evangelios apócrifos, de los que sólo se conservan en su mayoría pequeños residuos. Este contraste tiene su explicación en la historia del canon. Estos evangelios -con la excepción significativa de los llamados «evangelios de la infancia»- fueron destruidos paulatinamente en el curso de la consolidación del canon y durante la lucha contra los herejes; pero los Hechos apócrifos de los apóstoles nunca rivalizaron en el período de génesis del canon con la historia lucana de los apóstoles, simplemente por motivos cronológicos de composición. El hecho de haber sido tolerados hasta cierto punto, como los relatos de la infancia de Jesús, tiene además otra explicación: estas narraciones sobre los apóstoles ejercían y tenían un «contexto vital» diferente al de los evangelios. No es extraño que se hayan conservado incompletos, con la excepción de los *Hechos de Tomás*. No gozaron de la protección que se dispensó a los libros canónicos y sufrieron el destino de muchas obras de la literatura antigua, por ejemplo, las *Historias y Anales* de Tácito. Compartieron especialmente el destino de algunas novelas antiguas: sufrieron recortes, como las *Efesíacas* de Jenofonte de Éfeso y las *Babilónicas* de Yámblico; algunas partes especialmente interesantes, como los

«martirios» u otros fragmentos autónomos, fueron desgajados de las obras y se transmitieron como escritos independientes, quedando el resto en el olvido o perdiéndose definitivamente. El hecho de haberse conservado tantas obras, a pesar de todo, se debe, aparte de su intrínseca popularidad, a un feliz azar: los Hechos de Pedro, Juan, Andrés, Tomás y Pablo fueron recogidos durante el siglo IV en un *corpus* que gozó de gran estima entre los maniqueos y que ellos mismos habían promovido, que Agustín conoció y que todavía el patriarca Focio de Constantinopla comenta e impugna en el siglo IX.

Focio afirma que un tal Lucio Carino redactó los cinco Hechos de los apóstoles. En realidad proceden de diversos autores y de grupos heterogéneos. A pesar de los temas recurrentes y de algunas coincidencias teológicas, los Hechos apócrifos de los apóstoles no forman una unidad; cada libro posee su propio sello, teológico y literario, y debe ser enjuiciado aparte.

Hay que plantear, sin embargo, la cuestión del *género literario* de los Hechos apócrifos de los apóstoles. La pregunta más obvia es: ¿pertenecen al mismo género que los Hechos de Lucas? ¿Fue este libro el modelo para aquéllos? Hace ya un siglo que F. Overbeek contestó negativamente a esta pregunta, y las investigaciones de W. Schneemelcher han aclarado la cuestión. Fr. Pfister abordó el problema del género literario, acercándolo a una solución positiva, al encuadrar estos Hechos apócrifos de los apóstoles bajo la rúbrica de la literatura antigua de las *práxeis*. Es ésta una literatura que expone las «hazañas» de grandes personajes históricos o míticos, de orden natural o sobrenatural, en las que se manifiestan las ἀρεταί y δυνάμεις (virtudes y poderes) de estos personajes. Pfister señala que tres elementos o motivos distinguen a esta literatura. El primero es el aretalógico o la glorificación del héroe, que se consigue destacando el factor milagroso en sus actos. Luego el tema de la itinerancia, de los περίοδοι, o narración de las «hazañas» en el marco de un relato de viaje, que toca también aspectos etnológicos. Por último, el elemento religioso: la exposición y propaganda de determinadas ideas religiosas (que en las *práxeis* paganas pueden ser también filosóficas). Pfister caracteriza los Hechos apócrifos de los apóstoles como «aretalogías cristianas de itinerancia y misión» (a.c., 167). Rosa Söder ha situado estas obras en el marco ulterior de la «literatura novelesca de la antigüedad», mostrando que están ligadas a ella por numerosos elementos. Los más importantes son cinco: el tema de la itinerancia; el elemento aretalógico; el teratológico (descripción de pueblos, hombres, animales y acontecimientos fabulosos); el «tendencioso», de tipo religioso, filosófico, político y ético; el erótico. La autora llega a la conclusión de que los Hechos apócrifos de los apóstoles «no son verdaderas novelas»

y «tampoco un género literario común»; son «narraciones populares, destinadas al pueblo, no tanto a los cultos, como la novela» (o.c., 216). Volveremos sobre la cuestión del género literario una vez reseñadas las diferentes obras.

Una observación más sobre el origen de estos escritos es el creciente interés por los apóstoles. Esta tendencia se revela muy pronto en algunos fragmentos de la tradición evangélica, y Lucas puede ya recurrir a narraciones anteriores sobre Pedro y Pablo, sobre Esteban y Felipe para escribir su historia de los apóstoles; es significativo constatar que no se trata sólo de leyendas personales, o locales sobre la fundación de alguna comunidad, sino también de novelas «profanas». Pero los diversos grupos cristianos deseaban saber más cosas y más precisas sobre los apóstoles. Este interés se orientó hacia diversos fines. Por una parte, en la lucha contra los errores se apeló a los apóstoles como los garantes de la sana doctrina, desarrollando los principios de la tradición y la sucesión apostólica que aparecen ya documentados, con variedad de aspectos, en escritos tardíos del NT, en Ireneo y en las listas locales de obispos. Por otra, se consideró a los apóstoles como θεῖοι ἄνδρες; tal es el caso de los Hechos apócrifos de los apóstoles. Este interés se vio estimulado por la abundancia de personajes semejantes que poblaron el mundo de la época. Había que superar a aquellos competidores. Se atribuyeron entonces a los apóstoles, en creciente medida, los rasgos típicos de aquellos personajes, primero en la imaginación y en la glorificación oral y luego en la exposición literaria. En efecto, la necesidad de una *literatura de entretenimiento específicamente cristiana* que pudiera concurrir con las literaturas no cristianas era tan fuerte como la exigencia de edificación religiosa. El origen de los Hechos apócrifos de los apóstoles no es en modo alguno «herético», sino que reside en los elementos paganos subliminales del cristianismo popular. Pero tales elementos arrastraron otros del mismo tipo y prepararon el terreno para ideas «heréticas», especialmente gnósticas. Así el apóstol puede ser en ocasiones el transmisor de la tradición en la línea ortodoxa eclesial (en los *Hechos de Pablo*), pero también el soporte de revelaciones gnósticas (en los *Hechos de Juan*). La Iglesia no quiso o no pudo dejar de lado esta literatura que gozaba de tan favorable acogida. Su resistencia se refleja en algunas reelaboraciones eclesiales, con expurgas y ampliaciones. En los siglos III y IV aparecieron nuevos Hechos de los apóstoles.

Dejando de lado esas reelaboraciones y nuevas producciones, nos limitamos aquí a analizar los cinco Hechos apócrifos de los apóstoles más antiguos, concretamente en el orden probable de su composición.

LOS CINCO GRANDES HECHOS DE LOS APOSTOLES

Bibliografía:

- R. A. Lipsius - M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha* I. Ha. Iib, 1959;
E. Hennecke - W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* II, ³1964,
¡ 10-372.

1. Los Hechos de Pedro

Los *Acta Petri* (= APt) son los Hechos apócrifos de los apóstoles más antiguos; parece que fueron escritos entre 180 y 190 en Asia Menor o en Roma'. Sólo nos han llegado dos tercios de la obra completa: la parte central y la final (en una traducción latina, *Actus Vercellensis*, y en dos fragmentos menores en griego, su lengua original), más dos relatos sueltos de la primera parte. Por eso, sólo los *Actus Vercellensis* dan una idea del verdadero carácter de los APt².

Estos *hechos* refieren que tras la partida de Pablo de Roma hacia la misión de España, el mago Simón apareció en la capital del Imperio y atrajo a toda la comunidad a sus ideas, salvo unos pocos fieles, asombrando a los romanos con sus milagros. Entonces se trasladó Pedro por mandato divino desde Jerusalén, donde había permanecido doce años, a Roma; allí restableció la comunidad, se impuso sobre Simón y por último padeció el martirio. Como se ve, la mayor parte de los APt incluyen sólo las últimas actividades del apóstol, que se desarrollan en Roma; la tradición apócrifa sobre la permanencia de Pedro durante doce años en Jerusalén (*Kérygma Petrou*) y sobre su martirio en Roma ofrece los puntos de fijación; de la tradición petrina neotestamentaria sólo se utiliza el encuentro del apóstol con el mago Simón (Hech 8,18s).

1. ef. Schneemelcher. 187s.
2. Más datos en Schneemelcher. 183ss.

La exposición glorifica a Pedro no como el príncipe de los apóstoles, sino como un gran θεῖος ἀνὴρ, poderoso en palabras y aún más en las obras. Pedro asombra a los romanos con sus milagros; hace hablar a un perro, a un lactante con voz de adulto, y hace nadar a un arenque ahumado; del cuerpo de un joven, que se delata en la sonrisa como poseído, expulsa a un demonio que destruye una estatua del emperador, pero Pedro la restaura milagrosamente para que su dueño cristiano no tenga dificultades con la policía. También realiza curaciones milagrosas -restituye la vista a viudas ciegas-, pero estos milagros de ayuda humana pasan a segundo plano. El punto culminante del libro es la gran disputa de Pedro con Simón mago, presentada como un espectáculo público. La disputa tiene lugar en un escenario adecuado: el Foro Romano, y delante de una ingente multitud, en la que se menciona expresamente a senadores, prefectos y funcionarios. Los dos contendientes pelean entre sí como dos héroes homéricos, primero con discursos —toda la narración está intercalada de discursos, diálogos y plegarias-; luego Pedro sale victorioso, resucitando tres muertos y salvando incluso a su adversario, que fracasa miserablemente, de la muerte en la hoguera. Pero la derrota definitiva de Simón mago tiene lugar algunos días después, en el mismo lugar; el mago quiere recuperar su influencia mediante sus artes voladoras, pero gracias a la oración de Pedro se precipita en el vacío y cae sobre la Via Sacra, produciéndose una triple fractura de pierna; el mago es lapidado, escarnecido y finalmente llevado fuera de Roma por un seguidor suyo, y pronto muere a consecuencia de las heridas.

La ocasión del martirio del apóstol es la predicación de la castidad, como es frecuente en estos hechos de los apóstoles. El elemento erótico-ascético ocupa un espacio importante en los APT; quizá fuera algo distinto en la primera parte perdida, como parecen sugerir los dos fragmentos que se conservan de la misma. Pero la predicación de la castidad tiene un gran éxito en Roma, sobre todo entre las señoras distinguidas, y esto inquieta a los hombres. El relato incluye un elemento que desvía el curso de los acontecimientos: el famoso episodio del *Quo vadis*: Pedro huye de Roma ante la amenaza de arresto, pero al salir de la ciudad se encuentra con el Señor, que quiere ser de nuevo crucificado, y entonces Pedro vuelve a la ciudad. El prefecto Agripa, del que Pedro ha apartado cuatro concubinas, hace crucificar al apóstol bajo la acusación de ateísmo. La descripción de la crucifixión ocupa sólo dos frases incidentales. El peso recae en los dos discursos del apóstol sobre el misterio de la cruz; en el primero, pide ser crucificado cabeza abajo; el segundo, pronunciado desde la cruz, termina en una oración, y en las últimas palabras Pedro entrega su espíritu. El martirio concluye con apariciones del difunto -un rasgo frecuente en estos

Hechos de los apóstoles-, a su amigo Marcelo, al que reprende suavemente por el lujo del entierro, y a Nerón, al que atemoriza con golpes y le hace desistir de la persecución que tenía planeada contra los cristianos.

El autor compuso los APt no sin cierta habilidad. Hace coincidir la actividad romana de Pedro con la partida de Pablo para España y explica la presencia de Pedro en Roma por la aparición en esta ciudad de Simón mago; no se limita a relatar las distintas escenas por mera yuxtaposición, sino que se esfuerza en prepararlas de antemano y engarzarlas, al menos externamente. Por medio de un relato retrospectivo de Pedro sobre el robo de un tesoro por Simón y su descubrimiento milagroso por él mismo, el autor aborda contextos más amplios y otorga alguna coherencia al conjunto. Habla a veces en primera persona de plural para acreditarse como testigo ocular, pero sólo en referencia a acontecimientos ocurridos en Roma, no a hechos anteriores (APt 4; 21). Sabe dar a menudo fuerza persuasiva a los obligatorios discursos; son interesantes, al menos en el contenido, las especulaciones sobre la cruz (37-39) y los pasajes sobre las apariciones de Cristo (21; d. 5; 17), temas que aparecen también en otros Hechos de los apóstoles. Pero la cohesión interna no viene dada por la composición, sino por el elemento aretológico (milagros, visiones, etc.).

Sobre el *carácter literario* de toda la obra sólo podemos juzgar con reservas, ya que falta la primera parte. Si la observación sobre la permanencia de Pedro en Jerusalén durante doce años (5) se refiere a esta primera parte, cabe concluir de ella que los APt no entran en la literatura de *περίοδοι*, pues entonces sólo relatan un viaje del apóstol: el de Jerusalén a Roma. El relato sobre la navegación contiene en todo caso temas típicos de los *períodoi*³, sobre todo el que el capitán abraza la fe, se haga bautizar y reciba la eucaristía. Pero los viajes no constituyen el marco del conjunto. Los APt constan de empresas aisladas del apóstol que están localizadas en Jerusalén y en Roma, y del único viaje, que une los dos escenarios; no sabemos si los APt, además de esas líneas de conexión, establecieron otros nexos narrativos. Pero habrá que asignar el escrito, con las reservas indicadas, a la auténtica literatura de las *práxeis*.

Entre los textos de Nag-Hammadi se encuentra en el códice VI, pp. 1-12, un escrito que conviene mencionar aquí y que H.-M. Schenke me ha dado a conocer amablemente en su traducción³. Lleva como

3. Por ejemplo, la ocasión especial del viaje; el barco dispuesto; el interés del capitán por el pasajero; el mar en calma; la conducta especial de los marineros (en este caso, su embriaguez).

3a. Publicados en ThLZ 98 (1973) 13ss.

explicit el título «Los hechos de Pedro y de los doce apóstoles»; pero, según el *incipit*, es un sermón de Pedro «sobre el inicio del apostolado». Sin embargo, el contenido de este escrito, en extremo extraño e interesante, nada tiene que ver con los APt. Tampoco puede ser un fragmento de sus partes perdidas.

2. *Los Hechos de Pablo*

Los *Acta Pauli* (=AP), en cambio —algo más reciente que los *Hechos de Pedro* y dependientes de éstos, escritos antes del 200 por un presbítero de Asia Menor— pertenecen a la literatura de los *períodoi*. Relatan los «hechos de Pablo» en el marco de un largo periplo, como es natural. Pero no es posible reconstruir totalmente la ruta del viaje, ya que la transmisión es muy fragmentaria, a pesar de su extensión⁴. Los importantes manuscritos de los AP descubiertos en el presente siglo, sobre todo un papiro griego en Hamburgo y otro copto en Heidelberg, han agregado a los fragmentos ya conocidos —*Los Hechos de Pablo y de Tecla*, la correspondencia entre Corinto y Pablo, la denominada «tercera carta a los corintios» y el martirio— no sólo tradiciones paralelas, sino ante todo complementos esenciales con nuevo material; un papiro copto aún no editado, pero puesto a disposición por R. Kasser para Hennecke-Schneemelcher (268s) en traducción, contiene el relato ya mencionado por Orígenes del bautizo de un león por Pablo'. Pero sigue faltando el comienzo de AP, y en el medio se abre una gran laguna; la estación final es Roma; cabe pensar en Damasco como punto de partida del periplo. Todos los fragmentos conservados hacen suponer que AP se limitaban a narrar un único viaje de Pablo —a diferencia de los Hechos canónicos de los apóstoles. Coinciden con éstos un buen número de topónimos, pero esbozan un cuadro muy distinto del curso y del tipo de actividad del Apóstol; así, por mencionar un detalle, Pablo no llega a Roma como prisionero, sino como ciudadano libre. Los *Hechos de los apóstoles* lucanos, si es que fueron realmente conocidos por el autor de los AP, no eran aún tan canónicos como para que la imagen que daban de Pablo fuese vinculante para él. El autor configura su obra con arreglo a su propio plan y con material que había reunido de la tradición oral sobre Pablo,

4. Sobre el testimonio y la transmisión: Schneemelcher, o.c., 221 ss. No existe aún una edición completa de los fragmentos en el texto primitivo; la traducción quizá más completa de los textos se encuentra en Schneemelcher (242-270), donde están indicadas las ediciones del texto primitivo; remito, para simplificar, a las páginas de esa traducción.

5. Sobre el sentido de este tema. cL W. Schneemelcher. *Del' getaufte Löwe*, en *Mullus, Festschrift Theodor Klauser*, 1964, 3165.

que le había llegado por otro conducto, o que quizás ideó él mismo, y que reelaboró a fondo".

El autor se esfuerza en realizar una labor literaria. Amplía varios episodios convirtiéndolos en composiciones más amplias; por ejemplo, y principalmente, el relato de Tecla, que puede considerarse como novela corta o cuento largo (<<Novelle>>), el martirio y también el arresto y la lucha con las fieras en Éfeso, y probablemente otros relatos más cuyo estado de conservación no permite emitir un juicio cierto. También denotan un esfuerzo literario la narración retrospectiva (conversión y bautizo del león) y la inserción de la correspondencia (algo muy lógico en el relato sobre Filipos; el autor conoce, al parecer, 2 COI). Asimismo, es un trabajo literario la semblanza de Pablo?, compuesta al modo de una descripción policial y el hecho de que el autor la ponga en labios de otro. Tito describe a Pablo como «un hombre de pequeña estatura, de cabeza calva y piernas zambas, de porte noble, con cejas pobladas y nariz ligeramente pronunciada, lleno de encanto, ya que tan pronto parecía un hombre como presentaba un rostro de ángel» (Hennecke-Schneemelcher **n**, 243). Pero si es corriente ponderar la belleza de los θεῖοι ἄνδρες, aquí se subraya el ocultamiento de lo divino, que transparece sin embargo constantemente a través del velo invisible (¿una reminiscencia de Sócrates? ¿un tema gnóstico?); es significativo que Tecla pueda ver «al Señor en figura de Pablo» (o.c. 247), como en otros Hechos de los apóstoles Cristo se aparece a veces en figura de un apóstol.

El autor menciona como contenido de la predicación de Pablo «la palabra de Dios sobre la continencia y la resurrección» (243), y comenta la conexión interna de los dos temas: «De lo contrario no habrá para vosotros una resurrección, a menos que seáis puros y no manchéis el cuerpo, sino que lo conservéis casto» (245); o, más a lo griego: «El Dios que no conoce ninguna necesidad» envió a Pablo para la salvación de los hombres, a fin de que «los libere de lo precedero y lo impuro y de todo deseo voluptuoso y de la muerte» (246). Pero el autor no entra en ulteriores reflexiones teológicas sobre esta conexión. Prefiere presentar a Pablo haciendo su anuncio en forma de una serie de bienaventuranzas (entre ellas, **Mt** 5, 8. 7) (244).

En la *narración* parecen equilibrarse cuantitativamente el elemento aretológico y el erótico-ascético". Pero lo que determina la marcha de

6. ef. Schneemelcher, *NT Apoknphen* II. 227s\$ e Id., *Die Apostelgeschichte des Lukas und die Acta Pauli*. en *Aphorera, Festschrijj für E. Haenchen*: BZNW 30, 1964, 236s.

7. Sobre la semblanza cf. E. Rohde, *Der griechische Roman*, ³1914, 160.

8. Dejo de lado los numerosos milagros, curaciones, resurrecciones de muertos y apariciones (de Jesús o de ángeles), y menciono s610 la destrucción del templo de Apolo en Sidón (253s), un pasaje paralelo a la destrucción del templo de Artemisa en Éfeso por Juan (*ActJoh* 37-45).

los acontecimientos es lo segundo. La exposición sigue en general este esquema: predicación de la castidad por Pablo, gran éxito entre las mujeres, sobre todo entre las más distinguidas, indignación y celos de los maridos, prometidos y amantes; luego, la persecución, arresto y malos tratos al apóstol (a veces también a sus seguidores), visita de discípulos a su cárcel, liberación. Las reiteradas persecuciones distinguen a los AP de las partes conservadas de los APt.

Los *Hechos de Tecla* presentan con la máxima claridad *el esquema y los motivos*, si bien Pablo no interviene aquí como protagonista.

En Iconio, la virgen Tecla, tan hermosa como virtuosa y distinguida, oye la predicación de Pablo, queda fascinada sin remedio por uno y otra y nada quiere saber ya de Tamiris, su prometido. Este se lamenta con otros hombres que han vivido la misma experiencia con sus esposas, acusa a Pablo ante el procónsul, y el apóstol va a parar a prisión. Tecla soborna a los guardianes, le visita de noche y escucha sus palabras con fe. Cuando esto trasciende, los dos comparecen ante los jueces. El procónsul simpatiza con la doctrina cristiana —un motivo no del todo extraño— pero expulsa a Pablo de la ciudad, y condena a Tecla a la hoguera, a instigación de su propia madre. La resuelta mártir busca con la mirada a Pablo, ve en su figura a Cristo y sube consolada a la hoguera. Pero las llamas nada pueden hacer contra ella, una tormenta con granizo apaga el fuego y mata a muchos espectadores como castigo. Tecla sigue a Pablo en su viaje, le declara que le acompañará a todas partes y no desiste de sus propósitos a pesar de que aquél le avisa de los peligros que puede correr⁹. Pero ya en la primera ciudad Tecla sufre un nuevo contratiempo. Un ciudadano influyente de Antioquía se enamora de ella a primera vista y la corteja con insistencia; la resuelta virgen le destroza la túnica en la vía pública y le arrebató la corona de la cabeza; el hombre burlado, cuyo amor se ha trocado en odio, la acusa ante el gobernador, que condena a Tecla a morir entre las fieras. Hay un modesto cambio en este segundo martirio: por una parte, Tecla se atrae las simpatías de todas las mujeres; por otra, debe arrostrar más y mayores peligros, pero le acompañan también más y mayores milagros. Azuzan a leones y osos contra ella, pero una leona la defiende hasta morir; ante una segunda manada de fieras, Tecla busca refugio en un estanque del circo; ella misma se bautiza y queda de nuevo protegida. Las voraces focas del estanque perecen fulminadas y una nube de fuego mantiene alejados de ella a los otros animales; una tercera jauría de fieras queda adormecida; cuando atan a Tecla entre dos toros salvajes —el autor prefiere no preguntarse cómo es esto posible con la columna de fuego por medio—, arden las ataduras y Tecla queda sana y salva. Los espectadores toman partido entonces en favor de la hermosa víctima y exigen su liberación; el gobernador llora y hasta el amante ultrajado cambia de sentimientos. Se abroga la condena y la mártir es liberada oficialmente. Se reúne

9. J. Geffcken, *eh-istl. Apocryphen*, 1908, 27, n. 1. ve aquí una analogía del aviso de erales ante la hiparquía (Dióg. Laere. VI. 96s).

de nuevo con Pablo y recibe de éste la orden de anunciar la palabra de Dios; luego regresa a su ciudad natal. Entretanto el enamorado ha muerto —la solución más fácil— y ella ofrece la reconciliación a su desalmada madre con estas bellas palabras: «Si quieres dinero y bienes, el Señor te los dará por mi mediación; si quieres a tu hija, aquí estoy» (251). Luego se dirige a Seleucia; «y después de haber iluminado a muchos con la palabra de Dios, se durmió con una dulce muerte» (251)".

El autor parece haber agotado su repertorio y su capacidad de variación en el relato de Tecla. Así se constata, por ejemplo, en el episodio de Éfeso.

Pablo es encarcelado por predicar la castidad y es condenado a las fieras". Recibe de nuevo la visita nocturna de seguidoras distinguidas, entre ellas, la esposa del gobernador que le ha condenado a muerte. Una intervención divina hace que en víspera de su combate con las fieras sea liberado, que bautice a las dos discípulas a orillas del mar, muy lejos de Éfeso, y regrese a la prisión sin ser visto. Al día siguiente sueltan en el circo un león muy feroz contra él. Pero resulta ser la bestia a la que Pablo había bautizado y, en lugar de atacar al apóstol, se entretiene con él cariñosamente, aunque por breve y lacónico tiempo. El gobernador ordena soltar contra ambos una manada de fieras y además hace intervenir a los arqueros. Entonces se repite el milagro del grauzo, que golpea a las fieras salvajes, así como también a una multitud de espectadores; esta vez tampoco el gobernador queda indemne; no pierde la vida, pero sí una oreja. Pablo y el león quedan ilesos; el apóstol se dirige en barco a Macedonia y el león a los montes.

El *martirio de Pablo* aparece relatado en una perspectiva más fundamental que el de Pedro. La causa no es la predicación de la castidad, como cabría esperar de lo anterior y del caso de Pedro, sino la predicación de «Cristo Jesús, el rey de los siglos» (266), y se sitúa en la óptica del antagonismo entre el soberano de la tierra y el Señor del cielo; Pablo y sus compañeros de persecución son el paradigma de la vida cristiana como *militia Christi* en ese ámbito lleno de tensiones: en este sentido se acumulan las imágenes, mientras que el tema del luchador por Cristo sólo se presenta una vez en el martirio de Pedro.

10. La virgen Tecla pasó a ser patrona de la ciudad de Seleucia en lugar de la virgen Palas Atenea. Sobre la leyenda posterior, cL la bibliografía mencionada en Schneemelcher, *o.e.*, 229, n. 2.

11. Cf. ICor15,32.

Nerón ve amenazada su soberanía por esta predicación, ya que la nueva fe ha encontrado seguidores en los círculos más próximos a él: su joven copero Patroclo, al que Pablo resucitó de entre los muertos", y algunos de sus favoritos más distinguidos confiesan a Cristo, El emperador los hace encarcelar y ordena una persecución general contra los cristianos, en el curso de la cual el propio Pablo es detenido y condenado a muerte. En dos escenas se produce una confrontación del emperador con el Apóstol, del dueño del poder mundano con el campeón de Cristo; pero es también, en temas concretos, la confrontación del tirano con el filósofo, como se describe en la disputa de Domiciano y Apolonio, por ejemplo¹³. Pablo se gana a los encargados de su ejecución —un detalle frecuente en los martirios—: un prefecto y un centurión, pero rechaza su oferta de ayuda para la huida, como un Sócrates cristiano («Yo no soy un desertor de Cristo, sino un soldado del Dios vivo, obediente a la ley») (267). En el ajusticiamiento se produce un milagro; cuando su cabeza rueda por el suelo, brota de la herida leche en lugar de sangre, y los presentes alaban a Dios («que concedió tal gloria a Pablo») (267). También después de su muerte realiza un milagro: se aparece a Nerón, como había predicho, y le profetiza en presencia de muchos filósofos su próximo y terrible fin; el emperador, aterrizado, libera a Patroclo y a sus compañeros. También se cumple otra predicción de Pablo: el prefecto y el centurión encuentran junto a su tumba a dos hombres, Tito y Lucas, y reciben de ellos el bautismo.

Basten estos ejemplos para dar una idea del tono de los AP, Lo que más interesa al autor es la propaganda en favor de la continencia', Persiguen con ello, además, un fin teológico concreto: la lucha contra la gnosis, Este mismo objetivo tiene el *intercambio epistolar*, fingido e intercalado por el autor, entre la comunidad corintia y Pablo (correspondencia que posteriormente se desgajó de los AP, se transmitió como escrito independiente y fue acogida incluso en el canon de la iglesia armenia y quizá también de la siria),

Los corintios exponen al Apóstol los errores de dos predicadores que han surgido entre ellos; son tesis típicamente gnósticas: el mundo no es una creación de Dios; repudio del AT; cristología doceta; espiritualización de la resurrección, El apóstol satisface sus deseos de que impugne estos errores en un escrito que abunda en frases tomadas de las cartas paulinas (ya en vida del autor se consideró esto como una falsificación). La intención de aducir contra el gnosticismo la

12. Patroeto se había dormido durante la predicación de Pablo y cayó por la ventana (265s), como Eutico, Hech 20,7s,

13. La alusión a la caducidad de la riqueza y del poder es un lugar común filosófico; la afirmación paulina de que el emperador no puede darle muerte encuentra su paralelismo en Filóstrato. *Vida de Apolonio*. VIII, 5.

14. El celo del autor no se detiene ante los animales. El famoso león recibió el bautismo y se fue a la selva «lleno de alegría»; «le salió al paso una leona y él no la miró a la cara, sino que se alejó...» (269); hasta tal punto se entregó a la castidad que ni siquiera los estímulos de una leona pudieron hacerle mella.

antigua autoridad apostólica se expresa de un modo muy ingenuo [los corintios dicen: «...Para que, mientras vivas aún en carne mortal, volvamos a oír eso de tus labios» (258); y Pablo: «Os dije desde el principio lo que yo mismo había recibido de los apóstoles que estuvieron siempre con el Señor Jesucristo» (259)].

Los *Hechos de Pablo* encontraron aceptación en ambientes eclesiales ortodoxos de Asia Menor, y la Iglesia nunca los consideró como heréticos. Aunque el autor fue depuesto de su cargo presbiteral por falsificación de la correspondencia y aunque Tertuliano se escandalizó de que Tecla se bautizara a sí misma y predicase la palabra de Dios, cosa vedada por su condición femenina, esto no impidió la estima de la que gozaron los AP. El repudio del sexo y del matrimonio no se consideró, por lo visto, como contrario a la postura que adoptan las Cartas Pastorales; estas concepciones estaban profundamente arraigadas en la conciencia de la época y contribuyeron a que la obra fuese bien acogida incluso en ambientes gnósticos.

3. *Los Hechos de Andrés*

Andrés, el hermano de Pedro, se convirtió en el héroe de una profusa literatura legendaria, donde aparecía acompañado unas veces de Matías, otras de Pedro o de Bartolomé. Los *Hechos de Andrés* originales, algo más tardíos que los APt y AP y de localización incierta, fueron los Hechos de los apóstoles más extensos. Pero sólo han llegado hasta nosotros en algunos fragmentos y en profundas reelaboraciones¹⁵. De estas últimas parece deducirse que tuvieron la forma de una novela de viajes y que la ruta del apóstol fue del Ponto a Acaya. Eusebio (HE III 25,6s) considera los milagros que el relato cuenta como faltos de buen gusto. El contenido principal de la predicación del apóstol es la exigencia de una continencia absoluta. Esto le acarrea el martirio, que aparece descrito prolijamente. El apóstol predica desde la cruz (sobre el sentido de ésta entre otros temas) durante dos días y dos noches, está a punto de ganarse a toda la ciudad de Patrás para la fe de Cristo y rechaza la liberación en el último momento con palabras desabridas. La impresión que el pueblo siente ante el mártir y apóstol es típicamente griega: es un justo, un asceta, un sabio y - ¡el modelo! - un filósofo¹⁶.

15. M. Hornschuh. en Hennecke-Schneemelcher II, 270s (Bibl.); sobre la múltiple transmisión: P. M. Peterson, *Andrew. Brother of Simon Peter. His History and his Legends*. 1958.

16. El texto en Hornschuh, *a.c.*. 294.

4. *Los Hechos de Juan*

Menos pobre es la transmisión de los Hechos de Juan (*Acta Johannis* (= AJ), de los cuales se han conservado alrededor de dos tercios en su original griego. Las numerosas traducciones antiguas existentes dan una idea de su popularidad y amplia difusión. Los AJ gozaron de gran estima entre los maniqueos y los priscilianistas; por esta razón y por su contenido sentido como herético fueron condenados por el Concilio II de Nicea en 787, pero llegaron hasta la Edad Media en varias reelaboraciones eclesiásticas¹⁷. El héroe es Juan, el apóstol e hijo de Zebedeo, que la tradición eclesial consideró idéntico al autor del cuarto evangelio y del Apocalipsis y al longevo Juan de Éfeso.

Los fragmentos conservados permiten adivinar la extensión y la estructura, a veces también el contenido de las partes perdidas. K. Schäferdiek ha propuesto una reconstrucción convincente así como un nuevo orden de los capítulos¹⁸. El comienzo original no existe ya; el actual (AJ 1-17) es secundario y parece ser que inserta elementos tradicionales que no existen en el resto de la obra (exilio a Patmos, condena por Domiciano). La conclusión no es el martirio, sino la «metástasis», la muerte pacífica de Juan. La estructura de los AJ está definida por dos viajes (de Jerusalén a Éfeso, de aquí a Laodicea y regreso) y por dos estancias en Éfeso. La mayor parte del espacio lo ocupa la descripción de estas estancias en esa ciudad que es tradicionalmente el punto operativo de Juan; de los viajes se ofrecen sólo algunas anécdotas; la forma de *período* no parece haber sido muy elaborada. Toda la obra se presenta como escrita por un acompañante del Apóstol cuyo nombre, según la tradición y también según el comienzo perdido del libro, fue Lucio; pero el estilo en primera persona de plural no se mantiene. •

También el autor de los AJ intenta ampliar relatos sueltos en largas composiciones, en cuentos e historias al modo de la época, mediante la inserción de discursos -tan ampulosos como pobres de contenido- y crear conexiones, por ejemplo, añadiendo una narración con los personajes principales del relato anterior (salvación de Licomedes y Cleopatra por Juan (19-25); retrato de Juan por encargo de Licomedes [26-29]) o prolongando un episodio de la primera estancia en Éfeso en la segunda (así, la novela de Drusiana, cuya primera parte, a falta de final, encuentra su continuación en el episodio de Drusiana y de Calímaco de la segunda estancia en Éfeso [63-86]).

El lector de los Hechos apócrifos de los apóstoles ya reseñados no se encuentra con sorpresas en los temas de los AJ, a menos que se

17. K. Schäferdiek. en Hennecke-Schneemelcher Π , 125ss.

18. *a.c.*, 1415.

sorprenda de su acentuación e hipérbole. Domina el elemento erótico-ascético. Llega a extremos de horror con la autocastración del joven delincuente y parricida, que el apóstol no censura (48-54) por lo demás, y con la necrofilia del Calímaco (63s), y hace con sus extravagancias que la ascética pase a ser un erotismo de signo negativo. Por lo demás, la predicación de la castidad por el apóstol lleva a ciertos resultados, pero nunca a una catástrofe: los esposos irritados y los amantes decepcionados se convierten.

El *elemento aretalógico* aparece con profusión. Juan es presentado como un gran taumaturgo y el milagro como el mejor medio para despertar la fe. Por eso los prodigios espectaculares desempeñan el papel principal.

La destrucción del templo de Artemisa (37-45) entra en esta categoría. Pero también los milagros de ayuda humana aparecen a menudo estilizados en prodigios espectaculares; la curación de las ancianas (22) se produce en el teatro (30-37); «toda la ciudad de Éfeso corrió» (22) a presenciar la salvación de Cleopatra y la resurrección de Licomedes (19-25), etc. Juan realiza también un milagro de autoayuda: ordena a las chinches de un albergue miserable que le impiden dormir que abandonen el local y vuelvan a la mañana siguiente, y esto da lugar a una meditación sobre la obediencia de los animales y la desobediencia de los hombres. Juan realiza más resurrecciones que Jesús. Su poder taumatúrgico es tan grande que puede delegar a otros para que resuciten a los muertos (47; 81s). Que goce de un saber sobrenatural, de facultad de adivinación y de visiones es algo obvio. No es sorprendente que el Señor mismo se aparezca a menudo, no sólo en figura de un hemloso mancebo, sino también del propio Juan (joven) (87).

La veneración del apóstol raya en la adoración. Es significativo que Licomedes haga pintar un retrato de Juan y que lo coloque como la imagen de un ídolo en su alcoba: «el cuadro de un anciano rodeado de una guirnalda, lámparas a su lado y un altar delante» (27). Es interesante en este relato la crítica y la defensa del hecho. Juan censura que sólo se represente su imagen corporal y no la espiritual («has pintado una imagen muerta de un muerto») (29)¹⁹. Licomedes hace constar que su acción no se opone al monoteísmo: «Pero si, según ese Dios, podemos llamar dioses a nuestros benefactores humanos, tú lo eres, padre, ... a quien yo rodeo de una guirnalda, amo y venero como mi buen guía» (27).

19. Este pensamiento, que a mi juicio se expresa aquí por primera vez, fue desarrollado teológicamente en las reflexiones de Paulina de Nola, al que su amigo Sulpicio Severo pidió un retrato para servir de imagen en un altar; en esta versión, la idea fue decisiva para la representación humana de la Edad Media hasta el siglo XIII. Cf. W. van den Steinen, *Homo caelestis* 1, 1965, 105ss.

El libro relata *la metástasis* como último elogio de Iuan (106-115). Sólo hay sugerencias de un martirio del apóstol en la tradición joánica tardía (envenenamiento, aceite hirviendo, que no le producen la muerte). Los *AI* refieren que el apóstol, después de un último acto de culto litúrgico, se hizo conducir con algunos acompañantes hasta las puertas de la ciudad, ordenó excavar una tumba, se tendió en ella y, muy alegre, entregó su espíritu. Ya en la tradición manuscrita de los *AJ* hay ampliaciones milagrosas de tipo maravilloso: el cadáver de Juan fue asunto a las alturas, se encontraron sus sandalias (como en el caso de Empédocles), o simplemente sigue dormido; la tumba, posteriormente, destila maná, etc.⁰⁰.

El pasaje más interesante es el denominado «anuncio del evangelio» (87-105), un *texto gnóstico* que quizá existiera antes de la redacción de los *AI*.

Juan comunica a sus seguidores una tradición secreta sobre la aparición terrena de Cristo en múltiples figuras («su unidad múltiple de muchos rostros»: como niño, adolescente, adulto, anciano; a veces con una estatura que llega hasta el cielo; su cuerpo ora material, ora inmaterial [88-93])²¹, sobre una danza de Cristo con sus discípulos y un himno cantado en forma responsorial en la víspera del viernes santo (94-96) Y sobre una revelación del misterio de la cruz, que destaca del resto por una acción marco especial otorgada sólo a Juan, y que le capacita como el auténtico poseedor del verdadero conocimiento (97-102)²². El apóstol huye del lugar de la crucifixión al monte de los Olivos y asiste allí a una epifanía de Cristo; ve «una cruz luminosa»²³ rodeada de una masa informe y percibe «arriba, sobre la cruz, al Señor», que «no tiene figura, sino sólo voz». Ésta le enseña que la cruz luminosa será unas veces llamada lagos, otras razón, o Jesús, o Cristo, etc., pero que es en realidad «la delimitación de todas las cosas, el recio apartamiento de lo inconsciente y la armonía de la sabiduría» (98), y que es la potencia cosmogónica y el principio soteriológico; nada tiene que ver con la cruz de madera ni con el crucificado en ella:

«La cruz no es nada de lo que tú veas de la madera cuando bajas de aquí. Yo, al que tú ahora no ves, sino que sólo oyes, tampoco soy el que está en la cruz» (99).

La muchedumbre que está cerca de la cruz, y que corresponde a la masa informe que rodeaba la cruz luminosa, es «la naturaleza inferior» (100). Para Juan, es decir, para el gnóstico, esta cristología doceta da lugar a dos conse-

20. Cf. Schäferdiek, *o.c.*, 176.

21. Aparición de Cristo bajo diversas figuras también en APT 21.

22. Este pasaje corresponde a las especulaciones del Apóstol sobre la cruz en el *Martirio*: APT 37s=MartPt 8s; ActAndr=Hornschuh. *o.c.*• 242s.

23. No podemos extendernos aquí en analizar las relaciones con la cruz hablante de EvPe 36s.

cuencias. El gnóstico debe reconocerse «emparentado» con Cristo, el revelador y redentor, y debe dejarse introducir en el acontecimiento cósmico de la salvación simbolizado por la cruz luminosa (así «se congregan los miembros del que descendió» (100): la idea del cuerpo cósmico de Cristo); la consigna para su conducta frente a los no gnósticos es: «Por eso, no te preocupes de la gran masa y desprecia a aquellos que se encuentran fuera del misterio» (100). Después de esta instrucción, Cristo es asumido en el *cielo*'4.

El carácter gnóstico de la predicación del evangelio, sobre todo de la danza de Cristo y, especialmente, del discurso esotérico de revelación, que tiene lugares paralelos formales y doctrinales en el *Corpus Hermeticum*²⁴, demuestra que los AJ hunden sus raíces en ambientes gnósticos y explica por qué fueron rechazados por la iglesia oficial. Estos grupos gnósticos no se pueden identificar con alguna de las sectas conocidas. Se han constatado algunas coincidencias con el valentinianismo. Pero hay también numerosos temas joánicos que hacen suponer que los AJ son un documento de aquella corriente gnóstica que 1 Jn combate y que se escindió del «grupo joánico».

5. *Los Hechos de Tomás*

Los *Hechos de Tomás* (=ATH), redactados en smaco y pronto traducidos al griego, son los únicos Hechos apócrifos de los apóstoles que se conservan completos a pesar de su origen y contenido gnóstico. Tuvieron una gran difusión y fueron reelaborados en línea ortodoxa. Las consecuencias de esta reelaboración son las desviaciones entre la versión siríaca y la griega, pero también las incoherencias dentro de estas mismas versiones. El texto siríaco parece en su hechura actual más elaborado que el griego. Pero aún cabe reconocer en él la forma gnóstica primitiva²⁶.

El nombre del héroe, «Judas Tomás, llamado también Dídimos» (=mellizo) (cap. 1), es idéntico al del proemio del EvT. Este apóstol era considerado como hermano gemelo de Jesús, como su confidente más íntimo, «iniciado con él en las palabras ocultas del Cristo, pues tú recibiste sus revelaciones secretas» (39; cf. EvT 13), como mediador del conocimiento redentor, a veces como doble del Señor o incluso

24. La acción marCo ofrece cierta similitud con la del *Apócrifo de Juan*; pero es más originaria que ésta: cf. Hornschuh, *a.c.*, 47s.

25. Cf. M. Pulver, *Jesu Reigen Und Kreuzigung nacil den .Ioilannes-Akten*: Eranos-Jahrbuch, 1942, 141ss.

26. Cf. G. Bornkamm, en Hennecke-Schneemelcher II, 297s y A, F. J. Klijn, *Title Acts of Tilomas, Introductioll, Text, CmlImentary*. Suppl. NovTest V, 1962,

idéntico a él. Esta combinación peculiar de apóstol y redentor confiere a los ATH su carácter oscilante, ambiguo y velado.

El escrito narra en un primer momento la misión de Tomás en la India, que le tocó en suerte como área de evangelización. Él se resiste, pero es vendido por el Señor a un comerciante indio llamado Abban, que por encargo de su rey Gundapor busca un carpintero hábil; el comerciante le conduce primero a Andrópolis y luego a la India. Tomás evangeliza el país mediante la palabra y los milagros y padece al fin el martirio. La narración se divide formalmente en trece *práxeis* o hechos, que van numeradas y subtituladas, y lleva con razón el título general de *πράξεις τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Θωμᾶ*; el libro alinea praxis tras praxis sin dedicar gran interés a los viajes que intercala entre ellas, por lo que entra en el ámbito de la literatura antigua de las *práxeis*. Por razón de la técnica compositiva se divide en dos partes: en la primera (praxis 1-6) los distintos episodios son independientes y están ligados sólo externamente; en la segunda (praxis 7-13) las acciones están relacionadas entre sí, agrupadas con más rigor en torno a un punto central: la corte del rey Misday; también el rey es diferente, y al apóstol se le denomina aquí Judas. En la segunda parte los milagros pierden relevancia y el énfasis recae en las conversiones; pero el lenguaje, el estilo y las ideas son los mismos.

También en los ATH las narraciones van acompañadas de numerosos discursos, pero éstos poseen una variedad incomparablemente mayor que en los otros Hechos: sermones misioneros y otros, exposiciones, oraciones, textos litúrgicos como epiclesis sacramentales, himnos de alabanzas y cantos (de la boda mística y de la perla). Aunque estos conjuntos son en buena parte independientes y se pueden desprender sin dificultad del contexto, ejercen la función de interpretar el sentido de los acontecimientos descritos, de hacer transparente el verdadero acontecimiento. El autor quiere que se entiendan las narraciones «como ropaje legendario del misterio de la redención»²⁷.

Es cierto que el repertorio de temas coincide con el de los otros Hechos. El apóstol realiza curaciones, exorcismos y resurrecciones; tampoco faltan milagros de autoayuda y de castigo. Hay elementos fabulosos: en la India proliferan los animales parlantes, dragones, asnos salvajes y un pollino; un dragón se ve obligado a chupar de nuevo el veneno de un joven al que acaba de matar, tragarlo y morir. El tema erótico-ascético impregna toda la obra y hace surgir a veces extraños brotes (un joven mata a la joven amada porque rehúsa convivir «en pureza» con él; pero el delito es siempre castigado y la joven resucita); este tema, sin embargo, aparece tratado en general de modo

discreto. También en estos Hechos sirve de ocasión para llevar al apóstol al peligro, a la cárcel y finalmente al martirio, después que el ideal ascético ha conquistado el ambiente más íntimo del rey. Y también en esta obra el apóstol sigue realizando milagros después de su muerte y convierte incluso a su asesino.

Pero todo este material tradicional está al servicio del *mito cristiano-gnóstico de la redención* y adquiere en el contexto una significación simbólica²⁸. El mito y el simbolismo de los Ath han sido a menudo objeto de investigación. Por eso me limito a mencionar algunos ejemplos del simbolismo de la exposición literaria. El mito encuentra su expresión plena en el canto de la perla (praxis 9, cap. 108-113)²⁹ y es fácil de detectar.

Ya la primera praxis tiene un doble sentido, comenzando por la persona y el nombre del hermano gemelo del Redentor, su profesión de carpintero y constructor que le capacita para levantar el edificio celeste (praxis 2) y orientar su destino: es vendido y emigra como esclavo. Andrópolis, la «ciudad de los hombres», simboliza el mundo; la «fiesta» para la boda de la hija del rey con su bullicio y sus embriagueces es la imagen de la irreflexión de los no redimidos. El canto nupcial que el apóstol canta en lengua hebrea no lo entiende nadie, salvo una flautista, «ya que era de ascendencia hebrea» (8): el revelador es un extraño en el mundo, la revelación es incomprendible y sólo es entendida por aquellos que no pertenecen al «mundo». También la redención, la liberación del yo frente a los vínculos del «mundo» y la unión con el Redentor se expresan en la primera praxis. Tomás celebra en su primer canto la redención como boda sagrada de la virgen luminosa con el novio celeste. La flautista comprende las cosas; en su conversión, en su entrega amorosa al Apóstol, hermano gemelo del Redentor, se realiza la redención. Luego, Cristo convence en la cámara nupcial a la hija del rey y a su novio para que practiquen un matrimonio espiritual; de este modo, la boda terrena pasa a ser la imagen de la celeste, y la cámara nupcial, como es frecuente en el gnosticismo, se convierte en símbolo de la redención consumada. El dragón de la tercera praxis se presenta en un largo discurso como hijo de Satanás y representante del poder cósmico malo; su aniquilación y la salvación del joven son la imagen de la redención. La expulsión de los demonios que molestaban y violaban a las mujeres (praxis 5, 7 y 8) y los discursos anexos vienen a significar lo mismo, como lo demuestran los discursos correspondientes. La cabalgada del Apóstol sobre el asno parlante, que se presenta como descendiente de la burra de Balaán y del jumento de Jesús y que cae muerto a las puertas de la ciudad, representa, no ya el viaje del alma al cielo, sino la vida terrena, puesto que el pollino (que, al igual que

28. cf. para lo que sigue Bornkamm, *o.c.*, 298ss; Id., *Myrros und Legende in den apokryphen Thomasakten*, FRLANT 31, 1933.

29. Sobre el canto de la perla: G. Widengren, *Der iranische Hintergrund der Gnosis*: ZRGG 4, 1952, 97ss; A. Adam, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied*: BZNW 24 (1959) 485.

el perro parjante de Pedro y el león auxiliador de Tecla, muere después de prestar el servicio), simboliza aquí el cuerpo terreno, que no participa en la resurrección. Basten estos ejemplos para ilustrar el empleo de materiales y temas tradicionales como símbolos de la idea gnóstica de la redención.

Los ATh, que presentan bastantes analogías con el EvT capto y siguen la misma línea teológica, fueron escritos a principios del siglo III en Siria oriental. Constituyen el documento más importante del gnosticismo cristiano de aquella época y región. Su influencia fue muy amplia, como demuestran las numerosas traducciones y también la gran estima de que gozaron el libro y su héroe entre los maniqueos. Los ATh son, además, en el aspecto literario y religioso, los más interesantes entre los Hechos apócrifos de los apóstoles.

EL PUESTO DE LOS HECHOS APOCRIFOS DE LOS APOSTOLES EN LA HISTORIA DE LA LITERATURA

Bibliografía:

- M. Blumenthal, *Formen und Motive in den apokryphen Apostelgeschichten*, TU 4811, 1933;
- D. Esser, *Formgeschichtliche Studien zur hellenistischen und zur frühchristlichen Literatur*, Bonn 1969;
- R. Helm, *Der Antike Roman*, ²1956;
- K. Kerényi, *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, 1962;
- R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, 1906, '1963;
- E. Rhode, *Del' griechische Roman und seine Vorläufer*, 31914;
- R. Söder, *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*, 1969;
- F. Wehrli, *Einheit und Vorgeschichte der griechisch-rom.ischen Romanliteratur*: Mus. Helvet. 22 (1965) 133ss;
- O. Weinreich, *Der griechische Liebesroman*, 1962.

Volvamos, como conclusión, a la cuestión del género literario para definir mejor el puesto que ocupan los Hechos apócrifos de los apóstoles en la historia de la literatura. Se trata de analizar las obras en su conjunto, pero conviene avanzar algunas observaciones sobre puntos literarios concretos.

Después de la exhaustiva monografía publicada por R. Söder, no es preciso demostrar que el *material narrativo* de los Hechos tiene muy poco que ver en sus elementos principales y accesorios con los Hechos de Lucas, mientras que ofrece numerosos paralelos con la «literatura novelesca de la Antigüedad» presentando también afinidades con temas legendarios y fabulosos. Es sorprendente que la verdadera leyenda tenga menor importancia que el cuento «profano» (generalmente muy profano) y que el tono legendario «piadoso» sólo destaque en ciertos discursos periféricos (y no siempre). El *material de los discursos* es muy variado, pero apenas adopta formas neotes-

tamentarias. Hay discursos de misión y sermones comunitarios de todo tipo, plegarias heterogéneas e interesante material litúrgico. Faltan los tipos de discurso lucano. Ninguna alocución de los Hechos apócrifos tiene la función de señalar puntos históricos culminantes o cruciales y de interpretarlos, como en Lucas, en línea con la historiografía antigua (Hech 15; 17; 20; 22), ya que nunca se pretende ofrecer una perspectiva histórica general; los discursos vienen a adornar e interpretar únicamente la trama respectiva, en torno a la cual se agrupan, como en la literatura novelesca de aquel tiempo. Los Hechos enlazan con ésta en otras dos formas de discurso: el diálogo y el monólogo. Los *dialógos* no se parecen nada a las discusiones polémicas y didácticas de los Sinópticos, ni a los discursos revelatorios joánicos, ni a la *erotapokríseis* gnóstica; son piezas de entretenimiento en una literatura de igual tono, aunque con fines instructivos. Los *monólogos*, en fin, constituyen una novedad en la literatura cristiana. Sirven para la descripción de ideas y de procesos psíquicos -como en el drama, la novela y el cuento de aquella época- y compensan la ausencia de dramatismo externo con efectos retóricos. En este punto se constata con especial claridad el esfuerzo literario de los autores. Parece que la novela amorosa ofreció el modelo y los temas para tales efusiones (cf. ATh 46; 91; 100). Cuando se lee el patético monólogo con el que Licomedes otorga expresión bien dispuesta a su desesperación por la belleza perdida de Cleopatra gravemente enferma, cuando expresa su decisión de quitarse la vida y su intención de pedir cuentas a la diosa Dike (AI 20), se respira una atmósfera «profana»; el pasaje podría figurar en *Ienofonte* de Éfeso o en Apuleyol. También el monólogo de Pedro (APt 8) muestra la misma estilización retórica. Y ésta no se limita a los monólogos, sino que aparece también en otros discursos² y en algunas partes narrativas. Estos detalles ponen de manifiesto el esfuerzo de los autores por responder a las exigencias de su público y a determinados *modelos literarios*.

Esto último es válido también para las obras en su conjunto. Los Hechos apócrifos de los apóstoles no son una imitación de la historia lucana, pero tampoco creaciones originales, pues «un nuevo género literario no nace como producto simultáneo de varios autores»¹. En lo concerniente a la definición y al origen de este género literario debemos referirnos brevemente a las tesis de Fr. Pfister y de R. Söder arriba mencionadas.

1. el'. P. Wendland. *Die Irchristlichen Literaturformen*, 1912, 339s.

2. La oración fúnebre de Juan ante el féretro de Drusiana (ActJoh 67s) se lee como un **ejercicio retórico - vacío de ideas- para una necrología.**

3. R. Sader, *O.c.*, 186.

Cuando Pfister define los Hechos como exponentes cristianos de aretalogías de itinerancia y de misión⁴, acierta respecto al contenido y a la finalidad, mas no en cuanto a la forma literaria de estas obras. En efecto, los elementos que destaca como muestras no cristianas en estas aretalogías pertenecen a los más diversos géneros literarios (epopeya, himno, *vita*, novela, etc.). Como hemos señalado en otros lugares, el término «aretalogía» como designación de este género literario es inadecuado'. «Lo aretalógico está presente en muchas secciones de la literatura y es característico de su espíritu, no de un determinado género literario», dice O. Weinrich con acierto". Rosa Siider incluye los Hechos apócrifos, por razón de los temas, dentro de la literatura novelesca; pero luego no acepta adscribirlos como género literario a la novela, porque algunos de los temas principales y accesorios de los Hechos son ajenos a la novelística, y porque otros dos, el aretalógico y el teratológico, apenas aparecen en ella⁷; de ese modo -es decir, con la cuantificación de los temas para la determinación del género literario- el enfoque dentro del contexto de la historia de la literatura sufre una desviación. Y cuando Söder caracteriza los Hechos como «narraciones populares, para el pueblo, y no para los cultos, como lo es la novela» (a.c., 216), efectúa una distinción que no es adecuada para los Hechos apócrifos ni para la novela antigua, pues los autores de estos relatos sobre los apóstoles tenían ambiciones literarias y las novelas antiguas contaban con un público lector de un espectro sociológico muy amplio⁸.

Los Hechos apócrifos de los apóstoles pertenecen, sin duda, dentro de la historia de la literatura, al contexto de la *novela antigua*, Doy por buena la designación de este género literario antiguo en prosa con el término moderno de «novela», ya que la poética antigua no le aplicó ninguna denominación, sino que lo ignoró sin más. Este género floreció entre el 200 a.C. y el 300 d.C. aproximadamente: los Hechos apócrifos nacieron, pues, en el último período de florecimiento de la novela. Desde sus orígenes -de una combinación de la epopeya con la historiografía novelesca⁹- la novela cultivó una temática muy variada; y al no estar reglamentada por leyes poéticas, pudo desenvolverse con libertad y riqueza. Por eso no habría que hablar de la novela amorosa como perteneciente a este género «en sentido estricto» y de las otras, como novelas «en sentido lato»; lo; aunque la narración amorosa, por ser la preferida, pueda representar el tipo más elaborado, no es sin embargo el único decisivo para un juicio dentro de la historia de la literatura.

4. a.c., 164ss.
5. Cf. *supra* 332,417: también Esser, o.e.. 98ss.
6. a.c., 26.
7. a.c., 184ss.
8. Cf. Weinrich, O.c., 10S5.
9. Cf. sobre todo Weinrich, o.c., 215S.
10. Así opina R. Söder, o.c.,4.

En la reseña de los cinco Hechos más importantes hemos advertido reiteradamente que el relato de viajes está más o menos reelaborado y que algunas obras se aproximan más a la literatura de las *práxeis* y otras, a la de los *períodoi*. Conviene precisar brevemente esta distinción provisional. Habida cuenta de que se imaginaba a los apóstoles como misioneros itinerantes (que se habían distribuido el mundo en áreas de misión), cabía esperar que el relato de viajes constituyese la forma de todas las obras. Pero, sorprendentemente, no es así en el caso de los *Hechos de Pablo* y los *de Andrés*; en los *Hechos de Pedro*, el viaje es sólo el punto de conexión entre la parte dedicada a Jerusalén y la que trata de Roma; en los *Hechos de Tomás*, el viaje queda relegado al trasfondo con la división en *práxeis*. Los *Hechos de Juan* contienen sólo episodios menores de viajes; probablemente se les dio escasa importancia frente a los acontecimientos efesinos; cabe presumir que los relatos de viajes estaban relacionados en un esquema con las narraciones localizadas en Éfeso; es posible, sin embargo, que el proceso de la técnica compositiva fuese autónomo. Más importante es algo que se puede constatar en los *Hechos de Pablo* y en los *de Andrés*: dentro de la historia de la tradición, los diferentes relatos, las *práxeis*, son el elemento primario, y los relatos de viajes, los *períodoi*, el secundario. Los Hechos apócrifos de los apóstoles se presentan en su forma actual como una combinación más o menos lograda de ambas formas literarias.

La forma de *práxeis*, o yuxtaposición de las «hazañas» notables de hombres famosos, respondía a la necesidad original de enaltecimiento de los apóstoles como θεῖοι ἄνδρες. Estas *práxeis* aretalógicas eran de entrada «novelescas», es decir, se orientaban más a lo milagroso que a lo histórico. Para hacer de ellas un todo coherente y darles una figura literaria conveniente que cautivara el interés se disponía del género literario de la novela de viajes, partiendo de la actividad misionera de los héroes como modelo más próximo. Naturalmente, también era factible en teoría la forma de la *I'ta*, que podía combinarse sin dificultad con la novela de viajes; recuérdese el caso de la *Vida de Apolonio* de Filóstrato y la novela de Alejandro. No hace al caso averiguar si la renuncia a una biografía, es decir, a un relato milagroso del nacimiento y la infancia, de la vocación y la conversión, obedece a razones de economía literaria, o a insuficiencia, o a razones teológicas. La novela de viajes existía en la época de la redacción de los Hechos en diversos tipos y combinaciones". Es posible que fueran especialmente influyentes para los Hechos —en línea tipológica, no como fuentes literarias— la novela «histórica» (por ejemplo, de Ale-

jandro) y la amorosa (que con los episodios de separación de los amantes, sus vueltas y peregrinajes y reencuentro final es una novela de viajes).

R. Söder no tiene razón al negar en la novela el elemento arelógico; no sólo está presente en la novela de Alejandro, sino también en la erótica; las *Efesíacas* de Jenofonte y las *Metamorfosis* de Apuleyo son aretalogías de Isis que enaltecen la divinidad con los sufrimientos y las aventuras de sus héroes¹². y la observación certera de Söder según la cual lo erótico desempeña en los Hechos un papel diferente que en la novela no se contradice con el carácter modélico de esta última; por una parte, la castidad —aunque no como repudio del sexo, sino como fidelidad a la pareja— es en ella un elemento importante; por otra, hay en los Hechos claramente rasgos eróticos incontrolados¹³; por lo demás, un modelo literario se modula siempre con arreglo a la tendencia del usuario. Acerca de la calificación que efectúa Söder de los Hechos como narraciones para el pueblo, frente a la novela para los cultos, hay que hacer notar que de ese modo sólo se establece una diferencia de nivel, no una diversidad de género literario. Dejando de lado que la estética antigua ignoraba ese género y que las *Etiópicas* de Luciano Heliodoro apenas se tornarían más en serio que los *Acta PULI*, hay que decir, desde la perspectiva moderna, que las novelas antiguas muestran notables diferencias de nivel y que existe también la novela trivial. La preferencia popular por los altos estamentos predomina tanto en la novela como en los Hechos, y las formas estilísticas empleadas por éstos no indican en modo alguno lo que cabe designar como «patrimonio cultural subterráneo», sino la aspiración a encontrar audiencia también entre los «cultos».

Los Hechos apócrifos de los apóstoles asumen la antigua idea de los apóstoles como hombres divinos (θεῖοι ἄνδρες), pero la configuran literariamente en forma de *práxeis* novelescas y —reelaborando éstas— en forma de *períocoi*. Son una prueba de la recepción en el cristianismo de géneros literarios profanos, no reconocidos por la poética, pero muy estimados por un público lector que abarcaba amplias capas de la sociedad. Su influencia posterior se constata, por una parte, en la polifacética novela de viaje y reencuentro llamada *Pseudoclementinus'-I* y, por otra, en las leyendas de santos de la iglesia antigua y medieval¹⁴.

12. Kerényi ha destacado con razón este importante aspecto; su libro, a pesar de todos los malentendidos de que ha sido objeto —con la honrosa excepción de O. Wellrich—, es la obra más importante sobre la novela desde E. Rhodé, y aún no se ha sabido explotar para el estudio de la antigüedad tardía y del cristianismo.

13. Aparte de los pasajes ya mencionados de los *Hechos de Juan*, hay que nombrar los *Hechos de Pablo y Tecla*.

14. Cf. sobre todo O. Cullmann. *Le Problème littéraire et historique du Nomothète Pseudo-Clémentin*, 1930; también J. Innscher en Hennecke-Schneemelcher II, 313ss.

15. E. W. Schneemelcher y A. de Santos. en Hennecke-Schneemelcher II, 399ss.

X

Ordenanzas comunitarias
y escritos litúrgicos

Ediciones del texto:

- J.-P. Audet, *La Didache*, ÉtB, 1958 (con traducción francesa y comentario);
 K. Bihlmeyer-W. Schneemelcher, *Die Apostolischen Väter I*, 21956;
 A. Hamack, *Die Lehre del' zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte del' Kirchell'eljassung und des Kirchenrechts*, TU 11, 1/2, 1884, ²1893;
 H. Lietzmann, KIT 6, ¹1912 (=reimpr. 1962; sin las variantes de la traducción copta);
 C. Schmidt, *Das koptische Didache-Fragment des British Museum*: ZNW 24 (1925) 81 ss;
 D. Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, 29s5.

Traducción alemana y comentario:

- R. Knopf, HNT Erg.-Bd. 1, 1920.

Investigaciones:

- A. Adam, *Erwägungen zur Herkunft del' Didache*: ZKG 68 (1957) 1 ss;
 B. Altaner-A. Stuißer, *Patrologie*, 71966, 795S (ed, CasI.: *Patrología*, 1945);
 E. Bammel, *Schema und Vorlage von Didache 16*: TU 79 (1961) 253ss;
 M. Dibelius, *Die Malzgebete del' Didache*, en Id., *Botschaft und Geschichte* 11, 1956, 117ss;
 G. Klein, *Die zwölf Apostel*: FRLANT 77, 1961;
 H. Köster, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*: TU 65, 1957;
 E. Molland, RGG³ I, 1957, 50S (bibl.);
 J. Muilenburg, *The Literary Relation of the Epistle of Barnabas and the Teaching of the Twelve Apostles*, 1929;
 G. Peradse, *Die «Lehre del' zwölf Apostel» in der georgischen Übersetzung*: ZNW 31 (1932) 111ss;
 E. Peterson, *Über einige Probleme del' Didache-Überlieferung*, en id., *Frühkirche, Iudäismus und Gnosis*, 1959, 146ss,

La publicación de la *Didajé* (=Did) por su descubridor, Philotheos Bryennios, metropolitano de Nicomedia, el año 1883, y por A. Harnack en el 1884, causó una gran sensación, sólo comparable con los hallazgos de Qumrán en nuestra época. Al fin se poseía el texto de una obra de la que sólo era conocido el título por testimonios de la iglesia antigua, una obra cuyo contenido obligaba a revisar la imagen tradicional del cristianismo más antiguo, especialmente la historia de su constitución. «La *Διδαχὴ*, al fin, ha aportado luz»: este comentario triunfal de Hamack¹ expresó durante largo tiempo la importancia transcendental que se otorgó a esta obra. Pero con ser numerosos los enigmas que resolvió la Did, dejó sin resolver otros muchos; su antigüedad, su lugar de origen y también su texto se volvieron cada vez más problemáticos, y actualmente un creciente escepticismo parece anular el primer juicio altamente positivo. Los nuevos hallazgos de textos han ido enfriando la confianza puesta en el texto por Bryennios².

1. Transmisión

Bryennios descubrió la Did el año 1873 en un códice que se encontraba entonces en la biblioteca de un monasterio de Constantinopla y que fue trasladada en 1887 a la biblioteca del patriarcado en Jerusalén. Según una nota final que figura en él, este códice fue escrito el año 1056 por un «notario y pecador» llamado Leo y contiene la Did entre otros escritos, después de una obra del Crisóstomo, de Bem y de las dos cartas de Clemente, y antes de la correspondencia de Ignacio de Antioquía. En lengua griega existen aún los siguientes testigos de la Did: un pequeño fragmento (Did 1,3b-4a; 2,7b-3,2a) se conserva en el papiro de Oxinco 1782 (finales del siglo IV). La Did entera está recogida en el libro VII de las *Apostolicae Constitutiones*, pero ampliamente parafraseada. Un fragmento de la sección de los «dos caminos» (1,1-4,8, sin 1,3b-2,1) se encuentra casi literalmente en la *Constitución eclesiástica de los apóstoles*. Harnack reprodujo extensamente estos dos textos en las pp. 178-192 y 225-232, destacando en caracteres gruesos el texto de la Did.

De las traducciones antiguas sólo se conocen fragmentos. Una versión latina de los «dos caminos», Did 1,2-6,1 (sin 1,3b-2,1) se contiene en un códice de Munich (Monacensis 6264; siglo XI) con la inscripción *De Doctrina apostolorum*, y un breve fragmento 1,1-2,5 (sin 1,3b-2,1) con el título *Doctrina apostolorum* en un códice de Melk; ninguno de los dos

1. *Die Lehre der zwölf Apostel. Prolegomena* 94.

2. Cf. el informe sobre el estado de la investigación en Audet, 1-21.

fragmentos constituye una reproducción literal del texto editado por Bryennios. Son muy importantes los restos de una traducción capta de Did 10,3-12, conservados en un papiro del British Museum (pap. Brit. Mus. Or. 9271) del siglo V, traducción que procede posiblemente de la primera mitad del siglo III. En la versión etíope de los *Canones ecclesiastici* están incorporados Did 11,3-13,7; 8,1-2a (en este orden). Hay que mencionar por último una traducción georgiana de toda la Did, de la que sólo se conservan las colaciones que G. Peradse añadió al texto de Bryennios en lengua alemana; Peradse utilizó un manuscrito del siglo XIX que parece remontarse a otro no datable exactamente (siglos V-IX). Ninguno de los dos ejemplares está disponible hasta ahora. La cronología de esta traducción propuesta por Peradse, primera mitad del siglo V, es incierta.

Una reseña pormenorizada de los documentos textuales y una anotación completa de las variantes se encuentran en Audet (22-78; para los «dos caminos» en latín, 138-153; más datos en el aparato crítico, 226-242).

2. *Contenido*

- I. Los dos caminos: 1-6
 1. El camino de la vida: 1,2-4,14
 2. El camino de la muerte: 5
 3. Exhortación final: 6
- II. Disposiciones litúrgicas: 7-10
 1. Bautismo (fórmula: prescripciones sobre el rito del agua): 7
 2. Ayuno: 8.1
 3. La oración diaria: 8.25
 4. Oraciones eucarísticas: 9.10
- III. Disposiciones sobre la conducta frente a los predicadores itinerantes: 11-13
 1. Verdaderos y falsos maestros: 11.1 s
 2. Verdaderos y falsos apóstoles y profetas: 11,3-12
 - a) Apóstoles. Acogida y duración de su estancia, criterios de su autenticidad: 11,3-6
 - b) Profetas. Criterios de su autenticidad: 11,7-12
 3. Hermanos viajeros: 12
 - a) acogida, examen y apoyo: 12. Is
 - b) condiciones para su alojamiento: 12.3-5
 4. Alojamiento de verdaderos profetas y maestros en la comunidad. Deberes hospitalarios de la comunidad: 13

IV. Disposiciones sobre la vida comunitaria: 14.15

1. Eucaristía dominical. Condiciones de participación: 14
2. Obispos y diáconos: 15,1 s
3. Deber de corrección fraterna y amor: 15,3s

V. Apocalipsis: 16.

3. *Título*

Dada la creencia general de que el título de este escrito sugiere su tendencia teológica y, en cierta medida, su carácter literario, conviene abordar primero la cuestión del o de los títulos. El librito lleva en el manuscrito de Bryennios y en la traducción georgiana dos inscripciones:

1. Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων
2. Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν

La primera pregunta sobre cuál de los dos títulos ostenta la prioridad encuentra en la mayoría de los investigadores una respuesta favorable al *título largo*; el breve sería su reducción. El título largo está considerado, además, como original, es decir, procedente del autor o del compilador. La conclusión que extrajo Harnack de esta premisa se ha convertido en opinión común: «El escrito es en realidad, como dice su título, una exposición, destinada a los paganos, de las doctrinas procedentes de Cristo y dadas a los cristianos como ἐκκλησία, tal como las predicaron y transmitieron los doce apóstoles, a juicio del autor» (TU II, 112 Proleg. 30). Knopf hace notar que «los apóstoles, concretamente los doce, aparecen, como tantas veces en la época postapostólica, como mediadores y garantes de toda doctrina, tradición e institución»³.

La Did forma parte, según esta idea, de esa literatura pseudoepigráfica que hace de los (doce) apóstoles los portadores de la tradición; no de ese género literario en el que el Resucitado revela a sus apóstoles doctrinas secretas que ellos transmiten luego (por ejemplo, *Epistllla apostolorllm*), sino del género de las didaskalia y obras afines (título de la didaskalia siríaca: «Didaskalia, o la doctrina católica de los doce apóstoles y santos discípulos del Redentor»).

3. La versión georgiana («Doctrina de los doce apóstoles, escrita el año 90 ó 100 después del Señor Cristo. Doctrinas del Señor. enseñada por los doce a la humanidad») no constituye una prueba del doble título. como lo demuestran los elementos secundarios ---datación en el primer título y paráfrasis del segundo---; el. Audet, 93 y Klein. 81, n. 375.

Pero toda esta construcción literaria y teológica es cuestionable. Primero, en lo concerniente a la prioridad del título largo; y segundo, en lo que respecta a las conclusiones del título (del largo o del corto). Audet ha demostrado de modo convincente, a mi juicio, la prioridad del *título breve* (91 ss).

El argumento de que se advierte en la tradición manuscrita del NT la tendencia al enriquecimiento de las *inscripciones* y *subcripciones* no es inapreciable, ciertamente, ya que también se constatan reducciones de títulos en la literatura patristica (cf. Klein, 80, n. 370); pero la tendencia general en la historia de la tradición es hacia la amplificación. Audet señala con razón el hecho, no bastante valorado anteriormente, de que el título largo aparece únicamente en el manuscrito de Bryennios y en la traducción georgiana, al tiempo que todos los testimonios de la iglesia antigua sobre la Did sólo conocen el título breve: «doctrinas de los apóstoles» o «doctrina de los apóstoles», siempre sin la palabra «doce»⁴. Audet atribuye a este consenso tanta mayor importancia cuanto que la mayoría de estos testimonios son independientes entre sí. Están apoyados por la versión latina de los «dos caminos», que es estrechamente afín a Did 1,1-6,1 Y que lleva asimismo un título breve: «(De) *Doctrina apostolorum*». Estas observaciones inducen claramente a aceptar la prioridad del título breve. En favor de esta idea se pronuncia la consideración siguiente: si el título largo (Ἰδδαχὴ Κληρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν) fuera más antiguo, la reducción (Ἰδδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων), que no atribuye la 'doctrina' al 'Señor', sino a 'los apóstoles', vendría a rebajar la autoridad de la Did... algo que se contradice con todas las leyes de la transmisión (cf. Audet 99s), mientras que se comprende perfectamente la ampliación clarificadora y teológicamente complementaria.

La prioridad del título breve puede considerarse como segura. Ahora bien, hay que señalar que no contiene la palabra «doce», la cual sólo figura en el texto de Bryennios y en la traducción georgiana.

Mucho más importante es la cuestión de si el título breve es originario, es decir, si procede del redactor, que quiso de ese modo poner su librito bajo la autoridad apostólica. La contestación debe ser negativa, a mi juicio. En efecto, nunca se afirma en el cuerpo de la Did el origen apostólico de este escrito, ni se atribuye ninguna disposición a los apóstoles, ni se apela a la autoridad de éstos". Esto no ocurre ni siquiera cuando parece inexcusable: en el pasaje sobre los verdaderos y los falsos apóstoles (11.3-6), el único lugar del corpus de la Did donde se hace mención de ellos:

4. Los textos en Audet, 78-90 y 92s.

5. el. la demostración en Klein. 80-83.

6. La reproducción de la Did por la constitución eclesiástica de los apóstoles, en cambio, subraya el origen apostólico poniendo en boca de cada apóstol algunas frases de la Did 1-4.

«En lo que respecta a los apóstoles y profetas, actuad según la consigna del evangelio: recibid a todo apóstol que llega a vosotros como al mismo Señor. Sin embargo, no debe permanecer más de un día; si fuere necesario, un día más; pero si permanece tres días, es un falso profeta. Cuando el apóstol continúa el viaje, no debe llevarse consigo nada aparte del pan (suficiente), hasta que pemocte (de nuevo); si pide dinero, es un falso profeta».

En este texto se intenta resolver en términos casuísticos el problema creado por la presencia de supuestos apóstoles itinerantes, sin proponer ni uno solo de los signos distintivos del apostolado del cristianismo primitivo como norma crítica? Los «apóstoles» de 11,3-6 no son una autoridad doctrinal indiscutible, como los «apóstoles» del título. Lo cual significa que en uno y otro lugar se emplea un concepto de apóstol diverso. Este hecho sugiere la conclusión de que no sólo la palabra «doce» del título, sino el título mismo *διδασκαλῆ τῶν ἀποστόλων* es ajeno al autor, y procede de un redactor posterior, y que el librito, desde su origen mismo, no recaba para sí ninguna autoridad apostólica y sólo secundariamente se convirtió, mediante la *inscriptio*, en un pseudoepígrafo apostólico.

Este proceso es fácil de comprender. El escrito se granjeó muy pronto, como demuestra su amplia difusión, una gran popularidad y por eso fue colocado bajo la protección de la autoridad apostólica. Sólo puede determinarse aproximadamente cuándo ocurrió este hecho; pero hubo de ser cuando el problema que se aborda en 11,3-6 no era ya actual y cuando «'los apóstoles' constituían una figura bien perfilada de autoridad indiscutible». Más difícil resulta aún precisar cuándo se introdujo la palabra «doce» en el título: en algún momento en el intervalo entre el testimonio tardío de la iglesia antigua en favor de la Did y el texto de Bryennios (siglo XI), que es el primero que nos ha llegado ostentando al mismo tiempo el título largo".

7. 1 Cor 9,1ss; 15,3-8; 2 Cor 12,12; Rom 15,19.

8. CL Klein, 83. El otorgamiento de un título a la Did es un proceso parecido al de las *inscripciones* de los otros escritos cristianos primitivos. Heb y Bern ofrecen las analogías más claras. Sus *inscripciones* no pueden apoyarse como las de las otras cartas neotestamentarias en los encabezamientos (*prescripta*) respectivos; la consignación «A los hebreos» y la indicación del autor, «Carta de Bernabé», son imaginarias, pero están muy pensadas; la dirección debe acreditar a Heb como carta de Pablo y la indicación del autor debe caracterizar a Bern como «carta católica»; ambos deben dar fe del origen apostólico de los dos escritos. No hay razón alguna para suponer en la Did un proceso diferente; el hecho de que en ésta no se mencione a cada uno de los apóstoles, sino a su conjunto como autor, puede sugerir el origen tardío del título o circunstancias locales especiales.

9. El número «doce» falta incluso en Juan Zonaras (muerto alrededor de 1120); cL Audet, 90. La hipótesis algunas veces formulada, de que el título «Doctrina de los após-

La ya citada descripción de la Did que hacen Hamack y Knopf expresa con exactitud el sentido del título largo y, con algunas modificaciones, también el del breve, pero no expresa la intención del redactor. Hay que liberarse de la sugestión de la *inscriptio*, como si la Did perteneciera a esa literatura pseudoepigráfica que intenta sancionar sus doctrinas y disposiciones fingiendo un origen apostólico, si se quiere hacer justicia realmente del libro. Éste no llevó en sus orígenes ningún título y, a diferencia de las Cartas Pastorales o de la *Constitución eclesiástica de los apóstoles*, por ejemplo, no tuvo en absoluto pretensiones apostólicas y debe interpretarse partiendo de él mismo.

4. *Carácter literario*

a) Hay unanimidad entre los estudiosos acerca del *género literario* de la Did: se trata de una ordenanza eclesiástica, y en concreto la más antigua que se conoce. Esta definición parece convenir sólo a la parte central, que comprende indicaciones litúrgicas (7-10) y disposiciones sobre el estatuto y la vida de la comunidad (11-15); pero todos los documentos de este tipo incluyen profusamente la parénesis, lo cual justifica la presencia de la doctrina de los dos caminos (1-6) junto a las otras disposiciones. Sólo el pequeño apocalipsis (16) parece desentonar de este cuadro, ya que, si bien el elemento escatológico no está del todo ausente en los escritos afines, no suele aparecer de modo tan explícito. Por eso se ha supuesto a veces que el cap. 16 no pertenecía originariamente a la Did; pero esta presunción es errónea. El autor quiso, al parecer, dar un mayor énfasis a sus disposiciones con la advertencia del próximo fin del mundo, y pone punto final con una visión escatológica; siguió así un principio compositivo que se constata también en otros escritos dentro de la literatura cristiana primitiva¹⁰.

El género literario constituido por la «ordenanza eclesiástica» tiene de particular que no posee una unidad en el aspecto literario, sino que se compone de fragmentos de distinto tipo y origen. Esto no se constata

toles» dependió originariamente del fragmento de «los dos caminos» es indemostrable, y a la luz de Bern 18-20, improbable. La *inscriptio* de la versión latina de los dos caminos - (*De doctrina apostolorum*) - no se puede explicar por una cristianización - del fragmento - que en la perspectiva de la historia de la tradición se situaría entre Bern y Did (contra Koster, 217ss), sino únicamente por la dependencia de la Did ya provista de título (pero aún no interpolada, cf. *infm*) (Harnack). La hipótesis de Audet según la cual los «dos caminos» llevaban el título especial de *διδαχὴ Κυρίου τοῖς ἔθνεσιν* naufraga asimismo ante Bern 18-20. Cf. Peterson, *Frühkirche*, etc., 280s.

10. Cf. G. Boorkamm, *Die Vorgeschichte des sogenannten Zweiten Korintherbriefes: SAH, Phil.-hist. Kl.* (1961) 25s.

sólo en lugares paralelos cristianos, sino también en analogías (¿y modelos?) judíos, como, por ejemplo, en la «Regla de la comunidad», y en su anejo, de Qumrán (1 QS; 1QSa). La Did representa el modesto intento de codificar las reglas y disposiciones morales, litúrgicas, jurídicas y de otro tipo que se acreditaron como convenientes y necesarias. Presenta una orientación exclusivamente «práctica» y, salvo el cap. 16, deja de lado todo elemento dogmático... a diferencia de las Cartas Pastorales y, sobre todo, de los mencionados escritos de Qumrán.

No se conoce la ocasión concreta que pudo llevar a la codificación de tales reglas y a la creación de este nuevo género literario en el cristianismo. El problema de la distinción entre verdaderos y falsos apóstoles y profetas (11,3-12,4) pudo ser grave; pero apenas podría justificar la empresa global de un ordenamiento eclesiástico. Quizá se tratase únicamente de la necesidad general, y muy natural, de una joven comunidad de fijar las ordenanzas y estatutos que iban naciendo en ella... sin mayores pretensiones.

b) La *composición* es muy poco rigurosa. Hemos hablado ya del puesto que ocupa el capítulo apocalíptico al final de la Did. La primera parte aparece ligada a la segunda con la frase: «En lo que respecta al bautismo, bautizad del siguiente modo: después de haber comunicado todo esto con anterioridad, bautizad en el nombre...» (7,1). De este modo la doctrina de los dos caminos (1-6) aparece como una instrucción prebautismal y su puesto al comienzo de la Did parece explicarse por esta función («contexto vital») concreta. La composición sigue, pues, el esquema 'llegar a ser cristiano-ser cristiano': enseñanza catequética (1-6), bautismo (7), ayuno y oración regulares (8), eucaristía (9s). Pero la frase en que se basa esta interpretación, ταῦτα πάντα προειπόντες βαπτίσατε, ha sido cuestionada, con buenas razones y a nivel de crítica textual, por Audet (58s), y es muy probablemente secundaria. Ciertas consideraciones objetivas abundan en lo mismo: el texto de los dos caminos pudo utilizarse en la instrucción bautismal, pero éste no fue su único objeto (el pasaje contiene principalmente enseñanzas cristológicas y, en una área pagana, monoteístas); estaba destinado además a la instrucción de los cristianos. como indica Bern 18-20. Si la Did es realmente una codificación de disposiciones y reglas en uso, resulta difícil que los dos caminos representen en ella la enseñanza catequética; en tal supuesto faltarían sus secciones más importantes. Es lógico, pues, eliminar la frase del 7,1. En el contexto original de la Did, los dos caminos no constituyen una instrucción prebautismal, sino una parénesis a los cristianos. El autor ordenó su material desde esta perspectiva: primero, las reglas éticas generales; después, las prescripciones eclesiásticas concretas.

Las disposiciones eclesiásticas de la extensa parte central (7-15) no muestran un orden rígido. Sobre todo, el pasaje sobre la conducta frente a los verdaderos y los falsos apóstoles, profetas y maestros (11-13) rompe la conexión entre las instrucciones sobre el bautismo, el ayuno, la oración y la eucaristía (7-10) y las prescripciones sobre las condiciones de participación en la celebración dominical (14) y sobre obispos y diáconos (15, 1s). Pero justamente estos desajustes nos permiten intuir un esquema más antiguo, como ha mostrado M. Dibelius¹¹. Descartando el pasaje 11-13, resulta el mismo orden de temas que en 1 Tim 2s: oración (Did 8,2-10,7; 1 Tim 2, 1s) / condiciones morales para la celebración litúrgica (Did 14; 1 Tim 2,8s) / obispos y diáconos (Did 15,1s; 1 Tim 3,1s). Este orden temático representa el esquema más antiguo, que es utilizado por Did y por 1 Tim, en el que el autor insertó la sección de actualidad. La inserción precisamente en este lugar obedece a la advertencia de que los profetas gozaban en la eucaristía del derecho a la oración libre (10,7); así pues, a una asociación de palabras.

También el comienzo de la sección central parece estar determinada por un esquema previo: bautismo (7)-eucaristía (9s). Sorprende, en efecto, que las secciones introducidas con las partículas *περὶ δὲ...* sobre todo las dos festividades litúrgicas (7,1; 9,1) queden interrumpidas por un pasaje (8) —sin tales fórmulas introductorias— que contiene disposiciones sobre dos usos que suelen ir unidos y que no son propiamente litúrgicos: el ayuno periódico (los miércoles y los viernes) y la oración (el Padre Nuestro tres veces al día). También llama la atención que el orden corriente (oración-ayuno) se invierta; pero la razón es clara: sólo así era posible la conexión verbal hacia atrás (ayuno antes del bautismo 7,4) y hacia adelante (plegarias eucarísticas 9,1). Esto significa que el pasaje del cap. 8 está intercalado en un esquema previo. Dejemos de lado la cuestión de si este esquema pertenecía en sus orígenes al antes mencionado o si el autor lo combinó con él.

c) Algunas anotaciones sobre el carácter literario de las distintas partes. Hemos hablado ya sobre la doctrina de los dos caminos que incluye una *parenthesis* tradicional (cf. arriba 754 ...). El único pasaje con tema de actualidad es 11-13; se trata del problema planteado en forma casuística por la presencia de supuestos predicadores itinerantes; es interesante la introducción sobre la diferencia entre los profetas verdaderos y los falsos:

¹¹ *Geschichte der urchristlichen Literatur* II. 1926. 80s; *Die Pastoralbriefe* (HNT 13), ²1927, 3s.

"y al profeta que hable movido del Espíritu no lo sometáis a prueba. Pues 'todo pecado será perdonado, pero éste no será perdonado' Más no todo el que habla en el Espíritu es un profeta, sino sólo si tiene las costumbres del Señor. Por las costumbres, pues, se conoce al falso y al (verdadero) profeta: todo profeta que ordena en el Espíritu poner la mesa, no come de ella: pero si lo hace, es un falso profeta. Igualmente todo profeta que enseña la verdad, si no hace lo que enseña, es un falso profeta... Al que dice en el Espíritu: 'dadme dinero', o algo semejante, no lo escuchéis; pero si manda dar a otros que están necesitados, nadie debe juzgarle» (11,7-10.12).

Las indicaciones litúrgicas sobre el bautismo y la eucaristía poseen otra estructura. La sección sobre el bautismo presenta al principio el mandato del bautismo trinitario (7, 1); después -caso de ser originales-, disposiciones casuísticas sobre el agua que debe emplearse (7,2s); y, por último, determinaciones sobre el ayuno del bautizante, del catecúmeno y de otros que lo practiquen voluntariamente (7,4).

El largo pasaje sobre la eucaristía presenta una estructura muy diferente. No contiene las palabras de la consagración ni indicaciones sobre la ejecución de la acción sagrada; trae más bien una colección de oraciones con rúbricas ceremoniales¹² y una breve liturgia (palabras del oficiante y respuestas de la comunidad, 10,6), que es afín a 1Cor 16,20ss. La ausencia de las indicaciones mencionadas, el orden de las oraciones (bendición del cáliz 9,2; bendición del pan 9,3; acción de gracias después de la cena 10,2ss) y la posición de la liturgia al final (10,6) suscitan muchos enigmas y es todavía una cuestión discutida qué clase de fiesta se celebraba en esta eucaristía y cómo transcurría.

Sin entrar aquí en complejas cuestiones de historia de la liturgia, mencionemos dos intentos de solución. H. Lietzmann¹³ sostiene que se trata de un ágape precedido de la celebración eucarística, un tipo de cena del Señor que no se relaciona con tradiciones conservadas en Mc ni en Pablo: sitúa la comunión entre los caps. 9 y 10, Y desplaza también a este lugar 10,6. M. Dibelius¹⁴, partiendo de un análisis histórico-religioso de las oraciones de la cena y del texto copto, propuso una interpretación que es más plausible y evita desplazamientos textuales. Este autor demuestra que las particularidades de las oraciones no obedecen al acto eucarístico, sino a que se trata de plegarias precristianas del judaísmo helenístico. Partiendo del hecho de que el texto copto, a diferencia del griego, trae tres veces un amén en el cap. 10 (detrás de los vv. 4,5 y en 6a) y considerando las frases así formadas como pequeñas unidades

12. 9,2a: «primero sobre el cáliz»; 9,3a: «luego sobre el pan»; 9,5: «Pero nadie debe comer ni beber de vuestra eucaristía fuera de los bautizados...»; 10,1: «Pero después de estar satisfechos, orad así»; 10,7.

13. *Messe und Herrenmahl*, 1926.231-238.

14. *Die Mahl-Gebete der Didache*. en *Botschaft und Geschichte II*, 1956, 117-127.

autónomas, logra una comprensión más adecuada del cap. 10; las dificultades que presentaban los versículos 2-5 desaparecen si el v. 5 es una oración independiente y no forma parte de lo anterior¹⁵. El carácter de ambos textos resulta claro: el v. 5 es una oración cristiana en favor de la iglesia y los vv. 2-4 son una oración judía cristianizada para después de la comida. que se corresponde con las oraciones de bendición de la mesa del cap. 9 (bendición del vino v. 2; del pan v. 3s).

Dibelius reconstruye el curso de la celebración del siguiente modo: al principio, y enmarcada por las oraciones de bendición de la mesa y la acción de gracias, la comida propiamente dicha (10,1). Sigue la oración por la Iglesia (10,5) y luego la liturgia (10,6), cuyo texto merece citarse aquí -con las variantes del capto entre paréntesis- por su importancia:

«Venga la gracia (el Señor) y perezca este mundo. (Amén). Hosanna al Dios (casa) de David. Si alguien es santo, acérquese; si no, haga penitencia. Maranatha (El Señor ha venido). Amén».

La liturgia introduce el acto sagrado, que no tiene lugar entre los caps. 9 y 10, sino después de 10,6. Dibelius deja abierta la cuestión del contenido de la acción sagrada que 14,1s llama Θυσία («sacrificio»).

5. *Problemas de crítica textual y literaria*

La Did es en buena parte una compilación de tradiciones previas de diferente naturaleza y origen. Es difícil precisar hasta dónde llegan las «fuentes» y cuándo habla el propio autor, si hay intervenciones de mano ajena y hasta qué punto el texto está intacto.

a) *Fuentes*. Entre los materiales recogidos hay que contar en primer lugar las citas: el mandato bautismal 7, 1; el Padre Nuestro 8,2; las oraciones de la cena 9s. No podemos indagar aquí hasta qué punto en las reglas comunitarias de 11-15 el autor cita o formula con independencia.

La sección de los dos caminos forma parte, sin duda, de las fuentes de la Did. El hecho de encontrarse también en Bern 18-20 y de haberse demostrado la independencia mutua de los dos textos significa que esa sección existió alguna vez en forma independiente. Pero la fuente

15. La escandalosa expresión πρὸ πάντων (10,4) debe modificarse, según el texto copto, en περὶ πάντων, y no da pie ya a transposiciones.

asumida por nuestro autor no contenía la colección de *logia* 1,3b-21 ya que falta en Bern 18-20 y en la recensión latina de los caminos (*Doctrina apostolorum*) más afín aún a la Did, así como también en la *Constitución eclesiástica de los apóstoles*. Sin esta colección de *logia*, el fragmento no contiene ningún elemento cristiano"; éste es sustancialmente judío, un «antiguo formulario judío» (Dibelius) que ya se usaba en la parénesis cristiana primitiva antes de la Did y de Bem.

También el pequeño apocalipsis Did 16,3-8 procede muy probablemente de una fuente anterior, ya que su estilo se desvía mucho de lo precedente. Este ofrece un resumen bien articulado de los acontecimientos finales:

«Porque en los últimos días los falsos profetas y los impostores serán muy numerosos, y las ovejas se transformarán en lobos, y el amor degenerará en odio. Porque al multiplicarse la impiedad, se odiarán unos a otros, y se perseguirán y se traicionarán mutuamente, y luego aparecerá el seductor del mundo como hijo de Dios y hará señales y milagros, y la tierra se entregará a él, y cometerá acciones limpias que nunca se han cometido desde la existencia del mundo. Después, la creación de Jos hombres pasará por la prueba del fuego y muchos se escandalizarán y perecerán; más aquellos que perseveraren en la fe, serán salvados por el mismo que fue maldecido. (¿Cristo?-Audet: serán salvados de la tumba). Y entonces aparecerán las señales de la verdad: primero, el signo de la apertura del cielo; luego, la señal de la voz de la trompeta; y en tercer lugar, la resurrección de los muertos. Mas no de todos, sino, como está dicho: 'Vendrá el Señor y todos los santos con él'. Después el mundo verá al Señor sobre las nubes del cielo».

Se discute si este apocalipsis es de origen judío o cristiano. El esquema y la mayor parte de los materiales son judíos, obviamente. Sin embargo, la afinidad con Mc 13 y sobre todo con Mt 24 y los ecos de 2 Tes 2 llaman la atención. Pero como no se puede demostrar la existencia de una cita directa y por tanto una dependencia literaria de la Did con respecto a estos textos, se suele recurrir a la hipótesis de una fuente común¹⁷. Queda en pie en todo caso la cuestión de si Did 16,3-8 fue formulado por judíos o por cristianos. Algunos indicios sugieren lo segundo: el énfasis que recae en el seductor del mundo, su calificación «como hijo de Dios» (v. 4), la sustitución del término Hijo del hombre por el de Kyrios (v. 8) y, sobre todo, la apertura del cielo, σημεῖον ἐκπετάσεως (v. 6), que significa posiblemente la apa-

16. Kiister. sin embargo, ve una influencia cristiana en la fusión del amor a Dios y al prójimo en una frase (Did 1,2), que en Bern 19.2.5 aparecen aún separados (170ss).

17. eL Kiister, 189s.

rición de la cruz¹⁸. El pequeño apocalipsis nació, pues, al parecer, en ambientes cristianos.

Suele suponerse que Did 16 era originariamente la continuación del «catecismo de los dos caminos» (1-6) Y que ambos fragmentos constituían el «escrito básico» de la Did. Pero si los dos caminos son de origen judío y el apocalipsis de origen cristiano, cae por tierra la hipótesis del escrito básico.

Conviene, sin embargo, examinar sus argumentos. Se mencionan como tales: la afinidad de Did 16,2 con Bem 4,9s: la exhortación «velad sobre vuestras vidas» (16, 1), que parece relacionarse con el camino de la vida (1-4), Y la consideración general de que la doctrina de los dos caminos debió de tener una conclusión escatológica. Es importante el paralelismo.

Did 16,2: «Reuníos con frecuencia inquiriendo lo que necesitan vuestras almas. pues de nada os servirá todo el tiempo de vuestra fe, si no sois perfectos en el último tiempo».

Bem 4,9s: «Por eso debemos estar atentos en los últimos días. Porque de nada nos servirá todo el tiempo de nuestra vida y de nuestra fe si ahora, en el tiempo impío y bajo los escándalos que se avecinan, no oponemos resistencia como corresponde a los hijos de Dios. A fin de que el Negro no encuentre ningún resquicio, huyamos de toda vanidad, odiamos a fondo las obras del camino malo. No vivais solitarios replegados en vosotros mismos, como si estuvierais ya justificados, sino reuniéndoos en un mismo lugar, buscad juntos lo que conviene a todos en común».

Esta exhortación escatológica es una tradición común a los dos escritos, ya que Did y Bern son literariamente independientes entre sí. Ahora bien, cabe preguntarse si la exhortación formó originariamente el nexo entre los «dos caminos» y el apocalipsis. La admonición introduce directamente en Did la descripción apocalíptica, pero no hace ninguna referencia a los dos caminos. En Bern, en cambio, la exhortación escatológica sigue a una profecía también escatológica basada en la Escritura (4,1-5), si bien a cierta distancia, y alude, con la mención del «Negro» y del «camino malo», a la sección de los dos caminos (IS-20); la admonición se encuentra aquí relacionada, aunque no estrechamente, con los dos extremos, los «dos caminos» y el apocalipsis. Pero teniendo en cuenta el contenido común de Did 16,2 Y Bern 4,9s, se constata que la conexión con los dos caminos proceden del autor de Bern y, por tanto, no es originaria. Tampoco se puede demostrar una pertenencia originaria a un determinado texto o *topos* apocalíptico, ya que Did 16, 3-S y Bern 4,1-5 contienen tradiciones totalmente heterogéneas. Así pues, la exhortación escatológica, es decir, el contenido común de Did 16,2 Y de Bern 4,9s, constituye un *fragmento tradicional originariamente aislado*, como indica ya su lugar y su función en ambos escritos, que se podía insertar con facilidad en contextos escatológicos o parenéticos, pero también se podía utilizar en forma independiente. A base de este fragmento tradicional no es posible demostrar ni postular

18. ef. Kbster, 190; Hennecke-Schneemelcher II, 443s.

la relación originaria entre los dos caminos (Oid 1-6) Y el apocalipsis (Oid 16,3-8).

Es cierto que la doctrina de los dos caminos concluía a menudo en un panorama escatológico, lo cual es comprensible, ya que el oyente debía saber a dónde conducían los caminos. Pero tal panorama consistía generalmente en una breve alusión al juicio o a la promesa de la recompensa", pero nunca en una descripción apocalíptica detallada de los últimos acontecimientos. Así, Bern trae en la conclusión e incluso dentro de la sección de los dos caminos algunas advertencias escatológicas (19,1.1 Os; 20,1 s; 21,1 l, pero nada similar al apocalipsis de la Oid. También esto se pronuncia en contra de que este apocalipsis fuera la continuación originaria del pasaje de los dos caminos.

Habría que considerar, pues, Oid 1-6 Y 16 no como el «escrito básico» de la Oid sino como dos fuentes independientes entre sí.

b) *Integridad*. La colección de *logia* Did 1,3b-2,1 no forma parte, como queda dicho, de la fuente de los dos caminos; se discute si fue añadida por el propio autor (como sostiene Köster, por ejemplo), o por un interpolador tardío (como afirman Harnack y Audet). La última hipótesis podría ser lo más probable, puesto que la *Constitución eclesiástica de los apóstoles* presupone un texto de la Did donde falta este pasaje²⁰.

Hay que suponer, en todo caso, la existencia de diversas interpolaciones en la Did.

Audet llama la atención sobre que —al margen de la doctrina de los dos caminos, que es un texto *sui generis*— en la Did la alocución usual en segunda persona de plural es substituida a veces por otra en singular. Considera estos pasajes en segunda persona de singular (6,2s; 7,2-4; 13,3.5-7) como interpolaciones de la misma mano que intercaló la colección de los *logia*. Estos textos aparecen ligados entre sí por diversas notas, por ejemplo: el tipo de invocación a la autoridad divina (1,5; 13,5.7), la idea de la perfección (1,4; 6,2), la referencia a la Ley (6,2; 13,3.5-7) Y la casuística (6,2s; 7,2ss; 13,3.5-7). El cambio de la segunda persona singular al plural es realmente chocante, pero no es con todo una señal cierta de interpolaciones. En 7,2-4 el estilo en singular no es extraño, pues no se interpela a toda la comunidad, sino al bautizante, que recibe instrucciones litúrgicas para determinados casos. En 13,3.5-7, el «tú» puede estar motivado por el deseo de dar a entender de modo inequívoco que las disposiciones sobre los «impuestos de la iglesia» atañen a cada individuo; a ello podría apuntar el cambio del «tú» al «vosotros» en el v. 3 «...debes dar la primicia a los profetas, pues ellos son *vuestros* sumos sacerdotes») y

19. cf. S. Wibbing, *Die Tllgend- und Lasterkataloge im NT*, 1959, 39ss: 71s y sobre todo E. Bammel, 253s.

20. Esto mismo es válido para la recensión latina, la *Doctrina apostolorum*, que se remonta a mi juicio a la Did, aunque no a la versión representada por el texto de Bryennios. La *Didaskalia* siria a la que Köster (219) hace referencia, difícilmente puede constituir una alternativa, pues es dudoso que haya utilizado la Did.

también la disposición general redactada en segunda persona del plural, v. 4 («Si no tenéis profetas, dadlo a los pobres»). que Audet pretende como un añadido más tardío aún. Pero la validez de estas disposiciones sería la misma para el individuo aunque estuvieran redactadas en plural, con lo cual la cuestión de si es o no interpolación quedaría abierta. Es evidente que 6,2s no pertenece originalmente al fragmento de los dos caminos que el autor asume; las frases ocupan, en efecto, un lugar especial en la Did. lo que hace suponer con todo fundamento una interpolación.

La Did parece estar truncada en la conclusión; después de 16,8 se espera una descripción del juicio, que aparece, en efecto, en la reproducción de la Did en el libro VII de las *Constituciones Apostólicas* y en la traducción georgiana, aunque con diversas variantes²¹. La omisión en el texto de Bryennios no es un problema de crítica literaria, sino de historia del texto.

c) *Texto*. Se reconoce generalmente que el texto de Bryennios, al margen de las interpolaciones, presenta muchas incoherencias en el orden de los pasajes. Hasta ahora no ha sido posible una restauración crítica del texto, dada la escasez de material comparativo. Esto es especialmente lamentable en lo que respecta a la parte verdaderamente interesante: Did 7-15. Las variantes actuales ponen de manifiesto, en todo caso, la precariedad del texto del manuscrito Bryennios.

Con todo, algunas variantes de la versión copta de Did 10,3-12,1 han llevado a restablecer algunos pasajes y a aclarar los problemas de las celebraciones de la cena a que Did 9s hace referencia (cf. *supra*). Por otra parte, la traducción copta plantea un nuevo problema al introducir entre 10,7 Y 11,1 una oración de acción de gracias para el «óleo de la unción» que corresponde a la plegaria sobre el μύρον (<<óleo>>) en el mismo lugar en las *Constituciones Apostólicas* (VII 27); ¿está suprimida esta oración en el texto de Bryennios (como supone Peterson) o es un añadido en el texto capto y en las *Constituciones Apostólicas* (como supone Audet)?

Los cambios de texto, como la justificada supresión de ταῦτα πάντα προειπόντες βαπτίσατε (7,1) por Audet, deben quedar en el terreno de las conjeturas. Tanto más si tales suposiciones son como las que propone E. Peterson (por ejemplo, Did 4,14; 5 serían una interpolación; en 7,2 la unción con óleo y mirra estaría substituida absurdamente por agua caliente y fría, etc.) y las que avanza A. Adam con la hipótesis de que Did fue redactada originalmente en siríaco, con la consiguiente retraducción. Aun siendo problemáticas las hipótesis de Adam y la preferencia de Peterson por las *Constituciones Apostólicas*, sus investigaciones demuestran que es preciso contar con la influencia de la

historia de la teología en el texto de la Did. lo cual es obvio en un texto no protegido por la canonización; pero demuestran también que carecemos aún de los presupuestos metodológicos para la reconstrucción del texto original. Si no se producen nuevos hallazgos. el texto de la Did seguirá en estado precario y las conclusiones históricas a partir de él no pasarán de ser hipotéticas.

d) Audet supone que la *composición* de la Did se produjo gradualmente. Un apóstol no perteneciente al grupo de los Doce habría redactado primero Did 1, 1-11,2 (=D1) Y al cabo de algunos años 11,3-16,8 (=D 2); posteriormente un contemporáneo del autor habría interpolado los fragmentos en segunda persona de singular. Los argumentos que aduce son: 11,2 es una conclusión del libro, el número de esticos de la Did corresponde, según la esticometría de Nicéforo, al de DI; la invocación de la autoridad del Señor se expresa en D 1 en préterito, y en D 2 en presente, y presupone en éste un evangelio consignado por escrito.

Pero esta tesis suscita dificultades. Dejando de lado que las indicaciones de Nicéforo son muy dudosas y que no ofrecen una base suficiente para las operaciones de crítica literaria, el pasaje Did 11,1 s en su texto actual no puede ser una conclusión del libro; las frases forman más bien una típica transición. Además, Küster ha demostrado que el autor no utilizó ningún evangelio escrito. Por último, D 1 carecería de toda actualidad para aquella época; no es fácil imaginar el fin que podría perseguir una combinación de los dos caminos y las prescripciones litúrgicas. Los indicios de un esquema empleado en 7-15 muestran más bien que el autor planeó de antemano todo el librito.

6. *Fecha y lugar de composición*

a) *Lafecha de composición* - eI *termillUS ad quem* es la mención más antigua por Clemente de Alejandría- no puede establecerse por indicios externos. Se consideró en el pasado que las similitudes con Bern (18-20; 4,9s//Did 1-6; 16,2) Y con el *Pastor* de Hermas (Mand II 4-6//Did 1,5) implicaban una dependencia literaria de la Did y se dató su composición entre el 131 Y el 160; pero desde que se han interpretado estas similitudes como dependencia de una tradición común, es preciso recurrir a indicios internos. Y éstos sugieren una datación anterior.

Ante todo, la *estructura de la comunidad* produce una impresión de antigüedad. Los carismáticos desempeñan un papel importante; hay profetas y maestros itinerantes que se hacen sedentarios y pretenden ser sustentados por la comunidad (\3). Junto a los carismáticos, ad-

quieren importancia los obispos y los diáconos, que empiezan a asumir las funciones de aquéllos: «Elegid obispos y diáconos dignos del Señor, hombres que sean pacíficos, no codiciosos, veraces y acreditados. Porque también ellos prestan el servicio de profetas y maestros» (15,1s). Los profetas y maestros, que en las comunidades paulinas eran sedentarios, son aquí predicadores ambulantes, como en Hech, donde Lucas retrotrae claramente las circunstancias de su época al pasado. Los fenómenos de decadencia de los dones carismáticos, que dañan su prestigio y contra los que el autor toma medidas (11,5s), apuntan asimismo a un tiempo pospaulino. Nada se detecta, por otra parte, de una articulación jerárquica de la comunidad, como intentan Ignacio de Antioquía y, en otro sentido, las Cartas Pastorales. Pero, habida cuenta de que esto puede tener más razones locales, no permite extraer conclusiones cronológicas.

También los pasajes sobre el *bautismo* (7) y la *eucaristía* (9s; 14,1s) son cronológicamente estériles, ya que penniten concluir muy poco sobre el rito y nada en absoluto sobre la concepción teológica o cristológica de los sacramentos, como sería necesario para la fijación temporal. Las afirmaciones «teológicas» de la Did tampoco aportan nada en cuestiones cronológicas; es un error -difundido- creer que la Did expresa *toda* la teología de su comunidad y, en vista de sus lagunas, calificarla de «arcaica»; nunca existió tal teología «arcaica»; y la Did no es por su tendencia *ni* por su carácter literario un compendio de teología.

Siendo el material de la Did, en buena parte, de origen judío, sorprende especialmente la ausencia de una *controversia con el judaísmo*, ya que la polémica contra los judíos (sin mencionarlos), tachándolos de «hipócritas» en sus ayunos y oraciones (8,1s), era tradicional (cL Mt 6,5.16). El hecho de que la Did no mencione a los judíos y de que éstos no constituyan, por tanto, un problema externo ni interno para la comunidad, sugiere una época en la que pierden importancia para los cristianos: un tiempo posterior al año 70. Tampoco la *escatología* aporta ningún indicio en este sentido. El tema, siempre constante, de la esperanza viva ante el fin del mundo, no aparece en absoluto; en el apocalipsis (16,3-8) falta cualquier referencia al presente, y la exhortación a la vigilancia y a la disposición de cara al tiempo final (16,1s) es un tópico inevitable. Esto sugiere -como también el hecho de que la Did misma dé instrucciones para largo plazo y no para el momento- una época en la que no se contempla el fin inmediato del mundo, o un tiempo y un espacio en los que las persecuciones ya no -o aún no- tienen carácter de actualidad en la espera de un fin próximo. Las relaciones de la Did con la *tradición sinóptica* ponen de manifiesto que nuestro autor no utilizó un evangelio escrito, pero que este evangelio existía (Köster, 159.241).

Todos estos indicios internos permiten establecer sólo una datación muy imprecisa: la Did surgió a principios del siglo II.

b) Suele situarse el *lugar de origen* en Egipto o en Siria. Las disposiciones 13,3-7 apuntan en todo caso a un medio ambiente rural, piadoso, no urbano; Alejandría o Antioquía deben quedar descartadas. Se ha alegado en favor del origen en Egipto la afinidad con Bern y el primer testimonio en Clemente de Alejandría, pero se han esgrimido en contra las referencias al pan de los montes (9,4) y a la falta de agua (7,2s); en favor de Siria se han indicado los elementos judíos del escrito. A. Adam pretende localizar más exactamente las circunstancias apuntadas en nuestro escrito en Adiabene; desplaza, en cambio, la redacción a Pela o a Jerusalén; pero sus dos premisas -un original siríaco de la Did y una instancia autoritativa jerárquica como autor- están sin demostrar y son en cierto modo indemostrables. Prescindiendo de aquellos elementos ofrecidos por la tradición y que, por tanto, sólo pueden informar sobre el lugar de origen de ésta, mas no de la Did como tal, y ciñéndonos a aquellas circunstancias que la Did menciona por razones de actualidad, resta sólo como indicio el pasaje sobre el agua bautismal, que presupone la escasez de este líquido como un inconveniente conocido (7,2s): un indicio negativo, que permite excluir el Egipto abundante en agua como lugar de origen de la Did (que halló, sin embargo, allí una gran acogida y difusión). Si esto es una razón suficiente para localizar el escrito en Siria, cabe proponer esta hipótesis.

Hay que subrayar expresamente que todos estos extremos adolecen de las mismas incertidumbres que envuelven al texto de la Did.

LA SEGUNDA CARTA DE CLEMENTE

Ediciones:

Bihlmeyer-Schneemelcher (bibl.);
 O. v. Gebhardt-Harnack-Zahn;
 Lake 1;

Traducción alemana y comentario:

R. Knopf, en Lietzmann, HNT, Erg.-Bd. 1;
 D. Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, 333ss;

Bibliografía:

B. Altaner-A. Stuiber, *Patrologie*, 71966, 88 (ed. casI. *Patrología*, 1947);
 O. Bardenhewer 1, 487-490;
 A. Harnack, *Überlieferung VI*, 47-49; *Chroftologie III1*, 438-450;
 K. P. Donfried, *The Theology of Second Clement*: HThR 66 (1973) 487ss;
 R. Harris, *The Authorship of the so-caUed Second Epistle of Clement*: ZNW 23 (1924) 193-200;
 R. Knopf, *Die Anagnose zum zweiten Clemensbriefe*: ZNW (1902) 266-279;
 Chr. Stegemann, *Herkunft und Entstehung des sog. 2. Klemensbriefes*. Bonn 1974;
 H. Windisch, *Das Christentum des zweiten Clemensbriefes*, en *Hamack-Ehrung*, 1921, 122-134.

1. Transmisión

La denominada segunda carta de Clemente se ha transmitido sólo en tres manuscritos, siempre unida a 1 Clem (cf. cap, 36,1): en el códice Alejandrino (A) sólo hasta 12,5; en el de Jerusalén (H) descubierto por Ph. Bryennios y en un manuscrito sirio (S). Sólo aparece designada como segunda carta de Clemente (a Corinto) en la *inscriptio* de H y S Y en la *subscriptio* de S; A no contiene ningún título, pero el índice hace referencia a 2 Clem. El escrito mismo no da pie a este

título, que aparece sin embargo en el testimonio más antiguo, en Eusebio: «Hay que señalar que, según se dice, existe una segunda carta de Clemente; pero sabemos que no es aceptada del mismo modo que la primera, porque no tenemos noticia de que la utilizaran los antiguos» (HE III 38,4). Parece ser que el escrito se difundió al principio como obra anónima, pero -como ocurrió con tantos otros- la favorable acogida hizo que se atribuyera a Clemente Romano, y bajo este padrinazgo se le otorgó en Egipto y Siria, temporalmente, una autoridad casi canónica, por lo que ha llegado hasta nosotros.

2. *Contenido y estructura*

La exposición ofrece una estructura imprecisa; pero ciertos puntos de inflexión permiten articularlo conforme al siguiente esquema:

1. La magnitud de la salvación en Cristo: 1.2
2. Exhortaciones a la «recompensa»: 3-8
 - a) La confesión por las obras: 3.4
 - b) Salida de «este mundo», que para los cristianos es sólo un alojamiento provisional: 5.6
 - c) Práctica del compromiso bautismal: 7.8
3. Polémica contra las dudas sobre la resurrección de la carne y sobre el juicio final: 9-12
4. Exhortación a la penitencia: 13-18
 - a) motivación de cara a los no cristianos: 13
 - b) motivación de cara al ser de la iglesia: 14
 - c) motivación de cara al predicador y a los oyentes: 15
 - d) La penitencia como deber constante de los cristianos: 16-18
5. Exhortación final a la penitencia, disposición al sufrimiento y expectativa de la gloria celestial: 19.20.

3. *Unidad literaria*

A veces se ha puesto en duda la unidad literaria; se ha cuestionado especialmente la pertenencia originaria de los capítulos 19s a la totalidad del escrito. Pero ninguna hipótesis de división ha podido imponerse. Ciertos desequilibrios de contenido se explican, no por la elaboración de un escrito básico o por la refundición de fuentes, sino por la acogida de diversas tradiciones. El lenguaje y el estilo son tan afines que el escrito debe interpretarse como una unidad literaria, como obra de un solo autor.

4. *Carácter literario*

2 Clem no es una carta - faltan en él todos los elementos epistolares -, sino un sermón; en opinión de muchos el más antiguo sermón cristiano que se conserva. Este género literario se constata en dos pasajes significativos:

«Vamos a mostrarnos como creyentes, no sólo ahora, cuando los presbíteros nos exhortan, sino también cuando nos retiramos a casa, recordando los mandatos del Señor...; vamos a reunirnos con más frecuencia e intentar hacer progresos en los mandamientos de Dios...» (17,3). Se trata de una exhortación de «los presbíteros», aunque sólo habla uno (15,1; 18,2; 19,1). Algo más concreto dice 19,1 sobre el tipo de prédica: «Así, pues, hermanos y hermanas, después que el Dios de la verdad ha hablado, os leo una exhortación (ἐντευξις, propiamente «petición por escrito» «memoria],», para que atendáis a lo que está escrito, a fin de que os salvéis vosotros mismos y a quien de entre vosotros desempeñe oficio de lector».

Es, pues, un sermón escrito y destinado a ser leído en la celebración litúrgica. Le precedía una lectura bíblica. La homilía se propone incitar a los oyentes a prestar atención a la palabra bíblica, pero no es una exposición del texto sagrado. Lo cita con frecuencia, pero de diversos modos; comenta a veces lo citado, pero no da a conocer el texto que se ha leído previamente; la terminología (τοῖς γεγραμμένοις) sólo permite inferir que es un pasaje de «la Escritura», del AT1.

No es posible afirmar con seguridad si el sermón en su conjunto se basa en un modelo determinado.

El plausible modelo no puede ser el tipo de discurso antiguo, pues 2 Clem carece de altura literaria para establecer tales comparaciones. Tampoco cabe apelar al caso análogo de las prédicas sinagogaes de Palestina, que eran una exposición de la Ley, ni al esquema de la homilía judeohelenística, cuya estructura ha analizado H. Thyen, si bien este tipo de discurso pudo haber influido en algunos pormenores de 2 Clem². El escrito presenta, cuando más, una afinidad con la diatriba cínico-estoica¹, sobre todo en la estructura asistemática, en la exposición más persuasiva que argumentativa, en algunos recursos retóricos, en las citas frecuentes, en el lenguaje metafórico, en el tono vivo y «pastoral»; pero falta un elemento esencial de la diatriba: el carácter dialógico (interpelación ficticia y respuesta)⁴, por lo que cabe catalogar 2 Clem, más que en la diatriba, en el género del discurso (no erudito).

1. K. Knopf (ZNW 3 11902] 266-279) intenta demostrar que fue Is 54-66; pero el intento no es convincente.

2. H. Thyen, *Del' Stil der jüdisch-/jell/enistisc/jell HOLLilie* (FRLANT 65) 1955,275.

3. H. v. Schubert lo asignó a esa diatriba: Hennecke. *NT Apokryphen*, 21924, 588ss.

4. Sobre el carácter de la diatriba eL R. Bultmann, *Del' Stil del' Paulinischen Predigt //lid die kynisch-stoisc/je Diatribe* (FRLANT 13) 1910, JO-64.

El escrito presenta lugares paralelos en Ef y en 1 Pe en cuanto que el tema «la magnitud de la salvación supone ciertos compromisos para los cristianos» define la estructura formal de los tres escritos⁵; a pesar de las diversas proporciones y del contenido heterogéneo, cabe distinguir dos partes principales: la primera de ellas expone la grandeza de la salvación y la segunda los deberes de los cristianos. Los tres escritos emplean el mismo esquema de sermón, si bien Ef y 1 Pe presentan un marco epistolar.

El esquema puede tener un contenido muy diverso, obviamente. Pero parece que este estilo exigía un tono solemne de la introducción (cf. las *cuogias* en Ef 1,3-14; 1 Pe 1,3-12). También 2 Clem comienza en términos solemnes: «Hermanos, debemos sentir sobre Jesucristo como sentimos de Dios, como Juez de vivos y muertos: y no debemos rebajar el valor de nuestra salvación. Porque si bajamente sentimos, nuestra esperanza será también exigua... Cometemos pecado si ignoramos de dónde, por quién y para qué hemos sido llamados, y todo lo que Jesucristo tuvo que padecer por nosotros» (I, 1s; cf. la doxología final en términos análogos 20,5). Sin embargo, la continuación no aporta consideraciones cristológicas o soteriológicas de cierta relevancia, sino incesantes exhortaciones a la penitencia: ya al comienzo, en la descripción de la salvación, se advierte el verdadero enfoque: «¿Qué recompensa (ἀντιμισθίαν) le daremos? ¿O qué fruto produciremos que sea digno de lo que él nos dio? ¿Cuánta gratitud le debemos?» (1,3).

En su conjunto, 2 Clem se presenta como un gran sermón penitencial dirigido a los cristianos, donde no se hace ninguna alusión a los que no han abrazado la fe.

5. *Carácter teológico*

Esta impresión de 2 Clem debe tenerse en cuenta a la hora de juzgar su carácter teológico. El predicador se consiela a sí mismo y a su comunidad como cristianos procedentes de la gentilidad; el judaísmo y el judeocristianismo no intervienen en absoluto. El autor posee como base una tradición teológica rica y compleja, pero sólo

5. M. Dibelius, *Geschichte der urchristlichen Literatur* II, 57.

6. CL el artículo de Windisch. Resumen: «El cristianismo de Π Clem se nutrió de las amenazas de los discursos proféticos, de la predicación sinóptica sobre el próximo juicio y sobre el reino futuro, de la doctrina de los dos caminos del judaísmo tardío y de los temas ético-escatológicos anexos, de algunas ideas soteriológicas de la tradición apostólica continuadoras de los Sinópticos, de las doctrinas de la era apostólica sobre el Cristo divino y su epifanía y sobre la iglesia celestial; por último, de la idea de la obligatoriedad del bautismo, basada asimismo en la doctrina y la práctica apostólicas» (132). CL también Donfried, o.c., 487s y C. Stegemann, o.c., 118s.

sabe utilizarla parcialmente. A diferencia de Ef y de 1 Pe, no desarrolla los deberes cristianos a partir de la salvación aportada por Cristo, sino que los presenta como «pago» exigido a los cristianos; este concepto recurrente es el principio teológico de las exhortaciones de 2 Clem. El escrito predica una sólida justicia de las obras. Utiliza las ideas cristológicas (1) y las especulaciones sobre la iglesia preexistente (14), pero malentendiéndolas como motivaciones morales, y son más una «teología elemental para laicos que una gnosis sistemática» (Windisch, 130). Las numerosas afirmaciones escatológicas sirven exclusivamente para reforzar mediante la amenaza y la promesa las exigencias morales: a pesar de 12,1, no cabe hablar de una verdadera esperanza en un fin próximo (cf. 12,2-6). Pero las ideas escatológicas —sobre todo, la resurrección del cuerpo, el juicio según las obras y hasta el regocijo del justo ante los tormentos del condenado (17,6)— le parecen al autor especialmente apropiadas para dar un mayor énfasis al sermón de penitencia.

Se ha visto con razón en este moralismo con todas sus motivaciones una recepción de esquemas judíos. Todo el conjunto de las exigencias morales de 2 Clem podría figurar perfectamente en un escrito judío:

«Buena es la limosna como expiación por el pecado: mejor es el ayuno que la oración; y la limosna mejor que ambos: 'pero el amor encubre la multitud de los pecados'. La oración hecha con la conciencia pura salva de la muerte. Dichoso aquel que es hallado intachable en estas cosas, porque la limosna es una descarga de los pecados» (16,4).

La idea de penitencia de 2 Clem difiere notablemente de la de Heb y la del Pastor de Hermas; la posibilidad de la penitencia cristiana ya no es ningún problema teológico, sino que se presupone como algo obvio. La penitencia es la actitud auténticamente cristiana: «Por eso, hermanos, habiendo recibido una buena oportunidad para hacer penitencia, y puesto que todavía es tiempo, vamos a convertirnos a Dios que nos ha llamado mientras todavía tenemos a quien nos acoge» (16,1). No constatamos ya un ideal entusiástico de la perfección. «Porque también yo — confiesa el predicador—, que soy un pobre pecador y en modo alguno estoy libre de la tentación, sino que me hallo en medio de los instrumentos del diablo, me esfuerzo en alcanzar la justicia, a fin de ser capaz al menos de aproximarme a ella, porque temo el juicio futuro» (18,2).

Las autoridades teológicas de 2 Clem son «la Escritura» y «el Señor». Cita muchos textos veterotestamentarios, principalmente de los profetas, entre ellos tres pasajes que se mencionan también en los

Sinópticos⁷. De la tradición «evangélica» nunca cita narraciones, sino sólo dichos del Señor que toma sin duda de fuentes escritas; cabe constatar estrechas afinidades con la versión de Mt o de Lc, pero no puede demostrarse con certeza la utilización de estos evangelios; es posible que el autor hubiera empleado una colección escrita de palabras del Señor".

El escrito combina a veces frases veterotestamentarias con palabras del Señor (2,1.4: 3,2.5; 2.4); aunque califica en 2,4 la palabra de Jesús como «otra Escritura», el resto de la obra muestra que no conoce aún ningún evangelio como Sagrada Escritura". No existen aún unos límites canónicos fijos. Cita en 11,2 un apócrifo judío con la fórmula «dice la palabra profética», como ocurre también en 1 Clem 23,3s, y tres o cuatro apócrifos neotestamentarios con la fórmula «el Señor dice» o «dijo» (4,3; 5,2-4; 8,5; 12,2.6)¹⁰. Posee un especial interés el *logion* 12,2 -«Preguntaron al Señor cuándo llegaba su reino, y él dijo: 'Cuando los dos sean uno y lo exterior sea como lo interior, y lo masculino sea uno con lo femenino y no exista lo masculino ni lo femenino'»- por sus lugares paralelos gnósticos" y por su trivial interpretación moralizante en 2 Clem 12,3-5,

La idea de ministerio y de sucesión jerárquica y el concepto sacramental no aparecen en 2 Clem. Pero esta ausencia puede achacarse al tema del sermón y a los intereses del predicador, mas no a la teología de su comunidad; como hacen suponer los caps. 1 y 14, 2 Clem no ofrece un cuadro global de la teología vigente en su entorno eclesial.

6. Autor, tiempo y lugar de composición

Con toda seguridad, el autor no es el mismo que el de I Clem, ya que el estilo y las ideas en ambos escritos son muy diferentes. Los intentos de identificación -por ejemplo, el de Harnack: Sotera de Rom, o el de Harris: Julio Casiano- han resultado baldíos y se limitan a la constatación de que el autor, que recalca varias veces la primera persona (15,1; 18,2; 19,1), fue un presbítero de su comunidad (17,3).

Para determinar el lugar de composición se parte de la antigua asociación de 2 Clem con I Clem (Knopf, 151 s). Algunos proponen

7. 2 Clem 3,5 = Is 29,13 = Me 7,61 Mt 15,8: 1 Clem 15,2. - 2 Clem 7,6 (17,5) = Is 66, 24b = Me 9,48. - 2 Clem 14,1 = Jer 7,11a = Mt 21,13par.

8. H. Kóster, 62-111; esp. 109ss.

9. Cf. Kóster, 64s.

10. Un análisis riguroso en Küster, 79-105.

11. EvEg = Clemente de Alejandría, *Stmm.* III 91ss; Stahlin II 238, 14-30; EvT 22; cf. EvT 106; 114; EvF 69?; otros lugares paralelos en Puech: Hennecke-Schneemelcher 1,215.217.

Roma o Corinto; otros, Alejandría. Pero los argumentos que se han aducido en favor de una u otra ciudad no son convincentes. El apócrifo judío, que aparece citado en 2 Clem] 1,2ss independientemente de 1 Clem 23,3s, no constituye ningún argumento en favor de Roma, ya que pudo ser conocido igualmente en Corinto y en otras partes; la doctrina sobre la penitencia que expone 2 Clem tampoco apunta sin más a Roma, teniendo en cuenta además que PastHerm trata aproximadamente en la misma época un problema que no existe ya para 2 Clem. Tampoco es convincente la observación de que el símil del combate (7,1 s), dado el uso absoluto del término *καταπλεῖν*, hace referencia a los juegos ístmicos y sugiere, por tanto, Corinto como lugar de composición. Teniendo en cuenta que 2 Clem pudo conservarse gracias a su anexión a 1 Clem, parece lógico buscar su origen allí donde se produjo tal unión: en Egipto o en Siria.

En cuanto a la fecha de composición, habida cuenta que 2 Clem no conoce aún un canon evangélico bien establecido y que cita sin prejuicios las tradiciones apócrifas, cabe fijarla como hipótesis a mediados del siglo II.

EL EVANGELIO DE LA VERDAD

Ediciones del texto y traducciones:

Editio princeps: *Evangelium Veritatis*, ed. M. Malinine, Puech, G, Quispel (cf. la reseña de H. Ionas, Gn 32 [1960] 327ss);

M. Krause, *Die Gnosis* Π, 1971, 63ss;

H.-M. Schenke, *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*, 1959;

W. Till, *Das Evangelium der Wahrheit*: ZNW 50 (1959) 165ss;

Informes sobre el estado de la investigación:

E, Haenchen: ThR NF 30 (1964) 385S;

K, Rudolph, *o.c.*, 34; 121ss; 194ss;

Estudios:

Altaner-Stuiber, *Patrologie*, 71966, 103ss (ed. casl.: *Patrología*, 1945);

H, Ionas, *Gnosis /nd spdtantiker Geist I*, ³1964, 408ss;

W. C. van Unnik, *Evangelien al/S dem Nilsand*, 1960, 69ss (con una traducción alemana de H.-M. Schenke, 174s5),

Podemos situar el *Evangelio de la verdad* -si bien con alguna cautela- en el contexto de los documentos destinados al uso litúrgico, Este escrito gnóstico, en lengua copta, se encuentra en el código 1 de Nag Hammadi, «Codex Jung», en segundo lugar (p, 16,31-43,24), entre la *Carta apócrifa de Santiago* y el *Tratado sobre la resurrección*, y fue publicado como primer texto de Nag Hammadi¹. Los editores le dieron el título de *Evangelium veritatis* (=EV),

El escrito mismo no lleva ningún título, Los editores justificaron esta titulación con dos razones, Primero, porque la obra comienza con las palabras: «El evangelio de la verdad es alegría para aquellos...»,

1, En la lujosa *editio princeps* faltan dos hojas (pp, 33-36); éstas fueron publicadas y traducidas posteriormente por W. Till en OI' NS 28 (1959) 170-181. Las traducciones de H.-M. Schenke (*a.c.*, 33s), W. Till (ZNW 50, 1959, 165s) y M. Krause (*a.c.*, 67ss) son completas,

ya que el *incipit* de una obra se utilizaba a menudo en la antigüedad como título. Segundo, y sobre todo, porque creyeron haber encontrado en este escrito, por afinidades terminológicas y conceptuales con el sistema valentiniano, el «Evangelio de la verdad» de Valentín, mencionado por Ireneo, pero desconocido hasta entonces (Ireneo, *Adversus haereses* III 11,9). De ser correcta esta identificación de la obra sin título, habría que datada alrededor del año ISO a tenor de la indicación de Ireneo -*non olim conscriptum*; por tanto, no mucho antes de su propia obra (ISO aproximadamente).

Posteriormente se han aducido dos argumentos contra esta identificación. El primero atañe a la forma literaria: el escrito no es un evangelio en sentido literario (no es un relato sobre la actividad, la muerte y la resurrección de Jesús), por lo que no puede ser el EV. Pero esta objeción presupone lo que habría que probar: que el EV fue de hecho un evangelio. Esto no se desprende de la noticia de Ireneo. Podemos dejar de lado la tan debatida cuestión de si el padre de la Iglesia conoció de hecho el libro contra el que polemiza'. Ireneo censura que los valentinianos «se gloríen de poseer más evangelios de los que hay» -no, como suele afirmarse, que admitieran un quinto libro evangélico junto a los cuatro canónicos o frente a ellos. Ireneo se indigna de que «lleven su insolencia hasta el extremo de llamar evangelio (*Veritatis Evangelium titulu*) a un libro compuesto poco antes por ellos mismos, aunque no coincide en nada con los evangelios de los apóstoles»: se subleva contra la titulación abusiva de «evangelio» de un libro al que en modo alguno conviene este título. La expresión *in nihilo conl'cniens apost'orum el'angeliis* hace suponer, más que una exposición de la vida de Jesús alejada de la narración apostólica, un libro de otra naturaleza (en la forma y en el contenido)³; la expresión, en todo caso, cuadra perfectamente a nuestro escrito. Además, el término *εὐαγγέλιον* se utilizaba en el siglo II, no sólo en sentido literario, sino también en su acepción objetiva original de «mensaje de salvación»: precisamente entre los escritos de Nag Hammadi hay algunos que llevan el título de «evangelium», sin serlo propiamente. No se puede negar la identidad de este escrito con el EV partiendo de la forma literaria. El otro argumento se refiere al contenido: las especulaciones de nuestro escrito se desvían notablemente de la doctrina valentiniana (por ejemplo, faltan las figuras de la *Sophia* y del Demiurgo): el escrito no puede ser, pues, valentiniano y, en consecuencia, tampoco puede ser el EV. Los editores no ignoraban, obviamente, estas diferencias. Pero siendo la afinidad innegable, los defensores de la identidad se justificaron en estos términos: nuestro escrito constituye el antecedente del sistema elaborado o, a la inversa, es su síntesis, una reducción a lo esencial o una forma particular de aquél. En el debate sobre este conjunto de cuestiones no se ha logrado aún un consenso entre los historiadores de los dogmas⁴. Por eso debe quedar abierta la cuestión de si nuestro escrito tiene algo que ver con el EV mencionado por Ireneo.

2. CL Haenchen. *o.c.*. 63s.

3. Cf. H. Jonas, Gn 32 (1960) 328s; *Gnos.*, I, 408.

4. Cf. Haenchen. *o.c.*. 64ss; 74ss; Rudolph, *o.c.*, 194ss.

Bajo esta reserva, pero con el respaldo de las palabras iniciales se puede denominar y citar este escrito como EV. Su puesto preciso en la historia de los dogmas resulta de importancia secundaria para nuestra perspectiva, que es la historia de la literatura.

El inicio del EV puede servir de ejemplo de la índole, el tono y el contenido del escrito:

«El evangelio de la verdad es alegría para aquellos que han recibido del Padre de la verdad la gracia, para que puedan conocerle por la fuerza de la palabra (logos) llegada desde el Pléroma; de aquel que estaba en el pensamiento y en la mente del Padre —al que llamamos el 'Salvador'— porque es el nombre de la obra que él debió realizar para la salvación de aquellos que no conocían al Padre. Porque el nombre [del] evangelio es la revelación de la esperanza y el hallazgo de aquellos que buscan al Padre» (16,31-17,4).

En este tono sigue hasta el final. «Evangelio» no significa aquí libro evangélico, sino «mensaje» en sentido originario; mensaje «alegre» («alegría») de la «verdad», es decir, del mundo divino, y es designado más concretamente como «revelación de la esperanza», es decir, de lo que se espera; el texto se refiere así a la «salvación» (redención), que consiste en el «conocimiento» del Padre. El EV tampoco presenta la forma, considerada a veces como típica de los «evangelios» gnósticos, de un diálogo del Redentor con uno (o varios) de sus discípulos. No pretende ser un escrito de «revelación» en este sentido.

El EV presenta *lafarma* de una alocución; más exactamente, de una homilía^S. El autor interpela varias veces a sus oyentes o a sus lectores. Habla también dos veces en primera persona (27,34; 42,39-43,6); reclama una cierta autoridad, pero no la del Revelador, ni siquiera la de un mistagogo, sino sólo la de un iniciado, aunque de grado superior, que habla a los coiniciados sobre su experiencia extática:

«Los otros han de... saber que no me es permitido, después de haber estado en el lugar de descanso, hablar sobre otra cosa. Ahora bien, es ese el lugar donde estaré, para dedicar todo el tiempo al Padre del universo y a los verdaderos hermanos...» (42.39s).

Sin embargo, en el resto, el talante de la alocución está libre de matices subjetivos. Es una alocución fundamentalmente doctrinal; también la parenesis (32.31-33,32) contiene una base doctrinal. Pero el discurso carece de una estructura clara y de una lógica rigurosa —esto lo distingue de un tratado. Desarrolla el pensamiento por vía asociativa,

vuelve sobre los mismos temas, aunque en general bajo nuevas perspectivas, y el texto podría finalizar antes o prolongarse más sin inconveniente. Por eso se ha hablado también de «meditación»; pero siendo ésta un soliloquio, y teniendo el EV claramente el carácter de un discurso edificante y pastoral, es preferible la designación de homilía. Sin embargo, como queda indicado, es una homilía esotérica. La manera como el autor roza y sugiere temas de la mayor importancia y apunta lacónicamente, en pocas líneas, toda una cosmogonía y soteriología, supone un público de lectores u oyentes muy familiarizado con esas ideas, que resultan incomprensibles para los no iniciados. Sólo con mucho esfuerzo puede el lector actual reconstruir una imagen aproximada, a través de las anotaciones dispersas, de todo el entramado conceptual que sólo alcanza cierta coherencia y claridad partiendo del sistema valentiniano. Este escrito enigmático «se dirige a lectores bien preparados -orientados ya en la 'teoría' especulativa subyacente-, a los que 'saben', por tanto. Por eso el escrito puede trabajar en las partes especulativas con palabras 'codificadas',,".

Pueden bastar dos pasajes para tener una idea del *contenido* del EV. Avaneemos primero una visión panorámica del esquema:

El único ser sin origen es el Padre de la verdad, que se encuentra en el Pléroma. llamado también «reposo». Él engendra como Hijo suyo al Logos, denominado también Jesucristo y Salvador, y crea luego «el Todo», los «eones», que se encuentran asimismo en el Pléroma; el Padre instituye al Logos como señor del universo y de los eones. Sólo el Logos conoce al Padre, y no los eones; éstos le conocerán sólo a través del Logos en un tiempo establecido. Los eones buscan por su cuenta al Padre y no lo encuentran; la «ignorancia» sobre el Padre produce «angustia» y «terror», y en esa «niebla» el *πλάνῃ* (el Tor) adquiere poder; éste crea la materia y forma de ella el mundo inferior, terreno, y los seres humanos: este mundo es apariencia, pura nada, y existen en él dos clases de hombres: unos constan sólo de materia (los hílicos), y los otros de eones caídos («semilla del Padre»). Para la salvación de estos últimos, y sólo de ellos, el Padre envía al Logos, que mediante el «conocimiento» de su origen los libera del pasado y de la «carencia» (del Padre), y los reconduce a su origen. Este último pensamiento soteriológico aparece expresado dos veces (18,7-11; 24,28-32) en un enunciado tan semejante a una frase valentiniana transmitida por Ireneo, que H. Jonas constata la existencia de una «fórmula», una fórmula que presupone en el contexto de Ireneo el mito valentiniano completo, que extrae de éste la consecuencia soteriológica decisiva y que el EV 18,11 llama significativamente «el evangelio». Como la fórmula en la versión de Ireneo expresa mejor el sentido cósmico de lo que se pretende decir, sirva aquí de introducción a los pasajes del EV: «Puesto que el orden de las cosas surgió por la 'ignorancia', la 'carencia' y la 'pasión', también

mediante el conocimiento se destruirá todo el ordeu surgido de la 'ignorancia' (es decir, el reino de la materia) (*Adl. haer.* 121,4).

«El universo se dirigió a buscar a aquel de quien procedía. Y el universo estaba en el incomprendible. inconcebible. que se eleva sobre todo pensamiento. mientras que la ignorancia del Padre produce angustia y temor. Pero la angustia se condensó como la niebla, y nadie podía ver. Por eso el error adquirió fuerza. El error elaboró la materia locamente. porque no podía conocer la verdad. La materia cobró figura al formar con fuerza la belleza como sustitutivo de la verdad. Esto no fue ninguna humillación para el Inefable, ya que la angustia. el olvido y la figura engañosa eran una nada. El olvido del error... no nació en el Padre, aunque se produjo gracias al poder del Padre. Lo que nace en el Padre es el conocimiento. Éste fue revelado para disipar el olvido y conocer al Padre. Si el olvido surgió porque no se conocía al Padre, cuando se conoce al Padre. desde ese momento, ya no existe el olvido. Este es el evangelio de aquel. al que ellos buscan, que él reveló a los perfectos. el misterio secreto: Jesucristo» (EY 17,5-18,16).

«El Padre manifestó su seno. Pero su seno es el Espíritu santo, que revela lo oculto de Aquel. Lo oculto es su Hijo, para que los eones le conozcan gracias a la compasión del Padre y dejen de atormentarse buscando al Padre y reposen en él. sabiendo que él es el descanso. Después de haber llenado (=eliminado) la deficiencia. el Hijo disolvió la apariencia exterior. Su apariencia exterior es el mundo. donde él había servido. El lugar donde hay rivalidades y pelea es la deficiencia. Pero el lugar que es la unidad es la perfección. Como la deficiencia nació por no haber conocido al Padre, cuando ellos conozcan al Padre, desde ese momento no existirá ya la deficiencia» (24.10-32).

H.-M. Schenke define acertadamente el tema de la homilía como «Jesús, el revelador y redentor para los elegidos». La elaboración especulativa del tema interpreta la caída y la redención como un proceso intradivino. Pero la homilía emplea también material neotestamentario; hay alusiones a los Sinópticos y a Juan, a las cartas paulinas y al Apocalipsis de Juan. En 19,16-34 parece haber utilizado un relato apócrifo de la infancia. En 31,35-32,34 interpreta en sentido alegórico la parábola de la oveja perdida con ayuda del simbolismo de los números.

W. C. van Unnik denomina al EV «un ejemplo modélico de predicación gnóstica» que -sin ser apología ni escrito misionero- «intenta presentar lo esencial de la revelación cristiana»⁹. Parece que este género de predicación se dio también en la iglesia «ortodoxa», aunque no nos haya llegado ningún ejemplo de la época (mediados del siglo II). En su ausencia, el EV puede dar una idea de cómo era -*mutatis mutandis*- una homilía a la comunidad en una asamblea litúrgica de aquella época.

7. O.c., 11.

8. ef. *Ionas*, *Gnosis* 1, 416ss.

9. O.c., 81.

LAS ODAS DE SALOMÓN

Ediciones del texto y traducción:

- R. Harris-A. Mingana. *The Odes and Psalms of Saloman* U1, 1916, 1920;
 W. Bauer, *Die Oden Salomons*, KIT 64, 1933;
 - en Hennecke-Schneemelcher, *NT Apokryphen*, II, 1964. 576ss;
 M. Testuz, *Papyrus Bodlller X-XII*, 1959, 47ss;
 A. Peral-X. Alegre, *Odas de Salomón*, en A. Diez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid 1982, III 61ss;

Informe sobre el estado de la investigación:

- K. Rudolph: ThR NF 34 (1969) 221 ss.

Estudios:

- R. Abramowski, *Del' Christus del' Salomonoden*: ZNW 35 (1936) 44ss;
 A. Adam, *Die ursprüngliche Sprache del' Salomon-Oden*: ZNW 52 (1961) 141 ss;
 Altaner-Stuiber, *Patrologie*, 71966, 97 (bibl.) (ed. cast. *Patrología*, 1945);
 J. Carmignac, *Les affinités qumraniennes de la onzième Ode de Salomon*: RQ 3 (1961) 71ss;
 — *Recherches sur la langue originale des Odes de Salollon*: RQ 4 (1963) 429ss;
 W. Frankenberg, *Das Verstdndnis del' Oden Salomons*, BZAW 21, 1911;
 J. Kroll, *Die christliche Hymnodik*, '1968;
 S. Schulz, RGG³ Y, 1339ss.

De la gran riqueza de cantos cristianos primitivos nos han llegado unos pocos restos, incorporados a otros textos, como citas más o menos claras. El cristianismo primitivo no llegó a poseer un libro como el Salterio veterotestamentario de la comunidad judía o como los *Hodajof* («himnos») de la comunidad de Qumrán. Por eso es importante que se haya salvado la colección de himnos de un grupo cristiano-gnóstico: las «Odas de Salomón» (que gozaron también de gran aceptación en otros grupos ortodoxos, ya que aparecen rechazadas como apócrifas

en dos listas del canon junto con los *Salmos de Salomón*). La colección abarca 42 odas. Se conservan en dos manuscritos siríacos de los siglos XVI y X, que remiten al mismo arquetipo básico.

El primer manuscrito fue descubierto en 1900 por J. Rendel Han-is. el segundo en 1912 por F. C. Burkitt. Hasta entonces sólo se conocían las Odas de Salomón por su mención en las dos listas del canon, por una breve cita de Lactancio (*De divinis institutionibus* IV 12,3) Y por la cita de cinco Odas en la *Pistis Sophia* gnóstica, en capto (OdSal 1; 5; 6; 22; 26). Los manuscritos siríacos no están completos; el descubierto por Burkitt comienza con 17,7, y en el otro faltan las dos primeras odas y el inicio de la tercera; pero la *Pistis Sophia* contiene las primeras odas al menos en traducción capta, por lo que la colección se conserva completa, salvo la segunda oda. A los textos sirios y captas se agregó en 1959 uno griego: el papiro Bodmer XI (siglo III); éste contiene, entre la correspondencia apócrifa de Pablo con los corintios tomada de los *Hechos de Pablo* y un breve fragmento litúrgico, la undécima oda de Salomón en griego'. Este texto es interesante en varios aspectos. En primer lugar por la lengua, ya que siempre se había sospechado que el idioma original de las Odas no era el siríaco, sino el griego. Además, el título del libro sólo figuraba en las referencias de las listas del canon, en Lactancio y en las fórmulas de citación de la *Pistis Sophia*, mas no en las Odas mismas, sin duda porque falta el inicio del libro; las Odas no mencionan a Salomón; pero en el papiro Bodmer XI el texto lleva la inscripción: ΩΔΗ ΣΟΛΟΜΩΝΤΟΣ.

Por último, el texto griego de la oda undécima es más largo que el siríaco; entre el v. 16 y el 17 presenta un texto de ocho líneas y entre los vv. 22 y 23 una línea más; no es fácil saber si el texto originario es el griego, más largo, o el siríaco, más breve. La diferencia muestra claramente, en todo caso, que las *Odas de Salomón* fueron reelaboradas; partiendo de esta diferencia se explican también las divergencias de extensión de las odas quinta y sexta en el texto siríaco y en la *Pistis Sophia*.

El problema de la *lengua original* de las Odas sigue siendo controvertido; los argumentos de los especialistas en pro o en contra del griego o del siríaco mantienen la balanza equilibrada, a juicio de otros especialistas. El papiro Bodmer XI tampoco aportó ninguna solución; más bien inspiró nuevas hipótesis a algunos estudiosos: la lengua original no fue el griego ni el siríaco, sino un arameo afín al siríaco edesino (a juicio de A. Adam) o el hebreo (según J. Carmignac)² La cuestión de la lengua original queda, pues, abierta.

Esta incertidumbre arrastra consigo otras. Primero, en cuanto al lugar de origen, entran en liza el doble espacio lingüístico griego y

1. Además de Testuz, el texto griego se encuentra en Adam, 146ss.

2. Sus argumentaciones no me han convencido; son divergentes y poco sólidas. Carmignac reanuda la labor de H. Grimme. *Die Oden Salomos. Syrisch-Hebräisch-Deutsch, 1911.*

sirio más Egipto. Sobre la fecha de composición, en cambio, se ha llegado a un consenso: mediados del siglo II.

La otra incertidumbre se refiere a la comprensión del texto mismo. R. Abramowski hace notar: «A veces las Odas exigen una retrotraducción al griego. Se barrunta algo de la famosa 'helenización aguda'. La oda 22, un magnífico himno en forma y contenido, no es del todo comprensible y no acaba de revelar su verdadero sentido; una retrotraducción elimina este defecto»³. A. Adam, por el contrario, intenta explicar las dificultades del texto griego de la Oda 11 como traducción del Tónea de un texto arameo⁴. Una comparación de la retroversión de la Oda 11 al griego por W. Frankenberg⁵ con el texto del papiro Bodmer XI pone de manifiesto lo problemáticas que son las retrotraducciones en cuanto a la terminología, los tiempos verbales y el orden de palabras.

A pesar de ello, podemos emitir juicios ciertos sobre la forma y el contenido de las Odas en general. La forma de su poesía no es griega, sino oriental; no es métrica, sino la propia de un noble discurso rimado. El *parallelismus membrorum*, distintivo de la poesía veterotestamentaria, domina en las Odas. Hay además enunciados en estilo de primera, segunda y tercera persona de singular". Las Odas terminan generalmente con el grito de «aleluya». La investigación basada en la historia de las formas ha demostrado la presencia en ellas del género veterotestamentario de los salmos. R. Abramowski, al que debemos las principales aportaciones en este tema, distingue entre poemas didácticos (Odas 12; 23; 32), cantos de la comunidad (4; 13; 16; 20; 30; 39) Y cantos individuales (la mayor parte de las Odas)⁷. Entre éstos haya su vez diversos géneros: himnos (22; 26), salmos de acción de gracias (25; 29) Y lamentaciones (5; 18), por mencionar sólo algunos. El lenguaje figurado y la temática son también en parte veterotestamentarios (el himno de la creación 16,8ss, por ejemplo, podría figurar en el Salterio), pero no es lo corriente.

Resulta significativo para la actitud espiritual del grupo que dio origen a las Odas la preponderancia de los cantos individuales y el predominio de los géneros de alabanza, es decir, el individualismo y el entusiasmo, ya que el tema fundamental es la redención otorgada ya al individuo. No se trata de lírica individual en sentido moderno. Las Odas tienen su contexto vital en el culto. Esto se comprueba por ejemplo en que a veces la comunidad responde al final de un canto individual (17,16); quizá también el aleluya era pronunciado siempre

3. a.c., 48; *ibid.*, n. 7, la retroversión de algunos versículos de la Oda 22.

4. *O.e.*, 150s.

5. a.c., 13s.

6. *ef.* sobre todo Kroll, 70ss.

7. *O.e.*, 50ss.

por la comunidad. La Oda 41 es una liturgia que consta de un himno de la comunidad (vv. 1-7), la autoexpresión de un individuo (vv. 8-10) Y una profesión de fe comunitaria (vv. 11-16):

- Alaben al Señor todos sus hijos,
reciban la verdad de su fe.
- 2 y serán reconocidos por él sus hijos.
Por eso cantemos en su amor.
 - 3 Vivimos en el Señor por su bondad,
y recibimos la vida por medio de su Mesías.
 - 4 Un gran día ha brillado para nosotros,
y es admirable Aquel que nos dio su gloria.
 - 5 Por eso unámonos en nombre del Señor
y tributémosle honor en su bondad.
 - 6 Brille nuestro rostro en su luz.
y mediten nuestros corazones en su amor
noche y día.
 - 7 Exultemos por el júbilo del Señor.
 - 8 Se asombrarán todos los que me vean,
porque yo soy de otra raza.
 - 9 Porque el Padre de la verdad se acordó de mí,
él, que me preparó desde el principio.
 - 10 Porque su riqueza me generó
y el pensamiento de su corazón.
 - 11 Y su palabra está con nosotros en todo nuestro camino.
El Redentor, que vivifica y no rechaza nuestras almas,
 - 12 el hombre que fue humillado
y fue elevado por causa de su justicia,
 - 13 el Hijo del Altísimo apareció
en la perfección de su Padre.
 - 14 Y la luz brotó de la palabra,
que desde siempre estaba en ella.
 - 15 El Cristo es en verdad uno sólo,
y era conocido antes de la fundación del mundo.
 - 16 él vivificará las almas por siempre mediante la
verdad de su nombre.
- Una nueva alabanza tributen al Señor aquellos que le aman.
¡Aleluya!

Este texto litúrgico permite adivinar el extraño clima y el modo de expresión peculiar de esta religiosidad entusiástica de la redención y pone de manifiesto la distancia que existe frente a los salmos veterotestamentarios y los *Hodajot* qunrámicos. Especial interés merece

el fragmento central 8-10; el individuo que aquí habla, sin duda un recitador, representa «a Cristo»; sus autoenunciados son un discurso de revelación del propio Redentor, un fenómeno que no es singular en las Odas y sobre el que volveremos más adelante. La autorrevelación del Redentor se corresponde temática y estilísticamente con la profesión de fe de los redimidos (vv. 11-16).

Los títulos o enunciados cristológicos (Cristo, hijo del Altísimo) y las ideas cristológicas (preexistencia, katábasis / humillación y anábasis / glorificación, el tema del extrañamiento, la aparición del Preexistente en el mundo como el acontecimiento salvador) enlazan, desde la perspectiva de la historia de las ideas religiosas, no sólo esta oda, sino también las otras, salvo contadas excepciones⁹. con esa área conceptual que da origen a las concepciones cristológicas de muchos cantos cristianos primitivos y de Juan¹⁰. No cabe duda ninguna de que el Redentor de las *Odas de Salomón* es Jesucristo. Pero nunca aparece en ellas el nombre de Jesús, como tampoco en la mayoría de los cantos cristianos primitivos. A la vez, sin embargo, se encuentran alusiones a la tradición de los evangelios: la encarnación (7,6ss), el nacimiento virginal (19,6ss), quizá el bautismo (24,1), la crucifixión (27,3; 42,1s) y la resurrección (42,6). Se menciona incluso la trinidad (19,2ss; 23,22). Pero todas estas reminiscencias resultan vagas, inconcretas, casi ahistóricas, como pequeños detalles en el verdadero y magno acontecimiento: el drama de la redención. Su modelo fundamental es el mito gnóstico del redentor, que puede reconocerse con claridad en sus distintos elementos¹¹: bajada y subida del Redentor (22,1.11); su extraña apariencia (17,6; 28,10; 41,8); su fracaso aparente (28,7s; 42,10); la ayuda divina (22.5ss; 41,9); la derrota del infierno (42,11s); el despertar de los creyentes (42,14ss); la liberación de éstos (17,8ss) y el retorno del Redentor (21,2; 38,1 ss). El mito del Redentor redimido (<<Redímenos contigo, pues tú eres nuestro Redentor>>, 42,18) no aparece descrito globalmente como, por ejemplo, en el canto de la perla de los *Hechos de Tomás*, en el himno de los naasenos o en textos mandeos y maniqueos; ese mito constituye el trasfondo y se expresa por lo general en un lenguaje metafórico sublimado, pero pocas veces de un modo plenamente mitológico¹². al igual que falta el dualismo

9. OdSal S; 16; 25; 40.

10. Sobre la afinidad con Jn. cL R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannis*. "1950, 563 (Index).

11. Lo que sigue se inspira en H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*. 1, 1934, 326s.

12. Entre los fragmentos plenamente mitológicos se cuentan: la carta del cielo OdSal 23.555; la boda de la pareja de eones hostil a Dios y la embriaguez del universo 38.9ss; la figura de la virgen 33.5s5; el viaje al Hades 42.11ss; también el grotesco pasaje de 19,1 ss.

cosmológico (no el antropológico)¹³. Es típicamente gnóstica la idea de la redención como unión mística, o más exactamente, como autoidentificación del redimido con el Redentor. La Oda 3 parece que deja adivinar, sin embargo, una diferenciación personal:

- S Anhele al Amado y mi alma le ama.
y donde está su lugar de reposo. allí estoy yo...
- 7 Estoy desposado porque el amante encontró al amado.
y puesto que al Hijo amo. me convertiré
en hijo.
- 8 Pues aquel que está unido al que no muere
será inmortal...

Ahora bien, las metáforas eróticas y la idea de la inmortalidad demuestran que se trata de una unidad entre redimido y redentor diferente a la «filiación» de Cristo y de los cristianos en Pablo, en Juan y en la Carta a los hebreos¹⁴. Y ciertos pormenores formales de algunas odas ponen de manifiesto la mencionada identificación. En muchas odas no está claro si el yo es el del poeta o el del Redentor, o si se trata simplemente de un discurso revelatorio de Cristo sin la fórmula introductoria correspondiente (por ejemplo, «el Señor dijo»). En este sentido trivial se podría explicar al menos el pasaje antes citado en estilo de primera persona, 41,8-10. Pero en algunas odas el poeta justifica el hablar en nombre de Cristo con la previa descripción de su unión con el Redentor, con su transformación en otra persona (10; 17; 28; 36; 42). Este paso, la identificación del redimido con el Redentor, se expresa con especial claridad en la Oda 17:

- He sido coronado por mi Dios,
y mi corona es viva.
- 2 He sido justificado por mi Señor,
y mi redención es imperecedera.
- 3 He sido liberado de las vanidades
y no soy condenado.
- 4 Él rompió mis cadenas,
he recibido la faz y figura de una nueva persona,
caminé con ella y he sido redimido.
- S El pensamiento de la verdad me ha guiado,
marché tras ella y no me extravié.
- 6 Todos los que me vieron se asombraron
y fui como un extraño para ellos.
- 7 El me conoce y me exaltó,
es el Altísimo en toda su perfección.

13. Cf. Schulz, 1340.

14. Por ejemplo, Gál 4,4s; Rom 8,15.29; Jn 1.12s; Heb 2,14ss.

- Me honró con SII amistad
y elevó a la altura de la verdad mi facultad de conocimiento.
- 8 Desde entonces me franqueó el camino de SIIIS pasos.
abrí las puertas qlle estaban cerradas,
- 9 Y rompí los cerrojos de hierro.
Pero mi propio hierro ardió y se fundió ante nll vista.
- 10 Nada quedó para mí cerrado.
porquc yo pasé a ser aquel que todo lo abre.
- 11 Fui a liberar a todos los míos que habían fallecido,
para no dejar a nadie atado ni cautivo.
- 12 De buca gana comuniqué mi conocimiento
y mi súplica llena de amor.
- 13 Sembré en los corazones mis frutos
y los transformé en mí mismo.
- 14 Recibieron mi bendición y revivieron.
y se reunieron conmigo y fueron redimidos.
- 15 Pues ellos pasaron a ser mis miembros
y yo su cabeza.
- 16 Alabanza a ti, nuestra cabeza, Señor. Cristo.
¡Aleluya'

Este gnosticismo no se puede catalogar en ninguno de los grandes sistemas del siglo II. Existen sin duda paralelos terminológicos entre las *Odas de Salomón* y el *Evangelium veritatis*¹⁵; pero es dudoso que ofrezcan una base suficiente para insertar las Odas en el valentinismo o ambas obras en otro grupo, ya que las diferencias entre las dos composiciones prevalecen. La hipótesis de considerar a Valentín como autor de las Odas es una vana fantasía. Lo que une a estos cantos con el gnosticismo es, primero, el mito del Redentor en su esquema general y, segundo, una «terminología religiosa» (Reitzenstein) que - sin dependencia literaria- se encuentra siempre en el gnosticismo (y, también independiente, en poemas místicos modernos, por ejemplo, en el *Libro de las Horas* y en los *Sonetos a Orfeo* de Rilke). El entusiasmo cristiano primitivo encontró en la mística de la identidad de las Odas una forma de expresión tardía, muy intelectualizada y de notable valor literario.

15. Hay un lugar paralelo sorprendente: OdSal 19,1s: «Me ofrecieron un vaso de leche y yo lo apuré en la dulce amistad del Señor. El Hijo es el vaso, y el que fue ordeñado, el Padre, y el que lo ordeñó, el Espíritu santo». *El' de la Verdad*, 24,10ss: «El Padre manifestó sus pechos (regazo). Pero sus pechos (regazo) es el Espíritu santo, que revela su ser oculto. Su ser oculto es su Hijo» (así la interpretación de W. Till, ZNW 50 [1959] 174; otra traducción en H.-M. Schenke, *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*, 1959, 40).

XI

El final de la literatura
cristiana primitiva

PAPIAS DE HIERAPOLIS, «EXPLICACION DE LAS PALABRAS DEL SEÑOR»

Ediciones del texto:

- Funk-Bihlrneyer-Schneernelcher, 1956, 133-140;
E. Preuschen, *Antilegomena*, ²1905, 91-99, 195-202.

Bibliografía:

- B. Altaner-A. **Stuiber**, *Patrologie*, 71966, 52ss (ed. cast.: *Patrología*, 1945);
E. Barnrnel, *RGG*³ V, 47s;
O. Bardenhewer 1, 1902, 537-547;
G. Bardy, *DThC* 11, 1932, 1944ss;
V. Bartlet, *Papia's «Expositiow»: Its Date and Contents*, en *Amicitiae Corolla*, 1933, 15-44;
W. Bauer, *Rechtgliubigkeit und Ketzerei*, 187-191;
K. Beyschlag, *Herkunft und Eigenart der Papiasfragmente*, en *Studia Patristica* IV, TU 79, 1961268-280;
A. Harnack 1,1, 1893, 65-69; II11, 1897, 356ss;
M. Jourjon, *Dictionnaire de la Bible*, *Suppl.* 6, 1960, 1604-09;
J. Kürzinger, *LThK*, 8, 1963, 34s;
F. Loofs, *Theophilus von Antiochien*, TU 46, 1930;
F. Overbeck, *Über zwei neue Ansichten von Zeugnissen des Papias für die Apostelgeschichte und das vierte Evangelium*: *ZWTh* 10 (1867) 35-74;
Ed. Schwartz, *Über den Tod der Sohne Zebedaei*, *Abh. d. Kgl. Ges. d. Wis. zu Gbttingen*, *Phil.-hist. Kl.*, NF Bd. VII, 5 (1904);
F. Wotke, *PW*, 18,3, 1949, 966-976.

1. *Transmisión y cronología*

Lo que nos ha llegado de los cinco libros de Papías, *Explicación de las palabras del Señor*, son únicamente algunas citas y referencias en Ireneo, Eusebio, escritores eclesiásticos posteriores y en las *catenae*; los datos biográficos son aún más escasos, y dos de sus principales testigos, Ireneo y Eusebio, se contradicen en un punto importante. La

fragmentariedad de lo que se nos ha transmitido de Papías ha dado lugar a innumerables discusiones, algunas de ellas ya reseñadas en el estudio de los Sinópticos y de Juan (los datos sobre Mc y Mt; la falta de tales datos sobre Lc y Jn; la relación de Papías con Juan). Otras cuestiones que han dado lugar al debate son la extensión, el carácter literario y la tendencia teológica de la obra.

Los autores eclesiásticos salvaron para la posteridad ciertos datos curiosos que son muy instructivos para conocer la mentalidad eclesial de la época, pero que pueden crear una imagen un tanto unilateral de las ideas de Papías. Se ha intentado completar esta imagen atribuyendo a Papías, total o parcialmente, la tradición de Ireneo' sobre los presbíteros (Harnack, Schwartz, Loofs); pero se trata de una hipótesis indemostrable que debe quedar aquí marginada.

De la vida de Papías sólo se sabe con certeza que fue obispo de Hierápolis en Frigia, amigo de Policarpo y autor de la *Explicación*; el resto es inseguro, principalmente la cronología.

Según Ireneo, Papías fue «oyente de Juan, compañero de Policarpo, un hombre de la época antigua» (*vetus homo, ἀρχαῖος ἀνὴρ*) (Fragm. Ib. en Bihlmeyer-Schneemelcher). Eusebio recogió primero la afirmación de que Papías fue oyente del apóstol Juan (*Crónica* Π, 162 Schoene), pero más tarde la negó enérgicamente, basándose en la declaración del propio Papías según la cual éste no fue oyente del Apóstol, sino del πρεσβύτερος Juan, y no conoció a ningún apóstol, sino sólo a discípulos de apóstoles (HE III 39,2-7; Fragn. II). Ambas afirmaciones son tendenciosas, ya que Ireneo pretende demostrar con la línea de transmisión Papías-Juan la autenticidad de una frase apócrifa de Jesús, y Eusebio con la negación de esta cadena transmisora, quiere probar lo contrario. Del juicio que se haga de esta disputa dependen ciertos datos cronológicos. Partiendo de la información de Ireneo, se ha intentado a menudo adelantar todo lo posible la fecha de nacimiento de Papías, entre los años 60/70 (Kürzinger) o no más allá del 60 (Bartlet); partiendo de la información de Eusebio se emplaza el nacimiento más tarde, alrededor del 80. Las hipótesis sobre la fecha de su muerte oscilan conforme a tales premisas.

Tampoco hay un consenso acerca de la fecha de composición de su obra; las propuestas se mueven entre el 90 y 140. Si la observación del fragm. XI, según la cual algunos cristianos resucitados de entre los muertos vivieron hasta la época de Adriano (ἕως Ἀδριάνου ἔζων), remonta efectivamente a Papías -punto que se discute, aunque sin argumentos suficientes-, habría compuesto su obra a finales o después del reinado de Adriano (117-138). Razones internas de los fragmentos (cf. *in/ra*) sugieren también una fecha tardía.

2. *Carácter literario*

Eusebio transmite el título: Αογίμν κυριακῶν ἐξηγήσεως συγγράμματα πέντε (HE III, 39,1). Ya el formato externo -cinco libros- y además su prólogo², de buena factura retórica, muestran que Papías se propuso escribir una obra literaria. Pero ¿qué forma literaria tenía esta «explicación» o «exégesis» en cinco tomos? ¿Sigue Papías la literatura exegética del judaísmo palestino o helenístico o la de los griegos y romanos, o fue el creador del primer comentario de la literatura patrística? Ni el término «exégesis» ni los fragmentos conservados permiten dar una respuesta directa. Es preciso recurrir a conclusiones indirectas.

Hay que indagar en primer lugar el objeto de la *Explicación*, es decir, lo que significa la expresión λόγια κυριακά. La expresión se encuentra en la noticia de Papías sobre el origen de Mc (Marcos σύνταξις τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων) y adopta aquí el giro ἔγραψεν... τὰ ὑπὸ Κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα (Eusebio, HE III 39,15); no sólo designa, pues, los dichos, sino también los hechos de Jesús; es decir, *a potiori* la tradición de Jesús en general, de la que Marcos hizo una *σύntaxis*; el texto dice aún más brevemente a propósito de Mateo: τὰ λόγια συνέταξεν (*a.c.*, 16). Según esto, hay que entender también así los λόγια κυριακά del título, a pesar de la ausencia de artículo, como referencia a la tradición de Jesús en general. Esta terminología contradice en principio los intentos de limitar el objeto de la «explicación» de Papías a los dichos de Jesús, bien sea en referencia a los cinco discursos de Mt (por la división de la obra en cinco libros) o a la fuente de los *logia*, Q, o a cualquier otra selección de sentencias de Jesús, por no hablar de la ocurrencia de que se trata de una colección de testimonios mesiánicos del AT. A tenor del sentido usual de la expresión *logia kyriaká*, hay que considerar, pues, la tradición de Jesús, el «material evangélico», como objeto de la exposición de Papías. Pero ¿existía ese material en forma de uno o varios libros evangélicos o como transmisión oral? El proemio de Papías que cita Eusebio -no completo- (HE III 39,3s) permite extraer alguna conclusión:

«No ahorraré esfuerzos por reunir para ti todo lo que un día aprendí de los 'ancianos' (πρεσβυτέρων) y que he retenido de memoria, junto con las exposiciones (ἐρμηνείαις), asegurándome de su verdad. Porque no me deleité con las personas que hablan mucho, como suele hacer la gente, sino con aquellos que enseñan la verdad; tampoco con los que propalan preceptos extraños (τάς ἀλλοτρίαις ἐντολάς), sino con los

2. ef. E. Schwartz, *Über den Tod del' Söhne Zebedaei*, 9ss.

que transmiten los preceptos dados por el Señor para la fe y que proceden de la verdad misma. Pero si llegaba alguien que había seguido realmente a los ancianos, yo solía examinar (¿investigar?) las palabras de aquellos: lo que Andrés o Pedro dijo o lo que Felipe o Tomás o Santiago o Juan o Mateo o cualquier otro de los discípulos del Señor, y Aristión o el anciano (110 presbíteros) Juan, discípulos del Señor, dicen. Porque lo que viene en los libros no es tan provechoso, a mi juicio, como lo que procede de la palabra viva y permanente (παρά ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης)

Es innegable que Papías prefiere la tradición oral a la escrita y que está convencido de poder obtener gracias a las informaciones independientes de los «ancianos» un material más amplio y, sobre todo, más seguro sobre Jesús que mediante los libros. Sean cuales fueren los libros a los que pueda hacer referencia la última frase del proemio, el autor restringe notablemente en su formulación general el valor de los evangelios. Por eso, un libro evangélico no pudo ser el objeto de la «explicación». Las declaraciones bienintencionadas de que Papías se basó, sin embargo, en un evangelio o que extrajo el material principalmente de los cuatro evangelios (Bartlet, Bardenhewer), delatan sin duda la preocupación por la ortodoxia eclesial del obispo hierapolitano, pero quedan invalidadas ante las claras afirmaciones de su proemio. Sus significativas reservas frente a Mc y especialmente frente a Mt y la elocuente ausencia de juicios sobre Lc y sobre Jn³ indican también que Papías no expuso ningún evangelio. Al margen de lo que pudo haber recogido de material de fuentes escritas, de nuestros evangelios o de otros relatos sobre Jesús, sus cinco libros de *Explicación de dichos del Señor* no son un comentario evangélico al estilo de las obras patrísticas posteriores de este género. Faltan para ello las premisas necesarias: la autoridad exclusiva de la tradición fijada por escrito frente a la transmisión oral y un canon de los evangelios ya cerrado.

El libro fue, al parecer, una colección y comentario de datos de diversa procedencia sobre dichos y hechos de Jesús⁴ y trataba de indagar la autenticidad de la tradición sobre éste y asegurar su comprensión correcta mediante la aclaración (ἐξήγησις, ἐρμηνεῖαι). La obra aportaba también información sobre discípulos no pertenecientes al marco temporal de la vida de Jesús –por ejemplo, el terrorífico relato del fin de Judas, el martirio de los dos hijos de Zebedeo, la salvación milagrosa de Barsabbas, incluso resurrecciones de cristianos de la época postapostólica–; pero todo esto nada dice contra la te-

3. Cf. *supra*, cap. 18 y W. Bauer. *Rechtgläubigkeit*, 187ss.

4. Cf. K. Beyschlag, 268ss.

mática ya indicada del libro y se puede entender como material ilustrativo de la tradición de Jesús. Ésta procede en buena parte —ajuzgar por las muestras conservadas— de la denominada «transmisión salvaje». El estado de los fragmentos no nos permite saber cómo Papías «exegetizó» y montó su obra. Cabe distribuir los fragmentos en los distintos libros⁵, pero esto no permite conocer la estructura global. De los pasajes conservados se desprende, en cambio, que Papías no comparte ni el método expositivo de la exégesis patrística posterior ni el de la literatura interpretativa judía o greco-romana.

Estas constataciones negativas sobre el carácter literario de la obra son importantes para su enjuiciamiento dentro de la historia de la literatura. El hecho de que la *Explicación de dichos del Señor* no pueda integrarse en ninguno de los géneros literarios conocidos del helenismo contemporáneo o de los escritos patrísticos, permite concluir que se inserta en lo que Overbeck llamó «literatura primitiva cristiana». Pero tampoco en este campo existe una analogía de la obra —a menos que se quiera ver en los τῶν τοῦ κυρίου λόγων διηγήσεις del desconocido Aristión, citados a menudo por Papías (Eusebio, HE III, 39,7.14), una obra análoga (perdida)— e indica ya el tránsito a la verdadera literatura. En efecto, «Papías es sin duda un *escritor* de la iglesia antigua, porque su obra estaba destinada a todo el público cristiano de su tiempo, con la que entramos en el mundo de la auténtica literatura... Aparece... como un precursor de la intelectualidad o de la teología cristiana, que intenta abordar mediante un tratamiento literario un problema eclesial de su época: la comprensión correcta de su patrimonio de dichos de Cristo» (Overbeck)⁶.

3. Tendencia teológica

Cabe concretar más esta intención de preservar la tradición auténtica de Jesús mediante la exégesis. La intención es polémica, y ciertamente *antiherética*; más exactamente, de orientación antignóstica; después de las pruebas aducidas por E. Schwartz y especialmente por W. Bauer, este punto encuentra una aceptación general y a Kürzinger no le asiste la razón al dudar de él en beneficio de su fecha de composición temprana. La «explicación» de Papías no debe su origen, primariamente, a la proliferación desordenada de la tradición de Jesús,

5. Al libro 1, el fragm. VIII; al libro 2, los fragm. XI, XII; al libro 4 los fragm. 1, IV Y IX.

6. Conferencia sobre «Historia de la literatura de la iglesia antigua» (Semestre de Verano 1895): *Overbeck-Nachlass del' VB Base!* (Legado Overbeck en la Biblioteca de la Universidad de Basilea) A 105: pp. 294.295.

sino a que los gnósticos cristianos redactaban nuevos evangelios, recababan para sí los ya existentes y hacían propaganda en favor de sus ideas a base de una literatura expositiva abundante. Hemos hablado ya de los evangelios gnósticos y de la adhesión que encontró Lc en Marción y Jn entre los valentinianos; Basílides redactó una exposición «del evangelio» en 24 libros (Eusebio, HE IV 7,7). Frente a esas y otras empresas literarias, y su gran éxito, se dirige la obra de Papías, especialmente las antítesis del proemio (frente a los libros, la palabra viva; frente a preceptos extraños, los dados por el Señor para la fe y que proceden de la verdad!) y el puyazo contra «la gente» que atiende a los que hablan mucho y no a los que dicen la verdad.

¿Cómo realiza Papías su proyecto? A tenor del proemio, parece recurrir casi exclusivamente a la tradición oral sobre Jesús; su intención es conocer e interpretar esa tradición. Pero emplea también documentos escritos, especialmente 1 Pe, que ostenta la autoridad de Pedro; el antignóstico 1 Jn, el Apocalipsis y el EH (Eusebio, HE III 39,17), mas no las cartas de Pablo, y esto por la misma razón que le mueve a rechazar Lc y Jn: por su prestigio entre los herejes⁸. De la tradición escrita sobre Jesús sólo reconoce, aparte de una cita única del EH, a Mc y a Mt, y aun éstos con cautela y reserva, porque también estos libros son utilizados por los herejes⁹.

La auténtica tradición de Jesús es para Papías, aquella que se puede seguir a través de una cadena transmisora hasta llegar al grupo de los discípulos personales de Jesús o que puede recorrerse partiendo de este grupo hasta la actualidad. Incluye en este grupo siete nombres del colegio de los doce, a Aristión y al 'anciano' Juan. Considera como garantes de esta tradición palestina a los πρεσβύτεροι = los «ancianos», entendiendo por tales, no a los detentadores de cargos ministeriales (presbíteros), sino a los portadores de la tradición. Papías no tuvo contacto personal con ellos, sino sólo con «sucesores» reales o supuestos de estos ancianos (Eusebio, HE III 39,4); según Eusebio (*o.c.*, 9), conoció también a las hijas de Felipe, dotadas del don de profecía. Debemos señalar que Papías no acredita esta cadena transmisora mediante una sucesión ministerial -no es un azar que falte el término 'apóstol' en los fragmentos conservados-, y el hecho de que deba «examinar las palabras de los ancianos» que llegaron hasta él; su tradicionalismo no es aún tan avanzado como el de las Cartas Pastorales, o el de Hegesipo o Treneo. El criterio de la tradición au-

7. E. Schwartz entiende acertadamente por «preceptos extraños» las prohibiciones gnóstico-ascéticas del matrimonio, de determinados manjares y temas análogos; *o.c.* 11.

8. CL Bauer, 2178.

9. CL Bauer, 207s.

téntica y, en consecuencia, el de la «Explicación» es en última instancia la apreciación subjetiva de Papías.

Su tradicionalismo presenta además sorprendentes analogías con el de sus adversarios gnósticos, que hacen remontar también sus concepciones a la época más antigua a través de una cadena de tradición¹⁰. Basílides pretende haber recibido sus conocimientos de su maestro Glaucias, el intérprete de Pedro (I); y Valentín, de Pablo a través de un tal Teodas¹¹. Valoran así la tradición oral por encima de la escrita; E. Schwartz considera la apelación de Papías a la «palabra viva» una hipérbole sarcástica, ya que $\phi\omega\nu\eta\zeta\omicron\sigma\sigma\alpha$ es un término técnico gnóstico para designar la tradición oral secreta¹². El hecho de que Papías no entendiese por «palabra viva» una doctrina secreta, sino la tradición oral cuidadosamente examinada por él y confirmada en su solidez, no constituía una diferencia sustancial frente al tratamiento gnóstico de la tradición de Jesús.

Esa diferencia tampoco reside en la diversa selección del material. Es cierto que Papías prefiere materiales que nunca serían aceptados por los gnósticos, por ejemplo, la predicción de la fabulosa fecundidad del reino de los mil años, las frases sobre la comida y bebida reales en este reino, los grandes relatos de milagros, etc.; aquí se manifiesta el antiespiritualismo radical de Papías, que constituye, en efecto, una diferencia sustancial frente al gnosticismo. Pero, por una parte, él y sus adversarios manejaban un material tradicional sensiblemente idéntico (por ejemplo, Mc y Mt) Y diferían sólo en su interpretación; y por otra, la selección y «exégesis» de Papías en modo alguno fueron aceptadas sin más en círculos «ortodoxos» y, desde luego, no se impusieron el milenarismo y la creencia en los milagros en concreto, dirigidos contra el espiritualismo gnóstico (Eusebio, HE III 39,11-13)¹³.

10. CL Bauer, 123s; van Campenhausen. *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht*. 1725. To'omeo habla de «la tradición apostólica que también nosotros (los valentinianos) hemos recibido en una sucesión ininterrumpida junto con la fundamentación de todos los principios por la doctrina de nuestro Salvador» (*Ep. ad Florml* 5, 10).

11. Clemente de Alejandría, *Strom.* VII 17,106,4. Por eso E. Schwartz (18-20) considera esa noticia sobre Marcos como intérprete de Pedro una invención antignóstica de Papías.

12. a.c., II con ns. 5 y 6.

13. Eusebio lamenta el éxito que Papías obtuvo de ese modo: «Él fue el culpable de que la mayoría de los escritos eclesiásticos posteriores tuvieran ideas parecidas, pues podían remitirse a la antigüedad del hombre; así, Ireneo y otros sostienen la misma opinión» (a.c., 13). No fueron las dudas ilustradas sobre los milagros como «cosas demasiado míticas» (o.c. 11), sino su rechazo de la canonización del Ap, que defiende un milenarismo realista y no «mítico» ni «figurado» (o.c. 12), lo que movió a Eusebio a emplear, a falta de algo mejor, el argumento de que Papías era «muy corto de entendimiento», «a juzgar por sus palabras» ($\sigma\phi\omicron\delta\epsilon\alpha\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \omega\iota\ \sigma\mu\kappa\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \omicron\nu\ \tau\omicron\nu\ \nu\omicron\upsilon\nu, \omicron\varsigma\acute{\alpha}\nu\ \eta\theta\omicron\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \tau\epsilon\kappa\mu\eta-$

A pesar de ciertos éxitos, la posición teológica de Papías fue ya en su tiempo precaria, cuando no anacrónica. Su labor en pro del establecimiento de cadenas de tradición oral influyó aún en Hegesipo e Ireneo, pero notablemente modificada. Este último la utilizó tan sólo como estructura auxiliar para la acreditación de documentos escritos y de su origen apostólico mediato o inmediato. Para garantizar la tradición cristiana se requería la selección cuidadosa de documentos escritos (con inclusión de las obras «apostólicas») y una institución con poder vinculante para su interpretación; se requería, pues, el canon y la jerarquía, y ambos asociados a la idea de la sucesión apostólica. Un eslabón real, aunque no temporal, entre Papías e Ireneo es Hegesipo, más o menos contemporáneo del segundo.

ράμενος εἰπεῖν, φαίνεται: *o.e.*" 13); un argumento falso, pero eficaz, que aún gustan de esgrimir algunas personas que en el tema de los milagros son tan escépticas como Papías y que debieran saber que éste llevaba la razón, exegéticamente, en las cuestiones del milenarismo.

LOS HYPOMNEMATA DE HEGESIPO

Ediciones de/ lexlo:

- E. Preuschen, *Anli/egomena*, 107-113;
 Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neuleslameflllichen Kanons* VI, 1900,228-250.

Bibliografía:

- B. Altaner-A. Stuiber, *Palr%gie*, 71966, 109ss (ed. cast.: *Palr%gia*, 1945);
 Bardemhewer I, 483-490;
 H. van Campenhausen, *Kirchliches Aml un geislliche Vollmachel*, 1953;
 A. Ehrhardt, *The APOSIOlic Succession*, 1953;
 N. Hyldahl, *Hegesipps Hypomnemata*: St Th 14 (1960) 70-113;
 K. Junack, *RGG³ M*, 1959, 120;
 H. J. Lawlar, *Eusebiana*, 1912;
 J. Lenzenweger, *LThK Y*, 1960, 60ss;
 H. Lietzmann, *PW VM*, 2, 1912, 2611s;
 F. Overbeck, *Üher die Anfiinge del' Kirchengeschichlsschreibung*, 1892 (=Darmstadt 1965).

l. Transmisión; datos biográficos

De los cinco libros de los *Hypomnémata* de Hegesipo sólo han llegado a nosotros algunos fragmentos en forma de citas y referencias; un caso análogo al de la obra de Papías. La mayor parte de los fragmentos se encuentran en Eusebio!; uno en Filipo de Side y otro en Stephanus Gobarus². Aunque se presume que algunos manuscritos de Hegesipo existían aún en el siglo XVI³, la obra parece haber desaparecido prematuramente, pues ya lo que refieren Sozomeno y Jeró-

1. He II 23,3-18; III 20,1-6; 32,2-8; IV 8.1s; 22.
2. Fragm. 4b y 10 en Preuschen.
3. Zahn. o.c., n. 1: Altaner. 118.

nimo sobre ella no se basa en la lectura directa de los *Hypomnēmata*, sino en las noticias de Eusebio.

Eusebio, en efecto, dedicó a Hegesipo una atención relativamente amplia, en concreto por considerarle uno de los «campeones de la verdad» que se lanzaron al combate no sólo de palabra, sino por escrito «contra las perversas herejías» (IV, 7,15-8,2). Le incluye en la generación que siguió inmediatamente a los apóstoles (II23,3) y afirma que fue un judío que abrazó la fe (IV 22,8). Pero esto último es una inferencia que hace Eusebio del hecho de que Hegesipo utilizó el *Evangelio de los hebreos* y el «siríaco», citó «en lengua hebrea» y mencionó algunos datos de la tradición oral judía; una inferencia que no se sostiene ante las aventuradas indicaciones de Hegesipo sobre temas judíos. Es posible, sin embargo, que procediera de la parte oriental del Imperio. Se desconocen su origen y los años de nacimiento y muerte. De su vida sólo se saben dos cosas: que emprendió un viaje a Roma por cuestiones de «ortodoxia», haciendo un alto en Corinto (IV 22, 1-3), Y que compuso los *Hypomnēmata*. El viaje y la composición se pueden datar aproximadamente; Hegesipo permaneció en Roma (IV 22, 3), según sus propias indicaciones, en tiempos del obispo Aniceto (154-166 aproximadamente); y como hace mención en el mismo pasaje de su segundo sucesor Eleuterio, los *Hypomnēmata* debieron estar terminados durante su pontificado (174-189 aproximadamente); por eso se supone que realizó el viaje alrededor del 160 y la obra quedó concluida hacia el 180; y hay motivos para creer que Hegesipo no la redactó en Roma, sino en su lugar natal.

2. *Carácter literario*

Hegesipo, al igual que Papías, muestra ciertas ambiciones literarias; esto se infiere ya de la gran amplitud de la obra y del título ὑπομνήματα. Pero dada la escasez de los fragmentos, que no hay entre ellos un proemio -como en el caso de Papías- y que se discute el término *hypomnēmata* en su significado literal y real (¿título o característica literaria?), la cuestión del carácter literario de la obra y del puesto que ocupa en la historia de la literatura no ha encontrado aún una respuesta unánime. El primero que intentó en serio dar una respuesta fue R. Overbeck⁴, y el último N. HyldahP: ¿pertenece la

4. *Anfänge der patristischen Literatur* 33ss; *Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung* 17-22.

5. a.c., 70-113; Hyldahl desconoce el segundo trabajo de Overbeck y malentendiendo el concepto de «literatura primitiva cristiana» («christliche Urliteratur»), que confunde con la literatura del cristianismo primitivo («urchristlicher Literatur»). Ef. cap. 1, «La tarea».

obra a uno de los géneros literarios greco-romanos o patrísticos conocidos (Hyldahl) o debe catalogarse en la «literatura primitiva cristiana» o en el tránsito de ésta a la literatura patrística (Overbeck)? Cronológicamente y con los condicionantes objetivos, sería posible que los *Hypomnénata* de Hegesipo formaran parte de la literatura patrística, ya que existían desde varios decenios atrás apologías cristianas de acuerdo con las reglas del género, e Ireneo había escrito al mismo tiempo que él su gran obra contra las herejías. Pero estas consideraciones generales no permiten determinar el puesto que la obra ocupa en la historia de la literatura; es preciso conocer para ello su género literario.

El problema del género literario no puede resolverse partiendo del título *Hypomnénata* (contra Hyldahl y otros), ya se entienda como título o como característica literaria. Lo primero es quizá más probable, ya que tanto el propio Hegesipo como Eusebio designan así la obra y este último se permite hacer un modesto juego de palabras con el vocablo⁸. Sea ello como fuere, el sentido literal de ὑπομνήματα es «apuntes, noticias, tratados». En el uso literario, la palabra debe distinguirse rigurosamente de ἀπομνημονεύματα = Memorias», como mostró ya Overbecko y luego, con una serie de documentos antiguos, Hyldahl¹⁰. No cabe identificar ambos conceptos y es preferible no traducir *hypomnénata* por «memorias», sino por «apuntes, tratados». Los *apomnemolleúmata* son un género literario claramente perfilado y atribuido temáticamente a «maestros de la filosofía». Los libros designados por sus autores o por otros como *hypomnénata*, pueden tratar, en cambio, los temas más heterogéneos (historia, biografía, filosofía, retórica, geografía, ciencia natural, medicina, etc.) y pertenecen -hay que tenerlo en cuenta- a los más diversos géneros literarios¹². El término *hypomnénata* no designa, pues, un género literario y denota, como su equivalente español «apuntes, tratados», en su vaga amplitud, únicamente que la obra en cuestión pretende ser un producto literario¹³. La cuestión del género literario queda así abierta y sólo admite una

6. HE II 23,8.

7. Π 23,3; IV 22,1.

8. IV 22,1: ...Ἡγήσιππος ἐν πέντε τοῖς... ὑπομνήμασιν τῆς ἰδίας γνώμης πληρεστάτην μνήμην καταλέλοιπεν. Hyldahl opina que la obra no llevaba ningún título (83s).

9. *Anfänge del' Kirchellgeschichte*, 21; Conferencia sobre «Geschichte del' Literatur del' alten Kirche» (Semestre de verano de 1895): *Overbeck-Nachlass der Ulliversitätsbibliothek Basel* (cf. n. 6, cap. 62) A 105, pp. 300-303.

10. O.c., 75ss.

11. Cf. Hyldahl, 775S; esp. 80s.

12. Cf. las pruebas en Hyldahl, 81s.

13. Contra Hyldahl, que califica los *hypomnénata* de «género literario» (81) Y de «una determinada forma de literatura que tuvo una enorme difusión en el mundo greco-romano» (83), conclusión ininteligible ante el material aportado por él mismo, y que descansa en una confusión del talante literario con el género literario. El propio Hyldahl corrige su tesis cuando se esfuerza en determinar mejor el género literario de los *Hypomnénata* de Hegesipo (84-113).

respuesta desde la obra misma. Esto debe aplicarse también a los *Hypomnēmata* de Hegesipo.

La mala traducción del título («Memorias») y los fragmentos conservados dieron pie a considerar, durante mucho tiempo, los *Hypomnēmata* como una obra histórica, una especie de historia eclesiástica que exponía el desarrollo del cristianismo desde los comienzos hasta Hegesipo.

Esta creencia antigua, que se remonta a Jerónimo, fue refutada por Overbeck, y antes de él por C. A. Kestner (1816) Y otros con razones contundentes¹⁴. Y puede darse por superada. En efecto, los fragmentos, que constituyen una mínima parte de la obra total, son únicamente una selección del material utilizado por el historiador Eusebio para sus fines, de suerte que «sólo una gigantesca ilusión óptica» (Overbeck) puede considerarlos como representativos; sería extraño además, para una obra histórica de la que se espera una exposición cronológica, que la muerte de Santiago, hermano del Señor, se narre en el quinto y último libro (II 23,3). La interpretación historiográfica de la obra contradice también la afirmación de Eusebio según la cual él no tuvo precursores en su trabajo de historia de la Iglesia¹⁵ y, sobre todo, su caracterización de la obra de Hegesipo, sin duda acertada: «Éste conservó en cinco libros la tradición pura de la predicación apostólica (τὴν ἀπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κερύγματος) en una exposición muy clara» (IV 8, 2). «Hegesipo nos dejó en los cinco (libros de los) *Hypomnēmata* que han llegado a nosotros un memorial completo de su propia enseñanza (τῆς ἰδίας γνώμης) (IV 22, 1J).

Esta caracterización no apunta a una obra historiográfica, sino doctrinal: «Hegesipo recoge en ella las tradiciones que pudo reunir como testimonio del estado de las tradiciones apostólicas en su tiempo» (Overbeck, *a.c.*, 21).

No menos errónea que la historiográfica es la interpretación de los *Hypomnēmata* como una apología.

H. J. Lawlor ha defendido con energía la tesis de que se trata de una apología del cristianismo en dos frentes: contra el paganismo y contra los herejes. Pero Hyl Dahl ha demostrado la imposibilidad intrínseca de ese doble objetivo en la situación eclesial del siglo II (*o.c.*, 72ss). Este último ha intentado por su parte considerar los *Hypomnēmata* como apología en el sentido corriente, es decir, como escrito defensivo dirigido a los paganos con el fin de mejorar las relaciones entre el Estado y la Iglesia. La única base de esta tesis es el hecho de que Hegesipo menciona la *Apoteosis* de Antínoo (en Eusebio IV 8,2); ahora bien, como esta apoteosis sólo aparece mencionada en el resto de la

14. Overbeck, *Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung*, 17-21: en p. 17, n. 27, referencias a Kestner. C. Weizsäcker y otros.

15. eL Overbeck, *o.e.*, 5-13.

literatura cristiana del siglo II por los apologetas, y era por tanto un lugar común de la apologética cristiana primitiva, la obra de Hegesipo debía haber sido también una apología. Un método demostrativo en nada convincente y una base débil que apenas puede sustentar la tesis de la apología. Además, la verificación que hace Hyldahl de su tesis comporta una notable violencia para con los fragmentos y se desacredita a sí misma (86-112). Hyldahl olvida, sobre todo, el hecho de que Eusebio incluye expresamente a Hegesipo y sus *Hypomnémata* en la lucha «contra las perversas herejías», y lo diferencia claramente de Justino y su «Apología a Antonio», que menciona a continuación (IV 7,15-8,2: 8, 3ss).

Los *Hypomnémata* no son una historia de la Iglesia ni una apología, sino -por su contenido- una obra escrita para salvar la tradición apostólica frente a los «herejes». Pero esto no prejuzga aún nada sobre su forma literaria. Podríamos vernos tentados a compararla con la obra contemporánea, antiherética, de Ireneo e insertarla en la literatura patrística antiherética; mas no parece que su objetivo fuese una exposición y refutación de las herejías, sino únicamente el afianzamiento de la tradición dentro de la Iglesia frente al peligro herético.

Lo que conocemos de los *Hypomnémata* no permite inscribir la obra en ningún tipo conocido de la patrística, ni de la literatura cristiana primitiva. Y sin embargo, su título y su extensión suponen unas ambiciones literarias. El problema del carácter literario y del puesto que ocupan en la historia de la literatura los *Hypomnémata* es, pues, análogo al de las «Exégesis» de Papías. Ambas son obras *sui generis*; otorgarles la rúbrica de «literarias» resulta «desorientador» 16. «A la luz de la literatura patrística y de sus formas» aparecen «como piezas que es lógico adscribir a la literatura primitiva» 17 si se entiende por tal una literatura cristiana que vivió, «en sentido estricto y exclusivo, de raíces cristianas y de los propios intereses de la comunidad, cerrada frente a toda influencia ajena a la fe» 18. Pero los *Hypomnémata* surgieron algunos decenios después de la obra de Papías, es decir en una época en la que el cristianismo había sintonizado ya con la literatura grecorromana (Apologetas, Treneo), sin alcanzar esta sintonía o sin haber aspirado a ella. Así los *Hypomnémata* destacan como un fósil de la literatura primitiva cristiana en una época en la que una «verdadera» literatura de los cristianos experimentaba su primera floración, no espléndida, pero sí muy vigorosa.

16. Overbeck, *Anfänge der patristischen Literatur*, 34.

17. Overbeck, *o.c.*, 32.

18. Overbeck, *Geschichte der Literatur der (Juden) Kirche*, 298.

3. Posición en la historia de la teología

Que Hegesipo fue, con su obra, un protagonista en la lucha de la «ortodoxia» contra la «herejía» es algo seguro, y W. Bauer lo ha puesto de relieve en toda su amplitud. Hegesipo, que dedicó probablemente toda su vida a esta lucha, está íntimamente relacionado con Papías, a pesar de la distancia temporal y de la diversa posición personal (Papías fue un obispo, Hegesipo una persona privada y, si se quiere, un 'escritor libre'). Ambos lucharon contra el gnosticismo, en una época en la que no existían instituciones reconocidas o documentos admitidos por todos como *notae ecclesiae* y en la que estas cosas -estructura comunitaria, episcopado monárquico, regla de fe, canon- se hallaban en estado incipiente. Ambos se esforzaron por el conocimiento de la auténtica tradición; Papías, por la que se formó sobre Jesús; Hegesipo -y aquí aparece una diferencia generacional- en torno a «la tradición pura de la predicación apostólica».

Ambos dependieron de la «palabra viva», de la transmisión y recepción oral y procuraron, como sus adversarios gnósticos, retrotraer sus ideas, a través de cadenas transmisoras, a los inicios del cristianismo; a las informaciones obtenidas por Papías de los «ancianos» corresponde el viaje de Hegesipo desde Oriente hacia Corinto y Roma.

Pero la posición de Hegesipo supone también una nueva idea de la tradición. Es aleccionadora en este sentido la noticia de Eusebio (IV 22, 1-3):

«Hegesipo narra en los *Hypomnēmata* que se reunió con numerosos obispos durante su viaje a Roma y que recibió de todos ellos la misma doctrina (τὴν αὐτὴν παρὰ πάντων παρείληφεν διδασκαλίαν). Baste señalar lo que añade tras algunas notas sobre la carta de Clemente a los corintios: 'Y la comunidad de los corintios permaneció en la recta doctrina (ἐν τῷ ὀρθῷ λόγῳ) mientras Primo fue obispo de Corinto. Tuve una reunión con ellos cuando viajaba a Roma, y pasé algunos días con los corintios, durante los cuales nos recreamos en común con la recta doctrina. Y cuando llegué a Roma, confeccioné una (¿lista?) de sucesiones (διαδοχὴν ἐποιοῦσάμεν hasta Aniceto. Su diácono fue Eleuterio. A Aniceto siguió Sotero, a éste Eleuterio. Pero en cada sucesión (ἐν ἑκάστη δὲ διαδοχῇ) y en cada ciudad se procede tal como lo anuncian la Ley y los profetas y el Señor'».

La cadena de transmisores no consiste ya, como en Papías y en los gnósticos, en series de maestros-discípulos que llegan hasta el grupo de los seguidores inmediatos de Jesús, sino en la sucesión de obispos monárquicos «ortodoxos» que garantiza con su continuidad la pureza de la doctrina. Esta «nueva forma, específicamente católica»,

del tradicionalismo, que «combina la idea de tradición con la sucesión de los obispos monárquicos», es decir, que lo protege con una institución que aún no está presente en todas partes ni es reconocida universalmente, pero que es vigorosa y sólida, remedia la debilidad de la empresa de Papías y de los gnósticos que -siendo ya en sí bastante precaria- se fue haciendo inviable con el tiempo. Por eso no se trata primariamente de la garantía de la auténtica tradición de Jesús, sino de la seguridad de la «recta doctrina», en la que aquélla está incluida, pero que aparece constituida y regulada por documentos autoritativos, «Ley y profetas» (= AT) Y «el Señor» (evangelios y tradiciones evangélicas). Por eso el «viaje de estudios teológico-eclesiales» de Hegesipo (van Campenhausen) no tenía como objetivo los lugares de la historia sagrada, sino las ciudades decisivas del momento, en las que reinaba la ortodoxia -«cada sucesión y cada ciudad», es decir, cada ciudad con una sucesión ininterrumpida de obispos ortodoxos-, y el objetivo consistía en constatar la coincidencia de la fe cristiana en estas iglesias y en fortalecer a las comunidades para la lucha anti-herética, un objetivo al que iba destinado también la publicación de los *Hypomnémata*.

Este objetivo, sin embargo, reclamaba ciertos argumentos «históricos»; no bastaba que las personas de un mismo sentir «se recrearan en común con la recta doctrina», es decir, que se pusieran de acuerdo en las cuestiones tácticas y prácticas para la difusión y afianzamiento de esta doctrina. Los datos históricos que Eusebio toma de los *Hypomnémata* ejercían en esta obra la función de respaldar históricamente determinadas afirmaciones. Esto resulta especialmente claro en el nexo de la tradición con la idea de la sucesión.

Para esta cimentación histórica sirve, por ejemplo, 10 que Hegesipo señala como διαδοχὴν ἐποιησάμεν μέχρις Ἀνικίτου, ora haga referencia a una lista de obispos ya existentes o a la confección de una nueva¹⁹. Para esa fundamentación histórica de la mencionada combinación sirve sobre todo la imagen ideal de la comunidad primitiva que él esboza o, más bien, que él asume en sus rasgos básicos y acentúa para sus fines introduciendo la idea de la sucesión²⁰. Así muestra cómo la comunidad primitiva aseguró la paz y la unidad de fe mediante la elección unánime, por parte de los apóstoles y los discípulos del Señor, de Simeón, pariente de Jesús, como sucesor de Santiago (Eusebio, HE III, 11s); hasta el episcopado de Simeón «se llamó a la iglesia 'virginal', porque no estuvo aún contaminada por falsas doctrinas» (IV 22,4).

19. Sobre el discutido problema del pasaje de Eusebio. HE IV 22.3 el. van Campenhausen. *Kirchliches Ami.* 180ss; también la bibliografía indicada en Altaner, I 18.

20. Dejamos de lado la cuestión del núcleo histórico de sus informaciones.

Pero Hegesipo utiliza también la idea de la sucesión en sentido crítico y polémico contra los herejes «que rompen la unidad de la Iglesia con falsas doctrinas contra Dios y su Cristo» (IV 22,6) Y con sus denuncias atraen sobre la comunidad, persecuciones y martirios (H 19; III 32,6); él quiere poner en evidencia genealogías de los propios herejes como un fenómeno relativamente reciente y de origen no cristiano; por eso las hace remontar a un tal Tebutis que, siendo al principio miembro de una de las siete sectas judías, resentido por el fracaso de su candidatura para la sucesión de Santiago, llegó a ser el primer hereje, al que luego siguió en rápida sucesión la abigarrada serie de heresiarcas con sus partidarios respectivos (IV 22,5s). El origen judío y la vanidad herida son, según Hegesipo, el origen de la herejía. Eusebio describe su ideología del siguiente modo:

«Al relato sobre el martirio de *Simeón* añade el *mismo* individuo (Hegesipo) en su narración sobre los ya mencionados que hasta aquellos tiempos (de Trajano) la Iglesia había sido una virgen pura e incontaminada. Porque las personas que intentaban destruir la sana norma de la predicación —caso de existir— se mantuvieron hasta entonces ocultas en la sombra. Pero cuando el coro sagrado de los apóstoles llegó por distintas vías al final de su vida y hubo pasado aquella generación que fue digna de oír con sus propios oídos la sabiduría divina, empezó la conjura del error perverso mediante el engaño de los falsos maestros. Estos, viendo que ya no vivía ningún apóstol, intentaron ya a rostro descubierto oponer a la predicación de la verdad lo que ellos llamaban el tóneamente 'conocimiento' (*gnosis*) (III, 32,7s).

Para precisar el lugar que ocupa Hegesipo en la historia de la teología hay que hacer notar otros dos extremos. Eusebio afirma que Hegesipo se reunió en su viaje a Roma con «numerosos obispos» y que «encontró en ellos la misma doctrina»; pero el propio Eusebio menciona únicamente Corinto y Roma, y parece ser que estas ciudades eran realmente los principales bastiones, si no los únicos dignos de mención, de la ortodoxia²¹ del momento. La «ortodoxia» se hallaba aún en franca minoría²². Sorprende además que Hegesipo sólo nombre como autoridades «la Ley y los profetas y el Señor», y no «los apóstoles» (IV 22,3), aunque en aquella época el apóstol Pablo era reconocido en Corinto y en Roma. No parece tratarse de una fórmula antigua, repetida de modo estereotipado, sino de una marginación consciente de Pablo, como se desprende también, entre otras cosas,

21. Cf. W. Bauer, *Rechtsgliedrigkeit*. 107.111.124.174, n. 1; 199s.

22. Cf. von Campenhausen, *Kirchliches Ami*. 174.

de la polémica de Hegesipo contra 1 Cor 1,9²³. Nuestro autor defiende en la cuestión del «canon» una opinión mucho más antigua que la de las comunidades por él visitadas²⁴.

Los fragmentos no nos permiten formarnos una imagen global del «monumento muy completo de su enseñanza (γνώμη)» que nuestro autor dejó, según Eusebio (IV 22,1). Hegesipo parece haber sido en la historia de la teología una figura de transición, como lo fue en la de la literatura. Su importancia no residió en el pensamiento teológico, sino en su acción de política eclesial contra los «herejes» y en favor de la «ortodoxia».

23. «Porque el ojo humano no vio ni el oído oyó ni el entendimiento comprendió lo que está preparado para los justos. Ahora bien, Hegesipo, un hombre antiguo y apostólico, dice en el libro quinto de sus *Hymnēmata* -no sé por qué razón- que 'esto está tergiversado y que mienten los que emplean esta frase, pues las Escrituras divinas y el Señor dicen: dichosos los ojos que ven y los oídos que oyen, etc.'». Citado por Stephanus Gobarus, fragm. 10 en Preuschen.

24. CL Bauer, 199s; 2]6s.

EL PROBLEMA DE LA FORMACION DEL CANON

Textos:

G. Preuschen, *Analeeta П. Zllr Kanongesehiehte*, ²1910;
 Hennecke-Schneemelcher, *NI' Apokryphen* 1, '1959, 155.

Bibliografía:

- H. Freiherr von Carnpenhau5en, *Die Entstehung der ehristliehen Bibel*, BHTH 39, 1968 (bibl.);
 A. von Harnack, *Die Entstehllng des NI' und die wiehtigsten Folgen der nCllen Sehüpjilllg*, 1914;
 E. Ka5ernann (ed.). *Das Nelle Testament als Kanon*, 1970;
 W. G. Kümmel, *Einleitung in das NI'*, 17\973,42055 (bibl.);
 H. Lietzmann. *Wie wurden die Biieher des NI' heilige Sehrij()*, 1907 (en *Kleine Sehrijien* II, TU 68, 1958, 1555);
 Th. Zahn, *Grundriss der Gesehiehte des nt. Kanons*, ²1904.

El cristianismo primitivo produjo un gran caudal de literatura propia que sirvió para propagar por diversas vías la fe cristiana. Pero ninguno de estos escritos pretendió ser «sagrada escritura» de modo especial o exclusivo'. ¿Cómo ocurrió que, de toda esta literatura, 27 escritos obtuvieran el rango de «sagrados» y pasaran a formar el «canon del NT»? Nos ocuparemos aquí tan sólo de los problemas fundamentales de la formación del canon.

1. *La terminología (canon; antiguo y nuevo testamento)*

La aplicación del término *canon* y de sus derivados' a la colección de escritos sagrados de la Iglesia cristiana se produce muy tardíamente, a mediados del siglo IV, en una época en que la entidad que llamamos

1. Tampoco Ap 22, 18s; aquí se afirma únicamente la intangibilidad del libro.
 2. eL Zahn. *Grlllldriss*. 1ss, y Beyer, ThW VIII, 600s.

«canon del NT» existía desde tiempo atrás, salvo algunos pormenores en cuanto a su extensión. Esto es significativo: el término «canon» nada tiene que ver con el origen del NT. Hay que precisar, sin embargo, en interés de la claridad conceptual, en qué sentido la iglesia antigua aplicó este término y sus derivados a la colección de los escritos neotestamentarios.

La palabra griega κανών, de origen sCnita, significa «caña»; más tarde designó el patrón de medida del carpintero y la regla del escribiente. El uso figurado de la palabra se desarrolló en dos direcciones: en primer lugar, criterio, norma, regla, y esto en los campos más diversos: estético, gramático, hermenéutico (Filón, *spec. leg.* 1,287 habla, por ejemplo, de *ΟΙ ΤΗΣ Ἀλληγορίας κανόνες*), pero también en el campo ético, filosófico y religioso (en este último sentido aparece en 2 Cor 10,13,15,16; Gál 6,16). En la misma perspectiva, una frase donde se formula una regla u norma gramatical, filosófica o ética se llama *kanón*. Así encontramos en el uso lingüístico eclesial, desde mediados del siglo II, las expresiones κανών τῆς ἀληθείας y κανών τῆς πίστεως como designaciones de la profesión de la fe cristiana (*regula fidei*), pero también como «modelo de las doctrinas de fe reconocidas generalmente en la Iglesia», patrón que puede denominarse también ὁ κανών τῆς ἐκκλησίας, ο ἐκκλησιαστικὸς κανὼν³; el término *kanón* posee en ese contexto un componente polémico, ;lltiherético. Una prolongación de este uso lingüístico forma desde el siglo IV —en proximidad temporal a la aplicación del término *kanón* a la colección de los escritos sagrados de la Iglesia— la designación de las resoluciones sinodales como *kanones*, cánones y que antes se llamaban δόγματα u ὅροι. El segundo empleo figurado de la palabra *kanón* es con el significado de lista, catálogo, registro (equivalente a κατάλογος). Este uso nada tiene que ver en su origen con el significado de «criterio, norma». Se encuentra ya en época precristiana para designar tablas matemáticas o astronómicas, y también cronológicas. En el siglo IV d.e. Eusebio habla de los *kanones* de los evangelios para designar una distribución en tablas de pasajes paralelos y especiales —perícopas—, mas no las «reglas» de esta distribución: estas normas las da en una carta previa a Carpiano⁴. Estrechamente ligado a este significado está el uso del término *kánōn*, constatado ya en el concilio de Nicea (325), en el sentido de un catálogo oficial de los clérigos instituidos en una diócesis; de ahí deriva el concepto occidental del «canónigo».

Cabe preguntar en qué sentido se aplicó a mediados del siglo IV el término *kanón* a la colección de escritos sagrados, es decir, si el término consagra el contenido de escritos como la norma decisiva para la doctrina y la vida de la Iglesia (como sostiene, por ejemplo, Beyer y Schneemelcher) o formalmente como catálogo oficial (como sostienen, entre otros, F. C. Baur y Th. Zahn); ambas respuestas son po-

3. Zahn. 5.

4. Reproducida en E. Nestle. *NOVIII Tes(QIIentVIII) Graea.* ²⁵1971, 32-37.

sibles. Pero el uso de los derivados de *kanón* es indiscutible, como ha demostrado Zahn:

«Las Sagradas Escrituras pertenecen al *kallóll* en virtud de una iniciativa humana orientada a ellas que se llama *κανονίζειν* (lo contrario. *ἀποκανονίζειν*). En cuanto pertenecientes al *kallóll*. tales escritos son *Κανονικά. κανονιζόμενα, κεκανονισμένα* (lo contrario. *ἀκανόνιστα. ἀπόκρυφα*, etc.). No se trata del significado fundamental de 'regla. medida. norma; y en el origen del uso lingüístico no se trató de eso'»; el término *kanón* se aplicó más bien. «en el sentido de *katálogos*, a la lista de los libros reconocidos como escritos sagrados en la Iglesia»⁵.

Es posible que posteriormente el adjetivo «canónico» se entendiera, en referencia a estos libros, como «divino, sagrado. infalible. normativo» (JULicher, 555), pero esto nada tiene que ver con el significado que los términos 'canon, canonizar' tuvieron en su aplicación originaria a los libros sagrados. y tanto menos si se recuerda que su condición de libros «sagrados, divinos» estaba reconocida firmemente desde mucho antes y no necesitaba de un nuevo calificativo.

La expresión «Nuevo Testamento» (*novūm testamētum*, *καινή διαθήκη*) se impuso como designación de todo el conjunto de escritos sagrados de origen cristiano y relegó otras terminologías. Viene a ser el correlato de Antiguo Testamento (*vetus testamentum*, *παλαιά διαθήκη*). Ambos términos se encuentran en el NT, pero designan en él, en dependencia de 1er 31, las disposiciones de Dios — *παλαιά διαθήκη* es la «antigua alianza establecida en el Sinaí. y *καινή διαθήκη*, la «nueva alianza» constituida en la muerte de Cristo, el orden de salvación escatológico- y no las colecciones de escritos así denominados posteriormente. ¿Cuándo pasó el vocablo bíblico *διαθήκη*, de significar la disposición de Dios, a designar el documento fehaciente de esta disposición? El primer indicio de esta literalización se encuentra en Pablo cuando habla de la «lectura de la antigua alianza» (2 Cor 3, 1A), pero la expresión no hizo fortuna. El uso correspondiente de *ἡ καινή διαθήκη* y, en consecuencia, la distinción de las dos mitades de la Biblia (como AT y NT) no existe aún en Ireneo, quizá sí en Clemente de Alejandría", sin duda ya en Tertuliano y Orígenes. A partir de entonces la expresión tomó carta de naturaleza, hasta el

5. Zahn 8.9. Meyer. 605, no aduce ninguna prueba en favor de la tesis contraria y pasa por alto el riguroso análisis del uso lingüístico efectuado por Zahn.

6. Harnack niega que los pasajes de Clemente aducidos por Zahn (*Geschichte des nI. Kanons* l. 1888. 105, n. 2) se refieran al NT fijado por escrito (*Das NT im Jahr 200*, 1898. 42. n.). No queda claro si la expresión que figura en el antimontanista citado por Eusebio (τῷ τῆς τοῦ εὐαγγελίου καινῆς διαθήκης λόγῳ, HE V 16.3) debe entenderse en sentido técnico-literario.

punto de que se formó como derivado el término ἐνδιάθηκος para señalar un escrito como perteneciente a la colección sagrada. La aparición del uso literario de los términos παλαιὰ διαθήκη Ἐ καὶ νη διαθήκη en una época en que existía ya la colección de los escritos sagrados de origen cristiano casi en su totalidad, demuestra que el nacimiento de esta compilación nada tuvo que ver con la idea bíblica de la alianza.

2. *El antiguo testamento como canon primitivo*

El joven cristianismo nunca careció de «sagrada escritura»; asumió sin más los escritos sagrados del judaísmo de la época como autoridad indiscutida. Los cristianos más antiguos, judíos de nacimiento, creyeron en Jesús como el Mesías prometido, vieron cumplida en él la salvación prometida en las Escrituras y se consideraron gracias a esta idea como la comunidad escatológica que comprendía mejor que los otros judíos los escritos sagrados. No tuvieron motivo, pues, para agregar o contraponer a estos escritos tradicionales otros nuevos; al contrario, necesitaban de los escritos antiguos para fundamentar la salvación aparecida en Jesús y para demostrar su coincidencia con la revelación de Dios fijada por escrito.

El canon judío no estaba cerrado en tiempos de Jesús. Casi todos reconocían la autoridad de «la Ley y los profetas». Sin embargo, los saduceos, conservadores, rechazaban los «profetas» como escritos sagrados; los «hagiógrafos» (los escritos, heb. *ketubim*) gozaban de prestigio y algunos pseudoepígrafos casi alcanzaban la validez canónica. La Sagrada Escritura del judaísmo de la diáspora, los Setenta, difería en número y orden de la del judaísmo palestinese. Sólo a finales del siglo I o inicios del II se cerró definitivamente el canon «masorético», con inclusión de los hagiógrafos y exclusión de los pseudoepígrafos «apócrifos»; así surgió el canon judío tripartito, que constaba de «la Ley, los profetas y los escritos».

La actitud de los cristianos primitivos hacia el canon refleja la situación de su carácter no cerrado. Los autores cristianos primitivos citan pasajes de las tres partes, pero a diferencia del uso sinagoga de la Escritura, no estiman más «la Ley» que «los profetas», sino que otorgan igual dignidad a las tres, incluidos los hagiógrafos. Aducen incluso textos apócrifos como citas de «la Escritura» (1 Cor 2,9; Lc 11,49; Jn 7,38; Sant 4,5; .Tud 14s). El texto de las citas veterotestamentarias suele ser el de los LXX, aunque éste se desvíe del hebreo, y a veces lo utilizan con gran libertad; no lo consideran, pues, un

texto sacrosanto⁷. Parece que el cristianismo primitivo no se preocupó de los límites exactos del canon judío. Sólo encontramos reflexiones en este sentido desde la época en que el canon neotestamentario adquirió unos contornos claros". Pero los cristianos no adoptaron sin más el canon masorético del AT, ya que estaban fuertemente influidos por los LXX; la fijación definitiva del canon veterotestamentario se produjo en el siglo IV. Es notable que esta inseguridad en lo concerniente a la extensión y la letra no mermara la autoridad del AT entre ellos.

Resulta extraño que el cristianismo primitivo no siguiera el ejemplo de complementación del canon judío por los rabinos, añadiendo por su parte algún escrito cristiano importante, sino que le adjuntaron 70 u 80 años después una colección independiente de escritos cristianos como segunda parte, ciertamente con igual sacralidad y rango: como Nuevo Testamento junto al Antiguo⁸. De este modo, la pregunta inicial sobre el nacimiento del canon neotestamentario se concreta en la doble interrogación siguiente: ¿por qué surgió un canon de escritos sagrados de origen cristiano? ¿y por qué no apareció como complemento del canon judío ya adoptado, sino como una entidad independiente, de igual rango que aquél? No es suficiente contestar que el cristianismo primitivo tenía junto al AT otras autoridades: el «Señor» y los «apóstoles», ya que este hecho puede explicar el desdoblamiento del canon cristiano en AT Y NT, pero deja abierta la pregunta de por qué se llegó tan tarde -y por qué se llegó sin más- a la formación de un canon neotestamentario.

El hecho de que el cristianismo primitivo poseyera ya una «sagrada escritura» en lo que después se llamó AT, y lo utilizara sin más, ofrece los criterios para el reconocimiento de la canonicidad de un escrito sagrado: un escrito cristiano sólo posee el rango de «sagrada escritura» y, por tanto, la validez canónica, si recibe el mismo tratamiento que el AT. Es decir, si es utilizado como γραφή, «Escritura», y esto se comprueba en el modo de citarlo. No basta, pues, que un escrito cristiano sea citado en otro escrito sin mencionarlo expresamente; sólo cuando tal escrito es citado como γραφή, al igual que el AT -con fórmulas como λέγει ἢ γραφή (Gál 4,30), ὡς/καθὼς γέγραπται

7. cf. K. Stendahl. *The School of St. Matthew*. 1954; E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 1957; M. Rese, *At. Motive in del' Christologie des Lukas*, 1969.

8. Melitón de Sardes (180 aproximadamente) realizó en Palestina indagaciones sobre el «número y el orden de sucesión de los libros antiguos» y ofrece un catálogo de los escritos del «Antiguo Testamento» que coincide con el canon masorético (Eusebio, HE IV 26,13s).

9. Sobre otras posibilidades del cristianismo primitivo sin contar con un NT independiente cf. Harnack, *Die Entstehung des NT*, 4ss. Además, el cristianismo primitivo, al igual que la comunidad de Qumrán, habría podido incrementar y cultivar su propia **literatura** religiosa sin canonizarla; los escritos religiosos no son de **por sí** «sagrados».

(1 Cor 1,31; Rom 1,17 *Ypassim*) ο λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (Heb 3,7)-, es de idéntico rango que el AT, es decir, es Escritura, es «canónico».

3. *El Señor, los apóstoles y el Espíritu*

El cristianismo primitivo entendió que la proclamación de su fe coincidía con la revelación de Dios fijada por escrito e intentó demostrar esta coincidencia bajo los más diversos aspectos y con diferente amplitud¹⁰; pero de hecho utilizó la Sagrada Escritura del AT de modo secundario y subsidiario, como recurso apologético y polémico para la explicación de lo que Dios hizo en Jesucristo y no como norma crítica de su propio mensaje. El uso escriturario y la demostración bíblica en el cristianismo primitivo persigue una autoconfirmación de la fe cristiana o -en debate con el judaísmo- la «recta» comprensión de la Sagrada Escritura común a ambos. Pero los autores cristianos primitivos -sobre todo, Pablo- saben de antemano lo que es «recto»¹¹. La fe cristiana primitiva está de hecho por encima del AT. Desde la perspectiva de la historia del canon, suele explicarse este fenómeno con la afirmación de que existían, junto a «la Escritura», la autoridad del «Señor»¹² y, a cierta distancia, la del «apóstol»¹³.

Sin embargo, con ello no se establecen aún las premisas y los impulsos para la formación del canon neotestamentario. En efecto, en primer lugar, los autores cristianos primitivos no eran del todo conscientes de que acogían la Escritura judía de un modo muy crítico; ni siquiera los autores más conscientes, como Pablo y el redactor de Heb, reflexionan sobre este punto. En segundo lugar, la autoridad del «Señor» o la del «apóstol» no era la autoridad de un escrito sagrado (un evangelio o una carta de apóstol); sólo un documento escrito puede compararse en canonicidad con un canon. Y por último, la conciencia cristiana primitiva de la posesión del Espíritu no favorecía la formación de un canon propio; en todo caso, y como quedó ya indicado, los primeros cristianos no tuvieron conciencia de estar en rivalidad con la autoridad del AT; por otra parte, mientras duró la creencia de que cada fiel como creyente y bautizado poseía el Espíritu, los productos literarios de los cristianos primitivos se consideraron de igual valor; no hubo, pues, ocasión de otorgar a un determinado número de escritos

10. CL la lúcida exposición de van Campenhausen, *Entstehung*, 5-75.

11. Cf. mi artículo *Palllls Illl das AT*, en *Studien zur Geschichte ulll Theologie del' Reformatioll, Bizer-Festscher.*, 1969. 33ss.

12. 1 Cor 7,10.12.25; 9,9.13.14; 11,23ss; 1 Tes 4,15.

13. J COL' 7,25ss; Gál 1,1.72ss; posteriormente: Ef 4,1; 1 Tiro 5,14; 6,13ss.

cristianos un grado superior de sacralidad al de otros y de segregados como escritos sagrados. De este modo se concreta aún más el problema de la formación del canon: ¿cómo ocurrió, o qué ocurrió para que dentro del caudal de literatura cristiana se seleccionaran determinados escritos, se les otorgara un rango superior y se los considerase de igual autoridad que la «Escritura» tradicional del AT?

4. *El estado actual del debate*

A finales del siglo II o principios del III, existía este canon neotestamentario en sus partes más importantes.

Esto lo atestiguan Ireneo para las Galias y Asia Menor, Tertuliano para Africa, Clemente de Alejandría para Egipto y el canon de Muratori para Roma o Italia. Este canon se dividía en dos partes: los evangelios y los escritos de los apóstoles. Pero no todos coincidían en su extensión. Todos admitían los cuatro evangelios, 13 cartas de Pablo y 3 (diversas) cartas católicas. Aparte de eso, cada uno de estos testigos tenían sus propios «bienes parafernales» canónicos, algunos de los cuales entraron posteriormente en el canon y otros fueron excluidos. El canon neotestamentario seguía abierto hacia el año 200. Para el Oriente griego se cerró con la carta pascual 39 de Atanasia, año 367, y para el Occidente con los sínodos de Hippo Regius, en el 393, y de Cartago, años 397 y 419. El canon de la iglesia siria tuvo su propia historia.

Mencionemos como ilustración algunas diferencias importantes en la extensión del canon. Heb fue siempre en el Oriente griego una parte del *corpus paulinls*, pero sólo fue recibido en Occidente a finales del siglo IV. En cambio, el Ap, que siempre figuró en el canon de Occidente, sólo fue acogido en el canon de Oriente en la segunda mitad del siglo IV. Las cartas católicas corrieron destinos muy variados en las diversas iglesias provinciales hasta que fueron canonizados en número de siete. Los escritos denominados 1.2. Clem, Bern y el *Pastor* de Hermas gozaron también temporalmente del privilegio canónico en algunas áreas eclesiales. La iglesia siria aceptó hasta el año 400, en lugar de los cuatro evangelios, el *Diatessaron* de Taciano como único libro evangélico.

La historia de la delimitación y fijación del canon desde el año 200 no presenta ningún enigma insoluble. En cambio, la *formación* del canon neotestamentario -es decir, de una colección de escritos cristianos sagrados que 1. no constituye la continuación o complemento de la Sagrada Escritura vigente hasta entonces (el AT), sino que aparece con independencia junto a ésta, y 2. está dividida en dos partes- sigue aún en la penumbra. En todo caso, las explicaciones científicas sobre su formación son hoy más controvertidas que nunca¹⁴.

14. el. Kümml, *Einleitlmg*, 420ss y los artículos de orientación histórica en el tomo colectivo de Kasemann.

Se debaten dos hipótesis contrapuestas, representadas por W. G. Kümmel y por H. van Campenhausen respectivamente.

Kümmel considera la formación del canon el resultado *necesario* de un *desarrollo intraeclesial*. Una vez que enmudeció «la palabra hablada de los hombres de la era apostólica», «fue preciso recoger las palabras del Señor y la predicación de los apóstoles en escritos evangélicos y apostólicos, que alcanzaron así con toda naturalidad la dignidad de una norma superior al Antiguo Testamento». «La formación de un canon neotestamentario se produjo, pues, al final de la generación del cristianismo más primitivo, como un proceso necesario dentro de la Iglesia, y este canon tendió desde el principio, por razones objetivas, a incluir unos junto a otros escritos evangélicos y apostólicos»¹⁵.

V. Campenhausen entiende, en cambio, -modificando algunas tesis de A. von Harnack¹⁶ y de J. Knox¹⁷- que la formación del canon neotestamentario fue una *reacción de la Iglesia a la creación de un canon por parte de Marción*. Considera errónea la opinión tradicional de que el canon «se fue formando desde las formas más antiguas de la predicación y de la tradición, de modo natural»¹⁸. Por el contrario, «la idea y la realidad de una Biblia cristiana proceden de Marción, y la Iglesia, que repudió su obra, no le precedió, sino que formalmente siguió su ejemplo»¹⁹. Marción había rechazado el AT porque era la revelación del Dios falso, el Dios de este mundo y de la Ley; quedó, pues, sin sagrada escritura y tuvo que crear una para su iglesia. Como sustitutivo del AT rechazado formó su canon, una colección cerrada de escritos cristianos, dividida en *Euangelion* (el EvLc) y el *Apostolikon*, 10 cartas de Pablo (sin las Pastorales). Esta composición se basaba en la creencia de Marción de que Pablo fue el único testigo y apóstol del verdadero dios, el Dios «extraño», el Dios de la gracia, y que el evangelio de Lc representaba lo que Pablo calificó de «mi evangelio». Marción creyó que Lc y las cartas de Pablo fueron falsificadas en sentido judaizante, por eso intentó restituirlos a su pureza original mediante modificaciones radicales del texto, y justificó este proceder en su obra «Antítesis». Esta «acción de un personaje importante, de un hereje» dio origen, según v. Campenhausen, a la formación del canon; «y sólo como respuesta a su canon y en polémica con él surge luego en la Iglesia ortodoxa, con relativa celeridad, la

15. En Kasemann, 69.70.

16. *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, 21924 (reimpr. 1960).

17. *Marcion and the New Testament*. 1942.

18. En Kasemann, 116.

19. *Die Entstehung der christlichen Bibel*, 174.

idea y el proyecto claramente perfilado de nuestro 'Nuevo Testamento' actual»²⁰.

Ninguna de las dos hipótesis es demostrable con estricto rigor histórico²¹. Las fuentes sólo permiten formular juicios de probabilidad. Pero otorgan, a mi entender, una mayor verosimilitud a la hipótesis relacionada con Marción (en la versión de v. Campenhausen). Las fuentes sugieren la creciente necesidad de conocer y asegurar la tradición cristiana -recuérdese el caso de Papías y de Hegesipo-, pero no muestran, antes de Marción, iniciativas o tendencias positivas para la formación del canon neotestamentario, tal como se presenta alrededor del año 200: independiente del AT y dividido en dos partes. Analicemos estos puntos en tres pasos.

1. Una *colección de evangelios* bien definida²² sólo existe a partir de freno, que intenta justificar teológicamente el canon de los cuatro evangelios y demuestra con ello su condición reciente; Jn seguía siendo discutido en Roma en torno al año 220, como lo había sido antes. No se pueden demostrar los primeros pasos de esta colección, aunque se conocían muchos evangelios, se utilizaban en algunas comunidades varios de ellos en la lectura litúrgica, y Justino introduce a veces textos sinópticos (pero también «contaminaciones») con la fórmula de citación *γράφεται*, es decir, considerándolos como Sagrada Escritura al igual que el AT. Se comprueba así que, a mediados del siglo II, la autoridad del Kyrios se había transferido en algunos lugares a los escritos evangélicos, que tales escritos servían de lectura litúrgica, pero que no se habían recogido aún en una colección oficial u oficiosa, segregándolos frente a otras obras similares.

2. Lo contrario ocurre con las *cartas de Pablo*: a principios del siglo II existían colecciones de éstas²³; eran muy apreciadas en algunos medios, pero nunca fueron citadas antes de Marción como sagrada escritura²⁴. Las cartas de Pablo fueron pronto objeto de intercambio entre comunidades interesadas (Col 4,16) a base de copias: también las supuestas «composiciones epistolares» (2 Cor; Flp) servían para este fin. En cuanto podemos saber, esta difusión no se realizaba sistemáticamente desde un lugar central, sino que se producía por iniciativa de comunidades particulares. Se desconoce la extensión de

20. En Kasemann, 116.

21. No es necesario discutir la antigua opinión, defendida aún esporádicamente, de que Marción creó su canon reduciendo otro canon eclesial ya existente.

22. CL O. Cullmann, *Die Pluralität der Evangelien als theologisches Problem im Altertum*, en Id., *Vorträge IIIrd Aufsätze*, 1966, 548ss.

23. Tales recopilaciones se efectúan en 1 Clem. Ignacio (por ejemplo, El' 12.2), Policarpo y 2 Pe 3,15.

24. Tampoco en Polic 12,1; eL Kümmel, *Eilleirlllg*, 427s.

estas colecciones. No es probable la hipótesis corriente según la cual contenían ya las 10 cartas reunidas en el canon de Marción: se puede demostrar que I Clem sólo conoció, aparte de Rom, la 1.^a a los Corintios, y Polic no deja traslucir en absoluto ningún conocimiento de 2 Cor²⁵. Parece que circulaban varias colecciones de diversa extensión. Marción fue probablemente el primero que llevó a cabo sistemáticamente una recopilación completa, un *corpus paulinum*. Es difícil precisar el área geográfica donde las cartas de Pablo gozaron de prestigio. No abarcaba, en todo caso, todos los territorios de misión del Apóstol, puesto que en la primera mitad del siglo II, como han demostrado E. Meyer²⁶ y W. Bauer²⁷, fueron sustrayéndose a su influencia. Fueron sólo determinados círculos los que reconocieron como autoridad a Pablo y sus cartas: por un lado, aquellas comunidades que se mantenían en la tradición del Apóstol y de las que nacieron las cartas deuteropaulinas: y por otro, escuelas gnósticas, Marción y sus partidarios. La iglesia «ortodoxa» se mostró a mediados del siglo II, con pocas excepciones, más que reservada frente a Pablo y no pensó en canonizar sus cartas.

3. Suele considerarse a Justino como el primer testigo del incipiente canon neotestamentario por haber utilizado escritos evangélicos en el sentido de «escritura»: concretamente, se le considera como testigo de la forma «uniarticulada», que incluía sólo evangelios²⁸. Pero Kummel estima que Justino en algunas afirmaciones sobre el ApJn (Apo! 28,1; Diál 81,4) alude claramente a «la validez normativa de un 'escrito apostólico'», y concluye: «Está en curso, pues, un canon bipartito junto al AT»²⁹. Esta conclusión difícilmente puede ser correcta, ya que 1. el Ap nunca fue el inicio de la formación de la parte apostólica y 2. Justino reclamó la autoridad «apostólica» sólo para un grupo de escritos: para las «Memorias de los apóstoles», es decir, para los evangelios. El apologeta pasa por alto a Pablo y sus cartas, con un silencio elocuente, como hizo también su contemporáneo y próximo en mentalidad Papías, e incluso más tarde Hegesipo. No cabe hablar en Justino de una incipiente parte apostólica del canon neotestamentario. En cambio, el uso que hace Justino de los escritos evangélicos constituye un antecedente de su canonización. Pero hay que hacer notar que Justino sólo es representativo para la Roma eclesial -Papías, en el mismo tiempo, adopta en Asia Menor una actitud muy diferente frente a los escritos evangélicos- y que está

25. cf. G. Bornkamm, *Gesamltliche Aufsätze* IV, 1971, 188.

26. *Ursprung und Allfille des Christentums* III, 923. 56655.

27. *Rechtsgiltigkeit*. 215s5.

28. Así lo afirma. por ejemplo. Schneemelcher, *NT Apokryphen* I. 10.

29. *Eilleitllng*, 429, 430.

sin resolver la cuestión de si Iustino consideró los evangelios como complemento y continuación de «la Escritura» o como una entidad independiente junto a ésta.

Por eso, a mi juicio, Marción no se limitó a favorecer o acelerar el proceso de formación del canon neotestamentario independiente y bipartito, sino que provocó ese proceso. Para citar una vez más al principal defensor de esta tesis, Marción «comprometió a su iglesia... a realizar una pequeña selección, elaborada dogmáticamente, de documentos cristianos primitivos que sólo él consideró como auténticos». De ese modo la iglesia oficial se vio en la necesidad de presentar contra él y contra todos los otros herejes una colección de documentos auténticos, pero notablemente más numerosos y no enmendados»³⁰.

La consecuencia más importante desde la perspectiva de la historia de la literatura y de la teología de la formación del canon Marcionita y del eclesiástico fue quizá la canonización de las cartas paulinas. Estas cayeron en descrédito en la iglesia oficial con la canonización marcionita, pero luego alcanzaron, de modo tan paradójico como necesario, la consideración de «escritos sagrados». En efecto, una iglesia que apelaba, aparte del Kýrios, a «los apóstoles», se encontró en una situación de perplejidad a la hora de mostrar «algo escrito» de éstos. En este sentido, y después de la obra de Marción, de nada le servía la «entidad ideal» de los doce apóstoles ni los escritos designados como I Pe o I In. La Iglesia no podía dejar en manos de los herejes al único apóstol que contaba con un considerable legado literario, y hubo de acoger a Pablo con sus cartas. Tanto más, teniendo en cuenta que a Pablo ya se le había catalogado, por parte del bando «ortodoxo», en el frente anticismático y antiherético mucho antes de la obra de Marción.

En todo caso, sin la intervención de Marción, las cartas paulinas habrían corrido, en la perspectiva de la historia de la literatura, la misma suerte que las de Ignacio, o incluso la de los evangelios apócrifos. Desde la perspectiva histórica, la Iglesia debe al «heresiarca» Marción que las cartas paulinas fuesen canonizadas, que Pablo llegase a ser, a través de Agustín, el teólogo de Occidente y, a través de Lutero, el del protestantismo, y que en el origen de toda gran renovación cristiana se produzca un redescubrimiento del apóstol Pablo.

INDICE ONOMASTICO y DE MATERIAS

- Acción: 449
Aclamación: 37, 363
- coral: 323
Adiabene: 768
Adopción, fórmula de: 363
Adopcionista: 261
Adriano: 634, 794
Adscriptio: 80
Agape: 612, 619, 760
Agrafo: 104, 292, 643, 652
Agustín: 724, 821
Ajaz: 540
Akhmin: 523, 670
Alabanza, himnos de: 740
Alegoría: 316, 504, 536, 627
Alegorismo: 534
Alepo: 677
Alejandría: 634
Alejandro Abonútico: 368
Alejandro Magno: 100, 174
— novela de: 747
Alianza: 628-630
-- teología de la: 630
Alogo: 456, 474, 518
Ambigüedad: 453
Amén: 761
Amigos: 467
Amintas: 123
Amor: 470
 comunión de: 413
— precepto del: 381, 492
- al prójimo: 661
Amuleto: 667
Ana: 698
Angel custodio: 533
Angel de la penitencia: 532, 533, 494
Angeles, veneración de los: 133
Angellls interpretes: 504, 533, 541
Analogía biográfica: 70S
Anexos: 84
Anciana: 531, 5335
Andrés: 469, 670, 735
Andrónico: 205
Anécdota: 411
Aniceto: 574, 802, 806
Anónimo: 526
Anonimato literario: 470
Anthropos, mito del: 263
Anticristo: 108, 112, 489, 490, 5215,
 540, 578
Antiguo testamento: 380, 581, 620s,
 626, 628
Antilegomena: 598, 624, 670
Antioquía: 90, 136s, 198, 563
Antipas: 672
Antítesis: 243, 252, 479
Antonio: 123, 174
Antropología dualística: 714
Apariciones:
— en figura múltiple: 729, 738
— pascales: 437
Apia: 187
Ap: 473, 566, 798
Apocalipsis: 16, 353, 502, 523, 526,
 533, 718, 757, 762
- de Santiago: 710

INDICE GENERAL

<i>Contenido</i>	7
<i>Prólogo</i>	9
<i>Abreviaturas</i>	11
1. INTRODUCCION	13
1. La tarea	15
2. Fórmulas preliterarias	23
1. Fórmulas de fe	28
a) La fórmula sobre la resurrección	29
b) La fórmula sobre la muerte	30
c) Fórmulas combinadas	32
d) Origen y contexto vital	34
e) Apéndice	36
2. Homologías	36
a) Aclamación	37
b) Frase de identificación	38
c) Apéndice	41
3. Fórmulas kerigmáticas	42
a) Predicación misionera a los paganos	42
b) Predicación misionera a los judíos	42
4. Textos litúrgicos	43
a) Una fórmula personal	43
b) Aclamaciones εἰς	45
c) Otras aclamaciones	48
d) Doxologías	49
e) Plegarias	49
f) Fórmulas culturales de la eucaristía	50
g) Liturgia introductoria de la eucaristía	51
h) Celebración bautismal	52
i) Parenesis bautismal o de ordenación	52
5. Cantos	51
a) Cantos precristianos	54
b) Cantos cristológicos	55
c) El «contexto vital»	60

d) Casos dudosos	61
e) Observación final	61
6. Parenesis	63
a) Formas de parenesis	63
b) Origen	67
c) Recepción y «contexto vital»	69
n. EL «CORPUS» PAULINO	71
3. Cartas de la antigüedad y del cristianismo primitivo	73
1. La carta como género	73
a) Carta real y artificial y géneros intermedios	74
b) Las cartas cristianas primitivas	77
c) Literarización	78
2. El formulario de la carta	79
3. Observaciones previas sobre las cartas de Pablo	81
4. Cronología de la vida de Pablo	87
1. La cronología absoluta	88
2. La cronología relativa	90
5. La primera Carta a los tesalonicenses	99
1. La fundación de la comunidad	99
2. Contenido y carácter literario	101
3. Motivo e intención de la carta	104
4. Fecha y lugar de composición	105
6. La segunda Carta a los tesalonicenses	107
1. Estructura y contenido	107
2. Circunstancias de la redacción	110
3. El problema de la autenticidad	112
a) La escatología	112
b) La relación literaria	113
c) Círculo de lectores	114
d) Cambios de acento	116
e) Conclusión	116
4. Origen	117
Apéndice	119
7. La Carta a los gálatas	121
1. Los destinatarios	122
a) Galacia y los gálatas	122
b) Las comunidades de Galacia	123
c) San Pablo y las comunidades de Galacia	126
2. Circunstancias de la redacción	128
3. Estructura e índole de la carta	129
4. Los adversarios	131
a) Los datos de Gál	131
b) Encuadramiento histórico	136
5. El éxito de la carta	141
8. La primera Carta a los corintios	143
1. Contenido y estructura	144
2. Los comienzos de la comunidad	146

3.	Motivación de I Cor	149
4.	Unidad	157
5.	Circunstancias de la redacción	158
9.	La segunda Carta a los corintios	159
1.	Contenido y estructura	159
2.	Los antecedentes	160
a)	Los acontecimientos externos	161
b)	La situación interna de la comunidad	J63
3.	La cuestión de la unidad literaria	167
4.	Circunstancias de la redacción	172
10.	La Carta a los filipenses	173
1.	Contenido	173
2.	Pablo y la comunidad de Filipos	174
3.	La cuestión de la unidad literaria	176
4.	Motivaciones y objetivos. Situación del remitente y de los destinatarios	179
a)	Carta A	179
b)	Carta B	180
c)	Carta C	181
5.	Lugar y fecha de composición	182
11.	La Carta a Filemón	187
1.	Contenido	187
2.	Motivación y objetivo	187
3.	Circunstancias de la redacción	190
12.	La Carta a los romanos	191
1.	Circunstancias de la redacción	192
2.	Contenido y estructura	193
3.	La comunidad romana	194
a)	El origen	194
b)	La situación de la comunidad en el momento de la redacción de Rom	196
4.	Objetivo de la redacción	198
5.	Carácter literario y teológico	201
6.	Cuestiones sobre la integridad	203
13.	La Carta a los colosenses	207
1.	Contenido	207
2.	La comunidad de Calosas	208
3.	La herejía impugnada	209
4.	Circunstancias de la redacción	211
5.	Cuestión del autor	212
a)	Lenguaje y estilo....	212
b)	Teología	213
6.	Carácter literario y teológico	216
14.	La Carta a los efesios	219
1.	Contenido y estructura	220
2.	Los destinatarios	220
a)	La dirección	221

	b) Datos del escrito	222
	c) Hipótesis sobre los destinatarios	222
3.	La cuestión de la autenticidad	223
	a) Lenguaje y estilo	224
	b) La relación con Col	225
	c) Diferencias teológicas	226
4.	Carácter literario, objetivo eclesiástico y encuadre en la historia de la teología	228
	a) Carácter literario	228
	b) Objetivo eclesiástico	228
	c) Encuadre en la historia de la teología	229
5.	Origen y fecha de composición	230
15.	Las Cartas pastorales	231
	Observaciones previas	231
	Razones externas	232
	Razones internas	232
	1. Contenido	233
	2. Las situaciones epistolares	235
	a) Los destinatarios	235
	b) Circunstancias de la redacción de I Tim	235
	c) Circunstancias de la redacción de Tit	236
	d) Circunstancias de la redacción de 2 Tim	236
	e) El problema del viaje misionero a España y de un segundo cautiverio romano	237
	3. Lenguaje y estilo	238
	4. La lucha contra los falsos maestros	241
	5. La disciplina de la Iglesia	244
	6. Teología y religiosidad	247
	7. El carácter literario	250
	8. Fecha y lugar de composición	252
16.	La Carta a los hebreos	253
	1. Contenido	253
	2. Carácter literario	254
	a) El problema epistolar	255
	b) Heb como «discurso»	256
	c) El empleo de las tradiciones	258
	3. Peculiaridad teológica; su posición dentro de las ideas religiosas y de la teología	260
	a) Peculiaridad teológica	260
	b) Posición dentro de la historia de las ideas religiosas	263
	c) Encuadre dentro de la historia de la teología	263
	4. Autor, lugar y fecha de composición	265
	a) Autor	265
	b) Fecha y lugar de composición	266

III. LOS EVANGELIOS SINOPTICOS y LOS HECHOS DE LOS APOSTOLES

17.	Introducción	269
-----	--------------	-----

1.	Εὐαγγέλιον y composición evangélica	269
2.	Los evangelios sinópticos	275
18.	La tradición de la antigua Iglesia sobre los tres primeros evangelistas	277
1.	Marcos	277
2.	Mateo	279
3.	Lucas	280
19.	El problema sinóptico y los intentos de solución más antiguos	283
1.	El problema sinóptico	283
2.	Intentos antiguos de solución	285
20.	La teoría de las dos fuentes	289
1.	Los rasgos fundamentales	289
a)	La prioridad de Mc	290
b)	La «fuente de los dichos» (Q)	291
c)	El material especial	292
2.	Cuestiones particulares	293
a)	El protomarcos o Mc primitivo	293
b)	Estadios previos de Q. SU carácter escrito.	295
c)	Relación de Mc y Q	296
3.	Modificaciones y antítesis	297
4.	Fundamentos del método de la historia de las formas	298
21.	El método de la historia de las formas	301
22.	Las formas del material tradicional de los sinópticos	311
1.	Formas de los «dichos» (palabras del Señor)	311
1)	Logia (Bultmann), dichos sapienciales (Dibelius)	311
2)	Palabras proféticas y apocalípticas (Bultmann), llamada profética (Dibelius)	312
3)	Dichos legales y reglas de la comunidad	313
4)	Dichos en primera persona singular (estilo «yo»)	313
5)	Parábolas y similares	313
2.	Formas intermedias: apotegmas (Bultmann), paradigmas (Dibelius)	318
a)	Diálogos polémicos	320
b)	Diálogos didácticos	320
c)	Apotegmas biográficos	320
3.	Formas de material narrativo	321
a)	Historias de milagros/«novelas»	321
b)	Historias y leyendas	324
c)	La historia de la pasión	326
4.	Observaciones sobre la terminología	328
23.	La fuente de los dichos (Q)	331
1.	El problema del carácter escrito de Q	331
2.	Extensión y estructura	334
3.	Género y contexto vital	336
4.	Motivos teológicos	338
5.	Sobre la situación histórica	345
24.	El evangelio de Marcos	349
1.	Estructura	350

2.	El material	351
3.	Redacción literaria y carácter teológico	356
4.	Posición dentro de la historia de la teología	364
5.	Autor, lugar y fecha de composición	365
6.	Integridad	366
7.	La forma del «evangelio»	367
25.	El evangelio de Mateo	373
1.	Estructura	374
2.	Utilización de las fuentes y elaboración de la tradición	374
3.	Carácter teológico	377
4.	Contexto vital	382
5.	Sobre la situación histórica	382
26.	La doble obra lucana. Primer libro: el evangelio de Lucas ..	385
	Observaciones previas	386
1.	Estructura	387
2.	Empleo de fuentes	387
3.	Carácter literario y tendencias teológicas	390
4.	Observaciones finales	394
27.	La doble obra lucana. Segundo libro: los Hechos de los Apóstoles	397
	Observaciones previas	398
1.	Estructura	399
2.	El texto	401
3.	La relación entre Lc y Hech	402
4.	La cuestión de las fuentes	405
5.	Método de composición y carácter literario	412
	a) El método	412
	b) El carácter literario	417
6.	Tendencia teológica y eclesial	418
	a) Concepción de la historia	418
	b) Lc y Hech como unidad	421
	c) Objetivo de la doble obra	422
7.	Autor, tiempo y lugar de redacción	423
	Conclusión de la parte III	425

IV. EL CIRCULO JOANICO 427

28.	El evangelio de Juan	429
1.	Historia de la investigación	430
2.	Estructura	434
3.	La relación con los Sinópticos	435
4.	Cuestiones de crítica literaria	439
	a) Integridad	439
	b) Fuentes	441
5.	Carácter literario y teológico	445
	a) Indole literaria	445
	b) Indole teológica	452
6.	Situación dentro de la historia de las ideas religiosas	461

7.	Circunstancias de la redacción	466
8.	La cuestión del autor, fecha y lugar de composición...	468
	a) La cuestión del autor	468
	b) Lugar y fecha de composición	474
29.	La primera Carta de Juan	477
	1. Contenido y estructura	478
	2. Carácter literario	478
	3. Estilo, modelo y redacción	479
	4. Relación de 1 Jn con el EvJn	482
	5. La lucha contra la falsa doctrina	485
	a) La falsa doctrina	486
	b) Indole de la lucha	488
30.	La segunda y tercera Carta de Juan	491
	1. Observación preliminar	491
	2. La segunda Carta de Juan	491
	3. La tercera Carta de Juan	492
	4. Las circunstancias de las cartas	493
	5. El autor	495
	Mirada retrospectiva a la parte IV	496

V. LOS APOCALIPSIS 499

31.	Los «apocalipsis» y la «apocalíptica» judía	501
	1. Nombre y concepto	502
	2. Panorámica	503
	3. Características literarias	503
	4. Concepciones generales	506
	5. Origen	508
	6. Anexo: el sibilismo	509
32.	El Apocalipsis de Juan	511
	1. Contenido	512
	2. Forma	513
	3. Fuentes	516
	4. Autor. Circunstancias de la composición	517
	5. Intención	520
33.	El Apocalipsis de Pedro	523
	1. Transmisión	523
	2. Las dos versiones	524
	3. Interés y significado	527
34.	El Pastor de Hermas	529
	1. Transmisión	530
	2. Contenido	530
	3. La cuestión de la unidad literaria	532
	4. La forma literaria	533
	5. La intención	535
	6. Relación entre la forma y la intención	536
	7. Autor. lugar y fecha de la composición	537

35.	La Ascensión de Isaías	539
	Visión panorámica	541
VI.	LAS CARTAS TARDIAS	545
36.	La primera Carta de Clemente	547
	1. Trasmisión	548
	2. Contenido y estructura	548
	3. Carácter literario	550
	4. Ocasión y tendencias	552
	5. Autor	556
	6. Fecha de composición	557
37.	Las cartas de Ignacio de Antioquía	559
	1. Trasmisión	560
	2. Autor y circunstancias de la composición	561
	3. Temática, ocasión y finalidad	563
	4. Indole literaria	567
38.	La Carta de Policarpo de Esmirna	571
	1. Datos biográficos	572
	2. La tradición manuscrita	575
	3. Contenido y estructura	575
	4. Unidad	576
	5. Circunstancias de la redacción	577
	6. Carácter literario y teológico	581
VII.	CARTAS PSEUDONIMAS	585
39.	La Carta de Santiago	587
	1. Estructura	587
	2. Carácter literario	588
	a) Impresiones contradictorias	588
	b) Intentos de solución	589
	c) Parenesis	591
	3. Religiosidad y ética	593
	a) Obras y fe	593
	b) Pobres y ricos	595
	c) Comunidad y mundo	596
	4. La cuestión del autor, fecha y lugar de composición	597
	a) La cuestión del autor	597
	b) Fecha y lugar de composición	598
40.	La primera Carta de Pedro	601
	1. Contenido	602
	2. Los destinatarios	602
	3. Carácter literario	604
	a) Elementos tradicionales	604
	b) El carácter del conjunto	605
	4. Autor, fecha y lugar de composición	607
	a) La cuestión del autor	607

	b) Lugar y fecha de composición	608
	5. Tendencia del marco pseudoepigráfico	609
41.	La Carta de Judas	611
	1. Contenido	611
	2. Carácter literario	611
	3. La lucha contra los falsos maestros	612
	a) Los falsos maestros	612
	b) El estilo de la lucha	613
	4. Autor, fecha y lugar de composición	614
42.	La segunda Carta de Pedro	617
	1. Contenido	617
	2. Carácter literario y finalidad	617
	a) Pseudoepigrafía petrina	618
	b) La relación con la Carta de Judas	618
	c) Lenguaje	619
	d) Finalidad	619
	3. Concepciones teológicas	620
	4. Fecha y lugar de composición	621
43.	La Carta de Bernabé	623
	1. Trasmisión	624
	2. Contenido	624
	3. Carácter literario y teológico	625
	4. Problemas de crítica literaria	630
	5. Autor, lugar y fecha de composición	633
	6. Observación final	634

VIII. EVANGELIOS APOCRIFOS 637

44.	Observaciones preliminares	639
45.	Agrapha	643
46.	El evangelio de Tomás	647
	1. Descubrimiento y transmisión	648
	2. Carácter literario	650
	3. La cuestión de las fuentes	652
	4. Géneros literarios en el EvT	656
	5. Temas teológicos y puesto del EvT en la historia de la teología	660
47.	Fragmentos de evangelios descolocados	661
	1. El papiro Egerton 2	661
	2. El papiro Oxirrinco 840	661
48.	El evangelio de Pedro	669
	1. Descubrimiento y transmisión	669
	2. Contenido	670
	3. Carácter literario y teológico	672
49.	El evangelio de los nazarenos	677
	1. Trasmisión y lenguaje	677
	2. Extensión y carácter literario	678
	3. Fecha y lugar de composición	680
50.	El evangelio de los ebionitas	681

1.	Trasmisión y contenido	681
2.	Carácter literario y teológico	682
3.	Fecha y lugar de composición	684
51.	El evangelio de los hebreos	685
1.	Trasmisión y estado actual	685
2.	Contenido	686
3.	Carácter literario y teológico	687
4.	Título y lugar de origen	689
52.	El evangelio de los egipcios	691
53.	Los evangelios de la infancia	695
1.	Origen del evangelio de la infancia	695
2.	El protoevangelio de Santiago	696
3.	Los relatos de la infancia de Tomás (Evangelio del Ps. Tomás)	701
4.	Reelaboraciones	706
54.	Conversaciones del Resucitado con sus discípulos	709
1.	Panorámica	709
2.	La Epistula Apostolorum	712
3.	Carta apócrifa de Santiago y libro de Tomás el Atleta	715
4.	El género literario	718

IX. HECHOS APOCRIFOS DE LOS APOSTOLES 721

55.	Observación preliminar	723
56.	Los cinco grandes Hechos de los apóstoles	727
1.	Los Hechos de Pedro	727
2.	Los Hechos de Pablo	730
3.	Los Hechos de Andrés	735
4.	Los Hechos de Juan	736
5.	Los Hechos de Tomás	739
57.	El puesto de los Hechos apócrifos de los apóstoles en la historia de la literatura	743

X. ORDENANZAS COMUNITARIAS Y ESCRITOS LITURGICOS 749

58.	La Didajé	751
1.	Trasmisión	752
2.	Contenido	753
3.	Título	754
4.	Carácter literario	757
5.	Problemas de crítica textual y literaria	761
a)	Fuentes	761
b)	Integridad	764
c)	Texto	765
6.	Fecha y lugar de composición	766
59.	La segunda Carta de Clemente	769
1.	Trasmisión	769
2.	Contenido y estructura	770

3.	Unidad literaria	770
4.	Carácter literario	771
5.	Carácter teológico	772
6.	Autor, tiempo y lugar de composición	774
60.	El Evangelio de la verdad	777
61.	Las Odas de Salomón	783

XI.	EL FINAL DE LA LITERATURA CRISTIANA PRIMITIVA	791
-----	---	-----

62.	Papías de Hierápolis, «Explicación de las palabras del Señor»	793
1.	Trasmisión y cronología	793
2.	Carácter literario	795
3.	Tendencia teológica	797
63.	Los Hypomnémata de Hegesipo	801
1.	Trasmisión; datos biográficos	801
2.	Carácter literario	802
3.	Posición en la historia de la teología	806
64.	El problema de la formación del canon	811
1.	La terminología (canon; antiguo y nuevo testamento...)	811
2.	El antiguo testamento como canon primitivo	814
3.	El Señor, los apóstoles y el Espíritu	816
4.	El estado actual del debate	817

<i>Indice onomástico y de materias</i>	823
<i>Indice de citas ..</i>	839
<i>Indice de palabras griegas</i>	853
<i>Indice general</i>	855