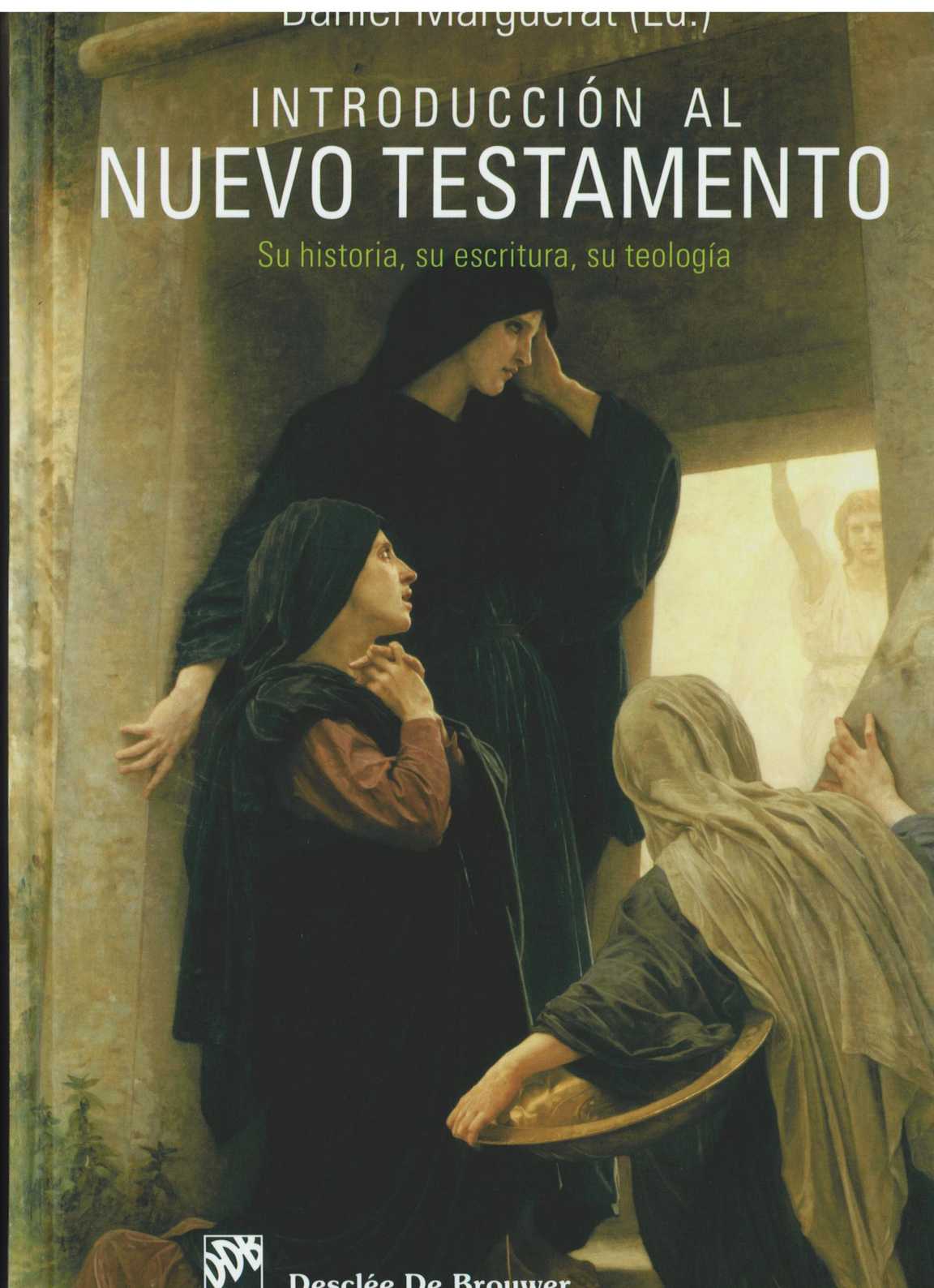


Daniel Marguérat (Ed.)

INTRODUCCIÓN AL NUEVO TESTAMENTO

Su historia, su escritura, su teología



Desclée De Brouwer

Esta *Introducción al Nuevo Testamento* presenta y sintetiza los avances de la investigación sobre la escritura del Nuevo Testamento, y reconstruye las condiciones históricas de producción de los 27 escritos neotestamentarios: ¿en qué medio fue escrito cada uno de ellos?, ¿para qué comunidad?, ¿quién fue el autor?, ¿cuál era su intención?

Concebida como un manual, esta *Introducción al Nuevo Testamento* expone con claridad las tesis de los investigadores y valora sus resultados. Cada libro del Nuevo Testamento es objeto de un capítulo dividido en los siguientes apartados: presentación del escrito, contexto histórico de producción, composición literaria, perspectiva teológica, nuevas perspectivas, bibliografía. Esta obra de referencia será útil para todas las personas interesadas en una lectura rigurosa del Nuevo Testamento, y se presta particularmente para ser una herramienta de trabajo en un programa de formación.

Daniel Marguerat (1943). Teólogo y pastor suizo, es desde 1984 profesor de Nuevo Testamento en la facultad de Teología de la Universidad de Lausana. Es especialista en la investigación sobre la figura de Jesús y sobre los orígenes del cristianismo.

Los co-autores de este manual son profesores de las facultades de teología protestante de Lausana (Jean-Daniel Kaestli), Neuchâtel (Andreas Dettwiler), Zürich (Jean Zumstein), Bethel-Bielefeld (François Vouga), París (Corina Combet-Galland), Montpellier (Élian Cuvillier), Roma (Yann Redalié), y de la facultad de teología católica de Estrasburgo (Jacques Schlosser). La cuidadosa revisión del manuscrito ha corrido a cargo de Emmuelle Steffek.

ISBN: 978-84-330-2205-9



9 788433 022059

www.edesclee.com

INTRODUCCIÓN
AL NUEVO TESTAMENTO

Su historia, su escritura, su teología

CORINA COMBET-GALLAND, ÉLIAN CUVILLIER,
ANDREAS DETTWILER, ROSELYNE DUPONT-ROC,
JEAN-DANIEL KAESTLI, DANIEL MARGUERAT, YANN REDALIÉ,
JACQUES SCHLOSSER, FRANÇOIS VOUGA, JEAN ZUMSTEIN

INTRODUCCIÓN AL NUEVO TESTAMENTO

Su historia, su escritura, su teología

Editado por Daniel Marguerat

DESCLÉE DE BROUWER
BILBAO

Título original: *Introduction au Nouveau Testament.
Son histoire, son écriture, sa théologie*
© 2004 by Éditions Labor et Fides
1, rue Beauregard, CH - 1204 Ginebra, Suiza

Traducción: María del Carmen Blanco Moreno

© EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A., 2008
Henao, 6 - 48009 Bilbao
www.edesclee.com
info@edesclee.com

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sgts. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Impreso en España - Printed in Spain
ISBN: 978-84-330-2207-3
Depósito Legal: BI-3381/07
Impresión: RGM, S.A. - Bilbao

ÍNDICE

PRÓLOGO	5
<i>Daniel Marguerat</i>	

I LA TRADICIÓN SINÓPTICA Y LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES

1. EL PROBLEMA SINÓPTICO	11
<i>Daniel Marguerat</i>	
2. EL EVANGELIO SEGÚN MARCOS	35
<i>Corina Combet-Galland</i>	
3. EL EVANGELIO SEGÚN MATEO	63
<i>Élian Cuvillier</i>	
4. EL EVANGELIO SEGÚN LUCAS	83
<i>Daniel Marguerat</i>	
5. LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES	105
<i>Daniel Marguerat</i>	

II LA LITERATURA PAULINA

6. CRONOLOGÍA PAULINA	131
<i>François Vouga</i>	
7. EL CORPUS PAULINO	139
<i>François Vouga</i>	

II.1. LAS CARTAS DE PABLO

8. LA CARTA A LOS ROMANOS	159
<i>François Vouga</i>	
9. LA PRIMERA CARTA A LOS CORINTIOS	179
<i>François Vouga</i>	
10. LA SEGUNDA CARTA A LOS CORINTIOS	199
<i>François Vouga</i>	
11. LA CARTA A LOS GÁLATAS	213
<i>François Vouga</i>	
12. LA CARTA A LOS FILIPENSES	229
<i>François Vouga</i>	
13. LA PRIMERA CARTA A LOS TESALONICENSES	243
<i>François Vouga</i>	
14. LA CARTA A FILEMÓN	255
<i>François Vouga</i>	

II.2. LAS CARTAS DÉUTERO-PAULINAS

15. LA CARTA A LOS COLOSENSES	265
<i>Andreas Dettwiler</i>	
16. LA CARTA A LOS EFESIOS	279
<i>Andreas Dettwiler</i>	
17. LA SEGUNDA CARTA A LOS TESALONICENSES	293
<i>Andreas Dettwiler</i>	

II.3. LAS CARTAS PASTORALES

18. LAS CARTAS PASTORALES (1 Y 2 TIMOTEO; TITO)	307
<i>Yann Redalié</i>	

II.4. HEBREOS

19. LA CARTA A LOS HEBREOS	329
<i>François Vouga</i>	

**III
LA TRADICIÓN JOÁNICA**

20. EL EVANGELIO SEGÚN JUAN	345
<i>Jean Zumstein</i>	
21. LAS CARTAS JOÁNICAS	371
<i>Jean Zumstein</i>	
22. EL APOCALIPSIS DE JUAN	387
<i>Élian Cuvillier</i>	

**IV
LAS CARTAS CATÓLICAS**

23. LA CARTA DE SANTIAGO	407
<i>François Vouga</i>	
24. LA PRIMERA CARTA DE PEDRO	419
<i>Jacques Schlosser</i>	
25. LA SEGUNDA CARTA DE PEDRO	431
<i>Jacques Schlosser</i>	
26. LA CARTA DE JUDAS	439
<i>Jacques Schlosser</i>	

**V
LA HISTORIA DEL CANON**

27. HISTORIA DEL CANON DEL NUEVO TESTAMENTO	449
<i>Jean-Daniel Kaestli</i>	

**VI
LA CRÍTICA TEXTUAL**

28. EL TEXTO DEL NUEVO TESTAMENTO Y SU HISTORIA	477
<i>Roselyne Dupont-Roc</i>	
GLOSARIO	499
ÍNDICE DE NOMBRES Y ANALÍTICO	507
ÍNDICE GENERAL	511

PRÓLOGO

Daniel Marguerat

Esta *Introducción al Nuevo Testamento* ha sido concebida párrafo a párrafo como un *manual*. Está destinada a los biblistas, a los estudiantes de las facultades y los centros de teología y, en definitiva, a todas las personas interesadas en una lectura rigurosa de los escritos del Nuevo Testamento. Se trata, pues, de un *manual*: no lo dice todo, sino que selecciona y dispone jerárquicamente la información útil; sostiene una comprensión coherente del campo de la literatura neotestamentaria; explora las cuestiones debatidas y enumera las principales hipótesis formuladas para responder a ellas; y se propone ser sintético. La idea es ofrecer al lector principiante una visión global de los problemas históricos y literarios planteados por la redacción de cada libro del Nuevo Testamento, pero sin confundirlo con un barullo de referencias; sólo se presentan las tesis significativas, que son atribuidas a su autor original. Así pues, cada co-autor del manual se ha esforzado no sólo por seleccionar las hipótesis pertinentes a cada tema, sino por hacerles justicia, exponiéndolas con la máxima objetividad, para sacar conclusiones en función de la propia opción personal. El lector y la lectora apreciarán también el glosario incluido al final del libro, que define los términos técnicos utilizados. Un índice facilita la búsqueda por temas.

La presentación de cada escrito del Nuevo Testamento se desarrolla siguiendo, *grosso modo*, las mismas secciones. Se empieza por una *presentación* literaria del escrito: se expone y se justifica la estructura (porque toda disposición estructural procede de una elección de lectura, que debe ser considerada objetivamente a partir de indicadores textuales); el contenido es desarrollado en función de la estructura. Después viene el análisis del *contexto histórico de producción*, que aborda sucesivamente las siguientes cuestiones: autor, datación del escrito, medio de origen e identidad de sus primeros destinatarios. La *composición literaria* explora lo que se puede decir sobre las fuentes literarias con las que ha trabajado el autor; pero también sobre las tradiciones religiosas que han modelado su pensamiento. Con el epígrafe

perspectiva teológica no se sobrentiende que la obra se reduzca a una sola intención; lo que se describe, sucintamente, es el programa teológico del autor (a veces reconducido a los temas clásicos: historia de la salvación, cristología, eclesiología, ética). Las *nuevas perspectivas* indican cuáles son, además de los datos expuestos hasta este punto, las nuevas propuestas de los investigadores: sin dar una respuesta definitiva sobre su valor, nos esforzamos por señalar cuáles son los nuevos interrogantes que surgen en el horizonte de la investigación. La última sección, *bibliografía*, presenta una selección de lecturas aconsejadas en función de su importancia y, a veces, por el papel que han tenido en la investigación. Bajo el título «Lecturas preferentes» se encuentran algunas obras recomendables por su función propedéutica, y por las que podría empezar el lector en su exploración personal.

El conjunto de los escritos neotestamentarios se ha agrupado en los corpus literarios reconocidos clásicamente: tradición sinóptica y Hechos, literatura paulina (incluidas las cartas déutero-paulinas y las Pastorales), tradición joánica (incluido el Apocalipsis) y cartas católicas. Dentro de cada uno de estos corpus, los escritos han sido repartidos en categorías siguiendo el género literario o el supuesto autor; se ha respetado el orden de sucesión en el canon, salvo cuando las consideraciones pedagógicas exigían otra opción.

El escenario fijado para la presentación de todos los escritos del Nuevo Testamento revela a qué epistemología se vinculan los co-autores de este manual: comparten la convicción originaria del enfoque histórico-crítico, a saber, que una lectura adecuada de los textos exige que éstos sean situados en el contexto histórico (literario, cultural, religioso) que los vio nacer. Para evitar anacronismos incontrolados, este manual se propone sumergir los escritos neotestamentarios en el contexto en que nacieron y para el que nacieron.

Quienes estén familiarizados con las *Introducciones al Nuevo Testamento* percibirán la originalidad de este manual con respecto a sus predecesores de los años 1950-1980. Señalo en particular: el espacio dedicado a la presentación literaria de cada escrito, por el que empieza el análisis; la prioridad concedida al trabajo de composición y de escritura del autor; la menor importancia reconocida a la reconstrucción hipotética de la identidad del autor. Por otro lado, la formulación de *nuevas perspectivas* da testimonio de una concepción no rígida, sino en evolución, de la investigación en el campo de la introducción al Nuevo Testamento. Por lo que respecta a los instrumentos de análisis textual a disposición de los investigadores, el fulgurante progreso de las lecturas pragmáticas (análisis narrativo y análisis retórico) ha llevado a no mencionarlas como *nuevas perspectivas*, pues hoy se imponen por doquier; ahora bien, el lector percibirá su presencia en cada capítulo.

A quien pudiera pensar que la exégesis histórico-crítica constituye una disciplina rígida en sus procedimientos, este manual le ofrece la brillante demostración de una renovación de las categorías literarias clásicas, por medio de los instrumentos de la narratología y de la retórica. Está surgiendo

un nuevo paradigma, en el que una investigación fundamentalmente histórica se apropia de instrumentos aptos para sondear la estrategia de escritura de los autores del Nuevo Testamento. El análisis histórico-crítico puede, pues, aceptar el postulado formulado por la semiótica y, posteriormente, por la narratología: un autor se da a conocer esencialmente a través de sus elecciones de escritura. Este manual suscribe este postulado, sin renunciar por ello a utilizar todas las fuentes que tiene a su disposición para esbozar (al menos) un perfil del autor.

Los co-autores de este manual son profesores de las facultades de teología protestante de Lausana (Jean-Daniel Kaestli, Daniel Marguerat), Neuchâtel (Andreas Dettwiler), Zürich (Jean Zumstein), Bethel-Bielefeld (François Vouga), París (Corina Combet-Galland), Montpellier (Élian Cuvillier), Roma (Yann Redalié), y de la facultad de teología católica de Estrasburgo (Jacques Schlosser). La cuidadosa revisión del manuscrito ha corrido a cargo de Emmanuelle Steffek.

¿Cuál es nuestro deseo? Que este manual desempeñe plenamente su papel, que consiste en introducir, es decir, en conducir *dentro* del Nuevo Testamento y motivar su lectura.

Prólogo a la tercera edición

Esta obra ha encontrado su lugar como manual para el estudio del Nuevo Testamento. En las facultades de teología y en los lugares de formación bíblica, ofrece los elementos indispensables para situar los escritos fundadores del cristianismo en su medio histórico de producción. El capítulo 28, añadido en la segunda edición, presenta «El texto del Nuevo Testamento y su historia», y es fruto de la competencia de Roselyne Dupont-Roc, del Instituto Católico de París. Las novedades de esta tercera edición son la actualización de las bibliografías, la puesta al día de algunos textos y la eliminación de algunos errores tipográficos. Una vez más, Emmanuelle Steffek ha prestado el inmenso servicio de coordinar la edición, y tiene derecho a recibir la gratitud de los autores.

I

LA TRADICIÓN SINÓPTICA
Y LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES

EL PROBLEMA SINÓPTICO

Daniel Marguerat

Los tres primeros evangelios son llamados «sinópticos» (este término fue introducido por J.J. Griesbach, 1776) porque su gran afinidad permite «verlos juntos» (σύν - ὄψις); por ello se llama *sinopsis* al manual que, disponiendo el texto de Mt, Mc y Lc en columnas yuxtapuestas, permite la visión simultánea y la comparación de sus formulaciones.

El problema sinóptico es el siguiente: ¿qué relación existe entre estos tres escritos? La crítica de las fuentes entiende esta cuestión desde el punto de vista genealógico: la relación entre los tres sinópticos es analizada basándose en la dependencia de uno respecto de otro; la investigación trata, pues, de identificar qué evangelio tiene prioridad literaria respecto de los otros.

1.1. El hecho sinóptico. Estado de la cuestión

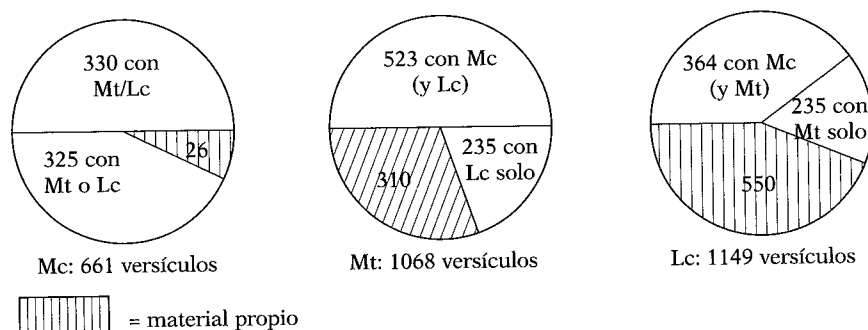
Los relatos de Mt, Mc y Lc presentan dos características que los distinguen del cuarto evangelio. Por un lado, la forma de la composición narrativa es análoga: consiste en una sucesión de pequeñas unidades literarias (*logia*, parábolas, milagros, controversias), unidas más o menos sólidamente unas a otras. Por otro lado, un número apreciable de estas unidades literarias se encuentra en los tres evangelios, o al menos en dos. El cuarto evangelio, por su parte, organiza la narración en amplias secuencias narrativas, cuyo texto tiene poco en común con el de los evangelios sinópticos.

La prehistoria de las pequeñas unidades literarias, antes de su integración en el texto de los evangelios, ha sido esclarecida por la crítica de las formas (*Formgeschichte*): parábolas, relatos de milagros, controversias, *logia*, etcétera, han recibido su huella formal durante la fase de transmisión oral. De hecho, la tradición de Jesús no fue transmitida por los primeros cristianos con un interés documental, sino con el fin de responder a las necesidades de enseñanza, de proclamación misionera, de celebración litúr-

gica o de codificación ética de las primeras comunidades cristianas. Por esta razón fue fijada, ya oralmente, en formas literarias dictadas por el contexto de la vida comunitaria (*Sitz im Leben*) en el que se enmarcaban: catequesis, culto, controversias con la Sinagoga, etcétera¹. Su recepción en los evangelios sinópticos no despojó a estas unidades literarias de sus características formales; ello facilita en gran medida la comparación de un evangelio con otro.

1.1.1. Intersecciones narrativas múltiples

Una observación estadística revela que Mt, Mc y Lc presentan cada uno, si bien en proporciones extremadamente variables, *dos tipos de materiales narrativos*: los materiales que tienen en común con uno o con los otros dos evangelios sinópticos, y los que pertenecen exclusivamente a uno de ellos. La repartición puede ser cuantificada; no obstante, hay que comprender que estas cifras no tienen un valor global, por lo que la atribución de un versículo o de parte de un versículo ha de ser tomada con cautela.



Se comprueba que Mt y Lc presentan rasgos opuestos: Mc contiene sólo una modesta cantidad de material propio (26 versículos de un total de 661), mientras que la parte específica de Lc llega casi a la mitad del texto (550 versículos de un total de 1149); la repartición proporcional de Mt lo sitúa entre estos dos evangelios. Por otro lado, el 80% del material de Mc se encuentra en Mt y el 55% en Lc. El texto común a Mt, Mc y Lc (triple tradición) suma 330 versículos, mientras que el texto de doble tradición

(Mt-Lc) suma alrededor de 235 versículos. Las intersecciones narrativas entre los sinópticos son, por consiguiente, a la vez amplias y múltiples.

1.1.2. Semejanzas y divergencias

Si se comparan los textos de los tres evangelios con la ayuda de una sinopsis, se constata que sus relaciones recíprocas se caracterizan al mismo tiempo por semejanzas sorprendentes y por divergencias innegables. Semejanzas y divergencias caracterizan tanto la estructura y el contenido del relato como la sucesión de las perícopas (unidades literarias) o la formulación del texto.

Estructura y contenido

Semejanzas

- Misma estructura fundamental del evangelio: Juan el Bautista / bautismo que marca el inicio de la actividad pública de Jesús / milagros y predicación en Galilea / viaje a Jerusalén / Pasión y resurrección.
- Duración del ministerio de Jesús: alrededor de un año (Jn: 3 años).
- Alternancia de unidades literarias diversas, ligeramente localizadas.

Divergencias

- Relatos de la infancia (Mt 1-2; Lc 1-2) no concordantes, ausentes en Mc.
- Genealogía de Jesús discordante (Mt 1: 3 series de 14 nombres de Abrahán a Jesús; Lc 3: 77 nombres de Adán a José).
- El Sermón de la montaña (Mt 5-7) tiene un breve paralelo en Lc 6,20-49, pero casi ningún material común con Mc.
- Numerosas parábolas se encuentran sólo en Lc (el Samaritano, el hijo perdido, el fariseo y el recaudador de impuestos, el rico y Lázaro, etcétera).
- Las apariciones del Resucitado están ausentes de Mc 16,1-8; tienen lugar en Galilea según Mt (28,16-20), en Jerusalén según Lc (24,13-53).

1. Las obras de referencia de la *Formgeschichte* son: Rudolf BULTMANN, *L'histoire de la tradition synoptique* (original al.: 1921, 1931, París, Seuil, 1973 (trad. cast. del orig. al.: *La historia de la tradición sinóptica*, Salamanca, Sígueme, 2000); Martin DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, Mohr, 1919, 1971; Karl Ludwig SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlín, Trowitzsch, 1919; Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, reimpr. 1969. Para una presentación de la crítica de las formas: Gerhard LOHFINK, *Enfin je comprends la Bible* (Essais bibliques 14), Ginebra, Labor et Fides, 1987; Graham STANTON, *Parole d'Évangile?*, París/Montréal, Cerf/Novalis, 1997, pp. 69-83 (trad. cast. del orig. ingl.: *¿La verdad del evangelio? Nueva luz sobre Jesús y los evangelios*, Estella, Verbo Divino, 1999, pp. 77-92).

Sucesión de las perícopas

Semejanzas

Ejemplos de secuencias idénticas de muchas perícopas:

- Mc 2,1-22 // Mt 9,1-17 // Lc 5,17-39: curación de un paralítico, llamada a un recaudador de impuestos, comida con los pecadores, controversia sobre el ayuno.
- Mc 12,13-37a // Mt 22,15-46 // Lc 20,20-44: cuatro relatos de controversias.
- Mt 7,15-27 // Lc 6,43-49: *logia* sobre el árbol y sus frutos, parábola de las dos casas.
- Mc 8,27-9,8 // Mt 16,13-17,8 // Lc 9,18-36: confesión de Pedro, anuncio de la Pasión, Transfiguración.

Formulación

Numerosos casos de identidad verbal en los tres evangelios. Ejemplos:

- Mc 2,9 // Mt 9,5 // Lc 5,23.
- Mc 15,43 // Mt 27,58 // Lc 23,52.
- Mc 8,35 // Mt 16,25 // Lc 9,24.

La identidad caracteriza también algunas citas del Antiguo Testamento divergentes de la versión griega de los LXX:

- Mc 1,3 // Mt 3,2 // Lc 3,4.

Divergencias

Ejemplos de divergencias en el encañamiento de las perícopas:

- Mc 6,1-6 (// Mt 13,53-58) relata la predicación y el rechazo de Jesús en Nazaret; Lc sitúa esa predicación al principio de su evangelio (Lc 4,16-30).
- Mc 1,16-20 (// Mt 4,18-22) narra la llamada de los primeros discípulos; Lc sitúa la llamada de Pedro después de la pesca milagrosa (Lc 5,1-11).
- Mc evoca primero el éxito popular de Jesús y sus milagros, y después la institución de los Doce (Mc 3,7-12.13-19). Lc procede de forma inversa (Lc 6,12-16.17-19).

Divergencias notables, incluso en el caso de tradiciones paralelas. Ejemplos:

- Mt 22,1-14 (banquete de bodas del príncipe) y Lc 14,15-24 (una gran comida).
- En el encuentro con el hombre rico, compárese Mc 10,18 con Mt 19,17.
- En el relato de la Pasión, las versiones de las últimas palabras de Jesús no coinciden: compárese Mc 15, 34 (// Mt 27,46) con Lc 23,34.43.46 (otras tres palabras).

En los tres sinópticos se encuentran también términos insólitos o raros en griego:

- remiendo (ἐπίβλημα: Mc 2,21 y paralelos)
- sembrado (σπόριμος: Mc 2,23 y paralelos)
- migaja (ψιχίον: Mc 7,28 y paralelos)
- pececillo (ἰχθύδιον: Mc 8,7 y paralelos)

El número de las semejanzas es tan importante que no puede ser atribuido al azar. Si estos contactos no son fortuitos, la hipótesis más verosímil es que denotan una dependencia literaria entre los escritos. Ahora bien, ¿qué dependencia y en qué sentido?

Formulada en estos términos, la pregunta es reciente en la historia de la lectura de los evangelios. Mientras los evangelistas fueron considerados testigos oculares, las diferencias en sus presentaciones se explicaron por la variedad de los recuerdos. La única excepción entre los Padres de la Iglesia fue san Agustín, que en el año 400, en el *De consensu evangelistarum* quiso responder a los reproches dirigidos contra las contradicciones entre los evangelios; su tesis era que los evangelios aparecieron en el orden canónico: Mt en primer lugar, Mc como abreviación de Mt (I,2) y Lc para poner de manifiesto la dimensión sacerdotal de Cristo (I,3). Su teoría ejerció una enorme influencia a lo largo de la historia de la Iglesia.

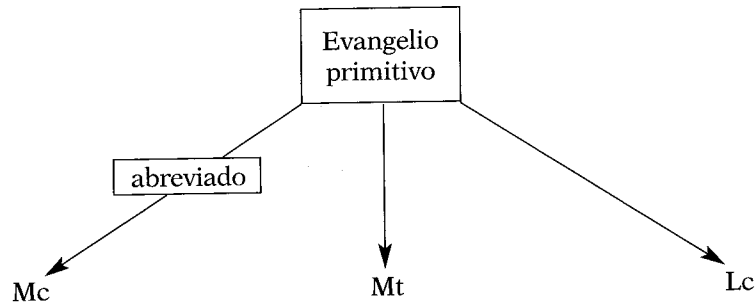
A partir de finales del siglo XVIII la investigación, aguijoneada por la búsqueda del Jesús histórico, planteó la pregunta por la dependencia entre los sinópticos, no ya en el plano dogmático, sino en el literario e histórico. Todavía hoy las teorías explicativas se dividen en dos categorías: la derivación de un modelo común o el establecimiento de una genealogía entre los sinópticos.

1.2. La derivación de un modelo común

Las hipótesis formuladas pueden ser reagrupadas en tres modelos. Aun cuando indicamos sólo a los iniciadores, estas teorías han sido propuestas después en múltiples variantes.

1.2.1. Hipótesis del evangelio primitivo

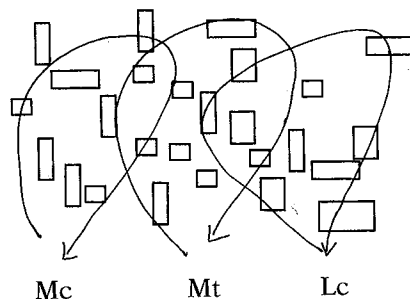
Según esta hipótesis, los tres sinópticos serían obras independientes, derivadas de un evangelio primitivo hoy perdido, redactado en hebreo o en arameo. G.E. Lessing (1729-1784), que fue el primero en proponer este modelo explicativo, pensaba en el *Evangelio de los hebreos* o en el *Evangelio de los nazarenos* mencionados por los Padres de la Iglesia; este proto-evangelio, redactado por los apóstoles, habría contenido el relato exhaustivo de la vida de Jesús desde su nacimiento hasta la resurrección. Cada evangelista habría tomado de ese relato los materiales que consideró oportunos. A título complementario, a veces se postula que Mc dispuso de una versión abreviada del evangelio primitivo.



Si es cierto que los sinópticos tuvieron a disposición la misma versión griega del evangelio primitivo, esta hipótesis explica de manera excelente las identidades verbales entre ellos. Sin embargo, no explica las grandes diferencias que hemos observado (pensemos, por ejemplo, en los relatos de la infancia o en las últimas palabras de Jesús). Por lo demás, tampoco explica la ausencia de muchos elementos de la narración en Mc, ni la notable presencia de material propio, con respecto a Mt y Lc.

1.2.2. Hipótesis de los fragmentos (o diégesis)

F.D.E. Schleiermacher (1768-1834), autor de esta teoría, situaba la redacción de los evangelios al término de un proceso de compilación de pequeños relatos independientes unos de otros. Inmediatamente después de la muerte de Jesús, frases y relatos sobre sus acciones habrían sido puestos por escrito en breves notas que Schleiermacher, retomando el término del prólogo del evangelio de Lucas, llama «diégesis» («Puesto que muchos han intentado componer un relato [διήγησις] de los acontecimientos que se han verificado entre nosotros...», Lc 1,1). Cada evangelista habría realizado su selección particular entre la profusión de noticias existentes.

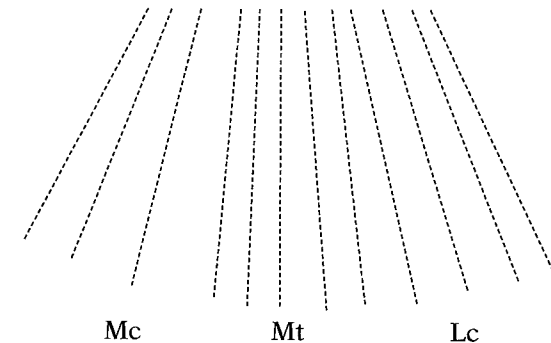


Esta hipótesis tiene razón cuando postula una fragmentación de la tradición en sus orígenes; la identificación por parte de la *Formgeschichte* del material diversificado que usó la redacción de los evangelios confirmó esta intuición. Aun cuando la identidad de la formulación es explicable

en este marco, la sucesión idéntica de las perícopas y sobre todo los paralelos estructurales no reciben, en cambio, ninguna explicación. El defecto de este modelo explicativo es opuesto al del anterior: da cuenta de las divergencias, pero no de las convergencias.

1.2.3. Hipótesis de la tradición oral

En el trasfondo de la escritura de los evangelios no se disciernen textos ya fijados, sino un flujo de tradición oral que se remonta a los apóstoles. «Una ley tiene que ser puesta por escrito; una Buena Nueva hay que proclamarla» (J.G. Herder, 1744-1803). Las concordancias entre los evangelios se deben a la regulación apostólica de la tradición oral, mientras que las divergencias reflejarían la huella dejada por cada evangelista en función de su círculo de lectores (J.C.L. Gieseler, 1792-1854). Según B. Reicke (1986), la tradición común se remonta a la Iglesia primitiva de Jerusalén, de expresión aramea, de donde Marcos la habría recibido y traducido al griego².



El doble mérito de esta teoría consiste en la valoración de la transmisión oral en la prehistoria de los evangelios, así como en la creatividad literaria y teológica cuya influencia reconoce cuando la tradición es puesta por escrito. Ahora bien, más allá de las semejanzas de género, las analogías estructurales entre un evangelio y otro superan la capacidad de retención de la memoria; por otro lado, ¿acaso es posible atribuir las notables diferencias sólo a la libertad interpretativa de los evangelistas?

1.2.4. Conclusión

Los tres modelos presentados nos permiten comprender las convergencias entre los sinópticos o bien explicar sus divergencias, pero no explican a la vez las semejanzas y las diferencias. Para esclarecer este doble fenómeno, hay que introducir en el modelo explicativo otro parámetro: las mediaciones literarias de un evangelio a otro. La reconstrucción de la filiación pasa entonces de una derivación inmediata a un modelo genealógico.

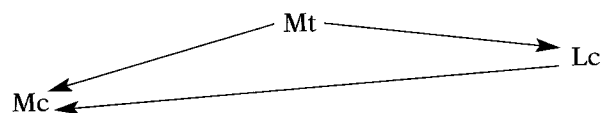
2. Bo REICKE, *The Roots of the Synoptic Gospels*, Filadelfia, Fortress Press, 1986.

1.3. La genealogía de los tres sinópticos

Dos modelos genealógicos, cada uno enriquecido con numerosas variantes, se proponen para resolver el problema sinóptico: el modelo de la dependencia (llamado también modelo de los dos evangelios) y el modelo de las dos fuentes.

1.3.1. Modelo de la dependencia

A diferencia de las hipótesis de derivación citadas anteriormente, este modelo explicativo propone la hipótesis de la relación de dependencia entre los tres sinópticos, y excluye, en cambio, toda ingerencia por parte de otra fuente. J.J. Griesbach (1745-1812), el inventor del término «sinóptico», elaboró una hipótesis directamente inspirada en san Agustín postulando la sucesión: Mt-Lc-Mc; Mc, contenido casi por completo en Mt y Lc, sería el resultado de una voluntad de resumir los evangelios más antiguos.



K. Lachmann (1793-1851) adopta el mismo sistema triangular, pero modificando los vértices: defiende la prioridad literaria de Mc; Mt y Lc vendrían después. W.R. Farmer (1964) ha retomado la hipótesis de Griesbach rebautizándola como «hipótesis de los dos evangelios»³. Se afirma la prioridad mateana; a continuación viene la redacción de Lc, que se inspira en Mt. Mc, el último de los sinópticos, fue redactado en Roma por alguien que quería, por un lado, eliminar las contradicciones entre Mt y Lc y, por otro, suprimir los elementos judíos de la tradición evangélica (influencia paulina sobre Mc); no entraría en competición con los dos primeros evangelios, sino que los completaría con el espíritu de los discursos misioneros de Pedro en los Hechos de los apóstoles, donde los *logia* de Jesús no desempeñan ningún papel (véase Hch 2-4; 10,34-43).

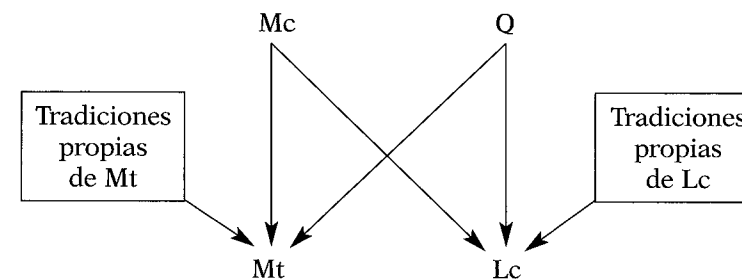
Es inquestionable que este modelo genealógico puede explicar los acuerdos *verbatim* entre los sinópticos, en particular para los *logia* de la doble tradición, que Lc habría tomado de Mt. Pero otros puntos siguen estando oscuros: ¿según qué lógica habría retomado Lc *verbatim* algunos *logia* de Mt (Lc 11,9-12 // Mt 7,7-11) y habría reescrito otros totalmente (Lc 11,2-4 // Mt 6,9-13)? ¿Por qué desmonta Lc las secuencias temáticas que constituyen los grandes discursos mateanos (Mt 5-7; 10; 13; 18; 23;

3. William R. FARMER, *The Synoptic Problem. A Critical Analysis*, Nueva York, Macmillan, 1964. Sobre la posición de Farmer y de su escuela, véase David L. DUNGAN, ed., *The Interrelations of the Gospels*, Leuven, Leuven University Press, 1990, pp. 125-230, y Allan J. McNICOL, David L. DUNGAN, David B. PEABODY, eds., *Beyond the Q Impasse. Luke's Use of Matthew*, Valley Forge, Trinity Press, 1996; Mark GOODACRE, *The Case Against Q. Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem*, Harrisburg, Trinity Press, 2002.

24-25)? Esta pregunta es aún más incisiva por lo que respecta a la redacción de Mc: renunciar a una parte tan importante de Mt y Lc para realizar una síntesis es una operación que puede ser concebida por un espíritu moderno, pero ¿quién habría tenido en el siglo I la autoridad suficiente para sacrificar la tradición de Jesús y mantener sólo un breve resumen (un *epítome*) de ella? Por otro lado, como veremos, la evolución del lenguaje entre Mc y Mt/Lc es más bien un argumento a favor de la prioridad marcana.

1.3.2. Modelo de las dos fuentes

Este modelo explicativo, derivado del anterior y desarrollado a finales del siglo XIX (C.H. Weisse, 1838; H.J. Holtzmann, 1863; P. Wernle, 1899), cuenta actualmente con la aprobación de un gran número de investigadores. Aplica tres principios: a) Mc es el evangelio más antiguo; b) una fuente denominada Q está en el origen de la doble tradición; c) Mt y Lc se han beneficiado de tradiciones particulares.



a) La triple tradición se explica por la prioridad marcana

¿Qué argumentos avalan esta hipótesis?

La *estructura*. La estructura de Mt y de Lc muestra que estos dos evangelios retoman y adaptan el escenario biográfico adoptado por Mc. En cambio, divergen entre sí en cuanto se alejan de la narración marcana. El principio y el final del relato son significativos a este respecto: Mt y Lc divergen considerablemente en sus evangelios de la infancia (Mt 1-2; Lc 1-2), pero coinciden cuando tratan de la actividad de Juan el Bautista (Mc 1,2ss). Los ciclos pascuales concuerdan por lo que respecta al descubrimiento del sepulcro vacío (Mc 16,1-8 // Mt 28,1-8 // Lc 24,1-9), pero se alejan inmediatamente después, porque Mc no ofrece ningún apoyo común.

La *sucesión de las perícopas*. Mt y Lc abandonan con frecuencia el orden de Mc, pero nunca presentan una secuencia común independientemente de Mc.

Ejemplos:	Mt	Mc	Lc
	9,1-17	2,1-22	5,17-39
	9,18-11,30		
	12,1-14	2,23-3,6	6,1-19
			6,20-49

Mt es el primero en abandonar el orden de Mc, mientras que Lc lo sigue. Después sucede lo contrario. Conclusión: por ambas partes, Mc es el hilo conductor.

El material. Una gran parte del material marcano se encuentra en Mt (523 versículos de los 661 de Mc). Por el contrario, en Lc se encuentran sólo 364 versículos de Mc. ¿Cómo explicar esta diferencia? Por un lado, Lc ha preferido tradiciones paralelas (por ejemplo, la predicación en Nazaret: Lc 4,16-30 y Mc 6,1-6) para toda una serie de perícopas marcanas. Por otro, Lc se ha servido bastante de una tradición no marcana: Lc 6,20-7,50 carece de equivalente en Mc, y Mc 6,5-8,26 falta por completo en Lc.

Se observa, no obstante, que una pequeña parte del relato de Mt (26 versículos) no se encuentra ni en Mt ni en Lc: su integración ha chocado con la teología de los dos evangelistas (2,27; 4,26-29; 7,33-36; 12,33ss), con su cristología (3,20s; 15,44), o con razones de conveniencia redaccional (1,1; 7,3s; 8,22-26; 9,48s; 14,51s).

Lengua y estilo. Mc presenta un estilo simple, a menudo paratáxico (καί-καί); prefiere emplear el presente histórico, característico de una lengua popular y contiene numerosos semitismos. Las correcciones estilísticas y lingüísticas presentes en Mt y Lc tienen siempre la finalidad de mejorar: se evitan los semitismos más toscos; Lc abandona casi totalmente el presente histórico, mientras que Mt recurre con frecuencia al aoristo; la parataxis («y... y...») es reemplazada por una sintaxis más compleja. Además, el vocabulario popular de Mc es revisado: el κράβαττος (camastro) de Mc 2,11 es sustituido por la κλίνη (cama) en Mt 9,6 y la κλινίδον (camilla) en Lc 5,24⁴.

Comentario del texto. El texto de Mc es abreviado pocas veces en Mt y Lc (ejemplo de abreviación: la recensión mateana de los relatos de milagro), pero es glosado con frecuencia. Los comentarios tienen la función de explicitar, como en el caso de la confesión de Pedro en Cesarea:

Mc 8,29	«Tú eres el Cristo»	οὐ εἶ ὁ Χριστός
Mt 16,16	«Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo»	οὐ εἶ ὁ Χριστός ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος.
Lc 9,20	«el Cristo de Dios»	τον Χριστὸν τοῦ θεοῦ

4. Para más detalles sobre la reescritura de Mc en Mt y Lc, véase pp. 70-73 y pp. 89-90.

Pueden valer como una corrección teológica, como en el caso de la confesión del centurión (corrección teológica en Mt e historizadora en Lc):

Mc 15,39	«Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios»	Ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν
Mt 27,54	«Verdaderamente éste era Hijo de Dios»	Ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν οὗτος
Lc 23,47	«Ciertamente este hombre era un Justo»	Ὅντως ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν

El conjunto de estas observaciones, particularmente las relativas a la estructura y la sucesión de las perícopas, constituye un argumento a favor de la anterioridad del texto marcano.

b) La doble tradición tiene como origen una segunda fuente, una fuente de logia llamada «Q», que Mt y Lc utilizaron independientemente

Mt y Lc tienen en común un abundante material, que suma unos 235 versículos (alrededor de 4000 palabras), totalmente ausente de Mc; se trata esencialmente de palabras de Jesús, con algunos textos narrativos (la tentación de Jesús, la curación del hijo del centurión de Cafarnaúm). Conocemos esta fuente, hoy perdida, únicamente gracias al hecho de que fue incluida en los dos evangelios; originalmente fue llamada Q, la primera letra de la palabra alemana *Quelle* (= fuente), para indicar que su naturaleza no era bien conocida (J. Weiss, 1890).

La combinación del texto de Mc con el de la *Fuente de los logia* (Q) se puede poner de manifiesto con el ejemplo de la *perícopa sobre el Bautista* (Mt 3,1-12; Lc 3,1-18). Mt (3,1-6) y Lc (3,1-6) empiezan siguiendo el texto marcano; Lc lo modifica sencillamente ampliando la cita de Is 40. Cuando citan la predicación de Juan el Bautista, Mt (3,7-10) y Lc (3,7-10) se alejan de Mc, aun cuando presentan un texto casi idéntico; éste proviene de la Fuente Q. Mt 3,11 y Lc 3,16 siguen citando al Bautista, según un texto presentado también por Mc 1,7s. El final de su predicación (Mt 3,12 // Lc 3,17) se aleja nuevamente de Mc, que no presenta equivalente, mientras que Mt y Lc ofrecen una formulación análoga basada en Q. El entrelazamiento de las dos fuentes documentales es confirmado por el hecho de que Lc, en lugar de proceder yuxtaponiendo, como Mt, proporciona a la segunda secuencia una introducción (3,15s) y una conclusión (3,18).

La *Fuente de los logia* debió llegar a los dos evangelistas *en forma escrita y en griego*. Las identidades verbales atestiguadas por ambas partes no se explicarían de otro modo. Se observa en Mt una tendencia a conservar su formulación, mientras que Lc tiende a helenizar la lengua. La hipótesis de una forma escrita se basa en el hecho de que las tradiciones tomadas de la fuente muestran que siguen de cerca el mismo orden en los dos evangelios, como pone de manifiesto la tabla siguiente. Cada evangelista trató la fuente según sus procedimientos redaccionales: Mt realizó aquí y allí agrupamientos temá-

La Fuente de los logia (Q): una reconstrucción posible

Lc		Mt
3,7-9.16s	Predicación de Juan el Bautista	3,7-12
4,2-13	Tentación de Jesús	4,2-11
6,20-49	Un gran discurso de Jesús, que comienza con las bienaventuranzas y termina con la parábola de las dos casas, reproducido por Lc en 6,20-49 y ampliado por Mt en el Sermón de la montaña (Mt 5-7)	5-7
7,1-10	El centurión de Cafarnaúm	8,5-13
7,18-35	Sentencias sobre el Bautista	11,2-19
9,57-60	Seguir a Jesús	8,19-22
10,1-12	Discurso de envío de los discípulos	9,37s; 10,7-16
10,13-15.21s	Maldiciones y grito de júbilo	11,21-27
11,2-4.9-13	La oración	6,9-13; 7,7-11
11,14-23	Belcebú	12,22-30
11,24-26	Regreso del espíritu impuro	12,43-45
11,16.29-35	Petición de signos	12,38-42; 5,15; 6,22s
11,39-52	Contra los fariseos	23,4.13.23-25.29-36
12,1-12	Confesar al Hijo del hombre	10,26-33; 12,32; 10,19
12,22-59	Las preocupaciones	6,25-33
13,18-30;	Parábolas y sentencias	13,31-33; 7,13s;
14,5		25,10-12; 7,22s;
		8,11s; 20,16; 12,11
13,34-35	Maldiciones sobre Jerusalén	23,37-39
14,16-24	Parábola del gran banquete	22,2-10
14,26s.34s;	Sentencias y parábola	10,37; 5,13; 18,12-14
15,4-7		
16,13.16-18;	Antiguo y nuevo	6,24; 11,12s; 5,18.32;
17,1-6		18,7.15.21s; 17,20
17,22-37	El fin de los tiempos	24,26-28.37-41; 10,39
19,12-27	Parábola de los talentos	25,14-30
22,28-30	Juicio sobre Israel	19,28

ticos, especialmente en el marco de los grandes discursos de su evangelio; Lc introdujo el texto de la fuente por bloques enteros, y por ello los estudiosos se basan en él para reconstruir el orden inicial de Q. Por esta razón los investigadores suelen citar el texto hipotético de la Fuente Q según el orden lucano (Q 3,7 = Q según Lc 3,7).

Hay un argumento que refuerza la hipótesis de una *segunda fuente junto a Mc*: el fenómeno de los duplicados comunes. Se llama así a la recurrencia en el relato de un texto análogo, si no idéntico. Ahora bien, en más de un caso, Mt y Lc retoman un *logion* una primera vez siguiendo la versión de Mc, y una segunda vez siguiendo la versión de Q. Así, el *logion* de Mc 4,25 («Al que tiene se le dará, y al que no tiene, aun lo que tiene se le quitará») se retoma en Mt 13,12 y Lc 8,18; se encuentra también en Mt 25,29 // Lc 19,26, donde está tomado de Q. Otros ejemplos: Mc 8,35 (salvar o perder la propia vida) se retoma en Mt 16,25 y Lc 9,24, mientras que un *logion* semejante de Q aparece en Mt 10,39 // Lc 17,33; Mc 8,38 (avergonzarse de Jesús) tiene como paralelo Mt 16,27 y Lc 9,26, y en la versión de Q Mt 10,32s // Lc 12,8s. Lc presenta dos discursos sobre la misión de los discípulos, uno tomado de Mc (Lc 9) y el otro de la *Fuente de los logia* (Lc 10). Estos puntos de contacto ¿permiten sacar la conclusión de que Mc y la *Fuente de los logia* se conocían mutuamente? Su escaso número lleva más bien a atribuir los elementos comunes a la tradición oral (F. Neirynck).

Reconstruir la Fuente de los logia (Q)

Por lo que respecta a la organización de la Fuente, los procedimientos redaccionales de cada evangelista son un indicio seguro: Mt procede con agrupamientos temáticos y mezcla materiales de orígenes diferentes para componer los grandes bloques que son los discursos del Jesús mateano; por el contrario, a Lc le desagrada mezclar sus fuentes y procede por integraciones de bloques enteros. Así pues, Lc preservó mejor el orden original de los *logia* en la Fuente; por ello, convencionalmente, se suele citar el texto de la Fuente siguiendo el texto de Lc (ejemplo: Q 4,2-13 = el texto reconstruido de Q correspondiente a Lc 4,2-13). Las nueve bienaventuranzas mateanas (5,3-12) y las cuatro de Lc seguidas de maldiciones (6,20-26) ¿derivan de un mismo texto? La parábola de los talentos (Mt 25,14-30) y la de las minas (Lc 19,12-27) ¿son variantes de la parábola de Q? Es verosímil que la *Fuente de los logia* llegara a los dos evangelistas en dos versiones diferentes, por ejemplo bajo el influjo de la tradición oral; estas dos versiones han sido denominadas Q^{Mt} y Q^{Lc} (M. Sato).

¿Una historia de la Fuente de los logia (Q)?

¿Es posible reconstruir la historia de la *Fuente de los logia* y la genealogía de su texto? La disposición de las sentencias y de algunos textos narrativos que la componen denota, en efecto, un trabajo redaccional (D. Lührmann). La investigación de la estratificación literaria de la fuente lleva a formular diferentes hipótesis: ¿hay que distinguir entre un estrato

palestinense arcaico, basado en la Torá, y un estrato helenístico más tardío, que apuntaba al retraso de la parusía y el juicio de Israel (S. Schulz)? ¿O bien entre una tradición primaria prepascual y una tradición secundaria centrada en las cuestiones comunitarias (A. Polag)? ¿O entre un primer estrato sapiencial y un estrato ulterior de tenor apocalíptico (J.S. Kloppenborg)? En la actualidad tiende a perfilarse un acuerdo que afirma la evolución de la fuente a partir de sentencias arcaicas (Lc 11,52; 16,17), pasando por agrupamientos de *logia* (por ejemplo, Lc 9,57-60; 11,39-51), hasta llegar a un texto más elaborado de tendencia biográfica (la tentación de Jesús: Mt 4,1-11). Este proceso evolutivo se caracteriza por la separación de Israel y por una acentuación progresiva del tema del juicio escatológico.

La extensión exacta de la Fuente Q sigue siendo incierta, y no podemos saber si los *logia* fueron conservados por un solo evangelista o ignorados por ambos. En todo caso, parece que no incluyó un relato de la Pasión, aun cuando la perspectiva de la muerte de Jesús no le era extraña (cf. Lc 13,34s; 14,27). La cristología dominante es una cristología del Hijo del hombre, cuya venida para juzgar es inminente. La identificación de Jesús con esta figura escatológica se sobrentiende por la experiencia de la Pascua. Tomar postura con respecto a Jesús significa decidir por la salvación o la condenación en el momento del juicio (Lc 12,8s); por ello es importante guardar y transmitir sus palabras, que tienen valor escatológico. La convicción de vivir con Jesús el tiempo de la salvación (Lc 7,22; 10,23s) domina la misión de los discípulos, encargados de llevar la paz (Lc 10,5s) y de anunciar la proximidad del Reino (Lc 10,9.11b). La fuente está atravesada por la vivencia dolorosa del fracaso de los enviados de Q en la misión a Israel (Lc 6,22s; 10,13-15; 15,7); de este modo se anuncia el juicio a «esta generación» que ha rechazado el mensaje de Jesús y de sus enviados (Lc 7,31; 11,29-32.50).

La *Fuente de los logia* nació en Israel (¿en lengua aramea?). Sus indicaciones geográficas (Corazín, Betsaida, Cafarnaúm) ponen de manifiesto que Galilea es el lugar de nacimiento probable. Dado que no hay ningún eco perceptible de la destrucción de Jerusalén y de su Templo (cf. Lc 13,34s), su consolidación literaria es anterior al año 70. Sus divulgadores fueron misioneros itinerantes, cuya existencia es configurada por el discurso de misión (Lc 10,1-12), pero también pequeñas comunidades locales de la región siro-palestina (M. Sato). La fijación por escrito de la fuente se sitúa en un periodo que va desde los años cuarenta, en

los que la misión judía aún sigue viva (G. Theissen), hasta una fecha poco anterior al año 70, próxima a la redacción de Mc (P. Hoffmann).

Como colección de *logia*, la Fuente Q no es la única en su *género literario*. La literatura judía ofrece ejemplos análogos en la tradición sapiencial en el Antiguo Testamento o en las palabras de los rabinos recogidas en el seno de la Misná. El evangelio apócrifo de *Tomás* y la *Didajé* presentan en el siglo II características idénticas. Se ha comparado la Fuente Q con los libros proféticos (M. Sato), con las colecciones de sentencias sapienciales (J.S. Kloppenborg) e incluso con las «biografías ideales» (D. Dormeyer).

c) Mt y Lc dispusieron de tradiciones propias

Junto a Mc y la *Fuente de los logia*, que tuvieron a disposición en forma escrita, Mt y Lc tuvieron acceso por separado a un tesoro tradicional particular; de él tomaron relatos y *logia* exclusivos de sus respectivos evangelios. Ni el material propio de Mt ni el de Lc ofrecen, desde el punto de vista literario o teológico, una consistencia tal que indique la presencia de una fuente escrita. Por esta razón el modelo de las dos fuentes habla solamente de tradiciones propias (en alemán *Sondergut*), concebidas en forma de documentos escritos o de relatos que circulaban en la tradición oral viva. Este tesoro tradicional pertenecía a la comunidad del evangelista (Mt) o fue compilado en el curso de las investigaciones que presidieron la escritura del evangelio (Lc). En la presentación de estos evangelios se ofrecerán más detalles sobre el contenido y las características de estos materiales propios de cada evangelista⁶.

Balance

¿Qué conclusión podemos sacar de los dos modelos genealógicos propuestos para la resolución del problema sinóptico? Una hipótesis literaria, para ser válida, tiene que obedecer a un principio de economía (la complejidad desorienta) y, al mismo tiempo, explicar el mayor número posible de fenómenos observados; sometido a este doble criterio, el modelo de las dos fuentes prevalece sobre el modelo de la dependencia.

Aun cuando la plausibilidad de este modelo parece más fuerte, no obstante choca con un problema residual: los «acuerdos menores» (*minor agreements*) entre Mt y Lc. Se trata de pequeñas modificaciones del texto marcadas (añadidos, supresiones, sustituciones de términos) adoptadas uniformemente por Mt y Lc; aunque tienen una importancia menor por lo que respecta al significado, se han contado no menos de 700. Ahora bien, la teoría de las dos fuentes postula la ausencia de todo contacto entre los dos evangelistas en su recepción de Mc. ¿Cómo explicar esta profusión de mínimas identidades ver-

5. Paul HOFFMANN, *Studien zur Theologie der Logienquelle* (NTA 8), Münster, Aschendorff, 19823. John S. KLOPPENBORG, *The Formation of Q*, Filadelfia, Fortress Press, 1987. Dieter LÜHRMANN, *Die Redaktion der Logienquelle* (WMANT 33), Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1969. Athanasius POLAG, *Die Christologie der Logienquelle* (WMANT 45), Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1977. Migaku SATO, *Q und Prophetie* (WUNT 2.29), Tübingen, Mohr, 1988. Siegfried SCHULZ, *Q - Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich, TVZ, 1972.

6. Véase pp. 63-81 y 83-104.

bales? El modelo de la dependencia las explica por la relectura lucana de Mt, pero, como hemos visto, esta hipótesis plantea a su vez nuevas dificultades (¿cómo explicar las fuertes divergencias, de lengua y de contenido, entre Lc y Mt?). Se han propuesto soluciones combinatorias, que integran en la hipótesis de un evangelio primitivo la existencia de un proto-Mt y de un proto-Lc y añaden la aportación de una fuente común Mt/Lc (P. Benoit – M.-É. Boismard; Ph. Rolland)⁷; el riesgo que se presenta aquí es el de gravar la reconstrucción con un grado de complejidad tan grande que resulta poco operativa para la exégesis. Una solución plausible consistiría en pensar que Lucas, al redactar su evangelio sobre la base de Mc, de la Fuente Q y de sus tradiciones propias, conoció también Mt y echó un vistazo a su texto (H.J. Holtzmann).

A modo de ejemplo, los acuerdos menores de Mt (12,1-8) y Lc (6,1-5) en su reescritura del episodio de las espigas arrancadas en día de sábado (Mc 2,23-28) se presentan así:

Mt 12,1/Lc 6,1: omisión de ὁδὸν ποιεῖν y añadido de καὶ ἐσθίειν (Mt) / καὶ ἥσθιον (Lc).

Mt 12,2/Lc 6,2: sustitución de καὶ por δέ y de ἔλεγον por εἶπαν.

Mt 12,3/Lc 6,3: sustitución de λέγει por εἶπεν y omisión de χρεῖαν ἔσχεν καὶ.

Mt 12,4/Lc 6,4: omisión de ἐπὶ Ἀβιαθὰρ ἀρχιερέως y del participio οἷσιν, añadido de μόνοις (Mt) / μόνους (Lc).

Se omite el versículo entero de Mc 2,27.

Mt 12,8/Lc 6,5: omisión de ὥστε y de καὶ, desplazamiento de ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου al final de la frase⁸.

La mayor parte de las intervenciones de Mt/Lc sobre el texto de Mc tienen como finalidad reducir los errores de lenguaje o mejorar el estilo (véase anteriormente el ejemplo de Mt 12,1-8 // Lc 6,1-5). Otras veces, como cuando se transforma el título de Herodes Antipas (βάσιλεως Mc 6,14) en τετραάρχης, lo que se corrige es una inexactitud histórica: en efecto, «tetrarca» es el título oficial, mientras que el apelativo «rey» manifiesta el uso popular. Es perfectamente legítimo proponer la hipótesis según la cual dos redactores atentos a la corrección lingüística realizan, independientemente el uno del otro, las mismas modificaciones: ¡la gama de las variaciones lingüísticas en la *koiné* no es infinita! Pero la frecuencia estadística de estos acuerdos sigue siendo preocupante, y ha llevado a postular que una revisión estilística de Mc habría tenido lugar antes de que el evangelio fuera recibido por Mt y Lc, y que los dos evangelistas habrían trabajado sobre un «déutero-Mc» hoy perdido (A. Ennulat)⁹.

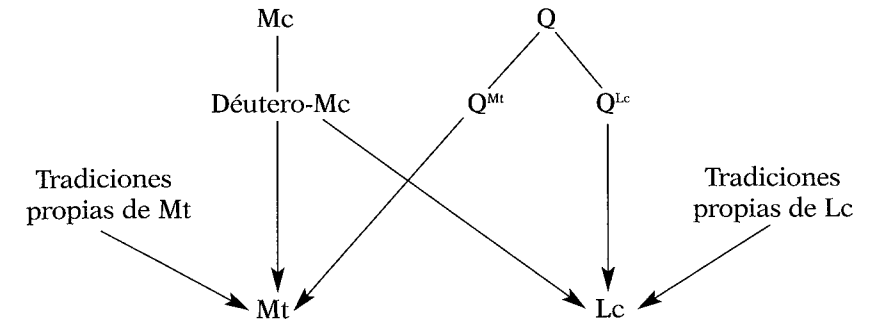
7. Pierre BENOIT y Marie-Émile BOISMARD, *Sinopsis de los cuatro evangelios*, tomo II, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1975. Philippe ROLLAND, *Les premiers évangiles. Un nouveau regard sur le problème synoptique* (LeDiv 116), Paris, Cerf, 1984.

8. Según Frans NEIRYNCK, *The Minor Agreements in a horizontal-line Synopsis* (SNTA 15), Leuven, University Press/Peeters, 1991.

9. Andreas ENNULAT, *Die "Minor Agreements". Untersuchungen zu einer offenen Frage des synoptischen Problems* (WUNT 2.62), Tübingen, Mohr, 1994.

Otros piensan en un «proto-Mc», pero de este modo no se consigue explicar bien por qué la versión revisada habría vuelto a introducir las dificultades estilísticas.

Si se integran las dos recensiones de la *Fuente de los logia* señaladas anteriormente, el esquema modificado del modelo de las dos fuentes se presenta como sigue:



1.4. El género literario «evangelio»

Con Marcos nace un tipo de escrito que tendrá éxito en la literatura cristiana: el evangelio. Será imitado por los otros tres evangelistas y por los autores apócrifos hasta el siglo VI. Al reunir tradiciones dispersas en el seno de un relato de carácter biográfico consagrado a la vida de Jesús, Marcos llevó a cabo una obra inédita. Hasta entonces la tradición cristiana sólo conocía secuencias narrativas limitadas (el relato de la Pasión), colecciones de *logia* o las cartas de Pablo. El primer evangelista resulta ser el creador de un género literario. Nuestra pregunta es: el evangelio ¿es un género literario sin par en la literatura, es un fenómeno único, o bien podemos derivarlo de otros géneros literarios empleados en aquella época?

1.4.1. Del concepto teológico al libro

Originalmente, εὐαγγέλιον (la buena nueva) no indica un libro, sino un anuncio feliz o el mensaje transmitido por ese anuncio feliz. En el griego no bíblico, εὐαγγέλιον indica victorias militares y los acontecimientos gloriosos del imperio. Su significado religioso se entiende en el marco del culto al emperador. Una inscripción de Priene (Asia Menor), datada el año 9 a.C., define de este modo el aniversario del emperador Augusto: «el día del nacimiento del dios fue para el mundo el comienzo de las buenas nuevas (τῶν εὐαγγελίων) que llegaron por él». Filón (*Legatio ad Caium* 18,99.231) y Flavio Josefo (*Guerra de los judíos* 4,618.656) conocen este uso de los εὐαγγελια ligados al culto imperial. Pero la versión griega del Antiguo Testamento (los LXX) aplica el verbo «anunciar una buena nueva (εὐαγγελίζεσθαι) a la pro-

clamación de las victorias de Dios en favor de Israel. Isafas utiliza este término para designar el anuncio de la salvación escatológica (Is 40,9; 52,7; 60,6; 61,1). Este último texto es citado por Jesús en la respuesta a la cuestión mesiánica del Bautista: «se anuncia a los pobres la Buena Nueva» (Mt 11,5; Lc 7,22).

El apóstol Pablo hereda un uso forjado por la tradición cristiana helenística: εὐαγγέλιον indica la proclamación de la buena nueva de la salvación en Jesucristo (1 Ts 1,5; 1 Co 15,1; Rm 1,1.9). Evangelio designa, pues, el anuncio del kerigma, y no su vehículo literario; este anuncio es «fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree» (Rm 1,16). Toda la predicación del apóstol se puede concentrar, por lo tanto, en la palabra εὐαγγέλιον (Ga 1,11). Cuando Marcos empieza su relato con este término: «Comienzo del Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios» (Mc 1,1), no señala el prólogo de su libro, sino el comienzo de la buena nueva. Ninguno de los cuatro evangelios se auto-designa con esta palabra.

Hay que esperar hasta mediados del siglo II para que εὐαγγέλιον se aplique al escrito portador de la buena nueva. La *Didajé* designa con este término el evangelio de Mt (11,3; 15,3s), y *II Clemente* 8,5 el de Lc. Justino Mártir usa por primera vez la palabra en plural para designar los escritos que recuerdan (ἀπομνημονεύματα) las palabras y las acciones de Jesús, su Pasión y su resurrección (*Apología* I,66,3). Los primeros títulos de los evangelios, que proceden de los copistas y no de los autores, no están atestiguados antes de finales del siglo II, bien en papiros (P⁶⁶), bien bajo la pluma de Ireneo (*Contra las herejías* III,11,10), o en el Canon de Muratori¹⁰. Según M. Hengel¹¹, esta costumbre se remontaría a finales del siglo I, y se debería a la multiplicación de los evangelios en las comunidades. Hay que destacar que incluso entonces los evangelios fueron denominados εὐαγγελίον κατὰ (Ματθαῖον, Μάρκον,...). El uso del singular (que contrasta con los εὐαγγελία greco-romanos y el uso plural de los LXX) con κατά (según) conserva la huella del sentido inicial; el evangelio no es *de* Mateo o Marcos, sino que constituye la expresión escrita de la buena nueva de la salvación *según* Mateo o Marcos. El matiz es importante. Y va unido al reconocimiento canónico de un Evangelio cuadriforme, en lugar de cuatro relatos en competición entre los cuales la Iglesia antigua tendría que haber elegido.

Así pues, aun cuando podría parecer ligeramente anacrónico aplicar en el siglo I el título «evangelios» a los cuatro relatos de la vida de Jesús, la cuestión sigue planteada: ¿derivan de un género literario existente? ¿Encuentran su origen en el Antiguo Testamento? ¿Son imitación de un género greco-romano?

10. Véase pp. 453-459.

11. Martin HENGEL, *Die Evangelienüberschriften* (SHAW.PH), Heidelberg, Winter, 1984.

1.4.2. ¿Una biografía ideal?

La *Formgeschichte* (historia de la forma literaria) ha defendido la idea de que los evangelios constituían un fenómeno literario *sui generis*, nacido de las necesidades de la comunidad. Dado que su finalidad era edificar a los lectores más que instruirlos, serían un producto de la literatura popular, que no hay que comparar con las obras literarias de la literatura greco-romana (M. Dibelius, R. Bultmann). Es incuestionable que los evangelios tienen algo único en su *perspectiva teológica*. Pero desde el punto de vista *literario*, se trata de preguntarse si sus métodos de escritura y su contenido tienen analogías en el medio cultural en que nacieron.

K. Baltzer ha identificado en el Antiguo Testamento un género de «biografías ideales», que como el evangelio se concentran en el aspecto teológico y se desinteresan de la dimensión psicológica de los personajes (David en 2 S 23,17; Gedeón en Jc 6-8; Moisés de Ex 2 a Dt 34)¹². Pero la primera analogía de la literatura hebrea que viene a la mente es el libro profético, que expone la intervención del Dios de Israel a través de la vida, de las palabras y de las acciones de su enviado. El libro de Jeremías ofrece la mayor semejanza, porque combina elementos presentes en el evangelio: un relato de la llamada divina que incluye una vocación prenatal (Jr 1,4-10), una enumeración de palabras mezcladas con acciones proféticas (cf. la acción en el Templo: Jr 7), el anuncio de la ruina de Jerusalén y una forma de Pasión del profeta (Jr 26; 37-38). La *Vida de los profetas*, escrita en Palestina en el siglo I, muestra la historia de estas figuras del pasado de Israel a las que está ligada la devoción popular; estas biografías ideales informan a los lectores acerca del nacimiento, las palabras, las acciones simbólicas, la muerte y la sepultura de los santos varones. Es evidente que los evangelios presentan muchos rasgos semejantes: anonimato del autor (que se oculta detrás de la palabra que anuncia); dimensión teológica de la biografía; perspectiva edificante de la obra. Pero es cierto que, en conjunto, la literatura profética está más interesada en transmitir la enseñanza que en recordar la vida del profeta.

1.4.3. Las aretalogías

La literatura greco-romana ofrece varias analogías posibles. Se ha pensado en las aretalogías, aquellas biografías que describen los milagros realizados por los «hombres divinos» (θεῖοι ἄνδρες). Por lo que respecta a Mc y Jn, H. Köster ha planteado la hipótesis según la cual cada uno a su manera habría integrado colecciones de milagros en un marco biográfico más amplio¹³. Pero se duda acerca de si en la literatura antigua se puede hablar de

12. Klaus BALTZER, *Die Biographie der Propheten*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1975.

13. Helmut KÖSTER, «Ein Jesus und vier ursprüngliche Evangeliengattungen», en: Helmut KÖSTER, James M. ROBINSON, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, Tübingen, Mohr, 1971, pp. 147-190.

la aretalogía como del macro-género de un escrito. La aretalogía no designa una forma literaria, sino el contenido (narraciones de actos sobrenaturales) de escritos tan diversos como himnos, cartas, inscripciones votivas o biografías noveladas. Es indudable que los evangelios tienen una perspectiva notablemente aretológica.

1.4.4. La elección del relato

Se ha pensado en la *novela griega* debido a la excelencia de su construcción narrativa (véase la *Novela de Alejandro* o *Leucipo y Clitofonte* de Aquiles Tacio). M.A. Tolbert ha propuesto este modelo para Mc¹⁴. La disposición de los episodios, los efectos dramáticos y el desarrollo de una intriga caracterizan también el trabajo de los evangelistas, cuyo escrito constituye una cristología en forma de narración. La lectura del evangelio, como la de la novela, desencadena un proceso cognitivo en el que el lector es llevado a poner a prueba sus concepciones y su sistema de valores; cada evangelio trata de corregir otras cristologías. La comparación con la novela apunta a la elección evangélica de la narración: *contar a* Jesús (más que transcribir sus discursos como hizo la *Fuente de los logia*) quiere decir introducir el destino del Hijo de Dios en una historia de hombres y mujeres. La Palabra se hizo carne, se hizo humanidad narrable. La narratividad es el indicador de la encarnación. No obstante, no hay que confundir la elección *teológica* de la narratividad con la adopción *literaria* del canon de la novela griega; ésta concede a la ficción y a lo maravilloso un papel mucho más importante.

1.4.5. Una subcategoría de la biografía

En la producción literaria greco-romana de la época del siglo I se encuentran, junto a grandes obras historiográficas, un cierto número de biografías: las *Vidas* de hombres célebres de Plutarco, las *Vidas de los Doce Césares* de Suetonio, los *Memoriabilia* de Sócrates por Jenofonte, la *Vida de Apolonio de Tiana* de Filóstrato, las *Vidas de los antiguos filósofos* de Diógenes Laercio, etcétera. A primera vista podría parecer que los evangelios carecen de los rasgos que habría que esperar en una biografía: ningún interés por la infancia y la evolución del personaje, ninguna descripción de sus estados de ánimo, ninguna información sobre sus motivaciones (los evangelios apócrifos colmarán esta carencia de información). Ahora bien, como ha mostrado C.H. Talbert¹⁵, las biografías antiguas no se interesan por la interioridad de su héroe; la persona era vista como una entidad estática, carente de evolución; los elementos míticos son necesarios para poder indicar el valor del personaje; la imagen

estilizada del individuo que se esboza de este modo hace de él un paradigma de la virtud o del vicio, destinado a la educación moral de los lectores.

La *Vita Jesu* que presentan los evangelios se sitúa de hecho en este marco. Las circunstancias son aún más impresionantes que en el caso de las *Vidas* de los filósofos; la biografía recuerda al maestro con la intención precisa de corregir falsas imágenes que se han dado de él y tiene la finalidad de hacer discípulos. Como la biografía, el evangelio tiene poco interés documentario o anecdótico; las tradiciones transmitidas se centran exclusivamente en el mensaje que deben transmitir. Se emplean todas las características del relato para esclarecer la significación de las palabras y los gestos del héroe. Así pues, se puede afirmar que el evangelio es «un sub-género de la biografía greco-romana» (D.E. Aune)¹⁶, pero teniendo en cuenta el hecho de que constituye una literatura popular que contrasta con el alto nivel cultural de la biografía. Este parentesco coincide con la doble dimensión del evangelio, a saber: la concentración en la vida del personaje y el interés por su inserción en la historia. Como las *Vidas* de los filósofos, el evangelio une la transmisión de un mensaje a un contexto de vida situado históricamente. Se observa, no obstante, que en lugar de ilustrar valores morales intemporales, el evangelio proclama la encarnación de Dios en la vida de Jesús de Nazaret, desde su bautismo por Juan el Bautista hasta su muerte en el Gólgota y su resurrección.

1.4.6. Un programa sin par

En conclusión, parece que el evangelio se aproxima a varios géneros literarios de la antigüedad: biografía ideal del enviado de Dios, escrito con perspectiva aretológica, novela, biografía greco-romana. Dependiendo de su educación, los oyentes o los lectores del siglo I lo aproximaron a diferentes tipos de escritos. Como veremos en los próximos capítulos, tal aproximación puede variar también si el evangelio se presenta según Mc, según Mt, según Lc o según Jn.

Pero el parentesco literario no tiene que disminuir la originalidad del evangelio, que constituye el nacimiento de un fenómeno históricamente identificable: el desarrollo de la fe en Jesús. Porque el evangelio nace de un programa teológico sin par, que tiene como finalidad manifestar la identidad entre el Crucificado y el Resucitado, la identidad entre el hombre de Nazaret y el Señor vivo. La elección de la narración se une aquí a la perspectiva kerigmática: la vida del Galileo rodeado de un puñado de discípulos es narrada como el acontecimiento central de la historia del mundo. En adelante el presente y el futuro están ligados a este fragmento de historia en el que se da a conocer definitivamente el rostro de Dios. Este programa teológico completamente nuevo se ha moldeado en un tipo de escrito que no tiene precedentes inmediatos, a no ser la biografía, como género más próximo.

14. Mary Ann TOLBERT, *Sowing the Gospel. Mark's World in Literary-Historical Perspective*, Minneapolis, Fortress Press, 1989.

15. Charles H. TALBERT, *What is a Gospel?*, Londres, SPCK, 1978.

16. David E. AUNE, *The New Testament in its Literary Environment*, Filadelfia, Westminster Press, 1987, p. 64 (trad. cast.: *El Nuevo Testamento en su entorno literario*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1994).

1.5. Nuevas perspectivas

Crítica del modelo de las dos fuentes. El consenso en torno al modelo de las dos fuentes como resolución del problema sinóptico es cuestionado a partir de su punto débil: los «acuerdos menores» Mt/Lc. La tesis según la cual Lc habría utilizado Mt es examinada a partir de los acuerdos menores entre estos dos evangelios, bien para matizar el modelo de las dos fuentes, bien para cuestionarlo a fin de volver a la hipótesis de Griesbach (modelo de la dependencia)¹⁷.

La Fuente Q. La Fuente de los logia está siendo muy explotada en el plano literario y en el histórico. Literariamente, las hipótesis de estratificación se afinan para reconstruir la genealogía del documento (J.S. Kloppenborg); pero la separación de un estrato sapiencial y de una relectura apocalíptica está en tela de juicio (estos dos registros... ¿son disociables?). Históricamente, se trata de reconstruir la «comunidad de Q» y su teología, hasta elevar la fuente a la categoría de evangelio. La búsqueda del Jesús histórico está interesada también en estos resultados, pues representan el estadio más arcaico de la tradición de Jesús al que podemos tener acceso¹⁸.

El género «evangelio». El estudio del género literario «evangelio» compara minuciosamente los procedimientos narrativos y el tratamiento de las tradiciones entre los evangelios y las biografías (judías y greco-romanas), así como con la novela griega (D.E. Aune). La búsqueda de afinidades está a la orden del día, una vez que los estudiosos se han liberado de la hipoteca del género literario único impuesta por la *Formgeschichte*.

Literatura apócrifa. Si se tienen en cuenta los escritos apócrifos cristianos, hay que multiplicar las trayectorias de la literatura cristiana de los orígenes. En particular, ésta pone a los tres evangelios sinópticos como resultado de una selección realizada en el seno de una tradición más amplia cuya memoria ha sido conservada por otros escritos más tardíos –en primer lugar, el *Evangelio de Pedro* y el *Evangelio de Tomás*¹⁹.

1.6. Bibliografía

Lecturas preferentes

Rudolf BULTMANN, «L'investigation des évangiles synoptiques» (1961), en *Id.*, *Foi et compréhension, II*, París, Seuil, 1969, pp. 247-291 (trad. cast. del orig. alemán:

17. Eduard SIMON, *Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthäus benutzt?*, Bonn, 1880; Allan J. McNICOL, David L. DUNGAN y David B. PEABODY, eds., *Beyond the Q Impasse. Luke's Use of Matthew*, Valley Forge, Trinity Press, 1996.

18. John S. KLOPPENBORG, «L'Évangile "Q" et le Jésus historique», en: Daniel MARGUERAT, Enrico NORELLI, Jean-Michel POFFET, eds., *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (Monde de la Bible 38), Ginebra, Labor et Fides, 1998, pp. 225-268.

19. Helmut KÖSTER y François BOVON, *Genèse de l'écriture chrétienne* (Mémoires premières), Turnhout, Brepols, 1991.

Creer y comprender, tomo 2, Madrid, Studium, 1976); Hugues COUSIN, *Le prophète assassiné. Histoire des textes évangéliques de la Passion*, París, Mame, 1995 (trad. cast.: *Los textos evangélicos de la pasión. El profeta asesinado*, Estella, Verbo Divino, 1988); Daniel MARGUERAT, *Le Dieu des premiers chrétiens* (Essais bibliques 16), Ginebra, Labor et Fides, 1997, pp. 9-102.

Problema sinóptico

Rudolf BULTMANN, *L'histoire de la tradition synoptique*, París, Seuil, 1973 (trad. cast. del orig. alemán: *La historia de la tradición sinóptica*, Salamanca, Sígueme, 2000); David L. DUNGAN, ed., *The Interrelations of the Gospels* (BETHL 95), Leuven, Leuven University Press/Peeters, 1990; Mark GOODACRE, *The Case Against Q. Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem*, Harrisburg, Trinity Press International, 2002; John S. KLOPPENBORG, *Excavating Q. The History and Setting of the Sayings Gospel*, Minneapolis, Fortress Press, 2002; Frans NEIRYNCK, *Q-Synopsis. The Double Tradition Passages in Greek* (SNTA 13), Leuven, Leuven University Press, 1988; Ronald A. PIPER, ed., *The Gospel Behind the Gospels. Current Studies on Q* (NT.S 75), Leiden, Brill, 1995; Georg STRECKER, ed., *Minor Agreements* (GTA 50), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1993; Christopher M. TUCKETT, *Q and the History of Early Christianity*, Edinburgh, Clark, 1996.

Evangelios

David E. AUNE, *The New Testament in its Literary Environment*, Filadelfia, Westminster Press, 1987, pp. 17-76 (trad. cast.: *El Nuevo Testamento en su entorno literario*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1994); Helmut KÖSTER y François BOVON, *Genèse de l'écriture chrétienne* (Mémoires premières), Turnhout, Brepols, 1991; Detlev DORMEYER, *Evangelium als literarische und theologische Gattung* (EdF 263), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989; Helmut KÖSTER, *Ancient Christian Gospels*, Filadelfia, Trinity Press International, 1990; Daniel MARGUERAT, *Le Dieu des premiers chrétiens* (Essais bibliques 16), Ginebra, Labor et Fides, 1997, pp. 147-163; Peter STUHLMACHER, ed., *Das Evangelium und die Evangelien*, Tübingen, Mohr, 1983; Charles H. TALBERT, *What is a Gospel?*, Londres, SPCK, 1978.

EL EVANGELIO SEGÚN MARCOS

Corina Combet-Galland

2.1. Presentación

2.1.1. Género literario

Si el Evangelio es el contenido de la proclamación cristiana, la buena nueva de la liberación de los hombres por Dios en Jesús, el evangelio según Marcos es la primera narración llegada hasta nosotros que narra su historia. El relato empieza con la palabra εὐαγγέλιον en su doble significado de comienzo: comienza el anuncio feliz, como una voz viva, y comienza también al acto de escritura que lo recibe y lo vierte en la forma de un relato de vida. La primera frase precisa también que el evangelio es el «de Jesucristo» y, según algunos manuscritos fiables, «Hijo de Dios». Aquí se presentan de nuevo dos posibles modos de interpretación: el Evangelio es el mensaje que Jesús, como sujeto, proclama: la proximidad de Dios en su reino, al cumplirse el tiempo (1,14-15); es también el relato cuyo objeto es Jesús proclamador, que recompone el itinerario de Cristo sobre los caminos de los hombres, entre el Jordán donde es bautizado, en la frontera de Galilea, y la nueva cita en Galilea, dada a los suyos antes de su arresto en Jerusalén (14,28), pero recordada en el sepulcro vacío (16,1-8).

El término «evangelio» aparece de nuevo de forma significativa en la narración y también en labios de Jesús. Al final del prólogo, Jesús proclama «el Evangelio de Dios» (1,14). Pero el término es retomado muy pronto en sentido absoluto en su exhortación a creer («creed en el Evangelio», 1,15) y esto permite una variación del significado: desde ese momento el Evangelio de Dios se encarna en la vida de Jesús y toma un rostro en sus encuentros, mediante los cuales se narra su misma vida. La proximidad del Reino se actualiza en sus parábolas y en sus milagros sin que se agote en ellos. Al mismo tiempo, el itinerario de la existencia de Jesús no deja de abrirse a Dios y de ofrecerse a los discípulos, y después a los lectores del relato, para una imitación fecunda. En 8,35 y 10,29, la expresión «por causa de mí y del Evangelio», empleada para fundamentar la exhortación a llevar la propia cruz, a renunciar a las propias riquezas, pone en el mismo nivel el mensaje y la persona de Jesús que habla. De este modo el umbral que hay que fran-

quear para entrar en el Reino de Dios (1,15) se encuentra en el estrecho camino de la cruz, pero el Reino queda siempre más allá, esperado; en la última cena, Jesús lo evoca más allá de la muerte como el día que vendrá en el que beberá el vino nuevo (14,24-25). En 13,10 y 14,9, la proclamación futura y universal del Evangelio que Jesús anuncia desborda su propia tarea; en este punto el relato habla también de sí mismo mientras es escrito e integra el ámbito misionero de sus lectores. También aquí el Evangelio y la cruz se iluminan mutuamente: el Evangelio es el testimonio dado en medio de las denuncias fraticidas y de los procesos (13,9-13), y en su anuncio se incorpora para siempre la memoria del gesto de amor de una mujer en Betania, que Jesús recibió como una unción anticipada para su sepultura (14,3-9).

El evangelio según Marcos tiene la particularidad de corresponder a una etapa de transición. Es heredero de fuentes orales, o de fuentes puestas ya en parte por escrito, que integra en su narración. Como modelo, recurre sin duda a las *Vidas de los filósofos* greco-romanos y cuenta la de Jesús como la vida de un profeta itinerante judío que finalmente es perseguido. Es posible que también las aretologías helenísticas hayan ejercido su influencia, habida cuenta de la preponderancia de los milagros durante el ministerio galileo –¡se trata, pues, de una predicación con hechos!–. Muy pronto este relato creativo fue recibido como modelo; hoy es reconocido como una de las fuentes directas de Mt y Lc que, adoptando difusamente su trama narrativa, lo unieron a un tesoro de sentencias procedentes de otra tradición. Aun cuando sea un eslabón en la historia de una transmisión, este primer evangelio es también una obra completa e independiente, un acontecimiento de la escritura, un acto de significación y de convicción. La vida y la muerte de Jesús que se narran en él hablan al presente de la comunidad destinataria; son evocadas en su fuerza inauguradora y adquieren valor de relato fundador. El camino de los discípulos, puestos a prueba cuando siguen los pasos de su maestro, así como los encuentros inesperados con personajes episódicos encuentran eco en la duda y en la fe de los lectores que, a su vez, pueden proseguir en el camino sabiendo que han sido precedidos.

2.1.2. Estructura

La organización del conjunto no se deja captar fácilmente, y se han propuesto varios criterios para analizar minuciosamente la materia y para poner de relieve las articulaciones significativas del relato:

- a) El estudio del *marco espacial* permitiría distinguir, después del preludio al borde del Jordán (1,1-13), tres momentos: el ministerio en Galilea, con sus incursiones en territorio pagano (1,14-9,50); la subida a Jerusalén (10,1-52); el ministerio y la Pasión en Jerusalén, con la apertura pascual de la cita en Galilea (11,1-16,8)¹. Más que a través de un itinerario geográfico preci-

so, que remitiría a un referente histórico, las figuras espaciales que estructuran el relato están cargadas de un simbolismo que dibuja en el mundo de la narración una topografía teológica.

Las grandes imágenes del desierto, del mar, del camino, de la montaña, que evocan numerosos relatos veterotestamentarios, pero también otras menores como la casa y la puerta, contribuyen a anunciar la visita de Dios a los hombres con lo que suscita de desplazamientos, de sorpresa y de prueba. Ellas entran en las redes de significados donde es posible acercarse a su coherencia mediante juegos de oposición y de mediación que atraviesan el relato. Así, E.S. Malbon ha estudiado el espacio narrativo² para comprender su significación mítica y, a través de ella, acercarse a la finalidad de evangelio, reflejada en su final abierto (16,8); ella ha puesto de relieve un doble final del relato como Pasión de Jesús (capítulos 14-16), pero también como pasión de la comunidad (el capítulo 13, apocalíptico), con las figuras «a caballo» entre las dos que mantienen la tensión, nunca resuelta, de la buena nueva: el camino sobre el que Jesús precede a los suyos (16,7) y el umbral donde los creyentes tienen que esperar velando (13,37).

- b) Un estudio de las *relaciones entre los personajes* definiría también tres etapas, después del encuentro entre Jesús y Juan el Bautista (1,1-13): las relaciones de Jesús con sus discípulos, distinguidos de la muchedumbre y de los adversarios (1,14-6,6); Jesús y la incompreensión de sus discípulos sobre su misión, y después sobre su Pasión anunciada (6,6-10,52); los conflictos en Jerusalén, el abandono de los discípulos y, finalmente, la huida de las mujeres en el sepulcro (11,1-16,8).

E. Schweizer, en la estructura del evangelio con la que concluye su comentario con una mirada recapituladora, ha hecho hincapié en el motivo de la ceguera; éste cristaliza el conflicto en las relaciones cuando a la llamada responde el rechazo³. En efecto, la ceguera jalona todo el relato y corresponde a los obstáculos que encuentra la revelación de Dios en sus diferentes formas y a los malentendidos que suscita: sucesivamente, ceguera de los fariseos ante la autoridad de Jesús, del pueblo ante sus milagros, de los propios discípulos ante la apertura de los paganos. Después, en los dos extremos del camino hacia Jerusalén, que gira hacia la Pasión anunciada claramente y que empieza con una nueva llamada al seguimiento, es necesario que Dios mismo abra los ojos a los ciegos (8,22-26 y 10,46-52): ¡sin milagro, no es posible seguirlo, no se puede encontrar ningún sentido! Por último, el paso por el despojo de la cruz se abre al sepulcro, donde Jesús no está, hacia la cita en Galilea donde él llama a que lo sigan por una visión auténtica: «[...] no está aquí. Ved [...], allí lo veréis» (16,6-7).

- c) Un estudio del *desarrollo del drama*, centrado en la identidad de Jesús, haría distinguir dos bloques después del reconocimiento de la voz de Dios en el bautismo (1,1-13): la identidad secreta y la incompreensión de los discípulos

1. Cf. Jean DELORME, «Lecture de l'évangile de saint Marc», *Cahiers Évangile* 1/2, París, Cerf, 1972, pp. 13-33 (trad. cast.: *El Evangelio según san Marcos*, Estella, Verbo Divino, 1986), que presenta las tres pistas seguidas aquí para un análisis de Mc.

2. Elizabeth S. MALBON, *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark* (Biblical Seminar 13), Sheffield, JSOT Press, 1991.

3. Eduard SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Markus* (NTD 1), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1989, pp. 211-216.

(1,14-8,26); la revelación, de la confesión de Pedro en Cesarea a la del centurión romano al pie de la cruz, confirmada por el sepulcro vacío (8,27-16,8).

En esta perspectiva, inspirada a la vez por los modelos de composición retórica y dramática del mundo greco-romano, B. Standaert ha reconocido, entre el prólogo (en el bautismo) y el epílogo (en el sepulcro) tres elementos⁴: la *narración* propiamente dicha, es decir, la exposición de los hechos, con el comienzo del ministerio de Jesús, donde se encuentra el nudo de la acción (1,14-6,13; en el centro, el discurso en parábolas condensa de forma velada el sentido del relato); después, comparable a la *argumentación*, la secuencia que relata las opiniones sobre la identidad de Jesús, puestas a prueba con la multiplicación del pan y después con los anuncios de la Pasión (6,14-10,52, donde 8,27-9,13 constituye el centro de todo el evangelio); finalmente, el *desenlace* en Jerusalén (11-15). Esta percepción –basada en una fina observación de las correlaciones internas del relato– se liga a una hipótesis sobre su función externa, en la comunidad: se trataría de una narración para la fiesta de Pascua, una *haggadá* cristiana que recuerda el «paso» de Jesús entre los suyos y su última Pascua, la noche en que fue entregado; su lectura habría preparado el bautismo, al amanecer, de los nuevos convertidos; el relato habría introducido una imagen de ellos bajo los rasgos del joven desnudo, cubierto sólo con una sábana, que se encuentra de nuevo en la mañana de Pascua, en el sepulcro abierto, revestido de blanco (14,51-52 y 16,5).

De esta diversidad se puede concluir a la vez que ningún hilo permite marcar cortes realmente claros en el conjunto del relato, pero también que todas las propuestas coinciden en que la confesión de Cesarea (8,27-30) introduce un cambio radical: antes, los actos de autoridad, pero el secreto y la comunicación en parábolas; después, los anuncios explícitos, pero el camino del servicio tan difícil de comprender por causa del sufrimiento. Las transiciones se desarrollan por medio de relatos, como las curaciones de ciegos, las cuales podrían insertarse tanto en el bloque que cierran como en el bloque siguiente que introducen.

Estructura del evangelio según Marcos

Prólogo (1,1-13): La venida de Jesús preparada en el Jordán
La voz de Dios por la voz de las Escrituras (1,1-3); la proclamación del Bautista (1,4-8); el bautismo de Jesús (1,8-11); las tentaciones en el desierto (1,12-13).

LA AUTORIDAD DEL HIJO DE DIOS

Los primeros comienzos (1,14-3,35)

1,14-15 La proclamación de Jesús en Galilea: el tiempo se ha cumplido, el Reino está a la puerta

1,16-3,35

Vocaciones

Vocación de dos parejas de pescadores (1,16-20); primer día de curaciones y partida a otros lugares (1,21-45); controversias: curaciones y comidas que hacen crecer la contestación (2,1-3,12); elección de los Doce y familiares (3,13-35).

Las travesías en barca (4,1-8,21)

4,1-6,13

Parábolas y curaciones

Jornada de parábolas: la multiplicación de la semilla (4,1-34); travesía de la tempestad (4,35-41); sobre la otra orilla, un hombre sale de los sepulcros (5,1-20); un jefe de la sinagoga pierde a su hija (5,21-24 y 35-43); una mujer pierde su sangre (5,25-34); rechazo de la familia, envío en misión de los Doce (6,1-13).

6,14-8,21

Los panes del desierto y las migajas

La pasión del Bautista (6,4-29); primera multiplicación de los panes (6,30-44); la marcha sobre el agua (6,45-56); lo puro y lo impuro (7,1-23); migajas para los perritos (7,24-30); curación de un sordomudo (7,31-37); segunda multiplicación de los panes (8,1-10); un solo pan en la barca o los discípulos ciegos (8,11-21).

EL SERVICIO DEL HIJO DE DIOS

El camino hacia Jerusalén (8,22-10,52)

El ciego de Betsaida (8,22-26); la confesión de Cesarea (8,27-30).

Primer anuncio de la Pasión (8,31-33).

Llamada a llevar la propia cruz (8,34-9,1); el Hijo de Dios transfigurado (9,2-13); el hijo epiléptico (9,14-29).

Segundo anuncio de la Pasión (9,30-32).

El mayor y el lisiado (9,33-50); el matrimonio, los niños, el hombre rico (10,1-31).

Tercer anuncio de la Pasión (10,32-34).

Santiago y Juan en la gloria (10,35-45); el ciego Bartimeo en el camino (10,46-52).

La Pasión en Jerusalén (11-16)

11,1-13,37

Las entradas y las salidas

4. Benoît STANDAERT, *L'évangile selon Marc. Composition et genre littéraire*, Bruges, Zevenkerken, 1978, ²1984.

14,1-52	La entrada real (11,1-11); la higuera sin fruto y el Templo sin oraciones (11,12-25); controversias en el Templo (11,27-12,37); la limosna de una viuda en el Templo (12,38-44); el discurso apocalíptico (13). El arresto La unción del cuerpo (14,3-9); Judas o el precio de la traición (14,1-2.10-11); la última comida (14,12-31); la oración en Getsemaní (14,32-42); el arresto, el beso de Judas, el abandono de los discípulos, el seguimiento del joven desnudo (14,43-52).
14,53-15,20	Los procesos El proceso judío y su burla: «¡Haz de profeta!» (14,53-65); el «proceso» de Pedro y la negación (14,66-72); el proceso romano y su burla: «¡Salve, rey de los judíos!» (15,1-20).
15,21-47	La muerte La cruz y su burla: «¡Si eres el Mesías, sálvate a ti mismo!» (15,21-32); el grito en el Gólgota, el velo rasgado en el Templo, la confesión de fe del centurión (15,33-41); la sepultura (15,42-47).
Epílogo (16,1-8)	
16,1-8	El relato del silencio: las mujeres en el sepulcro y la cita en Galilea.
(16,9-20)	Una continuación añadida: el relato de la proclamación)

2.1.3. El contenido secuencia tras secuencia

1,1-13. Dios es el primero que toma la palabra en el relato, y habla a través de las Escrituras, en un texto heterogéneo atribuido a Isaías. De este modo el evangelio empieza como cita e interpretación libres de las Escrituras judías. Con Juan, descrito con los rasgos del profeta Elías, y con su bautismo de conversión, empiezan los desplazamientos: Jerusalén y toda Judea acuden al desierto, como a un no lugar, junto al río Jordán, que marca una frontera. Jesús acude también allí, y allí es bautizado y presentado como Hijo por Dios bajo los cielos abiertos, en el tiempo escatológico. Allí recibe el Espíritu, que de inmediato lo expone a la tentación. El combate con el diablo por una comprensión justa de la filiación es evocado, pero no contado, como si el relato lo dejara en blanco, apelando a otras secuencias narrativas para llenar el vacío, en las que Satanás tomará rostro humano: con Pedro en Cesarea, que rechaza la cruz (8,31-33), con el deseo propio de Jesús en la noche de Getsemaní (14,32-42), con los tres desafíos, lanzados al pie de la cruz, para que baje y se salve él mismo (15,29-32).

1,14-3,35. Una vez que Juan ha sido encarcelado, Jesús toma la bandera de la proclamación cuyo objeto es el Evangelio de Dios, ofrecido para ser creído. Creer en él implica la conversión. La llamada de dos parejas de pescadores en la orilla la actualiza muy pronto; ellos dejan la red familiar y económica para seguirlo y llegar a ser, sólo por su palabra, pescadores de hombres. La barca abandonada recibirá otras funciones en el relato.

Una jornada de curaciones (1,21-45) explica, en público y en privado, la dimensión de la autoridad de Jesús. Su práctica es aclamada desde la mañana en la sinagoga de Cafarnaúm, como una enseñanza nueva, y se extiende hasta el amanecer del día siguiente en otro lugar, donde sus discípulos lo buscan. En las fronteras de la muerte y de los tabúes, hay un leproso que acude a suplicarle; cuando Jesús lo toca, el excluido es reintegrado en el espacio religioso y social, pero es su sanador quien ocupa su lugar en los márgenes, donde la fama lo condena.

La vuelta a Cafarnaúm abre una serie de controversias (2,1-3,6), construidas en forma de secuencia, puestas en escena como curaciones y comidas que llevan en su centro la metáfora del vino nuevo, en el momento de las bodas. El perdón de Dios que Jesús actualiza en la tierra, la libertad por la que actúa y habla, y que concede a sus discípulos, suscitan resistencias y alimentan la contestación. Esto lleva a la decisión, tomada muy pronto, de suprimir a aquel que supedita la creación de Dios y las instituciones que la celebran, como el sábado, a la vida del hombre.

4,1-6,13. Una secuencia de parábolas y de milagros se inserta entre dos pasajes (3,13-35 y 6,1-13) donde la incompreensión de la familia de Jesús contrasta con la elección, y después con el envío en misión, de la «familia» de los doce discípulos. Una jornada de parábolas (4,1-34), pronunciadas a cierta distancia, desde la barca, expresa el Reino de Dios en imágenes. Su interpretación revela dos posiciones de escucha, que apremian a elegir: para los que se quedan fuera, el lenguaje parabólico es opacidad y exclusión del perdón; a los que están dentro, a quienes «se ha dado el misterio del Reino» (4,11), se les abre un camino de comprensión que permite participar en la producción misma de las parábolas («¿Con qué compararemos el Reino?», 4,30). Caída la noche, una primera travesía del mar está marcada por una tempestad, y la ausencia del maestro dormido (4,35-41) es sentida con angustia. Después, tres curaciones –la última de las cuales es una resurrección– sobre las dos orillas del lago, la pagana y la judía, restablecen la santidad y la dignidad de lo humano: hombre, mujer, niño (capítulo 5).

6,14-8,21. El arresto y la muerte del Bautista ofrecen una imagen reducida y anticipadora de la Pasión (6,14-29); están precedidas por el envío de los discípulos, como si misión y persecución fueran unidas. No hay descanso cuando vuelven los discípulos, sino comidas para otros, que forman la sección de los panes (6,30-8,21). Cada uno de los relatos de multiplicación milagrosa, para los judíos y después para los paganos, va seguido de una travesía del mar; parece que la sobreabundancia de la distribución

abre nuevos pasos, pero la comprensión de los discípulos es puesta a prueba. Cuando Jesús camina sobre las aguas y con ello revela su divinidad (6,45-52), se puede pensar en un relato de aparición, sobre todo porque éste falta al final, en la sobriedad pascual propia de Marcos. Entre las dos multiplicaciones de panes, Jesús transpone la oposición entre lo puro y lo impuro del plano ritual al plano ético (7,1-23); actualiza dos orígenes verdaderos de los comportamientos: la palabra de Dios como exterioridad que interpela y no se deja reducir a tradiciones humanas, y el corazón del hombre, interioridad profunda, fuente de toda conducta. Pero es una mujer extranjera la que tras-pasa la frontera de la impureza; retoma por su cuenta la cuestión de las sobras de la comida como migajas que caen de la mesa y, sacudiendo el marco de referencia del propio Jesús, con una palabra liberadora, hace de su hija impura una hija del Reino (7,24-30).

8,22-10,52. El ritmo del camino hacia Jerusalén, que se extiende entre dos curaciones de ciegos, está marcado por tres anuncios de la Pasión y de la resurrección. A pesar de un «es necesario» (δεῖ) que sitúa los acontecimientos en manos de Dios, los anuncios llenan de sombra y angustia el seguimiento de los discípulos. El primero (8,31) se apoya en la confesión de Pedro en Cesarea: hace del camino, lugar donde hay que llevar la propia cruz, una exigencia para todo aquel que quiere seguirlo y para quien la vida y la muerte se revelan en su verdadero valor. La voz de Pedro que, por encima de la muchedumbre, ha reconocido a Cristo (8,27-30), tiene su eco en la voz de Dios que, sobre el monte de la transfiguración, reconoce a su Hijo e invita a escucharlo (9,2-10). Pero Jesús, que se ha aparecido en la palabra compartida con Elías y Moisés, desciende solo con sus discípulos entre los hombres; la blancura de sus vestiduras brillará sólo en la tumba, después de haber atravesado la muerte, revistiendo a un joven (16,5). Al pie del monte sana Jesús a un hijo de los hombres desfigurado, el muchacho epiléptico, mudo, poseído (9,14-29); la figura del padre, que sale de la muchedumbre para presentar su lamento ante Jesús, permite al evangelio construir su más bella imagen de la fe que ora: «¡Creo, ayuda a mi poca fe!» (9,24).

El segundo anuncio de la Pasión (9,30-32) está seguido de reflexiones sobre la condición del discípulo; el niño, en su capacidad de acogida, es la imagen misma del invitado al Reino, mientras que las riquezas, materiales o de perfección religiosa, constituyen un obstáculo. En una declaración paradójica, Jesús vincula la exigencia más radical (venderlo todo para seguirlo) con la gratuidad más absoluta (sólo Dios puede dar acceso al Reino). El tercer anuncio (10,32-34) la refuerza: asegurar el privilegio de sentarse con él en la gloria no pertenece ni siquiera a Jesús, pero recuperar la vista, esto puede concederle; a su derecha y a su izquierda estarán, por otro lado, no dos discípulos en la gloria (10,37), sino dos ladrones crucificados con él (15,27).

11-13. La entrada real y aclamada del Hijo de David en su ciudad, cuando ya era tarde, concluye con una mirada que observa todo alrededor del Templo. El hecho de que la casa de Dios no ofrezca oraciones para todas las naciones, y que una higuera estéril, fuera de estación, no ofrezca frutos para

el hambre del Mesías, condena a ambas a la destrucción. El Templo, primero purificado de su comercio, se convierte en teatro de una serie de controversias en las que la autoridad de Jesús es cuestionada; pero Jesús se salva de las insidias, y reduce a sus adversarios al silencio cuando acoge en el umbral del Reino a un escriba que ha sabido responder (11,27-12,37).

Como los escribas devoran las casas de las viudas y el Templo devora su escaso dinero, Jesús anuncia la ruina de esta suntuosa construcción en un discurso apocalíptico (13). Pero la predicación del Evangelio tiene que preceder a la venida del Hijo del hombre, evocada primero como el cataclismo de un parto cósmico, y después, de un modo más natural, como el paso de la primavera al verano, que no se calcula sino que se espera velando.

14-15. La Pasión se prepara con comidas donde se mezclan la razón, la decisión, la revelación de la traición de Judas. La primera, en Betania (14,3-9), está centrada en el gesto fuera de lugar de una mujer que por adelantado, sin que Jesús lo sepa, le ofrece la unción para la sepultura que no tendrá lugar en el sepulcro, porque el cuerpo no estará presente; Jesús promete que siempre se hará memoria de la bondad de su acto. La segunda comida en Jerusalén es la última cena que Jesús comparte con sus discípulos (14,22-25); en ella distribuye el pan partido como su cuerpo, el vino derramado como su sangre, con una palabra que no ordena repetir los gestos en memoria suya, como en la tradición de Pablo y de Lucas, sino que ahonda el vacío entre un «nunca más» y un «hasta el día en que» del vino nuevo en el Reino.

El anuncio a Pedro de su negación no impide al discípulo ni caer en la tentación del sueño tres veces en Getsemaní, ni negar a Jesús tres veces durante el proceso, que de este modo se convierte también en el proceso del discípulo. Pero el recuerdo de las palabras de Jesús, suscitado por el canto del gallo, provoca las lágrimas e inscribe la angustia de la infidelidad en la tensión de un cumplimiento.

Es en la lucha de una noche de oración donde Jesús hace coincidir su voluntad con la del Padre. En los dos procesos que siguen, judío y romano, él mismo da el motivo para condenarlo como blasfemo; después, su silencio sorprende a Pilato, que desearía soltarlo, pero no consigue desatar el nudo de la envidia de los sumos sacerdotes y de la excitación de la muchedumbre. A través de las preguntas y de las burlas, los procesos permiten al relato poner una vez más en juego el problema de la identidad de Jesús: «¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?» (14,61); «veréis al Hijo del hombre...» (14,62); «¡haz de profeta!» (14,65); «¿eres tú el rey de los judíos?» (15,2); por último, cuando los soldados lo vistieron de púrpura y lo coronaron de espinas, «¡salve, rey de los judíos!» (15,18).

Después de tres horas de tinieblas en pleno mediodía, Jesús muere solo, tras dirigirse hacia Dios con un último «¿por qué?». Un joven, figura propia del relato de Marcos, quiso seguirlo cuando Jesús lo entregó y los discípulos lo abandonaron; pero al ser arrestado al mismo tiempo que Jesús, abandonó el lienzo que lo cubría y huyó desnudo (14,51-52). Para mantener un vínculo vivo, no queda más que la mirada desde lejos de las mujeres, primero sobre la cruz y después sobre la tumba.

16,1-8. El evangelio cuenta la mañana pascual sin temor a la falta de transición. Después del sábado comienza el tiempo nuevo: la salida del sol, la piedra corrida, el cuerpo ausente, la palabra viva de un joven que evoca la cita que hay que recordar, fuera, a los discípulos. Las mujeres huyen del sepulcro, llenas de temor y agitación; por el miedo no dijeron nada a nadie.

2.1.4. El problema del final

Varios finales:

- El *final corto* (16,1-8) acaba con: «Ellas salieron huyendo del sepulcro, pues un gran temblor y espanto se había apoderado de ellas, y no dijeron nada a nadie porque tenían miedo».
- El *final corto retocado con una adición breve*: «Ellas salieron y huyeron del sepulcro, pues un gran temblor y espanto se había apoderado de ellas [...] porque tenían miedo. Ellas refirieron brevemente a los compañeros de Pedro lo que se les había anunciado. Luego, el mismo Jesús hizo que ellos llevaran, desde el oriente hasta el poniente, la proclamación sagrada e incorruptible de la salvación eterna».
- El *final largo* (16,1-8 + 9-20).
- El *final doblemente largo* (16,1-8 + adición breve + 9-20).
- El *final con interpolación del logion de Freer* entre los vv. 14 y 15: «Y éstos alegaron en su defensa: “Este siglo de iniquidad y de incredulidad está bajo el dominio de Satán, que no deja que lo que está bajo el yugo de los espíritus impuros reciba la verdad y el poder de Dios; manifiesta, pues, ya desde ahora tu justicia”. Esto es lo que decían a Cristo y Cristo les respondió: “El término de los años del poder de Satán se ha cumplido, pero otras cosas terribles se acercan. Y yo he sido entregado a la muerte por los que pecaron, para que se conviertan a la verdad y no pequen más, a fin de que hereden la gloria espiritual e incorruptible de justicia que está en el cielo”».

Un análisis del vocabulario y de los motivos de los versículos 9-20 del capítulo 16, y de su parentesco con otros escritos del Nuevo Testamento, o posteriores, ha permitido datar esta parte en el segundo tercio del siglo II, como un documento de la misión cristiana en el contexto helenístico⁵. El evangelio en su forma original ¿terminaba en 16,8, cuyas últimas palabras hablan del miedo de las mujeres, que explicaría su huida del sepulcro y su silencio, o bien contenía otra conclusión, accidentalmente perdida o voluntariamente mutilada? Por lo que respecta a la tradición manuscrita, dos grandes unciales del siglo IV, el Sinaítico (Ⲁ) y el Vaticano (B), se detienen en 16,8. Un manuscrito de la *Vetus Latina*, el código k del siglo IV, omite el silencio de las

mujeres para incluir una adición breve. La mayoría de los unciales, así como la Vulgata, reproducen el texto largo (1-8 + 9-20). Éste existe en mayor medida bajo una forma que integra las dos adiciones (atestiguadas por algunos manuscritos) y con la interpolación de un *logion* entre los vv. 14 y 15, que explica la incredulidad de los discípulos (atestiguada por el código de Freer, W, del siglo V).

La hipótesis de que el final primitivo era corto predomina hoy sobre la de una mutilación del texto. Se adapta bien a la manera de este evangelio de suspender más de una vez un episodio con la indicación de una emoción. Si el texto largo dibuja el trayecto que va del sepulcro y de su silencio a la palabra proclamada por todo el mundo, y si transforma el miedo en signos que acompañan a los creyentes, el texto corto, por el contrario, es rico en referencias: la cita en Galilea remite al comienzo del relato, donde Jesús aparece en Galilea, para recomenzar una lectura del evangelio; el silencio remite a la palabra que lo ha precedido, a la confesión de centurión que acoge la revelación, no de las apariciones pascales, sino de la misma cruz (15,39).

2.2. Contexto y circunstancias históricas de producción

2.2.1. El autor

El evangelio según Marcos es una obra intencionadamente anónima. Cuando el autor recibió una predicación de Jesús y sobre Jesús, que él trajo en un relato de vida, su personalidad quedó borrada ante la autoridad del mensaje que había de transmitir, el Evangelio. Su relato no presenta ningún «yo» que habla, a diferencia de la dedicatoria de Lucas (Lc 1,1-4); sólo es presupuesto por el apóstrofe al lector que se interpola en el discurso apocalíptico («que el lector comprenda», 13,14). El autor no explicita tampoco ninguna intención, a diferencia de la conclusión joánica (Jn 20,30-31): ésta hay que deducirla, por tanto, de la perspectiva de la obra como tal.

Tomar conciencia de esta discreción nos ayuda a situar la cuestión sobre la identidad de Marcos en el lugar que le corresponde. La fórmula «según Marcos» (κατὰ Μάρκον), un nombre de origen romano muy extendido, es secundaria; atestiguada desde Ireneo (finales del siglo II), refleja nuevas condiciones de recepción. Para situar este relato, toda la tradición patrística se ha basado en el testimonio de Papías, obispo de Hierápolis en Frigia (hacia el año 125), transmitido por Eusebio de Cesarea (*Historia eclesiástica* III,39,15). Al comentar la afirmación de un presbítero llamado Juan, Papías califica a Marcos como intérprete de Pedro (ἐρμηνευτής, pero ¿en qué sentido?, ¿traductor?, ¿comentador?), que ha preservado las palabras y las acciones del Señor (ἐμνημόνευσεν: ¿ya no era la tradición directamente accesible?), sin omisiones ni mentiras, escribiendo sin orden pero con exactitud (su memoria

5. Joseph HUG, *La finale de l'évangile de Marc (Mc 16,9-20)* (EtB), París, Gabalda, 1978. Para profundizar en este tema, cf. Steven L. COX, *A History and Critique of Scholarship concerning the Markan Endings*, Lewiston-Queenston, Mellen Press, 1993.

¿era selectiva o sin defecto?). Además de las cuestiones que suscita, semejante atestación parece apologética; tiene la intención de vincular los evangelios, aun cuando sea indirectamente, a la figura de un apóstol y no puede ser tomada al pie de la letra. El contenido del relato mismo hace que la mirada del autor se dirija hacia los destinatarios del evangelio: éste se explica más como respuesta a las cuestiones de las comunidades a las que se dirige que como testimonio ocular directo. No obstante, la referencia a Papías ha sostenido la hipótesis según la cual Marcos escribió en Roma después de la muerte de Pedro.

En el Nuevo Testamento, es en la primera carta de Pedro –que es también un escrito pseudoepigráfico– donde Marcos es asociado a Pedro como «mi hijo», cuyos saludos son enviados por el autor de la carta junto con los de la comunidad de Roma (5,13). La tradición eclesial identificó a Marcos con Juan Marcos, un judeo-cristiano de la comunidad de Jerusalén, discípulo de Pedro, mencionado en Hch 12,12, y primo de Bernabé, según Col 4,10; Juan Marcos fue compañero de misión de Pablo y Bernabé a partir de Antioquía, hasta que tiene lugar una separación que para Pablo será definitiva (Hch 13,3; 15,37-39). Las Pastorales lo mencionan como socio de Pablo (2 Tm 4,11). Flm 24 menciona a Marcos, junto a Lucas y otros, entre los colaboradores de Pablo.

La exégesis ha puesto en cuestión estas relaciones. A falta de una teología de Pedro que sirva como punto de comparación, ya que no se conserva ningún texto directo de él, se ha observado el importante papel que este discípulo desempeña en el relato de Marcos. Pero ¿en qué presupondría la imagen que se deduce de él el contacto directo de un discípulo o de un intérprete? Las imprecisiones geográficas del relato han sido consideradas también un argumento a favor de una cierta distancia del evangelio con respecto a una tradición del camino en Galilea ligada a Pedro. Pero es sobre todo la pluralidad de las tradiciones reunidas por Marcos, en su diversidad, lo que resta fuerza a los vínculos y hace más compleja la cuestión de la herencia transmitida. Por otro lado, algunas aperturas teológicas del evangelio pueden estar emparentadas con la predicación del Evangelio de Pablo: la comensalidad con los paganos (compárese Mc 7,24-30 con Ga 2,11-21, por ejemplo), la comprensión de la cruz como lugar decisivo de la revelación de Dios (Mc 15,39) donde su fuerza se realiza en la debilidad, como afirma Pablo acerca de sí mismo (2 Co 12,9). Pero la cuestión más problemática de los paulinismos en la lengua de Marcos ha sido resuelta más bien negativamente por la crítica; si hay aproximaciones posibles, es más productivo situarlas en el abanico de expresiones singulares de las cuestiones decisivas del cristianismo naciente –que se fecundan mutuamente en la lectura– que en términos de dependencia.

Así pues, no conocemos al autor más que a través de su escrito y de lo que podemos deducir de su lengua, de su estilo, de su relación con el espacio y el tiempo, de su trabajo literario y de su perspectiva teológica.

Se ha subrayado que el evangelio según Marcos es un escrito en lengua griega teñida de semitismos, próxima a las tradiciones orales arameas, con un léxico pobre, una sintaxis elemental, que yuxtapone proposiciones (parataxis) en lugar de jerarquizarlas, que usa con mucha frecuencia el presente histórico

y que manifiesta claramente la torpeza de su escritura. Hoy se precisa que estos rasgos no lo descalifican, sino que lo inscriben por derecho propio en el campo reconocido de la literatura popular helenística. Ciertamente el evangelio, en su escritura, se ha revestido de modestia, pero lleva dentro una vivacidad poética que destaca gracias a las asperezas de la expresión y a la forma muchas veces tosca. Las aproximaciones actuales, sensibles a la unidad de la obra y a la riqueza de sus correlaciones internas, descubren un tejido muy trabajado y una ingenuidad bastante elaborada que armonizan el estilo con el contenido.

2.2.2. El lugar

La tradición, ya desde Clemente de Alejandría, localizó el evangelio en Roma. No hay nada en el texto que permita realmente confirmarlo o desmentirlo. Se han identificado algunos latinismos (sobre todo en términos militares o monetarios, como la traducción de *lepton* por cuadrante, 12,42); pero al parecer en aquella época habían pasado ya a la lengua común del griego helenístico. Por un lado, la colección de diferentes tradiciones que Marcos hereda y, por otro, el hecho de que Lucas y Mateo conocieran y reconocieran tan rápidamente su autoridad hasta el punto de utilizarlo como una de sus fuentes comunes, constituyen un argumento a favor de un centro urbano y eclesial que ejercía cierta influencia. Esto vale para Roma, pero no exclusivamente; también se han propuesto Alejandría, en Egipto, y Antioquía, en Siria. Algunos investigadores han sostenido la tesis de que tuvo su origen en Galilea, debido al interés del evangelio por esta región –donde Jesús empieza a proclamar el Evangelio, que recorre en todos los sentidos, y donde el Resucitado espera a los suyos–, y debido a su fidelidad a una tradición antigua, seguida por él, que localiza a los saduceos en el Templo y a los escribas en Jerusalén –lo cual corresponde a la situación anterior al año 70–, mientras que Mt y Lc reducen la vinculación con las primeras comunidades palestinas. Roma sigue siendo, no obstante, la hipótesis privilegiada.

2.2.3. La fecha

Por lo que respecta a la datación, el interés se centra en el capítulo 13, el gran discurso que anuncia el fin de los tiempos a partir de la destrucción del Templo de Jerusalén. Hace pensar en un discurso de despedida, que da al precario presente de las comunidades a las que el evangelio se dirige el estatus de un anuncio profético de su Señor. Este texto refleja, por las informaciones que se pueden deducir de él, un periodo turbulento: clima tenso, profanación del lugar santo («cuando veáis al Odioso Devastador instalado donde no debe», v. 14), urgencia de proclamar el Evangelio a las naciones (v. 10), comparecencia ante los tribunales (v. 11), pretensiones mesiánicas (vv. 5-7; 22). Pero estas informaciones podrían referirse a la primera Guerra judía (66-70), que llevó a la toma de Jerusalén por Tito y al incendio del Templo, más que a la escatología y a motivos apocalípticos según los estereotipos bíblicos.

¿Qué valor tiene cada una de estas perspectivas? ¿Hay que preferir la focalización sobre la actualidad o sobre la parusía? La invitación a velar, dirigida a todos, con la que concluye el discurso, está urgida sin duda por los acontecimientos de la guerra. Pero la alusión a ésta ¿se limita al conflicto palestino o integra también un eco de los desórdenes de Roma en aquellos mismos años, con el incendio de la ciudad que Nerón hace pagar a los cristianos y la guerra civil que sigue a la muerte del emperador? La señal de alarma que el martirio de Pedro representó para los creyentes pudo haber estimulado a poner por escrito las tradiciones sobre Jesús. Así pues, la fecha del año 70, en un clima de efervescencia apocalíptica, es la más acreditada, poco antes o poco después, según se suponga que la caída de Jerusalén es inminente o que ya ha tenido lugar. Las alusiones a la violencia en este epílogo son menos claras que en Mateo (por ejemplo, 22,7), lo que podría hacer pensar en una fecha anterior.

2.2.4. Los destinatarios

Por lo que respecta al origen religioso de los destinatarios, es la ausencia de reflexión profunda sobre la Torá, a diferencia del evangelio de Mt, lo que hace pensar en pagano-cristianos. La importancia de los desplazamientos de Jesús en los territorios limítrofes de Tiro y de Sidón, de Cesarea de Filipo, y más directamente a la otra orilla del lago de Galilea, en la Decápolis, avala esta hipótesis. Ésta es confirmada puntualmente por la traducción necesaria de usos judíos desconocidos de los lectores (7,1-4, para los rituales de purificación). No obstante, la imprecisión histórica de estas mismas explicaciones no implica en general que el autor mismo sea pagano-cristiano; dado que su origen es judío, se puede pensar que guarda una cierta distancia con respecto a las autoridades religiosas y a las instituciones de su tiempo, lo que permite una cierta flexibilidad a su perspectiva. Por otro lado, el cambio de las costumbres se puede explicar también desde el punto de vista polémico de los debates escenificados en la narración. De este modo se esboza para el autor la figura de un judeo-cristiano de la segunda generación, de lengua griega, abierto a la misión universal, que escribe para una comunidad de pagano-cristianos, si no de Roma, al menos del mundo occidental.

Dado que no es posible, para este primer evangelio, realizar una comparación sinóptica con otro texto anterior, no se puede obtener una imagen teológica de la comunidad receptora sobre la base de retoques, desplazamientos, omisiones, adiciones, como será el caso para Mt y Lc a partir de Mc. Esto se remedia parcialmente con el trabajo sobre las fuentes, que siguen siendo hipotéticas, y sobre todo con la intención que se deduce de la propia obra. Con todo, ¿cómo decidir, por ejemplo, si la dificultad de los discípulos para comprender la persona y las intervenciones de Jesús es una estrategia para acompañar a una comunidad frágil y probada fortaleciéndola con el ejemplo de los orígenes o si, por el contrario, la finalidad es desplazar referencias ya demasiado estereotipadas, desestabilizar los usos demasiado fáciles, incluida la confesión de fe (1,24; 5,7) o las palabras de perdón (2,9)?

Del relato se pueden deducir algunos rasgos que sugieren una vivencia histórica. Se perfila la imagen de una comunidad en camino: ésta se libera de

la fiebre apocalíptica (13,6-8); se distancia de las instituciones judías (por ejemplo, el sábado, 2,27-28); se dirige hacia otros, los paganos, inspirándose en la libertad de Jesús, que tuvo que franquear muchas fronteras para poner a todos los hombres en el centro de la creación de Dios; asume su vida desarraigada, itinerante, que atraviesa las tempestades de la historia y de la fe; encuentra la acogida y la fuerza para afrontar la novedad en los panes que le ofrece su Señor –como hizo Dios con su pueblo en el éxodo–. Animada por los momentos de retiro en las casas donde es instruida, es impulsada hacia delante, en busca de reconocimiento, por la pregunta «pero entonces ¿quién es Jesús?». Preguntándose sobre él, responde de sí misma. Modela su modo de escribir y de leer la propia historia, labra el camino de su porvenir contando dónde comienza su liberación, que ella recibe como una curación, una resurrección.

2.3. Composición literaria y teológica

2.3.1. Los géneros literarios

Si el estilo del evangelio en su composición de conjunto encierra algo incomparable, los géneros literarios de sus episodios particulares parecen más evidentes. Han sido enumerados por la crítica de las formas (*Formgeschichte*) y comparados con los de la literatura tanto judía como greco-romana (los *ex voto* del templo del dios sanador Esculapio en Epidauro, por ejemplo, para los relatos de curación).

Las diferentes unidades están distribuidas en la trama del relato final, donde se pueden distinguir:

- a) Un gran *relato de la Pasión* (capítulos 14–16), cuyo ritmo está marcado por los días que preceden a la Pascua, y después por las horas que precipitan la muerte. Está preparado por tres anuncios directos en labios de Jesús, que jalonan la subida a Jerusalén y la interpretan como una obediencia consciente del Hijo, a quien los discípulos siguen todavía, aun cuando no comprenden y se encuentran cada vez más temerosos.
- b) Numerosos relatos de *curación* y de *exorcismo* constituyen la actividad principal de Jesús en Galilea: 17 milagros particulares, reforzados por tres sumarios, que tienen la función de resúmenes generalizadores. Como actos de poder (*δυναμεις*), significan que la vida es milagro, que es dada por Dios; un relato de resurrección lleva su expresión al extremo (5,21-24.35-43).
- c) Dos series de *controversias* con los adversarios –escribas, fariseos, sumos sacerdotes, ancianos– ocupan un lugar significativo en los dos espacios del ministerio: Galilea (2,1–3,6), y después Jerusalén (11,27–12,37). Retomando el género y las cuestiones de los debates de las escuelas, estigmatizan la oposición de las diferentes autoridades judías al pequeño grupo de Jesús y de sus discípulos.

- d) La buena nueva del Reino, que reclama proximidad en la escucha, toma también el camino indirecto de las *parábolas*. Reunidas sobre todo durante una jornada de discursos en la orilla del lago, privilegian las imágenes de la fecundidad de la semilla (capítulo 4), mientras que otra parábola, pronunciada en el Templo de Jerusalén, cuenta la sustitución de la sangre derramada por los frutos esperados de la viña (12,1-12).
- e) En la víspera de la Pasión, un largo discurso con rasgos *apocalípticos* (capítulo 13) liga al anuncio de la destrucción del Templo representaciones del fin del mundo. Pero parece que subvierte el género literario desde dentro, porque en lugar de reservar una revelación a algunos iniciados, el discurso los arroja en medio de los acontecimientos de la historia; pone en guardia contra la falacia de todos los signos de reconocimiento, afirma que ni los ángeles ni el Hijo lo saben todo acerca de la hora del fin, y se abre al final en un llamamiento dirigido a todos: «¡Velad!».

2.3.2. Las fuentes

El autor del evangelio heredó tradiciones que se pueden rastrear en su remodelación; pero es difícil pronunciarse con precisión sobre su extensión y su contenido, así como también es difícil reconstruir los contornos de un posible proto-Marcos. Sin duda tuvo a disposición a la vez fuentes escritas y materiales orales, primeros esbozos del judeo-cristianismo de Palestina y otros más marcados por la cultura helenística. Es posible que el núcleo de la narración estuviera formado por un relato de la Pasión, por medio del cual las comunidades conmemoraban en su liturgia la muerte y la resurrección de su Señor; tejido con citas de las Escrituras que evocan la figura del justo perseguido, dio al evangelio su tensión dramática. Por lo que respecta a las parábolas, las controversias, los milagros, parece que la tradición realizó ya un trabajo de reagrupamiento. Marcos retomó también algunas sentencias aisladas que mantuvo en diferentes lugares –incluso cuando las circunstancias las desmienten (como la promesa de que el Reino vendrá antes de la muerte de algunos oyentes de Jesús, 9,1)– o que habían sido agrupadas ya en pequeñas colecciones (como la llamada dirigida a todos los hombres a seguirlo pagando el precio de la propia vida, 8,34-38).

La obra final ha acentuado estos reagrupamientos, pero organizando el material en una trama, con marco espacio-temporal y a través de un juego de actores; también ha sometido el relato a otros efectos de eco internos, que traspasan las fronteras de los géneros literarios.

El dinamismo esencial de la composición de Marcos, que asegura la coherencia teológica de las tradiciones recogidas, ha sido designado con el término «secreto mesiánico». Éste comprende las órdenes de mantener el silencio dirigidas por Jesús a las personas a las que cura (1,44; 5,43; 7,36; 8,26) o a sus discípulos después de una revelación (8,30; 9,9), y el tema de la incompreensión de los discípulos (4,13.40; 6,50-52; 8,16-21, etcétera). Estos dos motivos hacen de la revelación una «epifanía secreta», según la hermosa fórmula, ya clásica, de Martin Dibelius. Algunos autores asocian también al «secreto mesiánico» la teoría de las parábolas (4,10-12), la enseñanza velada de Jesús,

que es explicada en particular a «los de dentro». La tesis del «secreto mesiánico» fue formulada por primera vez por W. Wrede en 1901⁶. En su opinión, el secreto es el medio, para la comunidad primitiva, a través del cual verter de nuevo su fe pascual en Cristo resucitado sobre la vida del Jesús histórico, ya que éste no tenía conciencia clara de su mesianismo. Por consiguiente, si Jesús no dijo que era el Mesías, fue porque quiso posponer la divulgación de esta realidad hasta la resurrección y la mantuvo en secreto. Otros autores piensan que esta teoría no es imputable a la tradición, sino a la reflexión teológica del evangelista.

2.3.3. El trabajo literario y teológico

Mediante el análisis de los *relatos de milagros*⁷ propuesto por C. Senft se puede ilustrar el impacto del trabajo del evangelista sobre sus fuentes, en un doble movimiento de respeto y de recuperación crítica. Senft supone que la tradición veía ya en estos relatos, influidos por la sensibilidad helenística a la presencia de lo divino, un encuentro liberador que suscitaba una admiración sobrecogida ante la autoridad carismática de Cristo; parece que Jesús era percibido como un hombre divino (θεῖος ἄνθρωπος), y que el relato de sus actos, que atraía a las muchedumbres, servía sin duda a la propaganda misionera. El evangelio atribuye una gran importancia a estos relatos, pero los reinterpreta en función de su proyecto teológico. La evidencia del milagro y la celebración de su autor se transforman en una serie de interrogantes. Para Marcos, si bien el milagro libera, se corre el riesgo de que esclavice al liberador; de ahí los rasgos nuevos de un Cristo que libera provocando rupturas, llevando la contestación al seno mismo de las imágenes que el hombre se hace de la libertad de Dios. Las resistencias se expresan en la voluntad de hacer morir a quien hace vivir a este precio. El acceso al conocimiento de «¿quién es éste realmente?» se pone en tela de juicio: en el nivel del querer, por la presencia de los adversarios que reclaman un signo del cielo en lugar de descifrar en Jesús el signo de Dios; en el nivel del poder, por la figura de los discípulos que tienen dificultades para comprender; en el nivel del saber, por los demonios que poseen y no se hacen preguntas y por las consignas de mantener el silencio, cuya transgresión, por otro lado, no lleva a la muchedumbre a un reconocimiento adecuado. El último milagro, en el que el beneficiario es Jesús, resucitado por Dios, deja un sepulcro abierto pero vacío; Jesús da, se da, pero no se deja retener.

6. William WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1901. Cf. las modificaciones y las variantes de Georges MINETTE DE TILLESSE, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc* (LeDiv 47), Paris, Cerf, 1968 y de Heikki RÄISÄNEN, *The «Messianic Secret» in Mark's Gospel*, Edinburgh, Clark, 1990 (original alemán: 1976).

7. Christophe SENFT, *L'évangile selon Marc* (Essais bibliques 19), Ginebra, Labor et Fides, 1991, pp. 13-41.

Se ha subrayado a la vez el esquematismo de los relatos de milagro (un mismo esqueleto narrativo para la primera expulsión de un demonio en la sinagoga de Cafarnaúm, 1,25-27, y para la tempestad calmada en el mar; 4,37-41) y sus toques vivos, a veces de colores encendidos (e incluso burlescos, si se piensa en el ahogamiento de la pira de dos mil cerdos arrastrados por el demonio Legión, 5,11-13). A causa de la intensidad de la expresión, aun cuando sea sobria, parece que las conclusiones del estudio de un relato particular son aplicables con frecuencia al conjunto de los contenidos del evangelio, como si cada miembro sirviera de metonimia para el cuerpo entero. Pero su reagrupamiento apoya la complementariedad. En su trama narrativa, el evangelista los ha colocado, por ejemplo, bajo la unidad de tiempo de una primera jornada en Cafarnaúm (1,21-45), donde el poder de curación trasciende las barreras entre los lugares, desmonta los privilegios, interviniendo tanto en la esfera privada (la casa de Pedro) como en la pública, esta última diferenciada a su vez en religiosa (la sinagoga) y social (la puerta de la ciudad); toda la jornada se desborda hasta el día siguiente y también hacia el exterior, cuando Jesús sale en plena noche para predicar en otros lugares y sana a un leproso fuera de los espacios de contacto. Más adelante, retomando para intensificarlo el mismo movimiento que atraviesa las distancias, sin anularlas pero combatiendo las resistencias, el evangelio expone las curaciones sobre las dos orillas del mar que separa a los judíos de los paganos, así como también en el espacio intermedio (4,35-5,43); Jesús hace frente allí al desencadenamiento de la creación, al demonio, a la sexualidad herida e incluso a la muerte. Con la multiplicación milagrosa de los panes (6,30-44 y 8,1-10), en las dos orillas Jesús realiza de nuevo la acción de alimentar después de curar; y la unión de los dos gestos se produce por la orden de dar de comer a la muchacha a la que Jesús acaba de resucitar (5,43). Otras dos curaciones de niños jalonan el trazado del recorrido, donde la palabra de una madre (7,24-30), y después el grito de un padre (9,14-29), muestran inesperados modelos de fe. Por último, las curaciones de los dos ciegos que enmarcan el camino de la Pasión esbozan una progresión –no ver nada, ver algo (hombres como árboles, pero que andan, 8,24), ver claramente, ver y seguir (10,52)– y sobre todo sugieren que no hay medio de comprender y de seguir si el mismo Cristo no abre los ojos. De este modo la dimensión metafórica se introduce también en el lenguaje corporal (cf. también 8,18).

Marcos hizo el mismo trabajo de cuestionamiento con las *parábolas*, que, al parecer, más que comunicar un contenido, hacen reflexionar sobre la enseñanza, poniendo en crisis la comprensión. Jesús revela y oculta a la vez el Reino que expresa en imágenes. El lenguaje parabólico escapa a la interpretación directa, marca discontinuidades, llama a la responsabilidad de la escucha, a la vez que revela que es imposible para el hombre si no se le da a conocer el misterio (4,11), si Jesús no explica en detalle lo que cuenta (4,34). Por lo demás, al narrador de parábolas le sucede lo mismo que a sus historias: no una «gira de éxitos» (C. Senft), sino el camino difícil que lleva de la incompreensión al rechazo, a la traición y al abandono.

El célebre aforismo formulado por Martin Kähler a principios del siglo XX, según el cual los evangelios son «relatos de la pasión precedidos de una introducción pormenorizada», se verifica particularmente, a la vez que se matiza, en Marcos. En efecto, desde los primeros enfrentamientos con los movimientos religiosos, con ocasión de las curaciones y las comidas que invierten la comprensión vigente de los valores y de los roles, de los tiempos y de los lugares, el conflicto que se abre lleva a la acusación de blasfemia que

será el motivo de la condena a muerte (2,10 y 14,64). Y mientras Jesús cura una mano seca, haciendo correr la vida en el centro de la sinagoga y en sábado (3,1-6), las autoridades de esta casa de Dios se alejan y buscan fuera alianzas para matarlo. De este modo la *Pasión* se anuncia desde los primeros gestos, reinterpretando las vías de acceso a Dios; como dice la metáfora de las bodas, vendrán días en que se llevarán al esposo, entonces será el momento de ayunar (2,20). Por otro lado, el evangelio comienza con la predicación del Bautista, el precursor que prepara el camino del Señor; ahora bien, es entregado cuando Jesús empieza a proclamar (1,14), y después asesinado durante una fiesta en la corte de Herodes, y el relato cuenta esto en el momento en que el poder de Jesús hace hablar de él y en que los discípulos son enviados en misión (6,14ss). El clima es amenazador; la Pasión acompaña desde el principio a la proclamación. Pero el hecho de que una parte tan extensa del evangelio esté consagrada a los encuentros de este maestro itinerante que enseña, sana y da de comer, hace mucho más que introducir el relato de su pérdida. Sus actos expresan los matices del «no» de Dios a todas las formas de opresión, de parálisis, de seducción y de idolatría que alteran la creación. Afirman el «sí» de Dios a la vida, no se reducen a ser sólo una preparación para la Pasión.

Algunas características de la composición de Marcos

Se han identificado varias técnicas del evangelista para entretrejer estas unidades narrativas recibidas o creadas:

- *Estructuras concéntricas*: a través del juego englobante de las correlaciones, se dibuja un movimiento de convergencia hacia un elemento central; éste puede servir de revelador del conjunto. De este modo la serie de cinco controversias de 2,1-3,6, donde la correlación entre dos curaciones engloba la de dos comidas, lleva en su seno la doble metáfora del vestido viejo que no se puede reparar y el vino nuevo. Pero el evangelio no se somete totalmente a esta modalidad de construcción; su estructuración parece más compleja. Por otro lado, para esta misma secuencia de controversias, un aumento de la oposición traza otro movimiento que corresponde a una progresión dramática.
- *Relatos de transición*: en la articulación de las secuencias entre sí se reconoce un papel particular a pequeños episodios, como los relatos de curación de ciegos, cuyos temas y términos se entrelazan con los de las perícopas que preceden o siguen. Entre la ceguera de los discípulos en el mar (8,18) y la clara visión de Pedro en Cesarea (8,27-30) se incluye la curación del ciego de Betsaida; pero pronto se contrapone a ésta la ceguera de Pedro: a pesar de la claridad de su confesión, el discípulo, en efecto, no puede concebir la necesidad de la Pasión (8,31-33).
- *Dramatización* de relatos: después de una partida rápida, nos encontramos muy pronto inmersos en la crisis y su violencia; se produce una solución dramática, pero el final –en el que, no obstante, se percibe una posible superación– es puesto en cuestión. Así sucede en el relato de la tempestad calmada (4,35-41) o en la parábola de los viñadores homicidas (12,1-12). Por lo demás, la misma tensión alimenta todo el evangelio.
- *«Ensamblajes»*: algunas interpolaciones son mayores, como la gran secuencia de las controversias en el Templo, seguidas del discurso apocalíptico

(11,27-12,37 y 13), interpolada entre un texto que tal vez constituía un relato primitivo de la Pasión (la entrada real en Jerusalén con la purificación del Templo, 11,1-25, y el relato de la Pascua, 14-16). El encaje de un relato en otro se produce en el nivel de las unidades menores, como aquella, ejemplar, de la curación de la mujer que pierde su sangre en medio del desplazamiento de Jesús hacia la casa de Jairo (5,25-34 entre 21-24 y 35-43). Del mismo modo, la concatenación del proceso de Jesús y la negación de Pedro (14,66-72) anuda inseparablemente las dos pruebas. Igualmente, el discurso apocalíptico –injertado sobre el anuncio de la destrucción del Templo– está contenido entre los dones de las dos mujeres: el dinero de la pobre viuda en el arca del Tesoro del Templo (12,41-44) y el costoso perfume sobre la cabeza de Jesús en Betania (14,3-9); sus gestos trazan el movimiento mismo de sustitución del Templo de Jerusalén por el cuerpo de Jesús.

- *Dualidades de expresión*: las inclusiones ya evocadas son una de las formas de un paradigma de reduplicación más amplio, investigado por F. Neirynck⁸. El duplicado más evidente es la repetición de la multiplicación de los panes (6,30-44 y 8,14-21), pero parece que el fenómeno corresponde a un particular modo de expresión en dos tiempos, típico del pensamiento y de la escritura de Marcos. Se pone de manifiesto en detalles («al atardecer, a la puesta del sol», 1,32), en frases, en episodios, y quizá también en la organización misma del relato en su conjunto.
- Las *palabras-gancho* permiten unir los episodios en la sucesión, en particular los dos breves adverbios típicos de Marcos, «de pronto» (εὐθύς) y «de nuevo» (πάλιν), que sostienen el ritmo rápido de los acontecimientos, sobre todo la secuencia de desplazamientos que da al relato un ritmo acelerado. Su repetición termina siendo significativa: de forma complementaria evoca la inmediatez del don de Dios que precede a todo esfuerzo humano y la necesidad de volver a empezar que arranca de las posesiones.

2.4. Perspectiva teológica

2.4.1. El Hijo de Dios

El evangelio de Marcos no hace de ello un misterio, ni lo mantiene en secreto, y ya las primeras palabras lo declaran: Jesús, cuya buena nueva se va a leer, lleva el título de Cristo, al cual se añade, según algunos manuscritos, el de Hijo de Dios. Sin embargo, la narración está sembrada de preguntas sobre su identidad. Se desarrolla menos como adquisición progresiva de un saber, que vendría a llenar una falta, que como una forma de poner en cuestión este saber, este creer ya dado. Como si, con el apoyo de esta primera confesión, fuera necesario que el hombre se preguntara continuamente sobre las modalidades de acceso al conocimiento, y que en el camino mismo de este preguntarse se descubriera capaz de un reconocimiento en la verdad. Por lo

demás, el itinerario de la vida de Jesús sigue el mismo boceto: los signos de la alteridad de Dios en él, como en el bautismo o en la transfiguración, son el viático que permite al Hijo, en un camino asumido de obediencia, atravesar la muerte. El episodio de la mujer que pierde su sangre puede ofrecer una representación de la búsqueda por etapas que el evangelio parece promover (5,25-34): de una necesidad para su cuerpo, la salud entendida como un objeto que intenta sustraer sin ser notada, pasa a la relación intersubjetiva, al cara a cara, cuando Jesús busca a quien lo ha tocado; después, finalmente, se postra a sus pies y pronuncia una palabra de verdad. El «verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (15,39) del centurión a los pies de la cruz, que constituye el eco del «verdaderamente tú eres uno de ellos», que Pedro niega cuando su maestro es arrestado (14,70-72), esboza la posición de la mirada teológica característica del evangelio. La confesión del centurión se enuncia en el presente de la verdad, pero también en el espacio mismo de la muerte, de la ausencia; de este modo integra la distancia de la situación después de los acontecimientos, anticipa lo que será la posición de los lectores.

Desgarro y filiación

Sin relato del nacimiento ni de la infancia (Mt y Lc se remontarán a estos orígenes humildes y milagrosos), sin evocación de la preexistencia (Jn ensalzará en su prólogo este origen primero), el evangelio de Marcos sigue el itinerario de la vida y la muerte de un hombre adulto. Lo inscribe entre dos bautismos, el del agua en el Jordán en medio de todo el pueblo que se reúne, y el de su Pasión, según la metáfora del camino de rechazo y de sufrimiento, que Jesús opone a la gloria con la que sueñan dos de sus discípulos («¿Podéis beber la copa que yo voy a beber, o ser bautizados con el bautismo con que yo voy a ser bautizado?»; 10,38).

Ahora bien, para dar testimonio de Dios de una forma radicalmente nueva a través de esta historia que desmantela el mundo viejo, el relato tiende su hilo conductor entre dos desgarrones: el desgarro de los cielos durante el bautismo, por el cual pasa la voz de Dios que reconoce a su hijo y su alegría, y por el cual baja el Espíritu que confiere autoridad a Jesús (1,9-11); y después, el desgarro del velo del Templo en la hora de la crucifixión, cuando Dios abandona el Santo de los santos, en el último exilio, para no dejarse encontrar en adelante más que en el Crucificado (15,38-39). Entre estos dos extremos, en el corazón del itinerario y justo antes de que se incline hacia su vertiente de sombra, un resplandor de luz sobre el monte de la transfiguración levanta también el velo sobre la identidad divina de Jesús (9,2-7). Así, tres momentos de revelación marcan el ritmo de la intriga; sostienen su trama, que se hace más provocadora, porque la tercera vez la palabra de reconocimiento, que era la de Dios (1,11 y 9,7), se desplaza no sólo a la boca de un hombre, sino a la de un pagano (15,39). Los discípulos –representados por el trío de los íntimos (Pedro, Santiago y Juan)– son testigos únicamente de la visión intermedia; la primera revelación (1,11) precede a su vocación y se dirige sólo a Jesús; la última (15,39) sigue a su abandono y no encuentra destinatarios entre los personajes del relato. Sólo la mirada del lector abarca todo el cuadro. A sus ojos, la palabra de Dios que al principio, en el bautismo,

8. Frans NEIRYNCK, *Duality in Mark: Contributions to the Study of the Markan Redaction* (BETHL 31), Leuven, Leuven University Press, 1972, '1988.

designa a Jesús para proclamar el Evangelio y curar y que, después, en la transfiguración, invita a sus discípulos a escucharlo cuando anuncia la necesidad de su Pasión, se reinterpreta finalmente con fuerza en la fragilidad de la cruz: en la pobreza sin signos de una muerte en el abandono de Dios, un hombre descifra el signo de Dios. La filiación se da a conocer en el seno mismo del abandono. Desde ese momento, los discípulos tendrían que poder actuar con resolución a partir de un sepulcro vacío; los lectores tendrían que poder creer a partir de un Evangelio interrumpido cortado en el final por la angustia, la huida y el silencio (16,8).

Los otros títulos sostienen el mismo proyecto teológico. La figura del Hijo del hombre, heredada del profetismo y después privilegiada por la apocalíptica (en particular Dn 7) como figura celeste del fin de los tiempos, apoya al principio los actos de autoridad de Jesús en la tierra (2,10.18-20.27; 3,4). Pero en la segunda parte del Evangelio es redefinida en la esfera del servicio (10,45 y los anuncios de la Pasión). La espera de la venida del Hijo del hombre sobre las nubes del cielo pasa por una pasión del mundo (13,26); el anuncio, en el proceso, de la visión del Hijo del hombre sentado a la derecha de Dios poderoso (14,62) precipita la condena a muerte.

Es en la confesión de Pedro en Cesarea (8,27-30) donde el título de Cristo se aplica a Jesús; marca el punto culminante del relato y el eje en torno al cual gira. Pedro reconoce la identidad mesiánica, pero se hunde en la tentación cuando rechaza la definición que esta justa denominación asumirá en la historia: un Cristo del rechazo, del sufrimiento y de la muerte. Por lo demás, toda la narración, puesto que tantos episodios empiezan por un desplazamiento, ha hecho ya de él un Cristo de las partidas: parte para dar de comer en el desierto, parte y atraviesa el mar para curar, parte para morir como un rey escarnecido en su ciudad. Y el fin del primer día de curaciones, en el que sale para proclamar el Evangelio en otros lugares, mientras los discípulos se ponen a buscarlo (1,35-39), puede anticipar el último acto, su resurrección, que deja un sepulcro vacío y testigos desconcertados. El cuerpo ausente del sepulcro llama entonces a sus discípulos fuera, y les ordena que vayan a Galilea, no tanto para una espera de la parusía como para comenzar a formar en la historia el cuerpo de su Iglesia.

Crítica de las imágenes de Dios

Así, por su cristología, el evangelio de Marcos pone en cuestión todo acceso al ver y al saber. El desafío que lanza a la facilidad de palabra llega a poner la confesión de fe en la boca de los demonios (1,24; 3,11; 5,7). Hay, pues, una forma demoníaca de dar la buena respuesta. Ningún saber protege de la posible perversión de su uso. De este modo el creyente es interpelado no sólo sobre el objeto de la propia fe, sino en su autenticidad de sujeto que confiesa. Pero si la respuesta demasiado directa es sometida a la crítica, la posibilidad de una respuesta indirecta es también explorada por el relato: los discípulos se preguntan qué significa resucitar de entre los muertos, cuando Jesús les impone el secreto sobre la visión de su transfiguración «hasta que el Hijo del hombre resucite de entre los muertos» (9,9); es, entonces, el rela-

to de la curación de un hijo de los hombres, el muchacho epiléptico, el que propone una representación de la resurrección en clave humana, porque el texto presenta al muchazo como si estuviera muerto y emplea los dos verbos de la resurrección para contar que Jesús lo levanta (9,27). Del mismo modo, también las apariciones, ausentes en la resurrección, son de alguna manera anticipadas por la marcha sobre las aguas o la transfiguración; en la trama narrativa alterada de este modo, no invierten el vacío de la muerte, sino que lo preceden como para hacerla posible, y hacer vivir a partir de ahí.

El relato de la tempestad calmada puede ilustrar la asunción crítica de las imágenes de Dios que el evangelio realiza en Jesús (4,35-41). En el marco de la tempestad, Jesús aparece dominando el viento y el mar como el Dios creador que gobierna el caos; pero el reproche del «todavía no tenéis fe», dirigido a los discípulos que lo han despertado por miedo a morir, orienta la lectura hacia el centro del relato donde el sueño del maestro en plena tempestad puede ser percibido como una metáfora del crucificado, del Dios presente en la ausencia. El relato va aún más lejos: el final se abre con una pregunta que, tomada en sentido fuerte –«¿Quién es éste que hasta el viento y el mar le obedecen?»– (4,41), lleva ante el Dios desconocido. El secreto que se ha de mantener sobre la resurrección de la hija de Jairo («les insistió mucho en que nadie lo supiera», 5,43) o sobre la transfiguración (9,9), puede significar también que Jesús, y el relato de Marcos, conducen al borde de lo incognoscible.

2.4.2. Los hijos de los hombres

Si la proximidad de Dios al mundo se expresa en un relato de vida, el hombre así encontrado es interpelado acerca del modo de su acogida, de su respuesta. Por las dos partes, por parte de Dios y por parte del hombre, lo que se elabora en el relato de Marcos es la cuestión de la identidad.

El cuerpo y las emociones

La condición humana es confirmada en la carne y en la historia. Los numerosos relatos de milagros ilustran la restauración del cuerpo, sanado y alimentado, levantado, liberado de las fuerzas disgregadoras del demonio. Significan también la posibilidad y la exigencia de una vida humana restituida a su identidad única y, por tanto, a una palabra personal. Mediante la complementariedad de sus relatos, el evangelio dibuja un cuerpo íntegro, movilizado, con miembros reunidos. Las expresiones de la emoción impresionan también por su importancia, ya sean las del mismo Jesús, su cólera o su compasión (1,4; 3,5; 5,19; 6,34; 8,2; 9,24; 10,47.48), o las de los oyentes de su palabra o los testigos de un milagro, de una revelación, el temor y el correspondiente temblor (5,33 y 16,8), el asombro (5,20; 6,6; 15,5.44), el estupor (5,42; 16,8), la turbación (6,50), el miedo extremo (9,15; 14,33; 16,5). Estas emociones provocan una intervención de Jesús, pero suelen dejar en suspenso una reacción de los hombres; el relato, al final del episodio, deja con frecuencia a los personajes con esta emoción que exigiría un salto sobre el camino de la fe, mientras que la narración parte de nuevo con otros pro-

tagonistas sobre los caminos del mundo. El relato muestra cómo el cuerpo habla a través de sus emociones cuando las evidencias se agrietan, cuando el hombre queda privado de sus referencias, cuando la comprensión de los otros y de uno mismo escapa a la inteligencia porque empiezan a surgir nuevas posibilidades de sentido.

La mirada

Pero el relato de Marcos insiste sobre todo en la mirada. Por su significación a la vez concreta y simbólica, permite la conexión entre el cuerpo y el entendimiento, entre el cuerpo en sus sentidos y la percepción de un sentido nuevo que descifrar en el mundo. El evangelio lo aborda de forma extrema; de hecho, cuenta tanto la ceguera de los ojos frente a los milagros (los discípulos como ciegos se afanan por atravesar el mar después de las dos multiplicaciones de panes: 6,45-52 y 8,14-21) como el milagro de los ojos abiertos (8,22-26 y 10,46-52). Con las dos curaciones de ciegos, el relato muestra que no hay nada más difícil que abrir los ojos a un ciego; Jesús tiene que intentarlo dos veces para curar al primero. La curación del segundo, Bartimeo, sobre el borde del camino, antes de entrar en Jerusalén, parece concentrar la apuesta de todo el evangelio: la llamada al ciego constituye el eco de las primeras vocaciones al borde del mar; a través del deseo, puesto a prueba, de un gesto de Jesús, esboza la renuncia al derecho de ser dependiente, enfermo y mendigo; con la vista recuperada por el milagro, indica el acceso al sentido tan difícil del camino hacia la capital; con el rechazo del manto cuando el hombre se lanza a seguir a Jesús, propone una figura ejemplar de discípulo, un creyente sin cualidades ni riquezas, un hombre desnudo.

La desnudez

En sus dos partes sucesivas, pero sobre todo complementarias, el evangelio deja percibir sus valores por dos representaciones significativas de la desnudez. El relato rechaza la del hombre reducido a la animalidad bruta, a la regresión por debajo del estatus de criatura. El endemoniado de Gerasa (5,1-20) ofrece una imagen de ello: para el loco incontrolable de la otra orilla del lago, que grita continuamente y se automutila, la llegada de Jesús produce una salida real de los sepulcros; la palabra que separa al hombre del demonio no sólo le restituye su buen sentido, sino que le confía un sentido que llevar a los otros, el mensaje de su liberación. De este modo el enviado hace presente con su relato en tierra pagana la intervención de Jesús para con él; de este modo el evangelio habla de sí mismo, inscribiendo en su enunciado la situación misma de su proclamación: la buena nueva de la liberación realizada por un Señor que, no obstante, es rechazado y está ausente. La otra representación de la desnudez, que el evangelio sugiere con discreción, aparece en la figura fugitiva del joven que sigue a Jesús cuando todos sus discípulos lo han abandonado (14,52). Vestido sólo con un lienzo de lino –la palabra utilizada es la misma que se emplea para designar la sábana que envolverá el cuerpo de Jesús para la sepultura (15,46)–, deja el lienzo cuando quieren arrestarlo con Jesús, y

huye desnudo. Aquí el evangelio lleva al extremo su intención teológica: en la huida misma, en la pérdida de todo poder, incluso el de seguir a Jesús entregado, la verdadera fidelidad es reinterpretada como imposible para el hombre, como puro don de Dios. Un joven vestido de blanco, idéntico y al mismo tiempo completamente diferente, aparece en el sepulcro abierto en el lugar del cuerpo ausente del Crucificado (16,1-8); a través de este mensajero de Dios, la palabra de Jesús es actualizada nuevamente en el lugar mismo de la muerte por una cita con los vivos, a partir de la cual la historia puede empezar de nuevo.

El motivo de la «desnudez» se expresa también en la sustitución de los íntimos –que a la larga no son fieles– por personajes externos –que dan una respuesta fulgurante–. El poseído de Gerasa proclama que Jesús es Señor (5,19-20), mientras que los discípulos están bloqueados por la pregunta: «¿Quién es éste que hasta el viento y el mar le obedecen?» (4,41). El ciego Bartimeo se apresura a seguirlo (10,52), mientras que Santiago y Juan se preocupan por obtener un puesto para instalarse en la gloria (10,35ss). Simón de Cirene, un africano que volvía del campo, lleva la cruz, mientras que Judas traiciona y entrega a Jesús. Una mujer de Betania unge la cabeza de Jesús en una ofrenda que adquiere valor de gesto funerario, mientras que Pedro niega al Ungido de Dios –a quien, sin embargo, ha reconocido– el camino del servicio que cumple las Escrituras. Por último, un soldado romano reconoce a Dios en el Crucificado, mientras que Pedro ha negado a su maestro y son las tres mujeres, que van al sepulcro muy de madrugada el primer día de la semana, las que tendrán que recordar, a Pedro y a los otros que lo han abandonado, la cita en Galilea.

Las travesías de fronteras, de obstáculos, de límites, del mar y finalmente de la muerte pueden, en un segundo nivel, simbolizar todo el trabajo que la lectura exige a quien atraviesa el evangelio. Con la fuerza de las imágenes, la teología de Marcos se expresa en una historia de la proximidad de Dios, como invitación apremiante a ser «sí mismo como otro» (si se aplica al evangelio la magnífica expresión de Paul Ricoeur). Todo esto pasa por la cruz.

2.5. Nuevas perspectivas

Si bien las lecturas de tipo narrativo se han realizado primero, y se han desarrollado después ampliamente, sobre el evangelio de Marcos, hoy parece que se definen mejor y, al mismo tiempo, que quieren entrar en diálogo.

La escritura del relato. Algunos trabajos están dedicados a las modalidades de la comunicación indirecta, particularmente a la ironía⁹. En esta perspectiva, el relato popular de Marcos aparece como una construcción compleja y

9. Cf., por ejemplo, Jerry CAMERY-HOGGAT, *Irony in Mark's Gospel: Text and Subtext* (SNTS.MS 72), Cambridge, University Press, 1992; Robert M. FOWLER, «The Rhetoric of Direction and Indirection in the Gospel of Mark», *Semeia* 48, 1989, pp. 115-134; Werner H. KELBER, «Récit et révélation: voiler, dévoiler et revoiler», *RHPR* 69, 1989/4, pp. 389-410.

su lengua, durante mucho tiempo considerada pobre, parece cargada de potencialidades que explorar.

Pluralidad de lecturas. Por lo que respecta a la articulación de los enfoques, algunos análisis semióticos y narrativos muestran la preocupación por entrar en diálogo con los estudios histórico-críticos o ser complementarios con respecto a ellos¹⁰. Así mismo, algunos análisis narrativos sirven para plantear cuestiones sociológicas¹¹.

2.6. Bibliografía

Comentarios

Élian CUVILLIER, *L'Évangile de Marc. Traduction et lecture* (Bible en face), París/Ginebra, Bayard/Labor et Fides, 2002; Camille FOCANT, *L'Évangile selon Marc* (Commentaire biblique. Nouveau Testament 2), París, Cerf, 2004; Joachim GNILKA, *Das Evangelium nach Markus* (EKK II/1-2), Zürich/Neukirchen, Benziger/Neukirchener Verlag, 1978-1979 (trad. cast.: *El evangelio según san Marcos*, Salamanca, Sígueme, 1986); Simon LÉGASSE, *L'Évangile de Marc* (LeDiv. Commentaires 5/1-2), París, Cerf, 1997; Dieter LÜHRMANN, *Das Markusevangelium* (HNT 3), Tübingen, Mohr, 1987; Rudolf PESCH, *Das Markusevangelium* (HTh K II/1-2), Friburgo, Herder, Bd. 1, ¹1980 (1976), Bd. 2, 1977; Eduard SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Markus* (NTD 1), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, ¹⁷1989 (trad. ingl.: *The Good News According to Mark*, Atlanta, John Knox, 1970); Étienne TROCMÉ, *L'Évangile selon Saint Marc* (CNT 2), Ginebra, Labor et Fides, 2000.

Lecturas preferentes

Joseph AUNEAU, «Évangile de Marc», en: J. AUNEAU, etc., *Évangiles synoptiques et Actes des apôtres* (Petite Bibliothèque des Sciences Bibliques, NT 4), París, Desclée, 1981, pp. 53-129; Jean DELORME, «Lecture de l'évangile selon saint Marc», *Cahiers Évangile* 1/2, París, Cerf, 1972 (trad. cast.: *El Evangelio según san Marcos*, Estella, Verbo Divino, 1986); Christophe SENFT, *L'évangile selon Marc* (Essais bibliques 19), Ginebra, Labor et Fides, 1991; Benoît STANDAERT, *L'évangile selon Marc. Commentaire* (Lire la Bible 61), París, Cerf, 1983.

Historia de la investigación

Daniel J. HARRINGTON, «Neuere Wege in der Synoptiker-Exegese am Beispiel des Markusevangeliums», en: Friedrich W. HORN, ed., *Bilanz und Perspektiven gegenwärtiger Auslegung des Neuen Testaments. Symposium zum 65. Geburtstag von*

Georg Strecker, Berlín-Nueva York, de Gruyter, 1995, pp. 60-90; Petr POKORNY, «Das Markusevangelium. Literarische und theologische Einleitung mit Forschungsbericht», en: *ANRW* II.25,3, Berlín, de Gruyter, 1985, pp. 1968-2035.

Bibliografía exhaustiva

Hugh M. HUMPHREY, *A Bibliography for the Gospel of Mark 1954-1980* (Studies in the Bible and Early Christianity 1), Nueva York-Toronto, Mellen Press, 1981; Frans NEIRYNCK, et alii, *The Gospel of Mark: A Cumulative Bibliography 1950-1990* (BETHL 102), Leuven, Leuven University Press, 1992.

Estudios particulares

Robert M. FOWLER, *Let the Reader understand: Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark*, Minneapolis, Fortress Press, 1991; Elizabeth S. MALBON, *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark* (Biblical Seminar 13), Sheffield, JSOT Press, 1991 (¹1986); Christopher D. MARSHALL, *Faith as a Theme in Mark's Narrative* (SNTS.MS 64), Cambridge, Cambridge University Press, 1989; David M. RHOADS, Donald MICHIE, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Philadelphia, Fortress Press, ³1987 (trad. cast.: *Marcos como relato. Introducción a la narrativa de un evangelio*, Salamanca, Sígueme, 2002); Maurits SABBE, ed., *L'Évangile selon Marc. Tradition et rédaction* (BETHL 34), Leuven, Leuven University Press, 1988 (nueva edición aumentada); Benoît STANDAERT, *L'évangile selon Marc. Composition et genre littéraire*, Bruges, Zevenkerken, ²1984; Mary Ann TOLBERT, *Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective*, Minneapolis, Fortress Press, 1989; Étienne TROCMÉ, *La formation de l'évangile de Marc* (EHPR 57), París, PUF, 1963.

10. Cf., por ejemplo, Jean DELORME, *Au risque de la parole. Lire les évangiles* (Parole de Dieu), París, Seuil, 1991; Camille FOCANT, «Mc 7,24-31 par. Mt 15,21-29: critique des sources et/ou étude narrative», en: Id., ed., *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism* (BETHL 110), Leuven, Leuven University Press, 1993.

11. David M. RHOADS, «Network for Mission: The Social System of the Jesus Movement as Depicted in the Narrative of the Gospel of Mark», en: *ANRW* II.26.2, Berlín, de Gruyter, 1995, pp. 1692-1729.

EL EVANGELIO SEGÚN MATEO

Élian Cuvillier

El evangelio según Mateo ocupa un lugar privilegiado en la literatura cristiana antigua. Es el más citado por los Padres de la Iglesia, no sólo de todos los evangelios sino también de todos los demás libros del Nuevo Testamento¹. Además, y a pesar de las numerosas variaciones en el orden de los evangelios dentro de las listas o de los códices antiguos conservados, el primer puesto de Mateo es un dato constante.

Entre las razones que explican esta posición particular, hay que subrayar que Mateo fue considerado durante muchos siglos el más antiguo de los evangelios, especialmente bajo la influencia de san Agustín. Esta opinión ya no es compartida actualmente. Por lo demás, el importante papel que Mateo atribuye a los discursos de Jesús lo hacía particularmente apto para la catequesis de los recién convertidos y para la edificación de las comunidades en la Iglesia antigua.

3.1. Presentación

3.1.1. Estructura

Mientras que algunos se limitan a observar una disposición geográfica próxima a la de Marcos, la mayor parte de los exegetas constatan la complejidad de la materia mateana. Unos privilegian la disposición temática en torno a los cinco discursos (y su conclusión estereotipada: καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς ..., cf. 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1), que se alternan con las partes narrativas; otros subrayan el carácter estructurante de la expresión ἀπὸ τότε ἤρξατο en 4,17 y 16,21, pasajes a los que tal vez haya que añadir 26,16; otros, por último, quieren descubrir a toda costa en el evangelio estructuras en quiasmo (no obstante, no se ha podido mostrar que, en la literatura

1. Édouard MASSAUX, *Influence de l'évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant Saint Irénée*, Gembloux, Duculot, 1950.

antigua, la figura retórica del quiasmo haya sido aplicada al conjunto de una obra). Sin duda es más prudente limitarse a poner de manifiesto la coherencia del conjunto de la narración. De todos modos, es imposible explicar la complejidad de ésta mediante una estructura, por muy detallada que sea.

Estructura del evangelio según Mateo

Preparación de la Buena Nueva (1,1-4,11)

- 1,1-2,23 Genealogía y relato de la infancia de Jesús
 3,1-17 Predicación de Juan el Bautista; bautismo de Jesús
 4,1-11 Tentación de Jesús

El anuncio de la Buena Nueva (4,12-11,1)

- 4,12-25 Comienzo del ministerio en Galilea; llamada de los primeros discípulos
 5,1-7,29 *Sermón de la montaña*
 8,1-9,34 Relatos de milagros
 Curación de un leproso (8,1-4); el siervo del centurión (8,5-13); curaciones de enfermos (8,14-17); seguir a Jesús (8,18-22); la tempestad calmada (8,23-27); curaciones de dos poseídos (8,28-34); el paralítico de Cafarnaúm (9,1-8); la comida en casa de Mateo (9,9-13); el ayuno; odres viejos y vino nuevo (9,14-17); la mujer enferma y la niña muerta (9,18-26); curación de dos ciegos (9,27-31); curación de un poseído mudo (9,32-34).
 9,35-11,1 *Discurso misionero*

Fe e incredulidad (11,2-16,12)

- 11,2-30 Juan el Bautista y Jesús
 La pregunta de Juan el Bautista (11,2-6); declaración de Jesús sobre Juan el Bautista (11,7-19); invectivas contra las ciudades de Galilea (11,20-24); himno de júbilo (11,25-30).
 12,1-50 Controversias
 Sobre el sábado (12,1-14); cita de cumplimiento (12,15-21); Jesús y Belcebú (12,22-32); el hombre juzgado por sus palabras (12,33-37); el signo de Jonás (12,38-42); regreso del espíritu impuro (12,43-45); la familia de Jesús (12,46-50).
 13,1-52 *Discurso en parábolas*
 13,53-58 Jesús en su patria
 14,1-12 Muerte de Juan el Bautista

14,13-16,12 Milagros y controversias

Primera multiplicación de los panes (14,13-21); marcha sobre las aguas (14,22-33); sumario (14,34-36); lo puro y lo impuro (15,1-20); la mujer cananea (15,21-28); sumario (15,29-31); segunda multiplicación de los panes (15,32-39); petición de un signo (16,1-4); la levadura de los fariseos y de los saduceos (16,5-12).

La comunidad de los discípulos de Jesús (16,13-20,34)

- 16,13-28 En Cesarea de Filipo
 Confesión de Pedro (16,13-20); primer anuncio de la Pasión (16,21-23); cómo seguir a Jesús (16,24-28).
 17,1-27 En camino con Jesús
 Transfiguración (17,1-9); Elías y Juan el Bautista (17,10-13); el niño epiléptico (17,14-21); segundo anuncio de la Pasión (17,22-23); el impuesto del Templo (17,24-27).
 18,1-35 *Discurso comunitario*
 19,1-20,34 En camino hacia Jerusalén
 Divorcio, matrimonio y celibato (19,1-12); Jesús y los niños (19,13-15); el hombre rico (19,16-30); los obreros de la última hora (20,1-16); tercer anuncio de la Pasión (20,17-19); los hijos de Zebedeo (20,20-28); los ciegos en Jericó (20,29-34).

Últimos días en Jerusalén (21,1-25,46)

- 21,1-22 Entrada en Jerusalén; purificación del Templo; la higuera maldita
 21,23-22,46 Controversias en el Templo
 La autoridad de Jesús (21,23-27); parábola de los dos hijos (21,28-32); los viñadores homicidas (21,33-42); parábola de los invitados (22,1-14); el tributo al César (22,15-22); pregunta sobre la resurrección (22,23-33); el mandamiento principal (22,34-40); Jesús mayor que David (22,41-46).
 23,1-39 Maldiciones contra escribas y fariseos
 24,1-25,46 *Discurso escatológico*

Relato de la Pasión (26,1-28,20)

- 26,1-16 Unción en Betania, anuncio de la traición
 26,17-28,15 Última comida, arresto, proceso, muerte y resurrección
 28,16-20 Envío final

3.1.2. Contenido

En la primera sección (Mt 1,1-4,11), Jesús es presentado como el Mesías de Israel. Desde Mt 1,1 Jesús es mostrado como hijo de David e hijo de Abrahán, dos figuras fundamentales de la tradición judía. La genealogía (1,1-17) subraya el profundo enraizamiento de Jesús en la historia de la fe de Israel (Abrahán, padre de los creyentes) y en la historia de su esperanza mesiánica (la figura de David). De las trece citas de cumplimiento² diseminadas por la narración («para que se cumpliera lo que había dicho el Señor por el profeta...»), cuatro se encuentran en el relato mateano de la infancia. Ellas subrayan con fuerza que Jesús de Nazaret era Aquel que había sido prometido y anunciado por los profetas: 1,22, el nacimiento y el nombre de Jesús; 2,15, la «salida de Egipto» de Jesús, referencia explícita al destino del pueblo en el desierto; 2,17, la aflicción de Raquel; 2,23, Jesús como el Nazareno. Se puede añadir a esta lista Mt 2,5: el lugar de donde saldrá el pastor de Israel. El capítulo 2 (visita de los magos de Oriente; huida a Egipto; matanza de los niños de Belén; regreso a la tierra de Israel) subraya la apertura universalista y la incredulidad de Jerusalén. Además, muestra que Jesús se desplaza de un lugar a otro (Belén, Egipto, Nazaret). El capítulo 3 presenta a Juan el Bautista como anunciador de la misión de Jesús que «cumple toda justicia» (3,15). Este Jesús, tentado en el desierto (4,1-11), vence a Satán.

A continuación se presenta la misión de Jesús y de sus discípulos junto al pueblo (4,12-11,1), situada bajo el signo de la enseñanza (5-7) y de la curación (8-9). La enseñanza del Mesías de Israel se refiere a la Ley, que él lleva a cumplimiento (5,17-20) al mismo tiempo que la supera (5,21-48). En adelante, la «justicia superior» (5,20) suplanta a la ley como mandamiento (5,18-19) e inaugura una ética de la sobreabundancia del don, del exceso y de la confianza (cf. Mt 5-7). Las numerosas curaciones que realiza Jesús (cf. Mt 8-9) son también un cumplimiento de la palabra profética (8,17) y asombran necesariamente a las muchedumbres (9,33: «Jamás se vio cosa igual en Israel»). Tres episodios anuncian una ampliación de la perspectiva estrictamente nacional: la curación del siervo del centurión (8,5-13) es la ocasión para que Jesús constata la falta de fe de Israel (8,10); en contraste con la admiración de las muchedumbres (9,33), se añade el juicio negativo de los fariseos (9,34: «Por el Príncipe de los demonios expulsa a los demonios»); por último, el discurso de misión (9,35-11,1) anuncia el fracaso de la misión de Jesús y de los discípulos dirigida sólo a Israel (10,5; cf. v. 17: «os azotarán en sus sinagogas»; igualmente v. 25b).

La pregunta del Bautista (11,2-6) y la opinión de Jesús sobre este último (11,7-19) indican lo que está en juego en los capítulos que siguen (Mt 11,2-16,12): fe o incredulidad. La incredulidad es la de las ciudades de Galilea que no se han arrepentido a la vista de los milagros (11,20-24). La fe

2. Hay un acuerdo unánime sobre las diez citas siguientes: 1,23; 2,15; 2,18; 2,23; 4,15-16; 8,17; 12,18-21; 13,35; 21,5; 27,9-10. Se debate mucho sobre el *status* de 2,5-6; 3,3; 13,14-15 y 26,56.

es la de los «pequeños» (νήπιοι, 11,25) a quienes el Padre ha revelado al Hijo (11,25-27), Aquel que carga con los pesos de todos los fatigados y sobrecargados (11,28-30). El capítulo 12, y después los capítulos 15 y 16 en un nivel menor, no son más que una larga serie de invectivas de Jesús contra su pueblo endurecido o de controversias con los fariseos (12,1-8.9-14.22-32.38-42.46-50; 15,1-20; 16,1-4; cf. también 13,53-58). En estos capítulos se confirma, mediante una cita veterotestamentaria, la apertura universal ya entrevista (cf. 12,18: «He aquí mi siervo, a quien elegí... anunciará el derecho a las naciones»). Pero esta perspectiva universalista está todavía marcada por el sello del silencio (12,16). El capítulo 13 explica teológicamente la incredulidad de Israel; cf. 13,15: «Porque se ha embotado el corazón de este pueblo». A este pueblo de dura cerviz se oponen los discípulos, declarados dichosos porque ven y oyen (13,16). En 15,21-28 se sitúa un episodio-bisagra: el Jesús mateano, aunque hace suya la palabra de 10,5 («No toméis camino de gentiles ni entréis en ciudad de samaritanos»; compárese con 15,24 y 28,19), se deja convencer por la insistencia y la fe de la mujer cananea, cuya hija es finalmente curada.

La confesión de Pedro en Cesarea (16,13-16) abre una sección (16,13-20,34), consagrada a la edificación de la ἐκκλησία (cf. 16,18 y 18,17). El Mesías de Israel edifica su nueva comunidad sobre Pedro (16,13-20), que representa, en su fe imperfecta (cf. vv. 22-23), la figura de los discípulos, llamados también ellos a tomar posición en este debate entre fe e incredulidad. Una Iglesia llamada un día a superar las fronteras del pueblo (cf. 8,5-13, especialmente los vv. 11 y 15,21-28 como prefiguraciones de 28,16-20). Esta comunidad está en camino con Jesús hacia Jerusalén. Una peregrinación que es ocasión de revelaciones (17,1-9) –entre las cuales el primer rango corresponde a los repetidos anuncios de la Pasión (16,21-23; 17,22; 18,17-19)–, y también de preguntas y enseñanzas (17,10-12.14-21.24-27; 19-20) –entre las cuales el primer rango corresponde al discurso comunitario (18,1-19,1).

La llegada de Jesús a Jerusalén abre una sección centrada en torno a una confrontación entre los jefes del pueblo de Israel y Jesús (Mt 21,1-25,46). Esta confrontación va acompañada de un juicio sin apelación del Jesús mateano contra su pueblo, y sobre todo contra sus responsables religiosos. Este juicio comienza con la entrada de Jesús en su ciudad, Jerusalén (cf. 21,4), y culmina en el capítulo 23, en las maldiciones contra los escribas y fariseos. Después empieza el discurso escatológico (24-25), que constituye una advertencia dirigida a la comunidad mateana (cf. en particular el capítulo 25).

Aun cuando el Jesús mateano juzga a Israel, no es su verdugo. Todo lo contrario: la redacción mateana del relato de la Pasión (Mt 26,1-28,20) subraya que es el mismo Israel, en la persona de sus jefes, quien condena a muerte a su Mesías, según lo que había anunciado la Escritura (26,54.56; 27,9). Tres episodios propios de Mateo indican que se ha llegado a un punto donde no es posible volver atrás: el «pueblo» (ἄσος, 7,25) asume plenamente la responsabilidad de este acto; el engaño imaginado por los jefes del pueblo para negar la resurrección de Jesús (28,12-15); y, por último, el envío de los discípulos a «todas las naciones» (πάντα τὰ ἔθνη, 28,19). En Mateo, la muer-

te de Jesús es propuesta en el marco de una interpretación apocalíptica de la cruz. En el plano narrativo, es subrayada por las tradiciones (propias del primer evangelio) relativas al terremoto y a la apertura de los sepulcros (27,51b-53). Lo que la predicación de Juan el Bautista y la de Jesús dejaban entrever (cf. 3,2 y 4,17) ya ha llegado: termina un tiempo antiguo y empieza un tiempo nuevo. La muerte de Jesús es, para Mateo, el lugar de este paso que los actos y las palabras del propio Jesús habían inaugurado. En su muerte, el maestro cumple lo que su enseñanza exigía (cf. en particular las antítesis del Sermón de la montaña). Se notará finalmente que el Jesús resucitado no pronuncia ninguna palabra de invocación de juicio de Dios. Más que el castigo de los culpables, es el «hacer de los discípulos» lo que preocupa al Resucitado (cf. 28,16-20). Para Mateo, el pueblo de la promesa se ha negado a reconocer a su Mesías y lo ha crucificado. La paradoja que Mateo debe afrontar está en el hecho de que, por su rechazo, Israel (asimilado ya a «todas las naciones», 28,19) ha ofrecido a los paganos un Mesías. Un Mesías cuyo destino pasa, sin embargo, por la cruz.

3.2. Contexto histórico de producción

3.2.1. El autor

La tradición que hace del apóstol Mateo (Mt 10,3, cf. 9,9) el autor del primer evangelio se basa en el testimonio de Papías transmitido por Eusebio (*Historia eclesiástica* III,39,16): Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος (que se puede traducir: «Mateo reunió, pues, en lengua hebrea los *logia* [de Jesús] y cada uno los interpretó según su capacidad»). El comentario de Papías, no obstante, no se apoya en ninguna información histórica sólida; no existe, en particular, ningún vestigio de una versión aramea antigua del evangelio de Mateo. Por lo demás, sería muy sorprendente que un testigo ocular (en este caso, el discípulo Mateo) utilizara una fuente secundaria (el evangelio de Marcos) para redactar su propio relato. El cambio del nombre, por el que Leví pasa a ser Mateo (Mc 2,14 // Mt 9,9), refleja además un proceso secundario que no es obra de un testigo ocular (se encuentra otro ejemplo en Mt 27,56, donde Salomé –Mc 15,40– pasa a ser la madre de los hijos de Zebedeo, cf. Mt 20,20). Es posible que el discípulo Mateo desempeñara un papel en la comunidad de la que procedía el autor del evangelio. Esta hipótesis podría explicar el cambio de nombre y la adición ὁ τελώνης («recaudador de impuestos», Mt 10,3).

Actualmente ya no se sostiene la paternidad del apóstol, y la mayoría de los exegetas piensan que el autor era de origen judío³ (criterios: carácter central de la Ley; importancia de las citas del Antiguo Testamento; limitación de la misión del Jesús terreno a Israel; cf. igualmente Mt 24,20; 17,21-27; 23,1-3...). La hipótesis más comúnmente admitida es que el autor del primer evangelio vivió a finales del siglo I. Hay cinco argumentos a favor de

esta datación: a) Mt utiliza Mc (datado hacia el año 70) como fuente; b) la imagen que ofrece del judaísmo es la de un bloque unido en torno a los fariseos (reflejo del judaísmo posterior al año 70, el conocido por Mateo); c) la repetición de la expresión «sus sinagogas» (4,24; 9,35; 10,17; 12,9; 13,54; 23,34) al hablar de los judíos (indicio de una separación consumada entre la comunidad mateana y la sinagoga farisea); d) la alusión a las persecuciones, que refleja una situación de finales del siglo I (véase en particular 10,16-42); e) la posible alusión a la destrucción de Jerusalén en el año 70 (cf. 22,7; véase igualmente 23,38).

3.2.2. Mateo y la tradición judía

La lectura del evangelio de Mateo permite constatar la omnipresencia de tradiciones heredadas del judaísmo antiguo. El enraizamiento veterotestamentario del primer evangelio es, a este respecto, muy significativo: la abundancia de las *citas de cumplimiento* (1,23; 2,15.17.23; 3,3 [?]; 4,14; 8,17; 12,17; 13,14[?].35; 21,4; 26,54.56[?]; 27,9) diseminadas por la narración es una prueba manifiesta del notable interés del evangelista por sus raíces judías. Es también significativa la preocupación mostrada por la cuestión del estatus y el lugar de la Ley (en particular 5,17-20), y por la cuestión, unida a la anterior, de la práctica de la justicia (3,15; 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32). Para el autor del evangelio hay, pues, un vínculo estrecho entre el Jesús del que da testimonio y la tradición religiosa de la que procede: Jesús es el Mesías anunciado a través de la Torá y de los profetas, de los que Mt hace una relectura a la luz de la fe pascual.

En contraposición a lo que se acaba de decir, también está justificado sostener que Mateo es igualmente un polemista virulento y contrario a los representantes oficiales del judaísmo, e incluso contrario al pueblo judío en su conjunto⁴. Baste aquí recordar cuatro ámbitos de la narración mateana en los que se desarrolla esta polémica: a) las numerosas controversias de Jesús con las autoridades judías y muy particularmente con los fariseos (9,9-17; 9,34; 12,1-14; 12,22-32; 12,38-42; 15,1-20; 16,1-4; 19,1-9; 21,23-27; 22,15-22; 22,23-33; 22,41-45); b) la utilización polémica de ciertos pasajes del Antiguo Testamento (13,14-15; 15,8-9; 23,38; 27,9-10); c) las repetidas y muy violentas invectivas de Mt 23 (en particular las siete maldiciones de los vv. 13ss; cf., por ejemplo, el v. 33: «Serpientes, raza de víboras, ¿cómo vais a escapar de la condenación de la gehenna?»); d) por último, ciertas tradiciones propias de Mt en el relato de la Pasión que refuerzan la culpabilidad de Israel en la muerte de Jesús. Recordemos particularmente Mt 27,3-10, 27,24-25 o también 28,11-15.

4. Ulrich LUZ, «Le problème historique et théologique de l'antijudaïsme dans l'évangile de Matthieu», en: Daniel MARGUERAT, ed., *Le déchiement. Juifs et chrétiens au premier siècle* (Monde de la Bible 32), Ginebra, Labor et Fides, 1996, pp. 127-150; Daniel MARGUERAT, «Quand Jésus fait le procès des juifs. Matthieu 23 et l'antijudaïsme», en: Alain MARCHADOUR, ed., *Procès de Jésus, procès des juifs? Éclairage biblique et historique* (LeDiv. Hors série), París, Cerf, 1998, pp. 101-125.

3. Trilling y Strecker mantienen la opinión contraria.

Fecha de composición y destinatarios

De la exposición anterior se deduce que los destinatarios para los que Mateo escribe su evangelio son probablemente los miembros de una comunidad mayoritariamente judeo-cristiana, que vive en Siria (tal vez en Antioquía) en el último cuarto del siglo I (la redacción del evangelio se puede situar entre los años 80 y 90). Este grupo tiene su origen en las comunidades palestinas y jerosolimitanas anteriores al año 70, compuestas por judíos que habían reconocido en Jesús al Mesías de Israel. Por esta razón los discípulos de Jesús se sintieron ante todo enviados a Israel, pues Dios les había encomendado que lo invitaran a reconocer al Mesías. El traumatismo causado por el fracaso de esta misión se vio agravado por la persecución por parte de la Sinagoga, y por la migración del grupo hacia Siria después de la destrucción de Jerusalén y del Templo en el año 70. En Siria, en contacto con los pagano-cristianos, esta comunidad, de origen judeo-cristiano, se ve llamada a ampliar sus perspectivas teológicas: el Evangelio se dirige a todas las naciones sin distinción e independientemente de la pertenencia al pueblo de Israel.

Este cambio de perspectiva se realizó lentamente y no sin dificultades. Necesitó en particular una doble reflexión por parte de la comunidad mateana, que el autor del primer evangelio pone de manifiesto a través de su trabajo de escritor. Por una parte, era necesario explicar el rechazo de Israel y la reivindicación de la comunidad mateana de remontarse a las tradiciones judías más esenciales (la Torá en particular). Por otra parte, se trataba de defender la corrección de la comprensión judeo-cristiana del Evangelio. Mediante su relato, el evangelista pone en escena, a través de la historia de Jesús y de sus discípulos, este cambio de perspectiva.

3.3. Composición literaria

3.3.1. Las fuentes

El evangelio de Mt tiene 1068 versículos. En el marco de la teoría de las dos fuentes, Mt utiliza el evangelio de Marcos, la *Fuente de los logia* (Q) y tradiciones propias (SMt).

De Mc, toma 523 de los 661 versículos de este evangelio, es decir, el 80% (lo cual constituye aproximadamente la mitad del evangelio de Mateo). Pero se puede estimar que el 90% de la materia marcana se encuentra en Mt. Reproduce Mc con bastante fidelidad, pero transforma la disposición (hasta el capítulo 14).

Mt reúne los relatos de milagros que encontramos entre Mc 1 y Mc 6 en dos capítulos (Mt 8-9, cf. el recuadro de la p. 72). Abrevia los relatos (ejemplos: el relato de la curación del paralítico de Mt 9,1-8 contiene 126 palabras contra las 196 de Mc y las 212 de Lc; el episodio de Gadara, en Mt 8,28-34 contiene 136 palabras contra las 325 de Mc y las 293 de Lc; cf. también Mt 8,18-26 y 17,14-21 comparados con sus paralelos marcanos). Suprime un cierto número de rasgos secundarios de los relatos de Mc (el cabezal en el relato de la tempestad calmada, cf. Mc 4,38//Mt 8,24; la men-

ción de Abiatar en Mc 2,26//Mt 12,4; el dinero gastado inútilmente por la mujer enferma en Mc 5,25-26 // Mt 9,20; la hierba verde en el relato de la multiplicación de Mc 6,39 // Mt 14,19). Por otro lado, amplía, con añadidos específicos, el efecto del relato. Así, en los relatos de milagros, tenemos dos endemoniados (Mt 8,28-34) y dos ciegos curados (Mt 9,27-31) en lugar de uno en los textos paralelos de Mc. Así mismo, en las controversias retomadas de Mc (Mt 9,9-13 // Mc 2,13-17; Mt 12,1-8 // Mc 2,23-28), Mt añade la cita de Os 6,6 (9,13 y 12,7). Igualmente, en los dos discursos de Jesús tomados directamente de Mc, añade tradiciones consistentes (cf. Mc 4 // Mt 13: adición de Mt 13,24-30 y 36-52; Mc 13 // Mt 24-25: adición de Mt 24,37-25,46).

La Fuente Q se encuentra, en Mt, esencialmente en los trece primeros capítulos del evangelio (el Sermón de la montaña, los capítulos 10-12 en gran parte) y los capítulos 23-25 (23,4.13.23.25-32,34-39; 24,26-28.37-38.40-41.43-51; 25,14-20); cf. igualmente Mt 17,20; 18,12-14 y 21-22; 19,28 y 22,2-10.

Junto a Mc y Q, el evangelio de Mt contiene un cierto número de pasajes específicos (SMt). Se puede tratar de tradiciones utilizadas por Mateo o bien de su propia actividad redaccional (ya sea que el pasaje haya sido totalmente escrito por Mateo, ya sea que haya retocado una de sus tradiciones propias, como hace con Mc o con Q). La cuestión de la extensión de la actividad redaccional de Mateo y la cuestión acerca de si las tradiciones premateanas circulaban de forma oral o escrita siguen totalmente abiertas. Sea lo que fuere de las reconstrucciones siempre hipotéticas que se puedan proponer, las fuentes propias de Mt, en particular los *logia*, nos transmiten la imagen de una comunidad judeo-cristiana estrechamente relacionada (de manera conflictiva o no conflictiva) con la Sinagoga.

Además del relato de la infancia (Mt 1-2), las tradiciones propias de Mt están constituidas por *logia* repartidos en diversos lugares de la narración, en particular en el Sermón de la montaña (5,5-10; 5,17.19.21-24.27-28.33-37.41; 6,1-8.16-18; 7,6.14), en el discurso de misión (10,5b-6.23b.25b), en el discurso contra los fariseos (23,2-3.5.8-10,15.16-22.24; cf. también 12,36-37; 16,2b-3.17-19; 17,24-27; 18,18.19-20; 19,12; 25,31-46). Igualmente, una colección de parábolas (13,24-30; 13,44-46; 13,47-50; 18,23-25; 20,1-16; 21,28-32; 22,1-14; 25,1-13; 25,14-30) y, por último, tradiciones particulares sobre el relato de la Pasión (27,19; 27,24-25; 27,51b-53; 27,62-66; 28,2-4; 28,9-10; 28,11-15).

Hay que señalar también que el importante número de citas de cumplimiento⁵ y su fórmula introductoria estereotipada llevan a algunos exegetas a pensar que el evangelista utiliza una colección de *testimonia*.

3.3.2. En el cruce de tradiciones

Con respecto a las tradiciones que ha recibido, Mt manifiesta una gran fidelidad a la vez que una gran libertad. En cierto modo se puede decir que crea una ficción histórica⁶: así, el reagrupamiento de milagros en 8-9, que

5. Cf. p. 66, nota 2.

6. Ulrich Luz, «Fiktivität im Matthäusevangelium im Lichte griechischer Literatur», *ZNW* 84, 1993, pp. 153-177.

reúne en una larga escena relatos que Mc sitúa en momentos diferentes. Allí toman forma orientaciones teológicas particulares y un contexto de comunicación específico: ciertamente los evangelistas escriben una historia de Jesús, pero se trata de una historia que remite también a la historia y a las preocupaciones de las comunidades a las que se dirigen.

Mateo y sus fuentes: el ejemplo de los capítulos 8-9

Tanto la libertad como la fidelidad de Mateo a sus fuentes quedan bien ejemplificadas en el trabajo editorial realizado en el agrupamiento de relatos de milagros de los capítulos 8-9:

1) 8,1-17: Jesús en Cafarnaúm

8,1-4:	curación del leproso	//Mc 1,40-44
8,5-13:	curación del siervo del centurión	//Q 7,1-10 *
8,14-15:	curación de la suegra de Pedro	//Mc 1,29-31
8,16-17:	sumario + cita de cumplimiento	//Mc 1,32-34 + redacción Mt (redMt)

2) 8,18-34: De una orilla a la otra

8,18-22:	un escriba y un discípulo quieren seguir a Jesús	//Q 9,57-60
8,23-27:	tempestad calmada	//Mc 4,35-41
8,28-34:	curación del endemoniado de Gadara	//Mc 5,1-20

3) 9,1-34: Jesús de regreso a su ciudad

9,1-8:	curación de un paralítico	//Mc 2,1-12
9,9-13:	llamada de Leví y comida en su casa	//Mc 2,13-17
9,14-17:	controversia sobre el ayuno	//Mc 2,18-22
9,18-26:	curación de la mujer y de la hija	//Mc 5,21-43
9,27-31:	curación de dos ciegos	//redMt sobre Mc 10,45-52
9,32-34:	curación de un poseído	//Q 11,14-15
9,35-38:	conclusión/introducción del discurso de misión	//redMt sobre Q 10,2

* Por convención, se designa el texto reconstruido de la *Fuente de los logia* con la sigla Q y a partir del texto de Lc; así, Q 7,1-10 = el texto reconstruido de Q correspondiente a Lc 7,1-10.

Mt se sitúa así en el cruce de varias tradiciones literarias y teológicas: Mc, que concentra la fe cristiana en la cruz (sin un componente didáctico

preciso); la Fuente Q, sin vínculos particulares con la historia (ética del momento y de lo provisional); el judeo-cristianismo que vive una profunda crisis de identidad. Con respecto a Marcos, reinscribe la teología de la cruz en el marco de la enseñanza de Jesús (cf. su insistencia en el aspecto didáctico del ministerio de Jesús). La cruz no se comprende ni fuera de la práctica de Jesús (Marcos), ni fuera de su enseñanza (Pablo). Con respecto a la Fuente Q, rehabilita la dimensión histórica de la fe cristiana: no se trata simplemente de transmitir las palabras de Jesús, sino también de comprender su pertinencia en lo concreto de la existencia creyente. Las palabras del maestro no tienen significado fuera de la historia. Con respecto a las tradiciones del judeo-cristianismo que recoge, Mt elabora una teología específica que no es ni una variante del judaísmo ni un legalismo cristiano.

3.3.3. El escriba inspirado

Se habla a veces de estilo midrásico para evocar el trabajo de Mateo en la composición de su evangelio. Estrictamente hablando, el midrás está ligado al Antiguo Testamento (método de interpretación y de comentario del texto bíblico, de carácter homilético) y es una definición reductiva para explicar el trabajo del evangelista. Tal vez la expresión «intérprete creativo»⁷ sea más exacta. Mt adapta y extiende sus fuentes, creando palabras «nuevas» de Jesús, con la intención de esclarecer para su comunidad esta o aquella tradición sobre Jesús: así, en 9,13 y 12,7, la cita de Oseas 6,6 como clarificación de la forma en que, según Mateo, conviene comprender las perícopas marcadas (véase también en Mateo 21,41c y 43, la clarificación de Mc 12,9-11). Ahora bien, ¿cuál es la autoridad que Mateo se otorga para actuar así? A veces se explica este fenómeno hablando de profetas inspirados (semejantes a los que transmitieron la Fuente Q) que, en las comunidades primitivas, transmitían las palabras de Jesús glorificado.

Se habla igualmente de la comprensión que Mateo tiene de su papel de autor como «escriba inspirado» a la manera de la literatura judía del segundo Templo (escritos post-exílicos del Antiguo Testamento, literatura apocalíptica, escritos de Qumrán). Para Mateo, el ideal del escriba se inspira tal vez en la noción del escriba tal como es desarrollada en los escritos que acabamos de mencionar: práctica de la sabiduría, don de la comprensión de las parábolas y de los misterios, noción de autoridad y de la verdadera justicia, interpretación de la Ley y de los profetas. Esta conciencia profética de escritores inspirados implica una capacidad de crear y de transmitir, de parte de Dios, nuevas palabras de sabiduría (para Mateo, estas palabras son las del escriba ideal, es decir, las de Jesús mismo). En esta perspectiva, Mt 13,52 es a veces interpretado como una referencia

7. Graham N. STANTON, *A Gospel for a New People. Studies in Matthew*, Edinburgh, Clark, 1992, cf. capítulo 14: «Matthew as a Creative Interpreter of the Sayings of Jesus», pp. 326-345.

implícita al propio Mateo: «Así, todo escriba que se ha hecho discípulo del Reino de los cielos es semejante al dueño de una casa que saca de su arca cosas nuevas y cosas viejas». Habría, en Mateo, dos tipos de escribas: los escribas judíos que han pervertido la enseñanza de Moisés y los «escribas cristianos», tal vez maestros en la comunidad. «En el pensamiento del evangelista, el escriba cristiano se parece a un propietario bien provisto porque su enseñanza se basa no sólo en la revelación hecha a los padres por Moisés y los profetas, sino también en la que Dios ha concedido a los hombres por su Hijo instruyéndoles en los misterios de su Reino. Gracias a la inteligencia de esta doble revelación, el maestro cristiano se encuentra en condiciones de hacer frente a todas las necesidades de su enseñanza»⁸. Mateo aplicaría este *logion* a su propia actividad de evangelista. Su autocomprensión sería la de un escriba inspirado capaz de sacar de su tesoro lo viejo (las tradiciones fielmente transmitidas) y lo nuevo (la adaptación de las tradiciones recibidas, así como la creación de nuevas tradiciones que corresponden a una nueva situación y en la fidelidad al Maestro).

3.4. Perspectiva teológica

3.4.1. Particularismo y universalismo⁹

En el primer evangelio se puede discernir un doble movimiento. En primer lugar, un particularismo bastante fuerte. Mt conoce perfectamente el judaísmo de su tiempo, considera que escribas y fariseos están «sentados en la cátedra de Moisés» y, por esta razón, respeta su enseñanza (23,2). El Jesús que nos presenta no ha venido a abolir ni siquiera una *iota* de la Ley (5,17s). Por otro lado, se podrían multiplicar los ejemplos que manifiestan un profundo enraizamiento en la tradición judía (el Jesús de Mt paga el impuesto del Templo, 17,24-27; Mt, a diferencia de Marcos, no explica las costumbres judías de las que habla, cf. Mt 15,1-9, compárese con Mc 7,1-13). Por último, Jesús envía a sus discípulos sólo a las «ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10,4-5; cf. igualmente 15,24). Sin embargo, junto a este fuerte particularismo, cohabita un universalismo decidido y con acentos polémicos: los magos son los primeros que van a postrarse ante el Niño, mientras que Herodes quiere matarlo y los escribas de Jerusalén no se interesan por él (2,1-12); Jesús cura al siervo del centurión y subraya que nunca ha visto en Israel una fe tan grande (8,5-13); la hija de la mujer cananea es curada después de muchas resistencias que subrayan la dificultad que tienen Jesús y los discípulos para consentir esta apertura a los paganos (15,21-28). Finalmente, después de Pascua, Jesús mismo extiende el anuncio de la Buena Nueva a todos los pueblos de la tierra (28,16-20).

8. Jacques DUPONT, «Nova et Vetera (Mt 13/52)», en: *L'Évangile hier et aujourd'hui. Mélanges F.-J. Leenhardt*, Ginebra, Labor et Fides, 1968, pp. 55-63, cita de la p. 62.

9. Élian CUVILLIER, «Particularisme et universalisme chez Matthieu: quelques hypothèses à l'épreuve du texte», *Biblica* 78, 1997, pp. 481-502.

3.4.2. Cristología¹⁰

Mt se interesa mucho más que Mc por el ministerio y por el contenido de la enseñanza del Jesús terreno (cristología del *maestro*). Puesto que para su fe representa la historia de la intervención decisiva y escatológica de Dios en el mundo, el destino del Jesús terreno invita al evangelista a una relectura de su propia historia y de la de su comunidad, a través de la perspectiva de la historia de Jesús y a la luz de su enseñanza. La narración de la vida de Jesús no es, por lo tanto, única ni prioritariamente el relato de acontecimientos pasados, sino la afirmación de la identidad total entre el Jesús terreno y el Resucitado presente al lado de los suyos. Esta identidad fundamenta la autoridad y la actualidad de su enseñanza recogida en el evangelio, y particularmente en los cinco grandes discursos. Así, la narración mateana de la vida y de la enseñanza de Jesús de Nazaret expone, al mismo tiempo, la historia de la comunidad mateana tal como la interpreta el evangelista. Es también el recordatorio permanente de la llamada radical que dirige el Resucitado a los discípulos de las generaciones siguientes. La narración funciona como actualización y apropiación de la historia de Jesús y de su enseñanza en la vida de la comunidad.

Para Mateo, Jesús de Nazaret es el Mesías de Israel. Esto se manifiesta, en su narración, de tres maneras: el Jesús mateano es presentado dos veces como el enviado o como el que envía a los discípulos a la casa de Israel (10,5-6; 15,24). A través de las citas de cumplimiento, se descubre que Jesús es el enviado esperado y anunciado: quienes lo reciben son, pues, fieles a la tradición de los padres. Por último, tercer elemento, Jesús lleva los títulos cristológicos tomados del Antiguo Testamento (Hijo de David, Mesías, Hijo del hombre). La confesión de Jesús de Nazaret como Mesías de Israel, para el judío Mateo, tiene como consecuencia la redefinición en profundidad de su universo religioso. En la medida en que Jesús es confesado como presencia viva de Dios en medio de su pueblo, y más ampliamente en medio del mundo (cristología del Emmanuel), se asiste a una radicalización del mesianismo judío y a una reinterpretación en profundidad de los temas clásicos del judaísmo: la Ley, la cuestión de la elección, la cuestión comunitaria, la relación con los paganos.

Conocemos la importancia de los títulos atribuidos a Jesús, y también la del paralelo que algunos establecen con Moisés. Tampoco hay que descuidar la solidaridad profunda que, en el evangelio de Mateo, une a Jesús con los «pequeños» (μικροί, Mt 10,42; 18,6.10; 25,31-46). Jesús se presenta como el pequeño entre los pequeños (cf. Mt 10,42 y 25,31-46), un «título» que constituye sin duda un nuevo e importante encuadre de las otras formulaciones más tradicionales.

10. Michel QUESNEL, *Jésus-Christ selon Saint Matthieu* (Jésus et Jésus-Christ 47), París, Desclée, 1991; David D. KUPP, *Matthew's Emmanuel. Divine Presence and God's People in the First Gospel* (SNTS.MS 90), Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

3.4.3. *Eclesiología*¹¹

El Jesús mateano instituye una nueva comunidad. La figura de los Doce, cuyo portavoz es Pedro (cf. Mt 14,22-33; 16,13-23), simboliza aquí la condición del discípulo. Por extensión, ésta es la vocación propuesta a todo hombre al que se proclama el Evangelio (28,16-20). Para Mateo, el discípulo es el que cumple la voluntad de Dios (12,46-50), es decir, el que sigue la enseñanza de su Maestro. Esta obediencia es constitutiva del discurso mateano sobre la condición del discípulo. La exigencia mateana de la obediencia (que a veces asume aspectos amenazadores, cf. Mt 5,17-20, cf. v. 20; Mt 25) no debe enmascarar lo que caracteriza el estatus del discípulo en Mateo, a saber, su condición paradójica de miseria y de grandeza: miseria de un discípulo de «poca fe» (ὀλιγόπιστος, cf. 8,26; 14,31; 16,8) puesto frente a su propia debilidad y al mal de este mundo (cf. 14,22-33); grandeza de este mismo discípulo llamado al seguimiento y seguro de la gracia caritativa de su Señor que le permite superar las pruebas. Por lo demás, es significativo que uno de los términos preferidos de Mateo para designar a los discípulos sea el de «pequeño» (10,42; 18,6.10.14 y tal vez 25,31-46; igualmente 11,25). Estos discípulos / pequeños reciben una dignidad igual a la de los justos y los profetas (10,40 y 13,16-17), figuras eminentes de la tradición judía.

Esta condición paradójica del discípulo explica sin duda que Mt no instaure a nadie que juzgue, aquí abajo, quién es verdaderamente miembro de la comunidad de Jesús. La separación entre la cizaña y la buena semilla pertenece sólo a Dios, en el juicio final (cf. Mt 13,36-43; 25,31-46). Para Mt, la Iglesia es, en realidad, un *corpus mixtum*. La única excepción es la famosa disciplina eclesiástica de Mateo 18 sobre la exclusión del hermano (vv. 15-18). Con todo, hay que releer el pasaje en su contexto mateano. Hay que interpretar las palabras sobre la exclusión de la comunidad en el contexto del conjunto del discurso comunitario, y de todo el evangelio: considerar al hermano que no se arrepiente como un pagano y un recaudador de impuestos (v. 17), no quiere decir rechazarlo sino actuar con él a imagen del Padre que busca sin descanso a su oveja perdida (18,10-14); es considerar al hermano perdido como aquel con el que Jesús comparte su mesa (9,9-10), y al que llama sin descanso (9,13b).

11. Günther BORNKAMM, «Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium», en: G. BORNKAMM, G. BARTH y H.J. HELD, *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium* (WMANT 1), Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1961, pp. 13-47; Eduard SCHWEIZER, *Matthäus und seine Gemeinde* (SBS 71), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1974; Jean ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile de Matthieu* (OBO 16), Fribourg/Göttingen, Éditions universitaires/Vandenhoeck und Ruprecht, 1977.

3.4.4. *Mateo y la Ley*¹²

El lugar del Sermón de la montaña (SM) al comienzo del ministerio de Jesús en Galilea, y, en el seno del SM, el carácter programático de Mt 5,17-20 seguido de inmediato por las antítesis, subrayan el lugar central que ocupa en Mateo la reflexión sobre la ley. En la investigación sobre el evangelio de Mateo en la segunda mitad del siglo XX, el tema es recurrente: ¿cuál es la interpretación mateana de la Torá y qué papel desempeña en su comprensión del Evangelio?

En 5,17-20, Mateo mantiene en tensión dos lógicas, dos órdenes de cosas. Por una parte, el orden o la lógica de la ley como mandamiento (vv. 18-19). Ésta sigue siendo válida mientras perduren el orden y la lógica de este mundo. Así pues, la venida de Jesús no anula la ley, que pertenece, en este contexto, a las cosas «penúltimas»: de ella no depende la entrada en el Reino, sino la ordenación dentro de éste (cf., no obstante, Mt 11,11 y 20,16). Por otra parte, frente a esta lógica de la ley, Mateo sitúa la lógica del «cumplimiento» por Cristo de «la ley y los profetas» (v. 17), es decir, de la manifestación de la voluntad primera de Dieu (se podría decir: la «ley y los profetas» como promesa). Se apela entonces a la noción de «justicia» (v. 20). Ésta sobrepasa la ley tal como la practican los escribas y los fariseos. La entrada en el Reino depende del cumplimiento de la justicia nueva, inaugurada por Jesús.

Las antítesis del SM (5,21-48) son la ilustración directa del marco hermenéutico presentado en 5,17-20. El hilo conductor de cada una de las antítesis reside en la lógica del «no sólo, sino también»: no sólo el asesinato, sino también el odio; no sólo el adulterio, sino también la mirada impura... todo esto es contrario a la voluntad de Dios. Lo que la palabra del Jesús mateano quiere provocar es una renovación de la comprensión de la existencia, invitando a pasar de un orden de cosas a otro, del reino de este mundo al Reino de los cielos. No se trata aquí de máximas morales o, dicho de otro modo, de un «mandamiento» (5,18-19), sino de la «justicia superior» (5,20). La lógica que prevalece en este pasaje es la del exceso. Ahora bien, cuando hay algo excesivo, incalculable, el otro no es simplemente una persona, objeto de un res-

12. Gerhard BARTH, «Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus», *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, pp. 54-154; Jean ZUMSTEIN, «Loi et Évangile dans le témoignage de Matthieu», en: *Miettes exégétiques*, Ginebra, Labor et Fides, 1992, pp. 131-150; Daniel MARGUERAT, «"Pas un iota ne passera de la loi..." (Mt 5,18). La loi dans l'évangile de Matthieu», en: Camille FOCANT, ed., *La loi dans l'un et l'autre Testament* (LeDiv 168), Paris, Cerf, 1997, pp. 140-174; Martin STIEWE y François VOUGA, *Le Sermon sur la Montagne*, cf. especialmente pp. 59-71; Élian CUVILLIER, «La loi comme réalité avant-dernière: Mt 5,17-20 et son déploiement narratif dans l'évangile de Matthieu», en: Emmanuelle STEFFEK y Yvan BOURQUIN, eds., *Raconter, interpréter, annoncer. Parcours de Nouveau Testament* (Monde de la Bible 47), Ginebra, Labor et Fides, 2003, pp. 81-91.

peto cuantificable con respecto al mandamiento, sino que se ha convertido en un «sujeto» al que encontramos como prójimo más allá de la norma. La utilización de la hipérbole indica que la palabra del Jesús mateano no tiene como objetivo la descripción precisa de una práctica, sino hacer que el exceso sea razonable y reconducir la «justicia superior» del orden del Reino de Dios a la letra del «mandamiento» del orden de este mundo.

En Mt 6,1 el Jesús mateano afirma: «Guardaos de practicar vuestra justicia (τὴν δικαιοσύνην ὑμῶν) delante de los hombres». Sigue (vv. 2-18) una reinterpretación de los tres pilares de la piedad judía: la limosna, el ayuno y la oración. Lo que esta reinterpretación muestra esencialmente se puede resumir en forma de alternativa: o una «ética del parecer» por la que el creyente asegura su vida por la mirada que los otros le dirigen, o una «ética del secreto» según la cual la identidad no depende de lo que hace el hombre bajo la mirada de los otros, sino de la relación filial con el Padre que ve en lo secreto. No se trata tanto de cuestionar la validez de las obras de piedad como de subrayar que la entrada en el Reino (dicho con otras palabras: la «recompensa», μισθόν, vv. 1.2.5.16) es concedida según criterios que no son los del mundo y su lógica, a la que pertenece el orden religioso. En la lógica del Reino de los cielos, que es la de lo secreto y lo íntimo, el acto ético o el gesto de piedad son justamente lo contrario de lo que se puede constatar sólo con los ojos: la justicia del Reino, pues, no tiene nada que ver con la justicia de los hombres. Los oyentes de Mateo no tienen que rendir cuentas de su responsabilidad ética ante los hombres, sino «en lo secreto» donde sólo el «Padre» ve y retribuye (cf. 6,4.6.18). Para Mt, ya no es la mirada de los otros puesta en el gesto ético lo que fundamenta la identidad. Es ante el «Padre» donde se descubre verdaderamente el sujeto. Por esta razón, en lugar de inquietarse por las cosas de este mundo, los oyentes del SM son invitados a tener una confianza absoluta en el Padre (cf. vv. 19-34). Pertenecer al reino de los cielos implica una relación diferente con el mundo: buscar el Reino de los cielos y su justicia (v. 33) es vivir en la confianza, es decir, en la dependencia total de Dios. Al final, la ley y los profetas, reinterpretados por el Jesús mateano, son una comprensión de uno mismo y de los otros como seres en relación (7,12) y no sólo, como hace posible la ley como mandamiento, un vivir juntos razonablemente.

Tres observaciones para concluir. En primer lugar, para Mateo la «venida» de Jesús provoca, en todos los círculos cristianos, un cuestionamiento radical sobre el estatus de la ley. Esta simple constatación muestra que no es Jesús quien está sometido a la ley, sino todo lo contrario. En segundo lugar, la validez de la ley es limitada («hasta el fin del mundo», cf. por comparación 24,35: ¡las palabras de Jesús no pasarán!). En tercer lugar, no permite el acceso al Reino de los cielos (5,19). Para Mateo, la ley pertenece al orden de este mundo: ciertamente el discípulo es invitado a obedecerla –ya que rige la convivencia de los hombres–, pero también a superarla para acceder al Reino de los cielos (5,20). En Mateo la ley tal y como los escribas y fariseos la ponen en práctica no es fuente de vida. Sólo «la ley y los

profetas» reinterpretados por Jesús permiten el acceso a la vida. Al final, la palabra de Jesús es sabiduría y descanso para quienes ponen ante él su carga y toman su yugo suave y ligero (Mt 11,28-30). Que «la ley y los profetas» sean una promesa para Mateo, sólo es posible en nombre de Aquel que es su intérprete escatológico. De este modo y se diga lo que se diga, la comprensión mateana de la ley está radicalmente alejada de la del judaísmo del siglo I. Para Mateo, se ha pasado de la ley a la Justicia, de la Torá al Mesías.

3.4.5. El juicio¹³

Se ha recordado con frecuencia el lugar importante dado al tema del juicio en el primer evangelio (véase, entre otros muchos textos, Mt 11,21-24; 13,36-43; 18,23-35; 21,33-45; 22,1-14; 25,14-30.31-46). Aparte del marco formal apocalíptico en que este tema se puede expresar, Mateo toma los motivos del juicio directamente del lenguaje de los profetas de Israel. El Jesús mateano se sitúa así en la gran tradición profética veterotestamentaria, donde la función del lenguaje del juicio es la llamada al arrepentimiento. Pero en Mateo el desarrollo de los motivos del juicio tiene también otra función. Es un lenguaje de revelación que hace aparecer a los hombres como lo que son: individuos prisioneros de la hipocresía y del mal (cf. las invectivas de Mt 23). Por ello hay que notar que la amenaza del juicio divino no se dirige sólo a Israel o a los incrédulos. Se refiere a las figuras del relato en las que se pueden reconocer los miembros de la comunidad mateana. El lenguaje mateano del juicio insta al hombre en general y al discípulo en particular en un régimen de responsabilidad. En Mateo, no obstante, la cruz realiza una ruptura: Jesús resucitado no profiere ninguna palabra de juicio. No es el juez escatológico, sino Aquel que envía a sus discípulos a anunciar la Buena Nueva a todas las naciones (28,16-20).

3.5. Nuevas perspectivas

Desde principios de la década de 1980 se asiste, esencialmente en Norteamérica, a un desplazamiento metodológico. Las lecturas sociológicas, por un lado, y las narrativas, por otro, dejan entrever la posibilidad de plantear de nuevo un cierto número de cuestiones clásicas en el estudio del primer evangelio.

Particularismo y universalismo, relaciones con el judaísmo. La comunidad mateana ¿es una comunidad pluri-cultural decididamente abierta a la misión a los paganos, o los destinatarios de Mt se comprenden toda-

13. Daniel MARGUERAT, *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*, (Monde de la Bible 6), Ginebra, Labor et Fides, 1995.

vía como miembros del pueblo de Israel? Unida a esta problemática, la cuestión del «anti-judaísmo» mateano ha pasado a ser en nuestro tiempo objeto de una atención muy especial.

La cristología. La narratología nos ayuda a caer en la cuenta del riesgo de elaborar una cristología que sólo atienda a los «títulos» cristológicos. Es el conjunto del relato lo que construye la presentación mateana de Jesús, pues manifiesta de alguna manera una «cristología narrativa».

La eclesiología mateana. ¿Cuál es la composición y la organización de la comunidad mateana? ¿Se asemeja a la comunidad de Qumrán, que es una comunidad en busca de pureza, de disciplina rigorista (próxima al tipo sociológico de la «secta»), o bien la comunidad mateana es un *corpus mixtum*, en el que se unen la «buena semilla» y la «cizaña» (próxima al modelo sociológico «Iglesia»)?

La cuestión de la Ley. Ha llegado el momento de retomar el análisis independientemente de la problemática paulina, aun cuando se tengan en cuenta las evoluciones en la comprensión de la Ley en el seno del judaísmo del siglo I.

La escatología y el juicio. Hasta ahora se ha prestado poco interés a las razones por las que Mt ha utilizado este lenguaje, pero actualmente los trabajos tienen en cuenta la función sociológica de los temas apocalípticos.

3.6. Bibliografía

Comentarios

Pierre BONNARD, *L'Évangile selon Saint Matthieu* (CNT 2/1), Ginebra, Labor et Fides, ¹1981 (trad. cast.: *El Evangelio según san Mateo*, Madrid, Cristiandad, 1976); William David DAVIES y Dale C. ALLISON, *The Gospel According to Saint Matthew* (ICC), vols. I-II-III, Edinburgh, Clark, 1988, 1991, 1997; Joachim GNILKA, *Das Matthäusevangelium* (HThKNT), Bd. I-II, Friburgo, Herder, ²1988, 1988; Donald A. HAGNER, *Matthew* (WBC 33), vols. I-II, Dallas, Word Books, 1993, 1995; Erich KLOSTERMANN, *Das Matthäus-Evangelium* (HNT 4), Tübingen, Mohr, ¹1971; Ernst LOHMEYER (Werner Schmauch, ed.), *Das Evangelium nach Matthäus* (KEK. Sonderband), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, ¹1967; Ulrich LUCK, *Das Evangelium nach Matthäus* (ZBK NT 1), Zürich, Theologischer Verlag, 1993; Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK1), Bd. I, II, III, IV, Zürich/Neukirchen, Benziger/Neukirchener Verlag, 1985, 1990, 1997, 2002 (trad. cast.: *El evangelio según san Mateo*, Salamanca, Sígueme, 1993-2003).

Lecturas preferentes

Ulrich LUZ, «L'évangéliste Matthieu: un judéo-chrétien à la croisée des chemins», en: Daniel MARGUERAT, Jean ZUMSTEIN, eds., *La mémoire et le temps* (Monde de la Bible 23), Ginebra, Labor et Fides, 1991, pp. 77-92; Ulrich LUZ, *Die Jesusgeschichte des Matthäus*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1993 (trad. ingl.: *The Theology of the Gospel of Matthew* [New Testament Theology], Cambridge, Cambridge

University Press, 1995); Jean ZUMSTEIN, «Matthieu le théologien», *Cahiers Évangile* 58, París, Cerf, 1986 (trad. cast.: *Mateo el teólogo*, Estella, Verbo Divino, 1987).

Historia de la investigación

Élian CUVILLIER, «Chroniques matthéennes», I, *ETR* 68, 1993, pp. 573-584; II, *ETR* 71, 1996, pp. 101-113; III, *ETR* 72, 1997, pp. 81-94; IV, *ETR* 73, 1998, pp. 239-256; V, *ETR* 74, 1999, pp. 251-265; VI, *ETR* 76, 2001, pp. 575-598; Graham N. STANTON, «The Origin and Purpose of Matthew's Gospel: Matthean Scholarship from 1945-1980», en: *ANRW* II. 25.4, Berlín, de Gruyter, 1985, pp. 1889-1951.

Bibliografía exhaustiva

Frans NEIRYNCK, Jozef VERHEYDEN, *Matthew and Q. Bibliography 1950-1995* (2 vols.), Leuven, Leuven University Press, 1998; Günter WAGNER, ed., *Matthew and Mark* (An Exegetical Bibliography of the New Testament 1), Macon, Mercer University Press, 1983.

Estudios particulares

Günther BORNKAMM, Gerhard BARTH, Heinz Joachim HELD, *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium* (WMANT 1), Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1961; Marcel DUMAIS, *Le Sermon sur la Montagne. État de la recherche. Interprétation. Bibliographie*, París, Letouzey et Ané, 1995; Reinhart HUMMEL, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* (BEvTh 33), Munich, Kaiser, 1966; Jack Dean KINGSBURY, *Matthew as Story*, Filadelfia, Fortress Press, ²1988; Daniel MARGUERAT, *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu* (Monde de la Bible 6), Ginebra, Labor et Fides, ²1995; David E. ORTON, *The Understanding Scribe. Matthew and the Apocalyptic Ideal* (JSNT.SS 25), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1989; Eduard SCHWEIZER, *Matthäus und seine Gemeinde* (SBS 71), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1974; David C. SIM, *The Gospel of Matthew and Christian Judaism. The History and Social Setting of the Matthean Community*, Edinburgh, Clark, 1998; Graham N. STANTON, *A Gospel for a New People. Studies in Matthew*, Edinburgh, Clark, 1992; Georg STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit: Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (FRLANT 82), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, ²1966; Wolfgang TRILLING, *Das Wahre Israel: Studien zur Theologie des Matthäus Evangeliums* (StANT 10), München, Kösel-Verlag, 1964 (trad. cast.: *El verdadero Israel. La teología de Mateo*, Madrid, Fax, 1972); Martin STIEWE, François VOUGA, *Le Sermon sur la Montagne. Un abrégé de l'Évangile dans le miroitement de ses interprétations*, Ginebra, Labor et Fides, 2002; Jean ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile de Matthieu* (OBO 16), Fribourg/Göttingen, Éditions universitaires/Vandenhoeck und Ruprecht, 1977.

Compilaciones de artículos

David BALCH, ed., *Social History of the Matthean Community. Cross-Disciplinary Approaches*, Minneapolis, Fortress Press, 1991; David R. BAUER, Mark Allan POWELL, eds., *Treasures New and Old. Contributions to Matthean Studies* (Symposium Series 1), Atlanta, Scholars Press, 1996; Marcel DIDIER, ed., *L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie* (BETHL 29), Gembloux, Duculot, 1972; Joachim LANGE, ed., *Das Matthäus-Evangelium* (WdF 525), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980; Graham N. STANTON, ed., *The Interpretation of Matthew* (IRT 3), Londres, SPCK, ²1995.

EL EVANGELIO SEGÚN LUCAS

Daniel Marguerat

El evangelio según Lucas presenta una doble originalidad en el seno de la tradición sinóptica: es el único evangelio que tiene una continuación en otro libro, los Hechos de los apóstoles; la obra de Lucas (llamada también Lucas-Hechos) comprende, pues, dos volúmenes, el primero de los cuales es el evangelio. Segunda originalidad: Lc es el único evangelio cuyo autor (aun cuando permanece en el anonimato) se manifiesta personalmente con un «yo» y expone su intención literaria e histórica; lo hace en el marco de un prólogo (Lc 1,1-4), que sirve de introducción al conjunto de su obra y que encuentra un eco al comienzo del libro de los Hechos (1,1s). Resulta así evidente que el evangelio de Lucas se sitúa en el ámbito de un proyecto historiográfico más amplio, en el que ocupa sólo una parte, y que la perspectiva de este proyecto es formulada explícitamente. Se muestra aquí un programa en el que intervienen las competencias del Lucas historiador, del Lucas escritor y del Lucas teólogo.

4.1. Lucas-Hechos, una obra en dos volúmenes

La alusión al prólogo de Lc 1,1-4 en Hch 1,1 («El primer libro lo dediqué, Teófilo, a todo lo que Jesús hizo y enseñó desde el principio...») es un indicio seguro de que Hch constituye la continuación del evangelio. Se puede pensar que por razones prácticas de extensión del manuscrito el autor quiso dividir su obra en dos partes, facilitando la fabricación y la difusión del libro. Pero la separación entre las dos partes no es casual: por un lado, la historia de Jesús y, por otro, los comienzos de la Iglesia.

Ahora bien, se da el caso de que ningún manuscrito antiguo nos transmite el texto de los Hechos de los apóstoles inmediatamente después de Lc. Esta anomalía tiene una explicación: en el ámbito del proceso de formación del canon del Nuevo Testamento, a lo largo de siglo II, Lc fue separado de Hch para constituir el corpus de los evangelios; éstos fueron agrupados y copiados juntos, bien en el orden actual o bien siguiendo el orden llamado «occidental», atestiguado por las más antiguas versiones latinas (Mt, Jn, Lc, Mc). La formu-

lación más antigua del título «evangelio de Lucas» se encuentra en el manuscrito P⁷⁵, datado entre los años 175 y 225.

4.1.1. Una decisión de separación de carácter doctrinal

La separación en dos partes de la obra lucana es, por lo tanto, una decisión doctrinal, debida al hecho de que la Iglesia antigua reconocía una mayor autoridad a los evangelios; la autoridad apostólica y canónica de Hch será admitida un poco más tarde, gracias sobre todo a los esfuerzos de Ireneo (hacia el año 180). Así pues, los Hch se unieron al canon después de los cuatro evangelios o, a veces, después de las epístolas católicas, que a la sazón estaban siendo agrupadas. El Espíritu, autor divino de las Escrituras, tenía entonces mayor importancia que el deseo del autor humano de ver unidas las dos partes de su texto. En conjunto, esta obra considerablemente larga (52 capítulos) ocupa una cuarta parte del Nuevo Testamento. La tradición antigua no puso en duda la unidad de autor de Lc-Hch; tanto el Canon de Muratori (hacia el año 190) como Ireneo, Tertuliano o Juan Crisóstomo atribuyen los dos escritos a Lucas el médico, compañero de Pablo (véase, más adelante, en 4.4).

4.1.2. Un díptico

Lc-Hch constituye un conjunto textual formado por dos partes homogéneas desde el punto de vista literario. Los datos internos corroboran abundantemente la homogeneidad literaria de Lc-Hch:

- El *vocabulario común* es importante: de 143 términos comunes en el tercer evangelio, es decir, empleados más de cuatro veces, 108 se encuentran en Hch.
- El *lenguaje específico* de Lc-Hch, pero ausente en el resto del Nuevo Testamento, es importante: 130 palabras o locuciones propias de Lc-Hch;
- Las *particularidades estilísticas* de Lc aparecen con frecuencia en Hch: empleo de verbos con prefijo; construcción del participio con un artículo neutro; uso de τοῦ + infinitivo con sentido final; posición del participio al comienzo de la frase; etcétera.
- Algunas *frases del evangelio* se encuentran total o parcialmente en Hch: compárese Lc 1,66 y Hch 11,21; Lc 12,14 y Hch 7,27; Lc 24,19 y Hch 7,22; Lc 15,20 y Hch 20,37; etcétera.

Es un hecho significativo que el autor se haya abstenido de incluir ciertos *logia* de Jesús en el evangelio con el fin de reservarlos para Hch: la cita de Is 6,9s sobre el endurecimiento de Israel es abreviada en Lc 8,10 (cf. Mc 4,12), pero aparece *in extenso* al final de Hch (28,26s). La crítica de Jesús contra el Templo es eliminada de la comparecencia ante el sanedrín (Lc 22,67-71; cf. Mc 14,58), pero se incluye en el proceso de Esteban (Hch 7,14). Estos desplazamientos [*transferts*] son el indicio de que la planificación del relato engloba el conjunto de Lc-Hch. Por lo demás, el autor ha dotado a su obra de puntos de unión y de inclusiones que tienen la función de unir las dos mitades: a) las dos partes del díptico giran sobre el relato de la Ascensión, con el que concluye el evangelio (Lc 24,50-53) y empieza el libro de los Hechos (Hch 1,6-11); b) el evangelio termina en el Templo de Jerusalén (Lc 24,53), donde

había empezado con Zacarías (Lc 1,5-25); c) por último, el conjunto Lc-Hch está circunscrito por el anuncio de la «salvación de Dios», una expresión tomada de Is 40,5, que caracteriza la proclamación de Juan el Bautista en el umbral del evangelio (Lc 3,6; cf. 2,30) y cierra la predicación de Pablo al final de Hch (28,28). El anuncio de la «salvación de Dios» a las naciones es un indicio claro del tema que domina toda la obra de Lucas. En conjunto, estas significativas remisiones internas denotan el cuidado puesto por el narrador en la composición de su escrito, y su preocupación por ayudar al lector a captar la unidad de su obra¹.

4.2. Presentación y estructura

El evangelio de Lc es el más largo de los cuatro evangelios canónicos. Es también el más cuidado lingüística y literariamente: su vocabulario es más rico que el de Mc y Mt, su estilo es pulido y su composición está notablemente elaborada. Su autor es el más griego del Nuevo Testamento. Su prólogo, con la dedicatoria a Teófilo (Lc 1,1-4), manifiesta ya su voluntad de incluir su escrito entre la literatura helenística de calidad. Mientras que Mc refiere su texto al «Evangelio de Jesucristo» (Mc 1,1), Lc anuncia a Teófilo su intención de escribir un «relato» (διήγησις, 1,1) de todo lo que ha sucedido; este término expone el proyecto literario de presentar una narración conforme a las normas de la historiografía antigua. De hecho, Lucas resulta ser un excelente narrador; su talento narrativo no excluye, como veremos, una perspectiva teológica.

4.2.1. Género literario

El corte realizado entre los dos volúmenes de la obra de Lucas denota una clara voluntad de distinguir la historia de Jesús de la de los apóstoles. Con respecto a Mc, cuyo género literario retoma, la dimensión biográfica del evangelio es acentuada por los relatos de la infancia (Lc 1,5-2,39) y de la juventud (2,40-52), por las referencias cronológicas a la historia del imperio romano (2,1s; 3,1; 23,12), por la Ascensión, que marca el final de las apariciones pascales (24,50s). El autor se esforzó por dotar a su relato de un marco biográfico que va del nacimiento del héroe a la separación de los suyos; de este modo se presentan en la antigüedad las *Vidas* de los filósofos. El hecho de que Lucas se inspirara en el modelo de las biografías antiguas revela su insistencia en la mediación elegida por Dios para manifestar el acontecimiento decisivo de la salvación: un hombre, Jesús, que vivió en este mundo. Pero en su intención el evangelista se vincula a los autores de los libros históricos del Antiguo Testamento: quiere convencer más que informar.

1. Daniel MARGUERAT, *La première histoire du christianisme (Les Actes des apôtres)* (LeDiv 180), París/Ginebra, Cerf/Labor et Fides, 1999, pp. 65-92.

4.2.2. Contenido

Quien tiene en mente la organización geográfica del evangelio de Mc (Galilea – el camino – Jerusalén), puede comprobar fácilmente que ésta sirvió al evangelista Lucas como base para la estructuración de su relato. La actividad de Jesús en Galilea va de 4,14 a 9,50. La breve sección marcana del camino (Mc 8,27–10,52) ha sido considerablemente ampliada, hasta el punto de constituir un amplio relato del viaje hacia Jerusalén que comienza en 9,51 («Sucedió que como se iban cumpliendo los días de su asunción, él se afirmó en su voluntad de ir a Jerusalén») y termina en 19,28 («Y dicho esto, marchaba por delante, subiendo a Jerusalén»). La entrada en Jerusalén (19,29-40) introduce como en Mc un discurso escatológico (21,5-38), antes de la secuencia de la Pasión (22-23) y de la resurrección (24). Lc amplió este esquema tripartito al comienzo de su obra con el Evangelio de la infancia de Jesús (1,5–2,52) y con una transición que prepara el ministerio público (3,1–4,13).

Si la macro-estructura se esboza sin dificultad, en cambio las grandes secuencias así subdivididas escapan a una estructuración interna nítida. La dificultad es atribuible a la técnica narrativa lucana, que, a diferencia de los grandes discursos de Mt o Jn, trata de expresar un sentido encadenando pequeñas unidades literarias.

Estructura del evangelio según Lucas

1,1-4 Prólogo de la obra lucana

La infancia de Jesús (1,5–2,52)

1,5-80 Anuncios del nacimiento de Juan el Bautista y de Jesús. Visitación (*Magnificat*: 1,46-55). Nacimiento del Bautista (*Benedictus*: 1,57-80)

2,1-40 Nacimiento de Jesús. Presentación en el Templo

2,41-52 Jesús en el Templo a la edad de doce años

Preparación del ministerio público (3,1–4,13)

3,1-20 Actividad de Juan el Bautista: vocación, predicación, encarcelamiento

3,21–4,13 Bautismo de Jesús y genealogía. Tentaciones

Jesús en Galilea (4,14–9,50)

4,14-30 Predicación en Nazaret y rechazo de Jesús

- 4,31–6,11 Milagros y controversias
Predicación y curaciones en Cafarnaúm (4,31-44). Pesca abundante y llamada de los discípulos (5,1-11)
- 6,12-49 Elección de los Doce (6,12-16). Discurso en la llanura (6,20-49)
- 7–8 Milagros y parábolas
El hijo del centurión pagano (7,1-10). El muchacho de Naín (7,11-17). Jesús y Juan el Bautista (7,18-35). La pecadora en casa de Simón (7,36-50). Discurso en parábolas (8,4-18). La tempestad calmada (8,22-25). El endemoniado de Gerasa (8,26-39). La mujer que pierde sangre y la hija de Jairo (8,40-56)
- 9,1-50 Preguntas sobre la identidad de Jesús
Envío de los Doce (9,1-6). Milagro de los panes (9,10-17). Primer anuncio de la Pasión (9,18-22). Transfiguración (9,28-36). Segundo anuncio de la Pasión (9,43b-45)

El viaje hacia Jerusalén (9,51–19,28)

- 9,51–13,21 La existencia creyente
Envío de los 72 discípulos (10,1-20). Parábola del Samaritano (10,29-37). Marta y María (10,38-42). Padrenuestro y palabras sobre la oración (11,1-17). Discurso contra los fariseos (11,37-53). Confesar al Hijo del hombre (12,1-12). Palabras sobre el dinero (12,13-34). Parábolas de la vigilancia (13,35-59)
- 13,22–17,10 La invitación al Reino
Quién se salvará (13,23-30). Parábola de la invitación al banquete (14,15-24). Parábolas de la oveja, de la moneda, del hijo encontrado (15). Parábola del administrador hábil (16,1-13). Parábola del rico y Lázaro (16,19-31)
- 17,11–19,28 Frente al fin de los tiempos
Los diez leprosos (17,11-19). Discurso escatológico (17,20-37). El hombre rico (18,18-30). Tercer anuncio de la Pasión (18,31-34). Zaqueo (19,1-10). Parábola de las minas (19,11-27)

Jesús entra en Jerusalén (19,29–21,38)

- 19,29-48 Entrada mesiánica en la ciudad. Los vendedores expulsados del Templo
- 20,1–21,4 Controversias en el Templo. Parábola de los viñadores homicidas (20,9-19)
- 21,5-38 Discurso escatológico

22,1-38	Complot contra Jesús. La última comida
22,39-65	Oración y arresto en el monte de los Olivos. Negación de Pedro
22,66-23,25	Jesús comparece ante el sanedrín, ante Pilato y ante Herodes
23,26-56	Crucifixión y sepultura
24,1-35	Hallazgo del sepulcro vacío. Los peregrinos de Emaús
24,36-53	Apariciones del Resucitado en Jerusalén. Ascensión

Después del prólogo que dedica la obra a Teófilo (1,1-4), el *Evangelio de la infancia de Jesús* (1,5-2,52) se distingue como una entidad construida sobre la simetría «Juan el Bautista – Jesús»: doble anunciación, doble nati-vidad, doble celebración del nacimiento por un himno (1,68-79; 2,29-35). Al mismo tiempo, este prólogo decreta la pertenencia de Jesús al judaísmo, sellada por la circuncisión, y anuncia la superación de la economía antigua; esta superación se expresa claramente en el episodio de Jesús a los doce años (2,44-52).

La *preparación del ministerio público* (3,1-4,13) pone claramente de relieve la actividad profética de Juan el Bautista y su vocación de precursor; Jesús, después de ser bautizado (3,21s) y de vencer la tentación (4,1-13), puede empezar su ministerio público.

La *actividad en Galilea* (4,14-9,50) expone la proclamación del Reino de Dios con palabras y con actos. Se inaugura con la escena de la sinagoga de Nazaret (4,16-30), que tiene valor programático: Jesús predica sobre el texto de Is 61,1s y anuncia la realización de este programa de liberación; pero el rechazo de los oyentes y su intento de suprimir a Jesús pre-figuran la Pasión. Jesús, que actúa sucesivamente como sanador, predica-dor de la conversión y autor de parábolas, es acusado en varias contro-versias; el relato apunta progresivamente a la cuestión de la identidad de Jesús, ya sea formulada por el Bautista (7,18-23), por Herodes (9,7-9) o por los discípulos (9,45).

El motivo literario del *viaje hacia Jerusalén* (9,51-19,28) recorta una amplia secuencia puesta bajo la égida de la subida de Jesús hacia su «elevación» (ἀνάληψις, 9,51), es decir, su muerte y su Ascensión. Dos pequeños sumarios podrían cumplir una función separadora y señalar una organiza-ción interna de la secuencia: 13,22 y 17,11. De este modo se marcan tres sec-ciones. La primera (9,51-13,21) orienta la atención de los lectores hacia la existencia creyente: ¿qué significa hacerse discípulo? ¿Cómo vivir la condi-ción de discípulo? Temas abordados: el amor, la oración, la administración del dinero, la vigilancia. La segunda sección (13,22-17,10) ofrece variaciones, sobre todo a través de parábolas, sobre la invitación a entrar en el Reino. La perspectiva del final de los tiempos penetra con fuerza la tercera sección (17,11-19,28), que pone en escena a Jesús como predicador de la conversión y de la salvación (Zaqueo).

Antes de la Pasión, la *entrada en Jerusalén* abre un periodo marcado por la enseñanza de Jesús en el Templo (19,47; 21,37). La entrada en la Ciudad Santa es interpretada en un sentido real: el que viene en nombre del Señor es «el rey» (19,38). En los capítulos 20 y 21, después de la purificación del Templo, las últimas palabras públicas de Jesús contribuyen a dramatizar los acontecimientos que se preparan: controversias centradas en la autoridad de Jesús, anuncio del fin del Templo y del juicio de Jerusalén, discurso escato-lógico.

En la secuencia *Pasión y resurrección* (22-24), Lc está atento a distinguir las instancias que intervienen (sanedrín, Herodes, Pilato) con la intención de acentuar la inocencia de Jesús. En la crucifixión, las palabras de compasión de Jesús subrayan su grandeza moral (23,34.43). El ciclo pascual concentra las apariciones del Resucitado en Jerusalén y concluye con la Ascensión; la imagen de los discípulos «siempre en el Templo, bendiciendo a Dios» (24,53) pone fin al evangelio en el mismo lugar donde había comenzado: en el Templo de Jerusalén.

4.3. Composición literaria

El prólogo de la obra lucana admite la existencia de precursores y, por lo tanto, de una documentación ya reunida a la que Lucas pudo recurrir: «Puesto que muchos han intentado narrar ordenadamente las cosas que se han verificado entre nosotros...» (Lc 1,1). ¿Quiénes fueron estos «muchos»? La comparación con Mc y Mt pone de manifiesto amplias intersecciones, atribuibles, por un lado a la utilización de Mc, y, por otro, a la utilización de la *Fuente de los logia* (Q), común a Mt y Lc². Por lo demás, una parte impor-tante del evangelio no encuentra ningún paralelo en los otros sinópticos ni en Juan.

4.3.1. El uso de Marcos

El material narrativo que se toma prestado de Mc constituye el 35% del evangelio de Lc (364 versículos aproximadamente). La práctica del autor consiste en seguir el orden de Mc retomando su relato en amplias secciones. Se percibe aquí una estrategia narrativa opuesta a la de Mt, que reagrupa materiales de proveniencias diferentes en función de afinidades temáticas (de ahí la construcción de los grandes discursos); la decisión de Lucas es muy diferente, pues interrumpe el hilo narrativo de Mc cuando se trata de intro-ducir una materia heterogénea. De este modo realiza tres interpolaciones en el escenario narrativo marcano, en 4,16-30, 5,1-11 y 19,1-28. Pero se pueden percibir algunas intervenciones más amplias entre 6,20 y 8,3 («inciso breve») y entre 9,51 y 18,14 («inciso largo»); este último coincide con la casi totali-dad del viaje a Jerusalén.

2. Véase anteriormente, pp. 12-17; 19-23.

<i>Material de Marcos en Lucas</i>	<i>Interpolaciones lucanas mayores</i>
Mc 1,1-15 = Lc 3,1-4,15 Mc 1,21-3,19 = Lc 4,31-44; 5,12-6,19	4,16-30 (en Nazaret) 5,1-11 (pesca abundante) 6,20-8,3 (inciso breve)
Mc 4,1-6,44 = Lc 8,4-9,17 Mc 8,27-9,40 = Lc 9,18-50	
Mc 10,13-13,32 = Lc 18,15-43; 19,29-21,33 Mc 14,1-16,8 = Lc 22,1-24,12	9,51-18,14 (inciso largo) 9,1-28 (Zaqueo, parábola)

El modo en que es recibido el texto del relato marcano está acompañado de un trabajo de reescritura que, sin desnaturalizar el texto tomado en préstamo, lo mejora a los ojos de Lucas.

- Se pule el griego de Mc. Se evitan los frecuentes adverbios «de pronto» o «de nuevo» (compárese, por ejemplo, Mc 1,28-31 con Lc 4,37-39). Se aligera el estilo (Lc escribe en 3,16: «Viene el que es más fuerte que yo», donde Mc 1,7 presenta: «Detrás de mí viene el que es más fuerte que yo»). Se evitan los términos arameos (Boanerges, Getsemaní, Gólgota) y también los latinismos (el κήρυξ = *censo* de Mc 12,14). La parataxis de Mc (cadenas de καὶ) es modificada con la aportación de subordinadas y, para variar la sintaxis de la frase, Lucas recurre de buen grado a las construcciones con participio. Resultado: una elegancia estilística implantada a costa de una pérdida de espontaneidad del lenguaje.
- Lucas introduce una mayor *precisión*: se niega a llamar mar (de Tiberíades) a lo que no es más que un lago; precisa en 6,6 que la curación del hombre de la mano seca tiene lugar «otro sábado» (Mc 3,1: «de nuevo»).
- Lucas *reorganiza* a veces la intriga de Mc, bien para simplificarla (suprime la trama de la negación de Pedro con el proceso de Jesús en el sanedrín: Mc 14,54-66-72 // Lc 22,54-62), bien para obtener un mejor efecto pragmático (sitúa la curación de la suegra de Simón antes de la llamada al seguimiento dirigida a Simón y a sus compañeros: Mc 1,16-31 // Lc 4,38-5, 11).
- Los pasajes considerados *chocantes* son eliminados. Es manifiesto que a Lucas no le agrada todo lo que mancha la imagen de los discípulos: por ejemplo, cuando Jesús llama a Pedro «Satanás» (Mc 8,33), cuando predice que se escandalizarán (Mc 14,27) o cuando los encuentra dormidos por tercera vez en Getsemaní (Mc 14,40s). La cristología lucana no soporta tampoco que el Señor sea presentado como un ser humano duro, irritado o débil; de ahí la eliminación de Mc 1,41 (cólera); 1,43 (irritación); 4,39 (amenaza); 10,14a (indignación); 11,15b (cólera); 11,20-25 (maldición); 13,32 (ignorancia); 14,33s (tristeza); 15,34 (sentimiento de abandono).

4.3.2. El uso de la Fuente de los logia (Q)

Se estima que el material narrativo tomado de la Fuente Q supera ligeramente el 20% del evangelio (235 versículos). Lucas le aplica el mismo proce-

dimiento que a Mc: inserción por bloques y, si es necesario, reformulación. Los *logia* de Q se interpolan en el inciso breve y en el largo, donde se mezclan con textos propios del tercer evangelio; se les identifica esencialmente en 3,7-4,13, 6,20-7,35, 9,51-13,35. Esta yuxtaposición de bloques marcanos y de bloques Q ha provocado la aparición de duplicados: dos relatos de envío de discípulos (9,1-6 según Mc; 10,1-16 según Q) o dos discursos escatológicos (17,20-37 según Q; 21,5-33 según Mc).

4.3.3. La tradición propia de Lucas

Si prescindimos de lo que se ha tomado en préstamo de Mc y de Q, una parte importante del texto (casi el 45%) pertenece sólo al tercer evangelio: alrededor de 550 versículos. La lista (no exhaustiva) es impresionante:

- el Evangelio de la infancia (1-2);
- la genealogía de Jesús (3,23-38);
- la predicación inaugural en Nazaret (4,16-30);
- un grupo de parábolas (el Samaritano, el amigo importuno, el hombre rico, la higuera, la dracma perdida, el hijo perdido, el rico y Lázaro, el fariseo y el recaudador de impuestos, etcétera);
- un grupo de relatos de milagros (la pesca abundante, la resurrección del hijo de la viuda de Naín, la mujer encorvada, los diez leprosos, etcétera);
- fragmentos de la Pasión (22,28-32; 23,6-12; 23,39-43);
- relatos pascuales (24,13-52).

Estos pasajes son reagrupados y combinados con los heredados de la Fuente Q, aun cuando no siempre resulta fácil distinguirlos entre sí. Esta maraña de materiales de Q y específicos de Lucas llevó a B.H. Streeter a formular la hipótesis de un «*proto-Lc*» contemporáneo del evangelio de Mc, que el evangelista habría combinado en un segundo momento con Mc para elaborar el texto que nosotros conocemos³. Como argumento favorable a esta hipótesis se puede apelar al hecho de que algunas perícopas marcanas faltan cuando Lucas prefiere un equivalente procedente de otras tradiciones. Ejemplos: la predicación en Nazaret (Lc 4,16-30 en lugar de Mc 6,1-6); la unción de Jesús (Lc 7,36-50 en lugar de Mc 14,3-9); el mandamiento principal (Lc 10,35-37 en lugar de Mc 12,28-31). Contra la tesis de Streeter se observará, no obstante, que el «*proto-Lc*»: a) no presenta ninguna homogeneidad literaria o teológica; b) no denota ningún principio de organización del material fuera de Mc y Q; c) no ofrece ningún criterio estilístico apto para identificarlo.

La misma dificultad pesa sobre la hipótesis de una «fuente L» (*Sonderquelle* lucana), hebraizante, que habría servido de trama al tercer evangelio: 4,30; 6,12-16.20-49; 7,1-8,3; 9,51-18,14; 19,1-28; 22,14-24,53 (J. Jeremias,

3. Burnett H. STREETER, *The Four Gospels*, Londres, 1924.

F. Rehkopf, E. Schweizer)⁴. Parece mucho más verosímil que Lucas integró en el escenario marcano un abundante material propio: prueba de ello es la distancia entre los tres anuncios de la Pasión-resurrección, regular en Mc (8,31; 9,31; 10,32-34), pero desequilibrado en Lc por la aportación abundante de relatos de otra procedencia (Lc 9,22; 9,43s; 18,31-33). Así pues, Lucas trabajó sobre la base de dos fuentes escritas (Mc y Q), así como sobre un tesoro tradicional muy rico que llegó a él en forma parcialmente escrita, parcialmente oral. Es verosímil que, en algunas secuencias narrativas (Evangelio de la infancia, Pasión), se beneficiara de tradiciones consistentes ya fijadas literariamente (F. Rehkopf, H. Schürmann).

4.3.4. La construcción del relato lucano

Como ya hemos indicado, la técnica de composición lucana es opuesta a la de Mt, que reorganiza su material procediendo a amplios reagrupamientos temáticos. Interpolando sus tradiciones por bloques compactos, Lucas imprime su interpretación tejiendo relaciones entre las pequeñas unidades que hereda. Esta construcción del relato opera mediante cuatro procedimientos que podemos llamar estructurales: el papel programático, la simetría, el marco y el hilo temático.

El papel programático

El autor confiere a ciertas perícopas un papel programático para la continuación del relato. Así, el episodio de la predicación de Jesús en Nazaret (4,16-30) es notablemente ampliado a partir del relato de Mc 6,1-6. Todo el programa cristológico de Lucas está condensado en estos versículos: la proclamación mesiánica se fundamenta en las Escrituras (vv. 17-21); la evangelización de los pobres y la liberación de los cautivos anuncia la dimensión ética del Evangelio lucano (vv. 18s); el ejemplo de la viuda de Sarepta y de Naamán anticipa la elección de los paganos (vv. 25-27); el rechazo de Jesús («ningún profeta es bien recibido en su patria») prefigura la Pasión (vv. 28s); su forma de escapar a la muchedumbre ilustra su soberanía frente a la hostilidad (v. 30). Se encuentra otro enunciado de cristología en miniatura en el relato de la Transfiguración (9,28-36), transformado por el evangelista en una revelación oculta de la gloria del Hijo antes de que suba a Jerusalén (9,31; cf. 9,51). Así mismo, el relato de los peregrinos de Emaús (24,13-35) expone narrativamente la conformidad escriturística de la muerte del Mesías y las condiciones para reconocer al Resucitado. El narrador jalona así su relato con puntos de referencia, que sirven como señales indicadoras y orientan al lector.

4. Joachim JEREMIAS, *Die Sprache des Lukasevangeliums* (KEK), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1980; Friedrich REHKOPF, *Die lukanische Sonderquelle* (WUNT 5), Tübingen, Mohr, 1959; Eduard SCHWEIZER, «Zur Frage der Quellenbenutzung durch Lukas», en: Id., *Neues Testament und Christologie im Werden*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1982, pp. 33-85.

La simetría

El gusto por las construcciones simétricas se concreta en la elaboración de dípticos. El Evangelio de la infancia (Lc 1-2) se construye sobre este principio, que presenta en paralelo a Juan el Bautista y Jesús: dos anunciaciones (1,5-25 y 1,26-56), dos nacimientos (1,57-58 y 2,1-20), dos circuncisiones y dos imposiciones de nombre (1,59-66 y 2,21), dos acciones de gracias (1,67-79 y 2,22-39), dos alusiones al crecimiento del niño (1,80 y 2,40). El díptico subraya la continuidad que vincula a Jesús con el pasado de Israel y afirma al mismo tiempo la superioridad del acontecimiento crístico. Función programática y simetría presidieron también la organización de la secuencia de Lc 10,25-42: el diálogo con el doctor de la ley (vv. 25-28) resume de forma programática la Ley en el doble mandamiento del amor, uno de los cuales es ilustrado con la parábola del Samaritano (amor al prójimo), y el otro con el episodio de Marta y María (10,38-42).

El marco

El motivo del viaje sirve de marco a la sección central del evangelio (9,51-19,28). Este marco no es fácilmente perceptible. El lector tiene dificultad para identificar los desplazamientos, excepto al comienzo de la secuencia (9,51-56) y en algunas noticias dispersas (9,57; 10,38; 13,22; 14,25; 17,11; 19,1). Es evidente que este motivo no tiene valor documental, sino interpretativo; es un medio literario usado por el narrador para situar sus tradiciones bajo el emblema de Jesús que sube a Jerusalén. El anuncio que lo domina (9,51: «Cuando se cumplieron los días de su elevación [ἀνάληψις]») engloba tanto la subida a Jerusalén como la elevación en la Ascensión. Este modelo cristológico reúne dos acentos: 1) Jesús, como los filósofos de la antigüedad, expone su enseñanza como maestro itinerante; 2) Jesús es el Mesías destinado a sufrir en Jerusalén, pero su camino concluirá en la exaltación del Resucitado.

El hilo temático

Lucas tiene la costumbre de deducir significados uniendo discretamente algunas perícopas por medio de un hilo temático. Entre el relato del bautismo y la tentación, inserta la genealogía de Jesús (2,23-38), que termina con «hijo de Adán, hijo de Dios»; no hay ninguna información redaccional que explicita la razón de ello, pero el lector es invitado a unir la filiación divina proclamada en el bautismo (3,22) con la que atestigua la genealogía (3,38), puesta a prueba por el diablo (4,3,9): en la historia de Jesús bautizado y tentado se inscribe de este modo una cristología del nuevo Adán.

Otro ejemplo: la secuencia 7,11-50 recibe como hilo conductor el motivo del profeta (cf. vv. 16, 26, 39); de este modo apuesta por el reconocimiento del verdadero profeta en Jesús. Es el motivo del rey el que une la parábola de las minas (19,11-28) con la entrada de Jesús en Jerusalén (19,29-40); la mención real, propia de Lc (19,28.38), está puesta al servicio de la cristología: en los dos

casos, Jesús es el rey cuya realeza se da a conocer por un camino de muerte, de exaltación y de retorno (19,12).

El prólogo lucano (Lc 1,1-4)

La doble obra dirigida a Teófilo se abre con un solemne prólogo, de una sola frase (Lc 1,1-4), donde el autor presenta su texto. Lucas se atiene a una práctica conocida de la cultura greco-romana, por la que los autores de obras históricas o de tratados científicos confieren a su texto la marca de obra literaria de carácter público⁵. Según la norma, el autor de Lc-Hch expone sintéticamente su programa de historiador: recuerda el trabajo de sus predecesores (v. 1), indica sus fuentes (v. 2), expone sus principios metodológicos (v. 3), dedica su obra (v. 3) y expone la perspectiva de ésta (v. 4). Se reconocen estos diferentes puntos en el prólogo de la *Guerra de los judíos*, escrita por Flavio Josefo poco antes que Lc-Hch: «La guerra que los judíos han llevado a cabo contra los romanos no sólo es la mayor de las que ha habido entre nosotros, sino casi también de todas las que nos han contado que han ocurrido entre las ciudades o los pueblos. Unos escriben de forma retórica sobre los acontecimientos (πραγμάτα, Lc 1,1) sin haber estado presentes en ellos sino basándose en los relatos (διηγήματα, cf. Lc 1,1) fortuitos y discordantes que han oído [...], y así sus escritos presentan en unos casos ataques y en otros elogios, pero nunca la exactitud (ἀκριβές, cf. Lc 1,3) que exige la historia. Por este motivo he decidido relatar con todo detalle, en lengua griega, a los habitantes del imperio romano lo que antes había escrito en mi lengua materna [...]; yo, Josefo [...], que en un principio he luchado en persona contra los romanos y que por necesidad me he visto obligado a intervenir en los acontecimientos posteriores [...]. He reunido todos estos acontecimientos en siete libros, sin dar ocasión a los que conocen los hechos (πραγμάτα) o han estado presentes en la guerra para que me critiquen o me acusen, y los he escrito (ἀναγραφεῖν) para los que aman la verdad» (*Guerra de los judíos* 1,1-3.30). Falta la dedicatoria, pero como contrapartida el autor se presenta.

El prólogo lucano contiene abundantes indicaciones sobre la ética del historiador Lucas.

- 1) La alusión a los *esfuerzos de los predecesores* (v. 1) sitúa a Lucas en una sucesión y legitima su obra, que es, en su opinión, más completa (v. 3). Los «muchos» que lo han precedido ¿son sólo Mc y la Fuente Q, o hay otros? Sea lo que fuere, los acontecimientos «que se han verificado entre nosotros» (nótese el pasivo divino) inscriben a Lucas y sus predecesores en el seno de una tradición de fe, en la que tales acontecimientos constituyen su identidad.

5. Loveday ALEXANDER, *The Preface to Luke's Gospel* (SNTS.MS 78), Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

- 2) La indicación de las *fuentes* (v. 2) define el trabajo de Lucas como un trabajo histórico realizado a una cierta distancia de los hechos: no pertenece ni a la generación de los testigos oculares, ni a la de los predecesores, sino a la tercera generación cristiana.
- 3) La *metodología* (v. 3) adoptada se atiene a los cánones de la historiografía antigua: precisión, orden de los hechos y explicación del origen. Lucas, por este último aspecto, ¿justifica el hecho de remontarse a un momento anterior al relato de Mc, al nacimiento de Jesús (G. Klein)? En cualquier caso, el establecimiento de un orden, de una división de la historia en periodos, es la divisa principal del autor. Lucas afirma haber reunido, verificado y controlado la fiabilidad de sus fuentes.
- 4) La *dedicatoria* (v. 3): Teófilo (literalmente: el amigo de Dios) puede ser una figura imaginaria del lector deseado, un personaje real o un pseudónimo. Si Lucas siguió los usos socioculturales de su tiempo, se trata de un personaje influyente cuya protección espera, o de un mecenas capaz de asegurar la difusión de la obra haciéndola copiar (F. Bovon).
- 5) La *perspectiva* de la obra (v. 4) consiste en fortalecer la fe de los destinatarios garantizando la solidez y la fiabilidad de los hechos narrados. Así pues, aun cuando Lucas adopta el estilo de la historiografía helenística en cuanto a los modos de la investigación, la finalidad de su empresa lo asocia a los historiadores judíos: la historia es testimonio de Dios. La precisión y la exhaustividad en la investigación de la documentación responden a un fin catequético y apologético.

De este modo el prólogo permite al autor de Lc-Hch formular su ambición literaria, precisar su ética de historiador y exponer la finalidad teológica de su empresa.

4.4. La cuestión del autor y el contexto histórico de producción

¿Qué imagen da el tercer evangelio de su autor? Aunque aparece su «yo» (1,3), su nombre es desconocido; y con ello sigue la costumbre de los autores bíblicos, que dejan todo el espacio a la palabra que anuncian, excepto en el caso de las cartas. Su dominio del griego y sus buenos conocimientos de retórica (la construcción de los discursos de Hch) nos llevan a pensar que fue un escritor culto, dotado de una formación escolar superior.

4.4.1. Lucas: ¿judío o griego?

Su conocimiento de la Biblia judía en la versión griega de los LXX es notable; conoce también las normas de la exégesis judía; su presentación de

la homilía de Jesús en la sinagoga de Nazaret (4,16-30), con la descripción minuciosa del ceremonial de lectura (véanse los versículos 16 à 21), atestigua una información precisa sobre el servicio sinagoga. No obstante, su conocimiento de los rituales judíos antiguos es aleatorio: el relato de la presentación del niño Jesús en el Templo (2,22-40) mezcla erróneamente el rito de purificación de la madre, que no requería la presencia del recién nacido, y el rescate del primogénito, que no estaba ligado al Templo. Resulta difícil entender que un judío de nacimiento hubiera cometido este error.

¿Hay que concluir que Lucas es de origen pagano? Su excelencia en el uso del griego de la *koiné*, la lengua común de la cuenca mediterránea, ha hecho pensar con frecuencia que era griego. Ahora bien, semejante conocimiento de las Escrituras parece inconcebible por parte de alguien que no estuviera familiarizado con ellas desde hacía tiempo. La redacción del Evangelio de la infancia (Lc 1-2), no sólo por su atmósfera extraordinariamente bíblica, sino también por su estilo repleto de expresiones tomadas de los LXX, sólo puede ser atribuida a un escritor totalmente familiarizado con las Escrituras. Su actitud hacia los semitismos corrobora este punto de vista: aunque Lucas evita los semitismos de Mc porque le parecen torpes (compárese, por ejemplo, Mc 1,9-11 con Lc 3,21s), también introduce otros. Ahora bien, ¿qué regla sigue? Parece que el principio es que usa los semitismos a condición de que le parezcan admisibles, es decir, consagrados por el uso de los LXX. Así, todo el Evangelio de la infancia está redactado en «estilo bíblico». Por esta proximidad a la tradición judía se puede concluir que, antes de su conversión al cristianismo, Lucas, de origen pagano, se aproximó a la sinagoga hasta el punto de llegar a ser prosélito o temeroso de Dios (F. Bovon)⁶. Que fuera un judío de la diáspora (J. Jervell)⁷ es poco verosímil, debido a su escaso interés por los detalles de los mandamientos de la Ley; la lectura cristológica que hace de la Torá remite más bien a la teología del pagano-cristianismo.

4.4.2. La posición tradicional

Mas ¿qué dice de la tradición? El nombre Λουκάς, diminutivo griego de un nombre latino (¿Lucius?), no es conocido ni por Marción (hacia el año 140), ni por Justino; la opinión de Papías (primera mitad del siglo II) no se ha conservado. El primer testimonio se remonta al manuscrito P⁷⁵ (datado entre los años 175 y 225), y, en la misma época, al comentario de Ireneo: «Y Lucas, el compañero de Pablo, transmitió en un libro el Evangelio que Pablo predicaba» (*Contra las herejías* III,1,1). Una veintena de años más tarde, el Canon de Muratori afirma que «Lucas, el médico, después de la ascensión de Cristo, como Pablo lo había tomado consigo, a la manera de alguien que estudia derecho, escribió en su propio nombre, según lo que consideraba justo»⁸. Desde

6. François BOVON, *l'Évangile selon saint Luc 1,1-9,50* (CNT 3a), Ginebra, Labor et Fides, 1991, p. 27.

7. Jacob JERVELL, *The Unknown Paul*, Minneapolis, Augsburg, 1984, pp. 13-25.

8. Sobre el canon de Muratori, véase pp. 451-454.

entonces, la atribución del evangelio a «Lucas el médico», colaborador de Pablo, no varía (su nombre es citado en Col 4,14; 2 Tm 4,11; Flm 24). La razón es la siguiente: Lucas es, según 2 Tm 4,11, el último colaborador que permaneció fiel al apóstol; ahora bien, esta carta, redactada en Roma, según afirma el autor (2 Tm 1,17), se sitúa precisamente allí donde termina el relato de Hch (28,30s); por lo tanto, la aproximación de estos dos escritos designaba a Lucas como el autor de Lc-Hch. Los prólogos antimarcionitas al evangelio presentan a Lucas como un sirio de Antioquía, médico, discípulo de los apóstoles y de Pablo, muerto a la edad de 84 años en Beocia, después de haber escrito en Acaya el evangelio y el libro de los Hechos. Ahora bien, estos prólogos ¿datan del siglo II o del siglo IV? No lo sabemos.

El texto del evangelio ¿sostiene estos datos tradicionales? ¿Se puede deducir del texto de Lc-Hch que el autor tenía una formación médica? Es verdad que la enfermedad es descrita a veces con precisión (4,38; 5,12; 8,44; 13,11; Hch 28,9s), y que la crítica a los médicos de Mc 5,26 es omitida en Lc 8,43. Pero H.J. Cadbury ha mostrado que la descripción de las enfermedades no va más allá de lo que se encuentra en los escritores greco-romanos de la época; por otro lado, en la antigüedad no había un lenguaje médico constituido. En definitiva, la competencia médica del autor de Lc-Hch es indemostrable. Por lo que respecta a la relación de Lc-Hch con la teología paulina, la imagen lucana del apóstol en Hch no constituye un argumento a favor de la proximidad cronológica entre el autor y el apóstol de los gentiles⁹. Las parábolas del hijo perdido (15,11-32) o del fariseo y el recaudador de impuestos (18,9-14) denotan proximidad a la teología paulina, pero ésta pudo ser comunicada por la tradición.

4.4.3. Lugar de redacción y destinatarios

Si nos atenemos a los datos ofrecidos por el propio escrito, a saber, que el autor sería un cristiano anónimo de origen no judío, pero muy familiarizado con el judaísmo, con sus Escrituras y sus sinagogas, ¿qué podemos saber del lugar y de la fecha de la redacción del evangelio? El lugar no es ciertamente Palestina (el autor conoce mal la geografía local: cf. 4,44 y 17,11). Se han propuesto Éfeso, Antioquía (debido a una mención de las *Recognitiones pseudoclementinae* 10,71), Acaya (debido a los prólogos antimarcionitas), Macedonia (porque la primera de las «secciones-nosotros» de los Hch se desarrolla allí)¹⁰, Roma (porque los Hch terminan en esta ciudad). Esta indecisión es reveladora de una cierta universalidad del autor y de su obra: se puede localizar al autor de Lc-Hch en la parte oriental de la cuenca mediterránea, sin que se pueda decir más; su escrito no está destinado a una comunidad claramente identificable (a diferencia de Mt o Mc).

Los destinatarios de su obra son tanto las iglesias del Mediterráneo oriental como los lectores deseosos de informarse sobre el cristianismo.

9. Véase más adelante, pp. 111-112.

10. Véase más adelante, p. 117.

La tendencia manifiesta de Lucas a ser presentador y apologeta de la fe cristiana denota la ambición de dirigirse a una gran audiencia. Ciertamente este público es de cultura griega: el autor elimina algunos detalles típicamente palestinos (compárese Mc 2,4 con Lc 5,19) y reemplaza fórmulas arameas por expresiones griegas (κύριε en lugar de ῥαββουνί, Lc 9,33 // Mc 9,5; ἐπιστάτης en lugar de ῥαββί Lc 22,42 // Mc 14,36; etcétera). En la reescritura de la tradición se percibe un esfuerzo de transculturación.

4.4.4. Datación

La datación del evangelio de Lc es en todo caso posterior a la de Mc, ya que Lucas lo utiliza. No hay que datarlo antes del año 70, puesto que Lc 21,20 hace una clara alusión a la destrucción de Jerusalén reinterpretando Mc 13,14; lo mismo se observa en 19,43s y 21,24. La distancia que el autor toma con respecto a la inminencia de la parusía (Lc 17,20s; 19,11; 21,8) aproxima su escatología a la de Mt. Conviene situar la redacción del evangelio a principios de los años 80, entre el 80 y el 85; una datación más tardía retrasaría en exceso la redacción de los Hch. El escrito no se enmarca en una atmósfera de persecución; la teología del evangelista refleja la problemática de la tercera generación cristiana.

4.5. Perspectiva teológica

El prólogo del evangelio (Lc 1,1-4) anuncia el programa de Lucas: no sólo quiere trabajar como historiador, sino que es el único evangelista que piensa teológicamente el tiempo y hace de la historia un objeto de reflexión teológica.

4.5.1. Lucas historiador

No es la historia profana la que interesa a Lucas, sino la historia en la que interviene Dios. De ahí brota su interés por ofrecer el contexto histórico de los acontecimientos evangélicos, que se concreta en los famosos «sincronismos» de 2,1s, 3,1s y 13,31; a través de ellos se manifiesta el esfuerzo por asegurar a los acontecimientos de la historia de la salvación un marco cronológico tomado de la historia del imperio romano. Para él, la historia de Dios y la historia de los hombres no están en desacuerdo. Esta preocupación por la historización se manifiesta también en 21,5-11, donde la reescritura del texto de Mc traduce la voluntad de separar la caída de Jerusalén del escenario apocalíptico. Lucas conoce la catástrofe del año 70, pero lo que le importa es hacer de ella un acontecimiento de la historia sin que sea confundida con el calendario del final de los tiempos. El fin vendrá, pero antes la historia se desarrolla sin que los hombres estén en condiciones de predecir su conclusión (17,20s; 19,11; 21,12-33; Hch 1,6-8). Aunque es evidente que Lucas ha tomado nota del retraso de la parusía (véase su corrección de Mc 9,1 en 9,27), no por ello se

rechaza la realización del retorno de Cristo y del juicio final. Se piden vigilancia y fidelidad ética a la vista del juicio (12,35-48.57-59; 13,6-9; 16,19-31; etcétera). Con el evangelio de Lucas surge un interés nuevo, desconocido por Marcos y por la *Fuente de los logia*: la preocupación por la historia. No por desinterés hacia el kerigma, ni por reemplazar la verdad de la fe por una verdad histórica (R. Bultmann), sino por la convicción de que no hay salvación fuera de la historia. Lucas comparte esta convicción con la historiografía veterotestamentaria y judía: aunque la historia no pruebe la existencia de Dios, sirve para reconocer sus intervenciones. La historia pasa a ser en su relato historia de la salvación, «a condición de que no se ponga bajo esta expresión una instalación de lo Divino en la historia ni, en el otro extremo, se limite la intervención de Dios a una proclamación sin efecto sobre los acontecimientos del mundo. Hay una historia de salvación porque algunos *hombres*, bajo la acción de la palabra de Dios, provocan una historia y la viven» (F. Bovon)¹¹. El relato de Lc invita a una lectura teológica de la historia.

4.5.2. Un calendario de la historia de la salvación

El «orden» que el evangelista ha prometido dar a su relato (1,3) se extiende a su lectura de la historia: Lucas es el teólogo de las etapas de la historia de la salvación. H. Conzelmann ha leído en 16,16 la clave de su división de la historia de la salvación en periodos¹²: «La Ley y los profetas llegan hasta Juan; a partir de ahí comienza a anunciarse la Buena Nueva del Reino de Dios». Hasta Juan llega el tiempo de Israel, que es el tiempo de la promesa; el Bautista, que no tiene en este evangelio la función de anunciar el Reino (a diferencia de Mt 3,2), pertenece a los tiempos antiguos como predicador de juicio. Con Jesús se abre el periodo del Reino anunciado y manifestado, donde el tiempo está «cumplido» (4,17-21; 18,31; 22,37; 24,25-27). El tiempo de la salvación está marcado por la retirada de Satanás, que se aleja de Jesús después de la tentación (4,13) para regresar mediante la traición de Judas (22,3). «Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo» (10,18), dice Jesús a los discípulos que le hablan de los exorcismos que han realizado.

A juicio de Conzelmann, el calendario lucano comprende tres periodos: el tiempo de Israel – el tiempo de Jesús que es el «centro del tiempo» – el tiempo de la Iglesia. La venida de Juan el Bautista significa el fin del tiempo de Israel; Pentecostés, donde los apóstoles reciben el Espíritu, inaugura el tiempo de la Iglesia. Aun cuando la estructura es innegable, cabe dudar que el tiempo de Jesús y el de la Iglesia estén desde el punto de vista teológico tan claramente separados en el pensamiento de Lucas. El libro de los Hechos afirma repetidamente la continuidad entre ambos. Los apóstoles, testigos legítimos de la revelación crística (Hch 1,21s), son los continuadores de la obra de Jesús por la predicación y la actividad milagrosa. Entre Jesús y la Iglesia, la Ascensión

11. François BOVON, *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherche (1950-1975)* (Monde de la Bible 5), Ginebra, Labor et Fides, ²1988, p. 82.

12. Hans CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit* (BHT 17), Tübingen, Mohr, 1954, ⁵1964 (trad. cast.: *El centro del tiempo. La teología de Lucas*, Madrid, Fax, 1974).

(Lc 24,50-53; Hch 1,6-11) cumple la función de eslabón y no de ruptura. El tiempo de Jesús tiene para Lc el estatus de tiempo de salvación, del que nace la Iglesia y al que ésta debe referirse constantemente. Desde esta perspectiva, algunos estudiosos prefieren dividir la historia de la salvación en dos periodos (G. Schneider)¹³.

La distribución de las intervenciones del Espíritu es representativa de este escenario histórico-salvífico. El Espíritu es concedido a algunas figuras del Evangelio de la infancia (1,13-17.35.41.67; 2,25-28), pero desde que Jesús es bautizado (3,22), él es el único portador. Desde el momento de su venida, el Hijo concentra en su persona toda la inspiración celeste disponible: moción del Espíritu, visión, éxtasis, intervención angélica. Él promete conceder el don de este poder a sus discípulos después de su partida (Lc 24,49; Hch 1,8), y así se cumple en Pentecostés. Desde entonces los apóstoles, después los evangelistas (Hch 8), después los creyentes de Samaría (Hch 8,15-17), y después los venidos del paganismo (Hch 10,44-48) recibirán en herencia el Espíritu Santo. Pero notemos que la recepción del Espíritu está continuamente unida a Jesús, a la acogida del evangelio, al bautismo en Jesucristo. El signo de la salvación no es dado sin una vuelta al tiempo fundador.

4.5.3. La cristología

Los retoques que aporta Lc al retrato marcano de Jesús llevan a un cierto hieratismo: se suprimen los estados de ánimo negativos, se elimina todo rasgo de espontaneidad a este respecto. El Jesús de Lc es un hombre compasivo, generoso en sus gestos de curación: la resurrección de un joven en Naín (7,11-17) está motivada por la «compasión» que siente Jesús hacia su madre viuda, y después de haber resucitado al muchacho, «se lo da a su madre».

La reescritura de la Pasión es reveladora de los acentos de la cristología lucana. Jesús no muere con el grito de abandono de Mc 15,34, sino con una declaración confiada: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (23,46). En Getsemaní, su oración angustiada había recibido el auxilio de un ángel para sostenerlo (22,43). Sana la oreja de un hombre herido por un discípulo en el momento del arresto (22,51), y responde a la súplica del malhechor crucificado con estas palabras: «Hoy estarás conmigo en el paraíso» (23,43). La presencia de su declaración en la cruz (23,34): «Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen» es incierta en la tradición manuscrita¹⁴; no obstante, se integra perfectamente en la imagen lucana de un Cristo que, muriendo mártir, no pierde nada de la dignidad y la compasión del Salvador.

Jesús es el Mesías que Dios envía a su pueblo Israel para salvarlo: el Evangelio de la infancia lo manifiesta claramente en el umbral del relato (1,32s), y

el profeta Simeón puede decir que «mis ojos han visto tu salvación, que has preparado ante todos los pueblos, luz para alumbrar a las naciones y gloria de tu pueblo, Israel» (2,30-32). Despunta ya la dimensión universal de la salvación en Cristo; pero ésta no se hará efectiva sino en Hch, con el rechazo de Jesús y de sus enviados. Jesús ha venido a reunir a los hijos de Israel (13,34). La historización coherente del evangelista hace que limite estrictamente la actividad de Jesús al pueblo elegido (excepto 8,26-39): el episodio de la mujer siro-fenicia de Mc 7,24-30 no tiene equivalente en Lc, y la curación del siervo del centurión de Cafarnaúm se realiza a distancia (compárese Lc 7,1-10 con Mt 8,5-13). Lucas no deja de afirmar que la venida del Mesías cumple plenamente las promesas hechas a Israel y se inscribe en la espera profundizada por las profecías. Pero de entrada pone en labios de Simeón la predicción de que Jesús será «signo de contradicción» y suscitará divisiones en el seno del pueblo elegido (2,34).

4.5.4. La eclesiología

Más que a Mc y más que a Mt, a Lc le importa poner de relieve que Jesús atrae a las muchedumbres y que un gran número de hombres y de mujeres lo siguen. En 6,7-19, «un gran número de discípulos suyos» y «una gran muchedumbre del pueblo» se reúnen a su alrededor. En 8,1-3, los Doce lo acompañan, y también un gran número de mujeres que habían sido sanadas de espíritus malignos y de enfermedades. La palabra y sobre todo la compasión de Jesús movilizan constantemente a una comunidad alrededor de él.

Los Doce se distinguen de estas muchedumbres lucanas como aquellos que son llamados por Jesús y a los que da el nombre de apóstoles (6,13). Las escenas de vocación, sumarias en Mc (1,16-20; 2,13-17), son ampliadas con el milagro de la pesca abundante (5,1-11) y por la indicación del fin a cuyo servicio está la llamada: la conversión (5,32). De este modo se perfila claramente la obra misionera a la que son invitados los apóstoles; ellos la ejercerán efectivamente en el libro de los Hechos (Hch 1-15). Instalados en el relato en el círculo más próximo al maestro, destinados a perpetuar su acción después de su desaparición, los Doce son favorecidos con un retrato retocado con respecto a Mc: se omite su lentitud para comprender (Mc 8,22-26); Lucas suprime el altercado entre Pedro y Jesús después del primer anuncio de la Pasión (9,18-22 // Mc 8,27-33) y suaviza la incompreensión de los discípulos (9,43-50 // Mc 9,30-37); el anuncio de su dispersión en el marco de la Pasión (Mc 14,27) es sustituido por la promesa de su asociación a Cristo en el Reino (22,28-30); se omite su huida en el momento del arresto. Estos múltiples retoques corresponden a la historización de la figura de los Doce, erigidos en testigos de un tiempo único y concluido, el tiempo de Jesús.

La predicación que da unidad al mensaje de Jesús es el anuncio del Reino de Dios (4,43; 8,1; 9,11), cuya presencia está ligada a su persona. A la pregunta farisea por los signos de la venida del Reino, Jesús responde que éste no viene como un fenómeno observable a distancia: «En efecto, el Reino de Dios está en medio de vosotros / en vosotros» (17,21: ἐν τοῖς ὑμῖν). El Reino de Dios, objeto de la predicación de Jesús, será anunciado

13. Gerhard SCHNEIDER, *Lukas, Theologe der Heilsgeschichte* (BBB 59), Königstein, Hanstein, 1985, pp. 35-60.

14. Este versículo está ausente en muchos manuscritos antiguos: P⁷⁵, Vaticanus y Codex Bezae.

igualmente por los apóstoles (Hch 8,12) y por Pablo (Hch 14,22; 20,25; 28,23.31); esta predicación, animada por el Espíritu, asegurará la presencia de Jesús en la Iglesia.

4.5.5. Una ética fuerte

De todos los evangelistas, Lucas es el que (bajo la influencia de Q y de sus tradiciones propias) insiste más en las implicaciones éticas de la fe. Hacerse discípulo requiere un cambio de vida. Por ello la exigencia de la conversión resuena a lo largo de todo su relato (3,3.8; 5,32; 10,13; 11,32; 13,3.5; 15,7.10; 16,30; 17,3s; 24,47). La curación de los diez leprosos (17,11-17) y el encuentro con Zaqueo (19,1-10) ilustran bien lo que Lucas entiende por conversión: un reconocimiento activo de la gracia de Dios y un cambio de comportamiento a favor de la justicia. El plazo del juicio escatológico intensifica esta invitación a practicar obras de justicia.

En el programa ético lucano, el elemento socio-económico tiene un papel preponderante. Para Lucas, el uso correcto de los propios bienes es manifiestamente un problema central (3,11; 12,13-34; 16,1-31; 21,1-4). El discurso en la llanura se abre con la promesa de felicidad para los pobres y la maldición de los ricos (6,20.24s). La llamada al seguimiento va unida al abandono de los bienes (5,11.28; 9,3; 10,4; 18,28). «Pues, de igual manera, cualquiera de vosotros que no renuncie a todos sus bienes no puede ser discípulo mío» (14,33). Se identifica en el evangelio la valorización de las tradiciones ebionitas (1,46-55; 6,20-26; 16,19-26), ligadas a la espera de un vuelco escatológico de los valores, que el evangelista ha integrado en su ética de la conversión. Con la ruptura de los lazos familiares y la aceptación del sufrimiento, la renuncia a los bienes se inscribe en la norma del seguimiento. No es difícil intuir en esta insistencia la preocupación de Lucas por dirigirse a un cristianismo rico o, más bien, por interpelar a los ricos presentes entre los destinatarios cristianos para quienes escribe su obra.

Otro rasgo caracteriza la ética lucana: la oración. En cada etapa importante de su ministerio, Jesús ora: en su bautismo, antes de elegir a los apóstoles, antes de la confesión de fe de Pedro, en el momento de la Transfiguración, en la agonía y en la cruz (3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28; 10,21; 11,1; 22,31.39s; 23,34.46). La parénesis relativa a la oración insiste al mismo tiempo en la confianza en la bondad del Padre y en la necesidad de orar incesantemente (11,1-13; 18,1-14). Orar sin interrupción resulta ser una necesidad para vivir el tiempo de la Iglesia que, según la concepción lucana de la historia, será muy largo.

4.6. Nuevas perspectivas

Una perspectiva eclesiológica. Ph. Vielhauer y H. Conzelmann entendieron el desarrollo de la historia de la salvación en Lc como una respuesta al problema del retraso de la parusía. Hoy se tiende a pensar que Lc estaba menos

preocupado por el alejamiento del final de los tiempos que por la inquietud de unir el tiempo de la Iglesia al tiempo de Jesús (J. Fitzmyer)¹⁵. La perspectiva eclesiológica del evangelista emerge con más fuerza. Con ello la relación entre el tiempo de la Iglesia y el tiempo de Jesús resulta menos marcada por la separación que por la continuidad.

Los ecos del Antiguo Testamento. Una lectura tipológica del evangelio, atenta a los ecos del Antiguo Testamento en el texto lucano, identifica en la cristología la presencia de rasgos proféticos o que remiten al éxodo. En particular, el relato del viaje parece configurar a Cristo como el último profeta, un profeta como Moisés (Ex 18,15.18), rechazado por el pueblo según la tradición deuteronomista (D.P. Moessner)¹⁶.

El estatus de la Ley. La validez de la Ley en el régimen cristiano exige una aclaración: ¿es abrogada a los ojos de Lc? ¿Queda reducida a la ley moral? ¿O bien Lc tiene la intención de aplicar la Ley ritual a los judeo-cristianos y la ley moral a los pagano-cristianos? Se apuesta también por obtener una imagen más clara del entorno socio-religioso del autor, entre el judaísmo y el paganismo (M. Klinghardt; K. Salo)¹⁷.

El papel de las mujeres. La importancia atribuida a la presencia de las mujeres en Lc y Hch interesa a la teología feminista, pero también a la historia sociológica del cristianismo primitivo¹⁸. Es importante investigar en qué medida esta insistencia corresponde a un papel activo de las mujeres en el cristianismo lucano.

4.7. Bibliografía

Comentarios

François BOVON, *L'Évangile selon saint Luc*, Vol. 1: 1,1-9,50. Vol. 2: 9,51-14,35. Vol. 3: 15,1-19,27 (CNT 3a, 3b, 3c), Ginebra, Labor et Fides, 1991, 1996, 2001; Ch. L'ÉPLATTENIER, *Lecture de l'Évangile de Luc*, París, Desclée, 1982; Josef ERNST, *Das Evangelium nach Lukas* (RNT), Regensburg, Pustet, 1977; Joseph A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, 2 vols. (AB 28-28A), Garden City, Doubleday, 1981-1985; Joel B. GREEN, *The Gospel of Luke* (NICNT), Grand Rapids, Eerdmans, 1997; Luke T. JOHNSON, *The Gospel of Luke* (Sacra Pagina 3), Collegeville, MN, The Liturgical Press, 1991; Gerhard SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Lukas* (ÖTKNT 3/1-2), 2

15. Joseph A. FITZMYER, *Luke the Theologian. Aspects of his Teaching*, Nueva York, Paulist Press, 1989.

16. David P. MOESSNER, *Lord of the Banquet. The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative*, Harrisburg, Trinity Press International, 1998.

17. Matthias KLINGHARDT, *Gesetz und Volk Gottes. Das lukanische Verständnis des Gesetzes nach Herkunft, Funktion und seinem Ort in der Geschichte des Urchristentums* (WUNT 2,32), Tübingen, Mohr, 1988; Kalervo SALO, *Luke's Treatment of the Law: A Redaction-Critical Investigation* (AnAsu 57), Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia, 1991; véase también François BOVON, «La Loi dans l'œuvre de Luc», en: Camille FOCANT, ed., *La Loi dans l'un et l'autre Testament* (LeDiv 168), París, Cerf, 1997, pp. 206-225.

18. Ben WITHERINGTON III, *Women in the Earliest Churches* (SNTS.MS 59), Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 128-157.

vols., Gütersloh/Würzburg, Mohn/Echter Verlag, ²1984; Eduard SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Lukas* (NTD 3), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1982; Heinz SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium* (HThKNT 3), Friburgo, Herder, vol. 1 (Lc 1,1-9,50), 1969; vol. 2/1 (Lc 9,51-11,54), 1994.

Lecturas preferentes

François BOVON, «Luc: portrait et projet», en: *L'œuvre de Luc* (LeDiv 130), París, Cerf, 1987, pp. 15-27; Jean-Noël ALETTI, *L'art de raconter Jésus Christ* (Parole de Dieu), París, Seuil, 1989 (trad. cast.: *El arte de contar a Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1992).

Historia de la investigación

François BOVON, *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherche (1950-1975)* (Monde de la Bible 5), Ginebra, Labor et Fides, ²1988; Id., «Études lukanien-nes. Rétrospective et prospective», *RThPh* 125, 1993, pp. 113-135.

Bibliografía exhaustiva

Frans van SEGBROECK, *The Gospel of Luke: a Cumulative Bibliography 1973-1988* (BETHL 88), Leuven, Leuven University Press, 1989.

Estudios particulares

François BOVON, *L'œuvre de Luc* (LeDiv 130), París, Cerf, 1987; Ulrich BUSSE, *Die Wunder des Propheten Jesu* (fzb 24), Stuttgart, Katholisches Biblewerk, 1979; Hans CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit* (BHTh 17), Tübingen, Mohr, 1954, ²1964 (trad. cast.: *El centro del tiempo. La teología de Lucas*, Madrid, Fax, 1974); Augustin GEORGE, *Études sur l'œuvre de Luc* (Sbi), París, Gabalda, 1978; Christoph HEIL, *Lukas und Q. Studien zur lukanischen Redaktion des Spruchevangeliums Q* (BZNM 111), Berlín, de Gruyter, 2003; Friedrich-Wilhelm HORN, *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas* (GTA 26), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1983; David P. MOESSNER, *Lord of the Banquet. The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative*, Harrisburg, Trinity Press International, ²1998; Frans NEIRYNCK, ed., *L'Évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques* (BETHL 32), Gembloux, Duculot, 1978; Wolfgang STEGEMANN, *Zwischen Synagoge und Obrigkeit. Zur historischen Situation der lukanischen Schriften* (FRLANT 152), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1991; Robert C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation, vol. 1.: The Gospel According to Luke*, Filadelfia, Fortress Press, 1986.

5

LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES

Daniel Marguerat

El libro de los Hechos (Hch) es único en su género en el Nuevo Testamento: este escrito, que no es ni evangelio, ni carta, ni escrito profético, cuenta la propagación de la primera cristiandad en el mundo después de la muerte y la resurrección de Jesús. Escribir una historia de los apóstoles después de la historia de Jesús es un gesto único en la antigüedad cristiana: nadie lo realizó antes que Lucas y nadie lo repetirá después de él. Ahora bien, esta novedad literaria traduce un cambio de paradigma teológico: la obra de Cristo prosigue a través de sus testigos y tiene que ser contada como una continuación del Evangelio. La decisión teológica tiene un valor considerable, porque la revelación no se limita ya a la vida de Jesús, sino que en adelante engloba la historia de los testigos. Junto con Hch, el Evangelio hace historia.

5.1. Una continuación del evangelio de Lucas

El libro de los Hechos se presenta como una continuación del evangelio de Lucas. Ya hemos señalado que la homogeneidad literaria y teológica constituye un argumento a favor de la unidad de autor¹. Además de que la narración de Hch empieza donde termina el evangelio, es decir, en la Ascensión (Lc 24; Hch 1), un indicio literario confirma la continuidad: Hch 1,1 retoma como un eco la dedicatoria a Teófilo, inscribiendo este nuevo relato a continuación del «primer libro», que es el evangelio: «El primer libro lo dediqué, Teófilo, a todo lo que Jesús hizo y enseñó desde el principio...». En la mente de su autor, Lc-Hch constituye una sola obra.

Las dos partes de la obra lucana se articulan sobre la Ascensión de Jesús, narrada de dos formas diferentes (Lc 24,50-53; Hch 1,6-11). Esta divergencia ha llevado a los estudiosos a preguntarse si el escrito de Lucas no habría sido dividido en dos partes *a posteriori*, disimulando la separación mediante inter-

1. Véase pp. 83-85.

polaciones. Es verdad lo contrario: la separación de un texto largo en dos libros es una práctica conocida en la antigüedad, tal y como lo atestiguan también los LXX (libros de los Reyes y libros de los Macabeos). Por razones prácticas de longitud del manuscrito, el autor quiso separar su escrito en dos partes de igual longitud, pero no dejó al azar la elección del lugar de separación: la Ascensión significa a la vez el apogeo del señorío de Jesús y el inicio de su ausencia. La repetición de este relato, que suelda las dos mitades de la obra, permite al autor proponer una doble lectura: Lc 24,50-53 considera la Ascensión como la conclusión de la actividad de Jesús, mientras que Hch 1,6-11 la concibe como una apertura al tiempo del testimonio.

El canon del Nuevo Testamento presenta en dos partes, separadas por el evangelio de Juan, una obra que el autor quiso que fuera continua. Esta distancia se debe al proceso de formación del canon, desigual en su tratamiento de los evangelios y de Hch; el agrupamiento de los cuatro evangelios, cuya autoridad fue muy pronto reconocida, precedió a la recepción canónica de Hch. El lugar atribuido a Hch, antes de las cartas paulinas, proporcionaba a éstas un marco narrativo.

El título «Hechos de apóstoles» (Πραξεις ἀποστόλων) se popularizó desde finales del siglo II con Ireneo (*Contra las herejías* III,13,3), junto a otros encabezamientos (Hechos de los apóstoles, Hechos de los santos apóstoles, etcétera). Este título asimila el relato a los escritos greco-romanos que ensalzaban la carrera de hombres célebres (Πραξεις o *Acta*). No proviene de Lucas, que ciertamente no habría aprobado el añadido «de apóstoles»; en su concepción, en efecto, sólo los Doce merecen el honor de este título, reservado a los compañeros del Jesús terreno (1,21s); se priva a Pablo de él (salvo en 14,4.14), aun cuando desde el capítulo 13 pasa a ser el héroe principal del relato. El título que se ha mantenido refleja el uso del término «apóstol» tal como se estableció en la Iglesia postapostólica; dicho término se adaptaba bien tanto a Pedro como a Pablo, las dos figuras principales del libro.

5.1.1. Un relato de los orígenes

Identificar el género literario al que pertenece Lc-Hch es una empresa difícil; de hecho, la investigación no ha encontrado una solución definitiva. Se ha propuesto ver en Lc y Hch una biografía modelada a partir de las *Vidas de los filósofos*, seguida de la historia de los sucesores (Ch. Talbert)²; pero la antigüedad no conoce verdaderos relatos que desarrollen la actividad de los sucesores de un maestro (siempre que los apóstoles puedan ser considerados como tales). Se ha comparado el libro de los Hechos con la historiografía apologética ilustrada en la época helenística por las obras de Manetón, de Beroso y sobre todo de Flavio Josefo, que tienen como objetivo exponer la historia de un pueblo o de una cultura para defender su memoria (G. Sterling)³. Lucas es, en todo caso, el primer autor de la antigüedad que presenta un movimiento religioso por

medio de un relato histórico. Se ha subrayado también que los Hechos de Lucas y los Hechos apócrifos de los apóstoles se asemejan a la novela griega; pero la voluntad del autor de hacer una obra historiográfica es difícilmente cuestionable.

Se observa claramente que el evangelio y Hch no pertenecen al mismo género literario. Al unir la historia de los apóstoles a la de Jesús, Lc ha producido un escrito que pertenece a la vez a la biografía (el evangelio) y al libro de historia (Hch); la literatura judía o helenística no presenta ningún equivalente de este género mixto, pero es verdad que en aquella época la frontera entre biografía e historia era fluida.

Hay que reconocer, pues, que la intención de Lucas hace estallar los géneros literarios disponibles. Sus «Hechos de apóstoles» cuentan una historia (perspectiva historiográfica) a fin de presentar el movimiento cristiano (perspectiva apologética), con un gusto marcado por la escritura novelesca. Por esta razón H. Conzelmann ha propuesto la definición amplia de «monografía histórica»⁴. Los libros históricos de los LXX presentan la analogía más próxima. Por lo que respecta a su intención, Hch se une a los relatos de origen presentes en la Biblia hebrea: historia de Adán y Eva (Gn 2-3), de Caín y Abel (Gn 4), de la vocación de Abrahán (Gn 12), del paso del mar de los Juncos (Ex 14), etcétera. Por medio de su obra, Lucas quiere ofrecer al cristianismo de su tiempo un *relato de los orígenes* que le permite fijar su identidad (D. Marguerat)⁵.

5.2. Presentación del libro

Al igual que el evangelio, el relato de Hch presenta una serie de escenas (curación, discurso, conflicto, desplazamiento, etcétera). Pero, a diferencia del evangelio, que yuxtapone pequeñas unidades literarias, los episodios son largos, los discursos amplios, las transiciones cuidadas. El esfuerzo de composición literaria es manifiesto.

5.2.1. Estructura

El estilo «por episodios» de Hch asemeja el relato a una sucesión de cuadros; pero ¿cómo se articulan los cuadros? El papel de pernio que desempeña la asamblea de Jerusalén en el capítulo 15 lleva a dividir Hch en dos partes: la primera, dedicada a la misión a los judíos (1,1-15,35), y la segunda, consagrada a la evangelización de los paganos (15,36-28,31). Una particular atención a los personajes principales del relato permite distinguir un ciclo de Pedro (Hch 1-12) y un ciclo de Pablo (Hch 13-28). Pero la narración no encaja dentro de una organización tan esquemática.

Lo cierto es que el relato mismo contiene la clave de su organización. En 1,8, Cristo resucitado hace una promesa a los discípulos: «Vosotros recibiréis una fuerza, cuando el Espíritu Santo venga sobre vosotros, y de este modo

2. Charles H. TALBERT, *Literary Patterns. Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts* (SBL.MS 20), Missoula, Scholars Press, 1974, pp. 125-140.

3. Gregory E. STERLING, *Historiography and Self-Definition. Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography* (NTS 64), Leiden, Brill, 1992.

4. Hans CONZELMANN, *Die Apostelgeschichte* (HNT 7), Tübingen, Mohr, 1963, p. 6.

5. Daniel MARGUERAT, *La première histoire du christianisme (Les Actes des apôtres)* (LeDiv 180), París/Ginebra, Cerf/Labor et Fides, 1999, pp. 43-63.

seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, y hasta los confines de la tierra». Esta declaración contiene en síntesis el programa de Hch: el relato narra cómo, bajo el impulso del Espíritu Santo, la palabra del Evangelio se extiende por el imperio romano gracias a la misión cristiana. Esta propagación es progresiva: parte de Jerusalén y llega a toda Judea, a Samaría y después, por último, a Roma, adonde conducen a Pablo encadenado (Hch 28). Ahora bien, este movimiento geográfico tiene al mismo tiempo valor teológico: la Palabra se aleja de Jerusalén, lugar de los acontecimientos de la salvación, para entrar en la capital del mundo pagano y abrir a los no judíos el acceso al Dios de Israel. La narración se organiza, pues, siguiendo un plan geográfico, en el que se pueden distinguir seis etapas.

Estructura de los Hechos de los apóstoles

La espera del Espíritu (1,1-26)

- 1,1-3 Transición con el evangelio
- 1,4-11 Ascensión e instrucciones de Jesús a los apóstoles
- 1,12-26 Reconstitución del colegio de los Doce

Jerusalén. La comunidad en torno a los Doce apóstoles (2,1-8,1a)

- 2,1-41 Pentecostés y discurso de Pedro en Jerusalén
- 2,42-5,42 Vida de la comunidad en Jerusalén y conflictos con el sanedrín
Primer sumario (2,42-47). Curación de un tullido en el Templo y discurso de Pedro (3,1-26). Arresto y comparecencia ante el sanedrín (4,1-31). Segundo sumario y muerte de Ananías y Safira (4,32-5,11). Tercer sumario (5,12-16). Arresto, liberación de los apóstoles y comparecencia ante el sanedrín (5,17-42)
- 6,1-6 Institución de los Siete
- 6,7-8,1a La crisis: proceso y martirio de Esteban

De Jerusalén a Antioquía (8,1b-12,25)

- 8,1b-4 Dispersión de la Iglesia de Jerusalén
- 8,5-40 Felipe y Pedro en Samaría. Bautismo del eunuco etíope
- 9,1-31 Conversión de Pablo en Damasco
- 9,32-11,18 Actividad de Pedro
Curación de Eneas (9,32-35). Resurrección de Tabitá (9,36-43). Pedro y Cornelio: bautismo de los primeros paganos (10,1-48). Pedro expone el acontecimiento en Jerusalén (11,1-18)
- 11,19-30 Crecimiento de la Iglesia de Antioquía
- 12,1-19 Muerte de Santiago y liberación de Pedro
- 12,20-25 Muerte del rey Herodes Agripa

El primer viaje misionero a los paganos (13,1-15,35)

- 13,1-3 Envío de Bernabé y Pablo en misión
- 13,4-12 Chipre: conflicto con el mago Elimas
- 13,13-52 Antioquía de Pisidia: homilía en la sinagoga
- 14,1-7 Milagros en Iconio
- 14,8-28 Curación de un tullido en Listra
- 15,1-35 Asamblea de Jerusalén: reconocimiento de la misión a los paganos

Pablo misionero (15,36-21,14)

- 15,36-16,10 Pablo se asocia a Silas y Timoteo. Llamada en Macedonia
- 16,11-18,23 Misión en Grecia
Filipos: conversión de Lidia y liberación de la cárcel (16,11-40). Tumultos en Tesalónica (17,1-9). Agitaciones en Berea (17,10-15). Atenas: discurso de Pablo en el Areópago (17,16-34). Corinto: comparecencia ante el gobernador Galión (18,1-23)
- 18,24-19,40 Éfeso: los exorcistas judíos; el tumulto de los orfebres
- 20,1-21,14 Viaje de Pablo a Jerusalén
Tróade: resurrección de Eutico (20,1-12). Mileto: Pablo se despide de los ancianos de Éfeso (20,13-38). Subida a Jerusalén (21,1-14)

El martirio de Pablo. De Jerusalén a Roma (21,15-28,31)

- 21,15-36 Arresto de Pablo en el Templo
- 21,37-22,29 Defensa de Pablo ante el pueblo de Jerusalén
- 22,30-23,10 Comparecencia de Pablo ante el sanedrín
- 23,11-35 Traslado de Pablo a Cesarea
- 24,1-26,32 Discurso de Pablo a las autoridades políticas
Defensa ante el gobernador Félix (24). Comparecencia ante el gobernador Festo: Pablo apela al emperador (25,1-12). Discurso al rey Agripa (25,13-26,32)
- 27,1-44 Viaje hacia Italia. El naufragio
- 28,1-10 Acogida en la isla de Malta
- 28,11-15 De Malta a Roma
- 28,16-31 Pablo en Roma: último encuentro con algunos notables judíos

Primera etapa: la espera del Espíritu (1,1-26). Después del prólogo (1,1-3), el relato de la Ascensión fija la atención de los discípulos en el tiempo presente («Galileos, ¿por qué permanecéis mirando al cielo?» 1,11). Al grupo de

los apóstoles, rodeados por algunas mujeres (1,12-14), Pedro les anuncia la necesidad de colmar la deserción de Judas; el colegio de los Doce es reconstituido por la elección de Matías (1,15-26).

Segunda etapa: la comunidad alrededor de los doce apóstoles (2,1-8,1a). La venida del Espíritu en Pentecostés (2,1-13) provoca el crecimiento de la comunidad agrupada alrededor de los Doce. Tres sumarios (2,42-47; 4,32-35; 5,12-16) subrayan la unanimidad del grupo, su ejemplar comunión de bienes y la eficacia de su práctica de curación. La protección que asegura el Espíritu llega incluso a abatir a quienes constituyen una amenaza para el ideal comunitario (5,1-11: Ananías y Safira). Pero este crecimiento maravilloso de la Iglesia va unido a un aumento de la hostilidad por parte de las autoridades judías: arrestos de los apóstoles y comparecencias ante el sanedrín alcanzan su punto culminante en el proceso y la lapidación de Esteban el Helenista (6,7-8,1a).

Tercera etapa: de Jerusalén a Antioquía (8,1b-12,25). La crisis desencadenada por el asesinato de Esteban provoca la dispersión de la Iglesia de Jerusalén (8,1b-4). La Palabra se difunde en Samaria gracias a la actividad evangelizadora de Felipe (8,5-40), y después sobre la costa mediterránea con el apóstol Pedro (9,32-11,18). El encuentro entre Pedro y Cornelio en Cesarea (10,1-48) es un punto culminante del libro, porque Pedro, bajo presión divina, llega a admitir a un pagano en la Iglesia. En adelante el cristianismo conoce dos polos: Jerusalén, donde actúa el colegio de los Doce dirigido por Santiago, y la diáspora, más exactamente Antioquía, donde por primera vez los adeptos de Jesús son llamados cristianos (Χριστιανοί, 11,26).

Cuarta etapa: el primer viaje misionero a los paganos (13,1-15,35). Bernabé y Pablo, enviados por la Iglesia de Antioquía, concretan la apertura de Pedro a los no judíos en un viaje misionero a Chipre y Asia Menor (Hch 13-14). La estrategia misionera es invariable: primero se predica en la sinagoga; el auditorio se divide, pero los adversarios son la mayoría; la hostilidad provoca la partida de los misioneros, que dejan tras de sí una comunidad compuesta por judíos y no judíos. Un giro decisivo se produce con la asamblea de Jerusalén (15,1-35), donde se preserva la unidad de la Iglesia: la salvación predicada por Bernabé y Pablo sin exigir la obediencia a la Ley es entendida como una obra del Espíritu; sólo se requiere la observancia de normas mínimas de pureza.

Quinta etapa: Pablo misionero (15,36-21,14). Pablo ocupa en adelante el primer plano de la escena como misionero ejemplar. El nuevo viaje lo conduce a Grecia y a Éfeso, donde el Evangelio se encuentra con la filosofía griega y el sincretismo greco-romano. La predicación de Pablo no deja de provocar la agresividad de los judíos o la antipatía de las muchedumbres, pero el testigo de Cristo vuelve a empezar en todas las ocasiones: librado milagrosamente de la cárcel de Filipos (16,16-40), expulsado

de Tesalónica y Berea (17,1-15), ridiculizado por filósofos de Atenas (17,16-34), denunciado ante el procónsul de Corinto (18,12-17), amenazado por los artesanos de Éfeso (19,21-40). Con ocasión del último viaje a Jerusalén (20,1-21,14), Pablo dirige un discurso de despedida a los ancianos de Éfeso.

Sexta etapa: el martirio de Pablo. De Jerusalén a Roma (21,15-28,31). Los ocho últimos capítulos del libro están dedicados al martirio de Pablo: su arresto en el Templo y la amenaza de linchamiento (21,15-36), su encarcelamiento en Cesarea (23,11-26,32), el traslado a Roma para ser juzgado por el emperador (27-28). Esta última etapa está jalonada de discursos, donde Pablo proclama el Evangelio justificando su conversión y defendiéndose de la acusación de infidelidad a la Ley: ante el pueblo de Jerusalén (22,1-21), ante el sanedrín (23,6), ante el gobernador Félix (24,10-21), ante el rey Agripa (26,2-29). El viaje a Roma confirma la protección providencial de la que goza el apóstol (27,1-28,10), y lleva a un último encuentro con los judíos, que sella el fracaso de Pablo, el cual no logra convencer al pueblo de Israel y reconoce que «esta salvación de Dios ha sido enviada a los gentiles» (28,28).

5.3. Contexto histórico de producción

La Iglesia de los primeros siglos, que reconocía la unidad de autor de Lc y Hch, atribuía la obra a la pluma de «Lucas, el médico querido», colaborador de Pablo (Col 4,14; 2 Tm 4,11; Flm 24). Esta atribución se fundamenta en el dato de que en Hch se encuentran en cuatro ocasiones secuencias redactadas en primera persona del plural: las llamadas «secciones-nosotros» (16,10-17; 20,5-15; 21,1-18; 27,1-28,16). Estas cuatro secuencias consisten esencialmente en relatos de viaje. Por esta razón, buscando entre los colaboradores de Pablo quién podría ser este anónimo compañero de viaje, los Padres atribuyeron a Lucas la redacción de estos pasajes y, por extensión, la de toda la obra.

5.3.1. Un cristiano de la tercera generación

Independientemente de la cuestión de conocer quién está en el origen de las «secciones-nosotros» (abordaremos este tema más adelante), el autor de Hch no puede ser un compañero histórico de Pablo. Hemos señalado, a propósito del evangelio de Lc, que la imagen del cristianismo a la que remite el evangelio es un cristianismo de la tercera generación, próximo a las Pastorales⁶; ahora bien, el discurso de despedida de Pablo ofrece la confirmación de este estado avanzado de la cristiandad (Hch 20,25-32). Además, hay que reconocer que la redacción del tercer evangelio tiene que ser posterior a la redacción del evangelio de Mc y a la catástrofe de la destrucción del Templo en el año 70. Por lo que respecta a Hch, hay tres factores que desempeñan un papel determinante en la datación:

6. Véase pp. 96-98.

- a) la insistencia de Hch en el rechazo al Evangelio por parte de la Sinagoga es difícilmente concebible si el diálogo entre cristianos y judíos se mantiene todavía en el momento de la redacción del escrito; ahora bien, el conflicto judaísmo/cristianismo se agrava después del año 70;
- b) la utilización abundante del epíteto «los judíos» en un sentido despectivo (desde 9,23) implica que judaísmo y cristianismo están institucionalmente separados;
- c) la notable diferencia entre el retrato lucano de Pablo y el pensamiento del apóstol expuesto en sus cartas hace improbable la hipótesis de que fueran compañeros, excepto si se piensa que Lucas entendió muy mal al apóstol; en cambio, está atestiguada en varios lugares la tendencia de la tercera generación cristiana a magnificar el recuerdo del apóstol⁷.

El libro de los Hechos, segunda parte de la obra dedicada a quien es denominado «muy ilustre Teófilo» (Lc 1,3; Hch 1,1), fue redactado al mismo tiempo que el evangelio o poco después, es decir, entre los años 80 y 90. El silencio del autor sobre la correspondencia paulina hace improbable una datación a finales del siglo I; en efecto, el canon de las cartas de Pablo se formó entre los años 95 y 100.

5.3.2. El autor y su público

El autor anónimo de Lc-Hch es un escritor cultivado, gran viajero, que estaba muy informado sobre la topografía del imperio y sus instituciones. Su familiaridad con la Biblia griega (los LXX) hace pensar que podría provenir del círculo de los temerosos de Dios, es decir, los paganos atraídos por el judaísmo que vivían en la esfera de la Sinagoga⁸. Pertenece al movimiento paulino que, en los años 80, agrupa a algunos creyentes ligados al recuerdo del apóstol de los gentiles, que preserva su tradición y perpetúa su actividad evangelizadora.

Su obra se dirige a lectores cristianos en el seno del imperio, sin que se les pueda asociar a una comunidad precisa; su objetivo es también convencer a un público más amplio –simpatizante del cristianismo– de la legitimidad de la nueva fe con respecto al judaísmo y de su inocencia con respecto a las instituciones romanas. Hay que situar el lugar de redacción en el perímetro del Mediterráneo oriental (Éfeso, Macedonia, Antioquía) o tal vez en Roma.

5.4. Composición literaria

Examinaremos aquí el enigma del texto de Hch, la cuestión de las fuentes que el autor ha utilizado y los medios narrativos que ha empleado.

7. Véase más adelante, pp. 121-123.

8. Véase anteriormente, pp. 95-96.

5.4.1. El enigma del texto de Hechos

Para cada libro del Nuevo Testamento, establecer el texto original exige hacer una elección entre las lecciones variantes que presenta la tradición manuscrita. Ahora bien, el texto de Hch sitúa a la crítica textual ante una situación totalmente particular: los manuscritos se dividen en dos versiones claramente diversas. El *texto alejandrino* –adoptado por las traducciones modernas– está representado por dos papiros importantes del siglo III (P⁴⁵, P⁵³) y tres grandes unciales: Vaticano (B), Sinaítico (X), Alejandrino (A). Otra forma textual, un 8,5% más larga, es identificable en algunos manuscritos de la versión latina (de ahí el nombre de *texto occidental*), pero también en la versión siríaca, en papiros de finales del siglo III (P³⁸, P⁴⁶) y en el Códice de Beza (D)⁹. En total, más de 600 variantes diferencian las dos versiones. La antigüedad y la amplia difusión de estos dos textos nos hacen preguntarnos cuál es el original.

Las dos versiones del «decreto apostólico» (Hch 15,27-29)

Texto alejandrino

«Enviamos, pues, a Judas y Silas, quienes os expondrán esto mismo de viva voz: Que hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros no imponer más cargas que éstas indispensables: abstenerse de lo sacrificado a los ídolos, de la sangre, de los animales estrangulados y de la impureza. Haréis bien en guardaros de esas cosas. Adiós».

Texto occidental (Codex Bezae: D)

«Enviamos, pues, a Judas y Silas, quienes os expondrán esto mismo de viva voz: Que hemos decidido el *Santo Espíritu* y nosotros no imponer más cargas que éstas indispensables: abstenerse de lo sacrificado a los ídolos, de la sangre, de los animales estrangulados y de la impureza, *y todo lo que no queráis que os suceda, no se lo hagáis a otros*. Haréis bien en guardaros de esas cosas, *bajo la dirección del Espíritu Santo*. Adiós».

Las múltiples diferencias del texto occidental con respecto al texto alejandrino obedecen a tres constantes: a) un esfuerzo de mejora estilística (véase 12,4s); b) la aportación de informaciones más precisas (véase 16,10s; 18,2); c) una mayor legibilidad del texto por la eliminación de aparentes contradicciones (véase 3,11; 10,25; 15,34; 16,35-40). El material añadido ocupa a veces versículos enteros (8,37; 9,5; 10,25; 11,2; 19,1.14; 23,24s; 24,7; 25,24; 28,29). La diferencia más notable es la relativa al decreto apostólico de 15,20.29, que regula la cohabitación, en la Iglesia, de los cristianos de origen judío con los de origen no judío: ritualistas según el texto alejandrino, las cuatro normas experimentan en el texto occidental una clara infle-

9. Tentativas de reconstrucción del texto occidental en Marie-Émile BOISMARD y Arnaud LAMOUILLE, *Le texte occidental des Actes des apôtres*, 2 vols., París, Recherche sur les Civilisations, 1984-2000.

ción ética. F. Blass sostuvo en 1895 la hipótesis de una doble redacción por parte de Lucas, la primera de las cuales habría sido la versión occidental. Si se adopta la teoría de las dos ediciones del texto de Hch, cabe imaginar cuatro variantes: 1) Lucas escribió las dos versiones, abreviando en un segundo momento un texto largo (el resultado sería la variante alejandrina), o ampliando un texto más conciso (el resultado sería la variante occidental); 2) un secretario glosa el texto breve original basándose en notas dejadas por el autor; 3) el texto occidental constituye la edición original, y de él se realiza una versión abreviada en el siglo II para facilitar su difusión; 4) las versiones de Hch son el fruto de dos revisiones, independientes entre sí, del texto original de Lucas hoy perdido.

Es necesario hacer una constatación: los dos textos pueden reivindicar una gran antigüedad. Pero ¿cómo explicar las divergencias entre ellos? La teoría de una doble edición de Hch puede apoyarse en la libertad, reconocida a un autor en la antigüedad, de modificar el propio texto después que un escriba lo ha copiado para una primera difusión¹⁰. Contra esta teoría se pueden esgrimir dos argumentos: a) todas las variantes del texto occidental pueden explicarse por un deseo de glosar el texto breve, mientras que resulta más difícil de comprender una reducción del texto largo; b) las glosas del texto occidental llevan la marca de una teología posterior a la de Lucas, a saber: el crecimiento del antijudaísmo, el primado de Pedro y la exaltación del poder del Espíritu.

La evolución de la tradición manuscrita parece conducir del texto alejandrino al texto occidental, y no al revés. La separación entre Hch y el evangelio de Lc en el siglo II, inherente al proceso de formación del canon, aseguró al texto de Hch una protección menor que la concedida al texto del evangelio. La liberalización del texto que siguió a este proceso no fue necesariamente canalizada en una sola variante; de hecho, hoy los estudiosos se preguntan si lo que se llama «texto occidental» no engloba más bien una nebulosa de variaciones del texto original (breve) de Lucas. Ireneo, el primer escritor que cita el libro de los Hechos (hacia el año 180), se basa, al parecer, en un texto que sólo contiene algunos rasgos del texto llamado occidental. El texto glosado pudo aparecer desde el siglo II en el este del imperio, por ejemplo en Siria; esto explicaría su rapidísima difusión en la tradición siríaca y en Egipto.

5.4.2. Las fuentes de Hechos

¿Con qué documentación trabajó el autor de Hch? ¿De qué fuentes tomó su información? Es evidente que la situación no es la misma que nos encontramos en el evangelio, donde se identifican fácilmente las pequeñas unidades literarias tradicionales heredadas por Lucas; aquí el autor trabaja de manera diferente, redactando largas secuencias narrativas en las que resulta difícil separar el material tradicional del redaccional.

10. Véase W.A. STRANGE, *The Problem of the Text of Acts* (SNTS.MS 71), Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Lo cierto es que se ha cuestionado la existencia misma de fuentes para la historia de los apóstoles; los primeros cristianos, interesados en fijar una tradición kerigmática cuyo eje fuera Cristo, ¿se preocuparon también de preservar la memoria de los apóstoles (M. Dibelius)? La respuesta se encuentra en las cartas paulinas: la referencia a la fe de las comunidades y a los apóstoles desempeña en ellas un papel tan importante que forma una parte del kerigma (1 Th 1,8s; 1 Co 9,5; 15,5-7; 2 Co 3,1-3; Rm 1,8). Los relatos sobre los apóstoles y sobre las comunidades que fundaron no son, pues, más que una acumulación de anécdotas y de leyendas tardías; la Iglesia primitiva no las conservó motivada por una preocupación de carácter histórico o biográfico, sino para responder a una necesidad teológica y parenética¹¹.

Lucas, gran viajero, ciertamente recogió de viva voz algunas tradiciones locales, como la conversión del eunuco etíope en Samaría (8,26-39) o la historia del mago Elimas en Chipre (12,4-12). Si su origen macedonio fuera verdadero, la figura de Lidia, comerciante de púrpura (16,13-15.40) y la maravillosa liberación de la cárcel de Pablo y Silas (16,16-39) tenían que estar en la memoria de su comunidad. ¿Y qué decir de las fuentes escritas?

¿Existen fuentes escritas?

La hipótesis clásica, formulada por A. von Harnack en los años 1906-1908, reconstruye tres fuentes: una fuente A conservada en Jerusalén y Cesarea (3,1-5,16; 8,5-40; 9,31-11,18; 12,1-23), una fuente B de menor valor histórico (2,1-47; 5,17-42) y una fuente antioquena (6,1-8,4; 11,19-30; 12,25-15,35)¹². Otros han propuesto distinguir una fuente palestinese (1,6-2,40; 3,1-4,31; 4,36-5,11; 5,17-42; 8,5-40; 9,32-11,18; 12,1-23), una fuente antioquena de origen helenista (6,1-8,4; 11,19-30; 15,3-33) y una fuente paulina (9,1-30; 13,3-14,28; 15,35-28,31). La dificultad deriva de los criterios aplicados para reconstruir estas fuentes: una afiliación geográfica no es suficiente para identificar una fuente; hay que añadir un criterio estilístico. Podríamos apelar al estilo fuertemente semitizante de los doce primeros capítulos de Hch, pero este argumento no convence: el autor domina a la perfección diferentes estilos, adoptando una lengua arcaizante cuando los apóstoles predicaban en Jerusalén o claramente más griega cuando Pablo se dirige a oyentes cultivados. Para verificarlo basta comparar el discurso de Pedro en Pentecostés (2,14-36), saturado de expresiones y giros de los LXX, con el griego refinado de Pablo ante los filósofos de Atenas (17,22-31). Por lo demás,

11. La tesis de Martin DIBELIUS que cuestionaba la antigüedad de las tradiciones sobre los apóstoles («Stilkritisches zur Apostelgeschichte», en: *Aufsätze zur Apostelgeschichte* [FRLANT 60], Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1968, pp. 9-28) ha sido refutada por Jacob JERVELL, «The Problem of Traditions in Acts», en: *Luke and the People of God*, Minneapolis, Augsburg, 1979, pp. 19-39.

12. Adolf von HARNACK, *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig, Hinrichs, I, 1906, III, 1908.

todas las secciones de Hch llevan las marcas del estilo y del vocabulario lucanos. Conclusión: Lucas recurrió a algunas fuentes, pero las rescribió por completo¹³.

El fracaso de la hipótesis documentaria denota en realidad la excelencia del trabajo literario de Lucas que, como buen escritor, oculta lo que ha tomado en préstamo. Ésta es la recomendación que hace Luciano de Samosata, que escribe en los años 166-168 un manual titulado *¿Cómo se debe escribir la historia?*, y exhorta al historiador a poner por escrito sus recuerdos en una «memoria» (ὑπόμνημα), a esbozar después un borrador y, por último, a redactar el texto definitivo (§ 48). Lucas se atuvo manifiestamente al uso codificado por Luciano: las notas tomadas por el historiador sobre sus fuentes están ya marcadas por su estilo, y cuando pasa a la redacción, después de esbozar el borrador, las características literarias de la fuente han quedado absorbidas por estos filtros sucesivos.

Algunas tradiciones preexistentes

Aun cuando no podemos identificar con certeza los documentos anteriores al texto de Lucas, algunos fragmentos dejan entrever tradiciones preexistentes:

- a) algunas listas de nombres (1,13; 6,5; 13,1; 20,4);
- b) algunos episodios aislados como la muerte de Judas (1,16-20), la curación de un lisiado en la Puerta Hermosa (3,1-10), Ananías y Safira (5,1-11), la elección de los Siete (6,1-6), etcétera;
- c) un ciclo narrativo de Pedro (9,32-11,18; 12,1-17);
- d) un itinerario de la misión paulina que contiene noticias de viaje e indicaciones de etapas, discernibles como trasfondo de los capítulos 16 a 21; se ha pensado en un diario de viaje;
- e) un esquema kerigmático presente tanto en los discursos de Pedro (2,22-24,32-36; 3,13-15; 4,10s; 5,29-32; 10,37-43) como de Pablo (13,23-33): Jesús a quien habéis matado – ha sido elevado por Dios – es el Dios de Israel quien lo ha exaltado – nosotros somos testigos de ello.

Los discursos ocupan más de tres cuartas partes de Hch: en total son 24, atribuidos a Pedro, Esteban, Pablo o Santiago¹⁴. Desempeñan un papel importante en el relato porque interpretan los acontecimientos que se desarrollan, y muestran que están unidos al plan de Dios. Es fácilmente comprensible que en el origen del cristianismo, cuando la Iglesia

13. Jacques DUPONT, *Les sources du livre des Actes. État de la question*, Bruges, Desclée De Brouwer, 1960.

14. Discursos de Pedro: 1,16-22; 2,14-36; 3,12-26; 4,9-12; 5,29-32; 10,34-43; 11,5-17; 15,7-11. Discurso de Esteban: 7,2-53. Discurso de Santiago: 15,13-21. Discurso de Alejandro: 19,35-40. Discursos de Pablo: 13,16-41; 14,15-17; 17,22-31; 20,18-35; 22,1-21; 23,1-6; 24,10-21; 26,2-23; 27,21-26; 28,17-20.25-28.

no era más que un pequeño grupo desconocido, ningún secretario tomó nota de las declaraciones de los apóstoles. Los historiadores de la Antigüedad, que gustaban de poner discursos en los labios de sus héroes, afrontaban la misma dificultad, y seguían el principio adoptado por Tucídides: «He expresado lo que a mi juicio ellos habrían podido decir que respondiera mejor a la situación» (*Guerra del Peloponeso* I,22,1). Este principio legitima la recomposición de los discursos, a la vez que la somete a una doble adecuación: el discurso reconstruido tiene que adecuarse a lo que se sabe de la persona que lo pronuncia y tiene que ser apropiado para la situación. Lucas siguió las pautas de Tucídides, por sus elecciones estilísticas y la forma de los discursos. Al adoptar para cada uno de sus héroes el lenguaje que le conviene, sobresale en el arte de la *imitatio*, la imitación estilística apreciada por los escritores helenísticos. Los LXX proporcionaron al autor las expresiones que buscaba.

Las «secciones-nosotros»

El origen de las «secciones-nosotros» es un misterio. En cuatro ocasiones, sin transición, el narrador pasa a la primera persona del plural y deja de usarla también bruscamente. En las cuatro secciones se trata de un viaje marítimo: de Tróade a Filipos (16,10-17), de Filipos a Mileto (20,1-15), de Mileto a Jerusalén (21,1-18), de Cesarea a Roma (27,1-28,16). Hipótesis propuestas: a) «Lucas el médico», compañero de Pablo y autor de Hch, relata su propia experiencia (hemos constatado que una datación tan precoz de Hch no era adecuada)¹⁵; b) Lucas transcribe una fuente: el diario de viaje de un compañero de Pablo (pero ¿por qué muestra tanta torpeza en las transiciones?); c) Lucas recurre a un artificio literario conocido de los escritores greco-romanos (Homero, Virgilio, Varrón, Josefo, Luciano) para hacer más vivo su relato (pero ¿por qué reservarlo a las travesías de Pablo?).

Notemos que estas bruscas variaciones de estilo, en un narrador tan cuidadoso como Lucas, no revelan negligencia (aunque fueran dictadas por una fuente); es importante, por tanto, distinguir entre la cuestión del origen (es perfectamente plausible que retomara un diario de viaje) y el efecto buscado sobre el lector. A este respecto, no hay que confundir el «nosotros» de los viajes con el «yo» del prólogo del autor (Lc 1,1-4; Hch 1,1). El uso del «nosotros» es un procedimiento narrativo para dar credibilidad al relato, que tiene como objetivo señalar su origen en un grupo del que forma parte el narrador. En cuatro momentos cruciales del itinerario de Pablo, el narrador quiso notificar su pertenencia a una tradición teológica que se remonta a un círculo cercano al gran apóstol.

5.4.3. Los procedimientos narrativos

Con el objetivo de poner de manifiesto la coherencia de su historia del cristianismo y, al mismo tiempo, de hacer atractivo su relato y de evitar dejar

15. Claus-Jürgen THORNTON ha sostenido recientemente la hipótesis según la cual las «secciones-nosotros» proceden de Lc, autor de los Hechos: *Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen* (WUNT 56), Tübingen, Mohr, 1991.

al oyente/lector repitiéndose, Lucas usó con maestría numerosos procedimientos narrativos; de este modo siguió los gustos y los usos de su época.

Las secuencias

A diferencia del evangelio (como ya se ha dicho), Lucas no alinea pequeñas unidades narrativas, sino que construye *secuencias* reagrupando varias escenas. Ejemplo: el pasaje consagrado a Esteban (6,8–8,1a) relata el conflicto que nace alrededor de Esteban, un largo discurso por su parte, y después su lapidación. Pero Lucas está interesado en hacer que aparezca el encadenamiento en el que encuentra su lugar la «secuencia de Esteban». Por este motivo sitúa antes el relato de la institución de los Siete (6,1-6) y un sumario sobre el crecimiento de la comunidad (6,7), mientras que 8,1b-4 introduce al personaje de Pablo y su persecución de la Iglesia, que provocará la evangelización de Samaria (8,5ss). A lo largo de todo el libro de los Hechos, sumarios y pasajes de transición unen las secuencias con el fin de integrarlas en el plan de Dios, que es la difusión de la Palabra. Los *sumarios*, en particular, jalonan el comienzo de Hch a la manera de un estribillo que ensalza el crecimiento de la Iglesia gracias a la acción de Dios (2,42-47; 4,32-35; 5,12-16; 6,7; véase también 9,31; 12,24; 16,5; 19,20; 28,30s). Transiciones y sumarios son los signos de una teología de la continuidad.

La preocupación por mostrar continuidad

La preocupación por mostrar continuidad en la historia de la salvación se concreta en la recurrencia de ciertos motivos. Los tres procedimientos usados con más frecuencia por el autor son: la repetición de escenarios, las cadenas narrativas y la *synkrisis*.

Algunos *escenarios* son repetidos, y entre ellos el más estereotipado es el de la misión paulina con su esquema: predicación en la sinagoga / rechazo. Algunas *cadenas narrativas* atraviesan el conjunto de Lc-Hch: la cadena de los centuriones cuya fe ejemplar legitima el acceso de los paganos a la salvación (Lc 7,1-10; 23,47; Hch 10); la cadena de la conversión de Pablo reinterpreta el acontecimiento (Hch 9) al final del relato (Hch 22; 26); la cadena pentecostal une el primer Pentecostés (Hch 2,1-13) a las nuevas venidas colectivas del Espíritu (10,44-46; 19,6). Por último, el procedimiento de la *synkrisis* consiste en modelar la presentación de un personaje sobre otro con el fin de establecer una correlación entre ellos¹⁶. Así, el martirio de Esteban imita la muerte de Jesús (compárese Hch 7,55-60 con Lc 23,34-46). El ejemplo más espectacular de *synkrisis* es el paralelo Jesús / Pedro-Pablo: Pedro y Pablo curan como Jesús curó (Lc 5,18-25; Hch 3,1-8; 14,8-10); como Jesús en el bautismo, son los beneficiarios de una visión extática en el momento clave de su ministerio (Hch 9,3-9; 10,10-16); como Jesús, predicán y soportan la hostilidad de una parte de los judíos;

16. Para un estudio de este procedimiento en Lucas: Jean-Noël ALETTI, *Quand Luc raconte. Le récit comme théologie* (Lire la Bible 115), París, Cerf, 1998, pp. 69-166.

como Jesús, sufren y son amenazados de muerte (Hch 12; 21); Pablo es sometido a un proceso como lo estuvo Jesús (Hch 21–26); y como su Maestro, Pedro y Pablo son objeto de una milagrosa liberación al final de su vida (Hch 12,6-17; 24,27–28,6). Semejante conformidad de destino entre Cristo y sus testigos denota, por una parte, la fidelidad de los discípulos al Maestro y, por otra, la continuidad de la intervención divina en la historia.

5.5. Perspectiva teológica

Lucas realiza una obra de historiador. Al comienzo del libro, antes de la Ascensión, Jesús desmantela la espera apocalíptica para fijar la atención de los discípulos en la tarea que han de llevar a término en el presente: «No es cosa vuestra conocer el tiempo y el momento que el Padre ha fijado con su propia autoridad; al contrario, vosotros recibiréis una fuerza [...] y de este modo seréis mis testigos» (1,7s). Aun cuando la llegada del final de los tiempos se oculta al saber de los creyentes, la espera de la parusía no desaparece; el retorno de Cristo sigue siendo el horizonte de la historia (1,11; 10,42; 17,31). Pero la fe de los discípulos es movilizadora en función del testimonio que tienen que dar en la historia; entre la Ascensión y la parusía se establece un tiempo en el que la fidelidad no consiste sólo en esperar el Reino de Dios, sino en colaborar en la difusión de la Palabra. Lucas es el representante de un cristianismo donde la preocupación por el retraso de la parusía se ha eliminado en beneficio de una valoración del tiempo presente, el tiempo de la Iglesia. «Tamaño empresa no era posible ni tenía sentido más que para un escritor y en una época en la que la escatología apocalíptica no dominaba ya en el conjunto de la vida, como había sucedido en el cristianismo primitivo. A nadie se le ocurre escribir la historia de la Iglesia cuando se está esperando en cada momento el fin del mundo» (E. Käsemann)¹⁷.

5.5.1. Lucas historiador

Desde el punto de vista histórico, la obra de Lucas es preciosa porque constituye, junto a la correspondencia paulina, nuestra única fuente directa de información sobre el cristianismo primitivo. Pero ¿hasta qué punto es fiable esta fuente? Se constata que el autor centró su relato en la difusión cristiana en el Oriente Próximo, en Asia Menor, Grecia e Italia, ignorando el cristianismo egipcio y el oeste del imperio, así como también el cristianismo joánico. Por otro lado, se le reprocha el haber idealizado la imagen de la primera Iglesia en Jerusalén (Hch 1–6) y el haber deformado la teología de Pablo. ¿Cumplió Lucas su compromiso de escribir a Teófilo «un relato ordenado después de haber investigado diligentemente todo desde los orígenes» (Lc 1,3)?

17. Ernst KÄSEMANN, «El problema del Jesús histórico» (original alemán: 1954), en: *Ensayos exegéticos*, Salamanca, Sígueme, 1978, p. 171.

Hay que valorar el hecho de que Lucas, como todo historiador, cuenta la historia a partir de un punto de vista específico, y en función de este punto de vista selecciona los datos y los pone en perspectiva. *En primer lugar*, a la manera del deuteronomista o del cronista, Lucas realiza una lectura creyente de la historia; y mantiene sólo los elementos que pueden favorecer su lectura teológica, la cual consiste en mostrar cómo Dios conduce a los suyos. *En segundo lugar*, Lucas quiere explicar de qué modo el Evangelio abandonó su espacio originario, el judaísmo, para llegar a los paganos; el itinerario de Jerusalén (Hch 1) a Roma (Hch 28) simboliza esta apertura de la Palabra al mundo. *En tercer lugar*, Lucas está persuadido de que Pablo fue el instrumento privilegiado a través del cual el ofrecimiento de la salvación llegó a los no judíos; y está interesado en mostrar que el irresistible impulso de la misión paulina hacia las naciones es el resultado de un plan de Dios anunciado por el Resucitado (1,8), y realizado gradualmente por Felipe (Hch 8) y después por Pedro (Hch 10-11). La historiografía lucana es, por tanto, teológica; no pretende recapitular todo lo que hay que saber sobre los orígenes cristianos, sino que ilustra una tesis que es la universalización del cristianismo mediante la misión de Pedro y, sobre todo, la de Pablo. El libro de los Hechos presenta, pues, una historia parcial y orientada de los orígenes del cristianismo, vistos a partir de la misión paulina y con la intención de perpetuar la memoria del apóstol de los gentiles.

Una sospecha de idealización

El retrato halagador de la primera comunidad en Jerusalén, de su unanimidad (2,46; 4,32; 5,12), de su comunidad de bienes (2,44s; 4,32-37) y de su fulgurante incremento numérico (2,41; 4,4; 5,14; 6,7) suscitan la sospecha de que Lucas idealizó la realidad. No cabe duda de que, a los ojos del autor, los primeros tiempos de la cristiandad reunida en torno a los Doce constituyen una «edad de oro» excepcional y, como tal, un modelo para los lectores. A la manera de Gn 1-11, la «historia de los orígenes» en Hch 1-6 cumple la función de mito fundador para un cristianismo que, en tiempos de Lucas, está dividido y separado del judaísmo.

No obstante, observamos que en esta comunión ejemplar de la primera Iglesia no faltan ni las crisis internas (5,1-11; 6,1-6), ni la agresión del mundo exterior (4,1-21; 5,17-40; 6,11-15). La práctica de la comunión de bienes descrita en 4,34s no fue tan general como da a entender el autor; pero un testimonio de costumbres parecidas en la misma época entre los esenios (1 QS 1,11-13; 6,16-22) viene a confirmar esta observación, que Lucas recogió como un hecho tradicional y que generalizó en el cristianismo de los orígenes.

Preocupación por la exactitud

La preocupación del historiador Lucas por la exactitud es notable. El cuidado con que describe los itinerarios seguidos, su conocimiento minucioso de las instituciones del imperio y de los títulos de los funcionarios imperiales (cf. 16,19; 19,35) denotan una información exacta y verificada. Está mani-

fiestamente interesado en ofrecer una imagen precisa del *imperium romanum* en el que, en el futuro, el cristianismo tendrá que vivir y crecer.

5.5.2. Una historia de la salvación

El objetivo fundamental de la teología lucana es éste: mostrar que el acceso de los no judíos a la salvación se inscribe en la lógica de una historia de la salvación iniciada con Israel. Entre el judaísmo y el cristianismo Lucas construye una continuidad teológica indestructible. Uno tras otro, los discursos de Hch lo repiten según una mirada retrospectiva de la historia de la salvación: es el Dios de Israel quien salvó a Jesús de la muerte y hoy llama a convertirse al Evangelio (2,22-36; 3,13-26; 4,9-12; 7,2-53; 13,17-41; 24,14s). La precedencia en el orden de la salvación es plenamente afirmada, pero en adelante la gracia concedida por Jesús se extiende a quien crea (13,39s). Así pues, el pueblo de Dios que se constituye en torno al Nombre de Jesucristo se compone de judíos y no judíos.

Lucas narra con insistencia que, a pesar de los esfuerzos de los misioneros, la mayor parte del judaísmo se mantuvo cerrada a esta proclamación. Sin embargo, Dios dio signos evidentes de su consentimiento a esta extensión de la santidad de Israel al mundo entero. La irrupción del Espíritu Santo es el signo divino concedido a la misión de los apóstoles en el momento en que se abre a la universalidad. Significativamente, no es nunca la Iglesia la que toma la iniciativa: el Espíritu precede a los apóstoles y actúa causando el estupor de los creyentes. El milagro de Pentecostés prefigura el anuncio de la Palabra a todos los pueblos (2,5-11); el Espíritu motiva el bautismo del eunuco etíope en Samaría (8,26-40); la barrera milenaria entre lo puro y lo impuro cae en el encuentro entre Pedro y Cornelio, cuando el Espíritu desciende sobre los presentes y quita la palabra al apóstol: «¿Acaso puede alguno negar el agua del bautismo a éstos que han recibido el Espíritu Santo como nosotros?» (10,47). El Espíritu es el instrumento por medio del cual Dios precede a los suyos y toma la iniciativa en la historia.

5.5.3. La imagen de Pablo

Entre el retrato de Pablo trazado por Lucas en Hch y las declaraciones del apóstol en sus cartas la diferencia es sorprendente. Ésta afecta esencialmente a seis puntos.

- 1) *La asamblea de Jerusalén*: Pablo en Ga 2,1-10 rechaza toda concesión por su parte y afirma que su misión fue convalida por Jerusalén, con la colecta en favor de los pobres como sello de este acuerdo ecuménico; Lucas habla, en cambio, de una mínima prescripción de normas alimentarias impuestas a los paganos (Hch 15,20.29).
- 2) *La circuncisión*: Pablo se indigna por el retorno de los gálatas a la circuncisión, que a su juicio arruina el evangelio de la gracia (Ga 5,1-12; 6,12-15); Hch 16,3 menciona que Pablo circuncida a Timoteo «por causa de los judíos».

- 3) *El pasado precristiano de Pablo*: el apóstol reniega de su piedad legal farisea del modo más absoluto (Flp 3,7s), mientras que el Pablo de Lucas exclama ante el sanedrín: «soy fariseo, hijo de fariseos» (Hch 22,6).
- 4) *La Ley*: el conflicto fundamental entre Pablo y el judaísmo se concentra en la interpretación de la Torá y en el valor salvífico de su observancia (Rm; Ga; Flp); el punto de conflicto se desplaza en Hch, donde Pablo se defiende diciendo que no ha hecho «nada contra el pueblo ni contra los ritos de los padres» (Hch 28,17) y considera que la línea de separación entre cristianos y judíos pasa por el reconocimiento de la resurrección de Jesús (Hch 23,6; 26,6-8).
- 5) En Hch no hay ningún rastro de los *conflictos* que enfrentaron a Pablo con sus adversarios (sobre todo Ga y 1-2 Co), ni de su actividad epistolar.
- 6) Mientras que Pablo reivindica su título de *apóstol* y combate para que su autoridad sea reconocida (1 Co 9,1; 15,9s; Ga 1,1), Lucas reserva ese título a los Doce y atribuye a Pablo el título de testigo (excepción: Hch 14,4.14).

Pablo, figura emblemática

¿A qué podemos atribuir tantas diferencias tan importantes y, sobre todo, en puntos cruciales del pensamiento paulino? Una parte de la investigación deduce que el retrato lucano de Pablo no contiene nada de paulino y que, exceptuando la admiración hacia el gran apóstol, Lucas no puede apelar a él en modo alguno¹⁸. Pero esta conclusión no convence. Se trata, en realidad, de caer en la cuenta de la distancia existente entre la época de Pablo (los años 50) y el tiempo de Lucas (los años 80); el autor de Hch, a una generación de distancia, pertenece a un contexto que administra la herencia del apóstol. Su intención no es repetir lo que ha dicho el apóstol, sino preservar su memoria, haciendo resaltar el papel que desempeñó en el nacimiento del cristianismo.

Desde el punto de vista de Lucas, Pablo no es sólo el eficaz propagador del mensaje de la salvación a los gentiles: como judío convertido, es también la figura emblemática de la continuidad histórico-salvífica con Israel reivindicada por el cristianismo. Su conversión es recordada en dos ocasiones (Hch 22; 26), cuando Pablo defiende que es inocente frente a sus detractores. Su línea de defensa no cambia: ha recibido la revelación del Dios de Israel y se encuentra perseguido por causa de una creencia que representa, no obstante, la esperanza de Israel, a saber: la resurrección de los muertos (23,6; 28,20).

Algunas diferencias teológicas

En síntesis, es innegable que el retrato lucano de Pablo revela algunas diferencias con respecto al pensamiento teológico del apóstol. Hay que atribuir

tales diferencias a la perspectiva historiográfica de Lucas, que valora la mediación que constituye para el cristianismo de su tiempo la doble pertenencia (judía y cristiana) de Pablo. Esta lectura de la historia lo ha llevado a desplazar el frente polémico paulino de la Torá a la resurrección, no sin mantener algunas formulaciones soteriológicas totalmente paulinas. Por ejemplo: «Por medio de éste se os anuncia el perdón de los pecados; y la total justificación que no pudisteis obtener por la Ley de Moisés la obtiene por él todo el que cree» (13,38s; cf. 10,34s).

Lucas participa de este esfuerzo de la tercera generación cristiana que administra y actualiza el recuerdo de Pablo. La producción de las cartas a los Efesios y a los Colosenses, y de las pastorales, se inscribe en una línea institucional y doctrinal donde se aplica el pensamiento de Pablo a las necesidades eclesásticas del momento. Hch, como más tarde los *Hechos de Pablo* apócrifos, se inserta en una línea historiográfica que no preserva tanto una conformidad doctrinal como el recuerdo de la fabulosa epopeya misionera del apóstol. Por un lado, está el recuerdo del Pablo teólogo y, por otro, del Pablo fundador de iglesias. La insistencia lucana en la figura del misionero ejemplar puede explicar la sorprendente ausencia de toda mención, en Hch, de la actividad epistolar de Pablo: como ésta ya es conocida por los destinatarios de su obra, no interesa al narrador, que se centra sólo en la dimensión evangelizadora del personaje.

5.5.4. Una perspectiva de identidad

La constante reivindicación, por parte del Pablo de Lucas, de su conformidad a la tradición de los padres podría hacer pensar que el autor de Hch trató de defender su memoria contra una acusación de antijudaísmo (W. Schmithals). Lucas se esforzaría por oponerse a una crítica judeo-cristiana al paulinismo. No hay que excluir esta posibilidad; pero si el personaje de Pablo es tratado efectivamente en Hch como una figura emblemática, no se trata sólo de Pablo, sino del destino del cristianismo. Así pues, Lucas defiende la fe cristiana de la acusación de haber roto con el judaísmo.

La ruptura con Israel

Como toda obra historiográfica, Lc-Hch responde en efecto a una necesidad de identidad. La cristiandad de Lucas, una cristiandad de la tercera generación, siente la necesidad de fijar su identidad por medio de una conmemoración de sus orígenes. La respuesta de Lucas es doble.

Por una parte, asegura a esta cristiandad (mayoritariamente pagano-cristiana) que es una heredera legítima de la historia milenaria de las promesas hechas a Israel; estas promesas han encontrado su cumplimiento en la resurrección de Jesús de entre los muertos. Desde el punto de vista lucano, es el judaísmo el que comete un error al negarse a ver en esta resurrección la obra

18. Posición sostenida por Philipp VIELHAUER, «Zum "Paulinismus" der Apostelgeschichte», en: *Aufsätze zum Neuen Testament* (ThB 31), München, Kaiser, 1965, pp. 9-27.

del Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob. Aun cuando el futuro de Israel queda aquí en suspenso, la línea de la gracia pasa en adelante por el pueblo nuevo convocado por la Palabra.

Por otra parte, la Iglesia ha nacido de una ruptura no deseada por ella, pero querida por la Sinagoga; el escenario estereotipado de la misión paulina, con la expulsión sistemática del apóstol, imputa al judaísmo la responsabilidad de la ruptura de la que nació el cristianismo. Pero el relato no invita a repudiar este origen; por el contrario, invita al lector cristiano a tomar conciencia de las propias raíces perdidas –aun cuando se haya alejado de ellas– como de un origen indispensable para construir la identidad cristiana.

Entre Jerusalén y Roma

La identidad cristiana, tal y como es configurada por la obra lucana, sitúa la cristiandad entre Jerusalén y Roma. Jerusalén es el lugar del origen, garante de la inviolable fidelidad de Dios a su pueblo; Roma simboliza el futuro en el que se realizará la antigua promesa de la salvación de Dios enviada a todas las naciones (Lc 3,6 y Hch 28,28, que cita Is 40,5). Con respecto al imperio, el autor de Hch adopta una posición claramente favorable: los funcionarios imperiales manifiestan hacia el cristianismo una neutralidad benévola; en Corinto (18,12-17), en Éfeso (19,21-40), en Jerusalén (21,30-24,23), intervienen para proteger a Pablo amenazado de linchamiento por la muchedumbre judía. En dos ocasiones, Lucas se esfuerza por demostrar que la nueva fe es políticamente inofensiva (18,14s; 26,2-8). ¿Hay que ver aquí el vestigio de una defensa a favor de la Iglesia, una *apologia pro ecclesia* (E. Haenchen)¹⁹? El autor de Hch ¿trata de defender la causa del cristianismo ante la alta sociedad romana, para demostrar su licitud y dignidad intelectual? El discurso de Pablo ante el rey Agripa en Hch 26 correspondería a esta perspectiva. Habida cuenta de que la mayoría de los destinatarios de Lc-Hch son cristianos, es más verosímil que el retrato favorable (aun cuando no siempre: cf. 24,26) de las instituciones romanas esté destinado a facilitar la implantación de la Iglesia en la sociedad imperial.

5.5.5. Una teología de la providencia

Entre los desplazamientos de la teología lucana frente a la teología de Pablo se encuentra también el abandono de la centralidad de la cruz: la muerte de Jesús concreta el error humano frente a Dios, pero el ofrecimiento de salvación se apoya en la certeza de la resurrección (Hch 2,23s; 3,14s; 7,52; 13,27-31). En la soteriología, la resurrección toma el puesto que ocupa la cruz en Pablo: ya no es la muerte de Jesús lo que constituye un motivo de escándalo (cf. 1 Co 1,18-25), sino la noticia de que Dios lo ha resucitado de entre los muertos. Por ello Lucas se esfuerza por expresar la historicidad y la materia-

19. Ernst HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* (KEK), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1968, pp. 90-92.

lidad de la resurrección (Lc 24,36-43). En consecuencia, es la afirmación de pascua, y no la Ley, lo que constituye el punto de litigio entre la Iglesia y la Sinagoga en Hch.

Pero no por ello puede atribuirse a Lucas una teología de la gloria (E. Käsemann)²⁰. Porque si bien la propagación de la Palabra en el imperio es incontenible, los portadores del Evangelio son continuamente molestados, injuriados, llevados a juicio, golpeados y lapidados. La posición de Lucas no es que la Palabra triunfa *a pesar de* estas dificultades y estos sufrimientos; el relato muestra, por el contrario, que el éxito de la evangelización opera *a través de* estos obstáculos. La misión tiene siempre nuevos desarrollos porque Dios protege a sus enviados y transforma sus desgracias en tribuna para el Evangelio (ej: el encarcelamiento en Filipos 16,20-34). La concepción que aflora aquí es la del fracaso providencial: el enviado de Cristo no está en modo alguno fuera del alcance de los sufrimientos, y en esto sigue a su maestro (Lc 12,4-12); pero en su fragilidad, en su mismo fracaso, Dios vela por la fecundidad de su Palabra.

5.6. Nuevas perspectivas

El trabajo del historiador Lucas. Actualmente se mantiene el conflicto entre detractores y partidarios de la fiabilidad histórica de Hch, y prosigue la comparación minuciosa del relato lucano con los datos históricos y arqueológicos²¹. Con todo, se dibujan algunas perspectivas para salir de este impasse. La cuestión del valor histórico del relato lucano se plantea a partir de un reconocimiento del estatus parcial y subjetivo de cada punto de vista historiográfico: no existen «hechos brutos», sino únicamente hechos interpretados y concatenados en función del punto de vista del historiador. Reconstruir el punto de vista historiográfico de Lucas permite hacer justicia a su trabajo de historiador, sobre todo si se compara con los procedimientos aplicados por los historiadores de su tiempo. El empleo de las fuentes y la composición de los discursos emparentan claramente los Hechos de los apóstoles con las obras históricas del siglo I; en particular, es la obra de Flavio Josefo la que presenta la mayor cercanía al trabajo de Lucas.

El texto de Hch. En el seno de la crítica textual se está produciendo un movimiento de rehabilitación del texto occidental. Para unos, la «hilera» occidental habría preservado un estado original del texto lucano. Para otros, la

20. Ernst KÄSEMANN, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen, Mohr, 1972, pp. 207-222.

21. La concordancia de los elementos culturales y geográficos de los Hechos con los datos proporcionados por la arqueología y por los textos de los historiadores greco-romanos ha sido objeto de un examen minucioso en la enciclopedia *The Book of Acts in its First Century Setting*, Bruce W. WINTER, ed., Grand Rapids/Carlisle, Eerdmans/Paternoster, 6 vols., desde 1993.

comparación de las versiones alejandrina y occidental nos informa principalmente sobre la historia del texto y sobre la intensa creatividad cuyo teatro fue muy pronto la transmisión textual²².

Continuidad y ruptura en la relación con el judaísmo. La posición de Lucas con respecto al futuro de Israel es objeto de una gran atención: el fin de Hch (28,16-31) ¿destruye los puentes entre judíos y cristianos o bien deja abierta una esperanza de continuidad? De un modo más general, la historia de la salvación tal y como la concibe Lucas es objeto de debate: el cristianismo ¿es el último capítulo de la historia de Israel o bien inaugura una nueva etapa en la alianza con Dios? Lo que está en juego para la investigación es mantener juntas la continuidad y la discontinuidad que Lucas discierne entre cristianismo y judaísmo. De hecho, entre todos los escritos de Nuevo Testamento, Lc-Hch es a la vez el más abierto al universalismo y el más favorable a Israel; Lucas presta tanta atención a las raíces judías de la Iglesia como a la extensión geográfica del Evangelio, que condujo a judíos y cristianos a la ruptura²³.

Las trayectorias teológicas del cristianismo primitivo. Entre las trayectorias teológicas del cristianismo primitivo, el hecho de situar a Lucas en el seno de la tercera generación cristiana lo introduce en una dinámica de administración de la herencia paulina. La cercanía de Hch a la atmósfera de las Pastorales, pero también a las cristiandades marginales que se intuyen detrás de los Hechos apócrifos de apóstoles, permite reconstruir la diversidad de las corrientes que apelan a Pablo y que reivindican su herencia a finales del siglo I. En particular, los Hechos de Lucas y los Hechos apócrifos de apóstoles revelan muchas más afinidades que las consideradas por la investigación anterior, tanto en el plano literario como en la imagen sociológica de la cristiandad sobre la que nos informan²⁴.

Sociología del cristianismo. El material que proporciona Hch a la sociología del cristianismo primitivo promete perfeccionar en el futuro nuestro conocimiento del tejido sociocultural en el que se implantó el primer cristianismo²⁵.

22. Marie-Émile BOISMARD, *Le texte occidental des Actes des apôtres* (EtB 40), París, Gabalda, 2000. Véase más adelante, pp. 488-489. Edouard DELEBECQUE, *Les deux Actes des apôtres* (EtB 6), París, Gabalda, 1986.

23. David P. MOESSNER, ed., *Jesus and the Heritage of Israel*, Harrisburg, Trinity Press International, 1999.

24. Richard I. PERVO, *Profit with Delight*, Filadelfia, Fortress Press, 1987.

25. Jerome H. NEYREY, ed., *The Social World of Luke-Acts*, Peabody, Hendrickson, 1991.

5.7. Bibliografía

Comentarios

Charles K. BARRETT, *Acts* (ICC), 2 vols., Edinburgh, Clark, 1994, 1998; Marie-Émile BOISMARD, Arnaud LAMOUILLE, *Les Actes des deux apôtres* (EtB NS 12-14), 3 vols., París, Gabalda, 1990; Philippe BOSSUYT, Jean RADERMAKERS, *Témoins de la Parole de la Grâce: lecture des Actes des Apôtres*, 2 vols., Bruxelles, Institut d'Études Théologiques, 1995; Frederick F. BRUCE, *The Acts of the Apostles. The Greek Text with Introduction and Commentary*, Grand Rapids/Leicester, Eerdmans/Apollos, 1990; Joseph A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles* (AB 31), Nueva York, Doubleday, 1998 (trad. cast.: *Los Hechos de los apóstoles*, Salamanca, Sígueme, 2003); Ernst HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* (KEK), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1968; Charles L'EPLATTENIER, *Les Actes des apôtres* (La Bible porte-Parole) Ginebra, Labor et Fides, 1987; Jacob JERVELL, *Die Apostelgeschichte* (KEK), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1998; Luke T. JOHNSON, *The Acts of the Apostles* (Sacra Pagina 5), Collegeville, Liturgical Press, 1992; Jürgen ROLOFF, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1981 (trad. cast.: *Hechos de los Apóstoles*, Madrid, Cristiandad, 1984); Gerhard SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte* (HThKNT 5), 2 vols., Friburgo, Herder, 1980, 1982.

Lecturas preferentes

David L. BALCH, art. «Apostelgeschichte», *RGG*, 4ª ed., t. 1, Tübingen, Mohr Siebeck, 1998, cols. 642-648; Jacques DUPONT, «La conclusion des Actes et son rapport à l'ensemble de l'ouvrage de Luc», en: *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres* (LeDiv 118), París, Cerf, 1984, pp. 457-511; Daniel MARGUERAT, *La première histoire du christianisme (Les Actes des apôtres)* (LeDiv 180), París/Ginebra, Cerf/Labor et Fides, 2003, sobre todo p. xxx.

Historia de la investigación

François BOVON, *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherche (1950-1975)* (Monde de la Bible 5), Ginebra, Labor et Fides, 1988; Marcel DUMAIS, «Les Actes des Apôtres. Bilan et orientations», en: ACEBAC, «*De bien des manières*». *La recherche biblique aux abords du XXI^e siècle* (LeDiv 163), Montréal/París, Fides/Cerf, 1995, pp. 307-364; W. Ward GASQUE, *A History of the Interpretation of the Acts of the Apostles*, Peabody, Hendrickson, 1989.

Bibliografía exhaustiva

Andrew J. MATTILL, Mary B. MATTILL, *A Classified Bibliography of Literature on the Acts of the Apostles* (NTTS 7), Leiden, Brill, 1966; Watson E. MILLS, *A Bibliography of the Periodical Literature on the Acts of the Apostles 1962-1984* (NTS 58), Leiden, Brill, 1986.

Estudios particulares

ACFEB, *Les Actes des Apôtres. Histoire, récit, théologie*, Michel Berder, ed. (LeDiv XXX), París, Cerf, 2004; Martin Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (FRLANT 60), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1951, 1968; Christian Dionne, *La Bonne*

Nouvelle de Dieu dans les Actes des Apôtres (LeDiv 195), París, Cerf, 2004; Jacques Dupont, *Études sur les Actes des apôtres* (LeDiv 45), París, Cerf, 1967; Id., *Nouvelles études sur les Actes des apôtres* (LeDiv 118), París, Cerf, 1984; Jacob Jervell, *The Theology of the Acts of the Apostles*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996; Jacob Kremer, ed., *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (BETHL 48), Gembloux/Leuven, Duculot/Leuven University Press, 1979; Daniel Marguerat, *La première histoire du christianisme (Les Actes des apôtres)* (LeDiv 180), París/Ginebra, Cerf/Labor et Fides, 1999; Robert Maddox, *The Purpose of Luke-Acts* (FRLANT 126), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1982; Edinburgh, Clark, ²1985; Eckhard Plümacher, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte* (SUNT 9), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1972; Robert C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation, vol. 2: The Acts of the Apostles*, Filadelfia, Fortress Press, 1990; Jozef Verheyden, ed., *The Unity of Luke-Acts* (BETHL 142), Leuven, University Press/Peeters, 1999.

II

LA LITERATURA PAULINA

6

CRONOLOGÍA PAULINA

François Vouga

No es fácil establecer la cronología paulina. Por una parte, los datos ofrecidos por los dos grupos de fuentes de que disponemos –las cartas de Pablo y los Hechos de los apóstoles– no siempre coinciden y, por otro, sólo contienen elementos de cronología relativa. El sentido propio de una cronología relativa es establecer la secuencia de una serie de acontecimientos sin que, sin embargo, estos acontecimientos se refieran a un marco de referencia exterior y, por tanto, sin que puedan ser fijados en un calendario. La datación de las diferentes etapas del apostolado paulino y de las cartas del apóstol, es decir, el establecimiento de una cronología absoluta, sólo es posible con la ayuda de una documentación exterior.

6.1. La cronología paulina según las cartas paulinas

¿Cuáles son las informaciones de las cartas utilizables para reconstruir la cronología de la misión paulina y la sucesión de las cartas del apóstol? Son siete.

- 1) El relato autobiográfico de Ga 1,13–2,21, que proporciona un calendario continuo que empieza con la vocación de Pablo y termina con el concilio de Jerusalén y el incidente de Antioquía.
- 2) El informe de las etapas sucesivas (Filipos, Tesalónica, Atenas) que precedieron a la primera llegada del apóstol a Corinto (1 Ts 2,2; 3,1-6).
- 3) La intención de Pablo de permanecer en Éfeso hasta Pentecostés (1 Co 16,8).
- 4) Los planes de viaje de Éfeso a Corinto pasando por Macedonia (1 Co 16,5-7); estos planes sustituyen probablemente a los de 2 Co 1,15-16, por las razones indicadas en 2 Co 1,17–2,11.
- 5) Los relatos de viaje en 2 Co 2,12-13 y 7,5-7 (Pablo en Tróade y en Macedonia [Filipos] en el camino hacia Corinto).

- 6) Los anuncios de la visita a Corinto (2 Co 9,4; 10,2; 12,14; 13,1.10).
 7) Los planes de viaje a Jerusalén, a Roma y a España (Rm 15,14-32).

6.1.1. De la vocación de Pablo al segundo viaje a Jerusalén

El conjunto de estas informaciones permite reconstituir de manera relativamente precisa los quince primeros años del apostolado paulino. En efecto, éstos son objeto del relato de Ga 1,13-2,21, que da cuenta sistemáticamente del periodo que va de su vocación a su segundo viaje a Jerusalén. El calendario presentado contiene, no obstante, dos incertidumbres.

La primera se refiere al hecho de que la antigüedad incluía en sus cálculos tanto el primer año como el último del periodo indicado. «Después de tres años» significa, pues, exactamente que ha transcurrido un año entero entre el año de la vocación de Pablo y el año de su primer viaje a Jerusalén, mientras que los catorce años mencionados en Ga 2,1 significa que han transcurrido doce años enteros entre el año del primer viaje a Jerusalén y el año del segundo. Por lo que respecta a la segunda incertidumbre, tiene su origen en la construcción del relato mismo: en razón del paralelismo entre Ga 1,18, 1,21 y 2,1, se estima en general que los 1-3 años en Arabia y en Damasco (Ga 1,18), los quince días en Jerusalén (Ga 1,18) y los 12-14 años en Siria y en Cilicia (Ga 1,21 y 2,1) tienen que ser sumados: se interpreta el «después de catorce años» de Ga 2,1 en el sentido del año decimocuarto tras el periodo «después de tres años» de Ga 1,18-19 y «después de quince días» de Ga 1,18 y 21. Con todo, sería gramaticalmente posible entender que el punto de partida de los catorce años es el mismo que el de los tres años. Entonces habría que interpretar: tres años después de su conversión, Pablo subió una primera vez a Jerusalén y, catorce años después de su conversión, fue allí por segunda vez.

vocación de Pablo	«después de 3 años»	15 días en Jerusalén	«después de 14 años»
Ga	1,18s	1,18.21	2,1

6.1.2. Pablo en Asia, en Macedonia y en Grecia

Si bien las informaciones de la carta a los Gálatas nos permiten, con la excepción de dos incertidumbres, formarnos una representación continua de los inicios del apostolado paulino, los datos relativos a los viajes a Asia, Macedonia y Grecia, es decir, el periodo de la gran productividad literaria del apóstol, se reducen únicamente a algunos elementos fragmentarios (1 Ts; 1 y 2 Co; Rm); sería difícil ordenarlos sin el marco proporcionado por los Hechos de los apóstoles. Con todo, estas informaciones fragmentarias son muy valiosas, pues conciernen esencialmente al presente inmediato, y nos permiten por esta razón datar con una cierta precisión las cartas que las contienen. Por consiguiente, no resulta muy sorprendente que se pueda datar con una cierta segu-

ridad 1 Tesalonicenses, las dos cartas a los Corintios y la carta a los Romanos; en cambio, el lugar de las cartas a los Gálatas, a los Filipenses y a Filemón en la historia de la misión paulina sigue siendo objeto de hipótesis, pues resulta casi imposible tomar una decisión a este respecto, dado el estado de nuestra documentación.

6.1.3. De la última estancia en Corinto a los proyectos de España

A partir de la última estancia en Corinto, las cartas (esencialmente: Rm 15,14-32) mencionan sólo proyectos de viaje a Jerusalén, y después a España, pasando por Roma.

6.2. La cronología paulina según los Hechos de los apóstoles

A diferencia de las cartas, Hch nos ofrece un relato continuo de la actividad apostólica. Los cálculos de la historia lucana se hacen particularmente precisos para todo el periodo que empieza con la larga estancia en Éfeso y termina con los dos años que siguen a la llegada del apóstol a Roma. Este lapso de tiempo constituye los diez últimos años conocidos del apostolado paulino: la estancia en Éfeso (Hch 19,1-40), el viaje a través de Macedonia hasta Corinto (Hch 20,1-3a), después la partida hacia Jerusalén a través de Macedonia (Hch 20,3b-16), la despedida de los ancianos de Éfeso en Mileto (Hch 20,17-38), la llegada y el arresto en Jerusalén (Hch 21,1-23,10), los dos años en Cesarea (Hch 23,11-26,32) y, por último, el embarque rumbo a Roma y la llegada a Italia (Hch 27,1-28,31).

Así pues, parece que las informaciones proporcionadas por las cartas paulinas y por Hch se completan del mejor modo posible. Lamentablemente, el libro de los Hechos no hace ninguna mención de la producción literaria de Pablo, de forma que no aporta más que una ayuda indirecta para la datación de las cartas. Por otro lado, la comparación de los datos lucanos con las informaciones de primera mano del apóstol, allí donde se solapan, muestra que no son totalmente compatibles. En efecto, los relatos de viaje forman parte de los medios literarios privilegiados a través de los cuales Lucas expresa su concepción de la historia y su propia teología. De ello se sigue que, así como las cartas constituyen una documentación segura para el establecimiento de la historia del apostolado y de la cronología paulina –los destinatarios de las cartas son esencialmente contemporáneos de los acontecimientos relatados y pueden, por tanto, verificar los datos proporcionados por el apóstol–, los relatos de Hch pueden ser utilizados como fuentes históricas sólo con una cierta prudencia. Así pues, un cierto número de datos de Hch tiene que ser atribuido a la ficción literaria de la historiografía lucana; por ejemplo: la construcción del tercer viaje de Pablo a Jerusalén (Hch 18,20-22), en el que falta todo detalle, pero también la presentación de la táctica misionera del apóstol, que empieza sistemáti-

camente por la predicación del Evangelio en la sinagoga, así como el informe de las comparecencias ante la justicia romana en Corinto y en Cesarea.

6.3. Reconstrucciones

Las cartas paulinas permiten establecer una cronología relativa de los quince primeros años de la misión paulina, mientras que Hch ofrece otra cronología relativa que va de la estancia del apóstol en Éfeso hasta su llegada a Roma. El trabajo del historiador consiste primeramente en combinar estas dos cronologías relativas para reconstruir la historia de los viajes y de la producción literaria del apóstol; en segundo lugar, tiene como objetivo fijar esta cronología relativa en el calendario de la historia general, con el fin de obtener una cronología absoluta.

6.3.1. Cronología relativa: Pablo y los Hechos

Por regla general, se admite que el relato de la asamblea de los apóstoles (o «concilio de Jerusalén») de Hch 15,1-21 es la versión lucana del encuentro narrado por Pablo en Ga 2,1-10. En conjunto, el esbozo de los dos relatos es el mismo, y el debate está centrado en la misma cuestión de la admisión de los paganos en la Iglesia. En cuanto a los detalles, los dos relatos se diferencian en muchos puntos: según Ga 2,1-21, el incidente de Antioquía sigue a las conversaciones de Jerusalén, mientras que según Hch 15,1-4, es la causa de la asamblea. El desarrollo de los debates no es el mismo: Hch 15,5-21 menciona una asamblea de toda la Iglesia de Jerusalén, de los apóstoles y de los ancianos, mientras que Pablo subraya el carácter determinante de los encuentros particulares también con algunos notables y con las «columnas», es decir, con Santiago, Juan y Pedro. Los participantes en el debate no son exactamente los mismos, y sobre todo sus papeles están distribuidos de manera diferente. El tema del relato de Ga 2,1-10 es un reconocimiento recíproco de los dones y de la vocación particular de Pablo, Pedro, Santiago y Juan; el relato lucano menciona una decisión eclesiástica oficial: Pablo y Bernabé tienen el simple estatus de testigos, mientras que Pedro asume su defensa y Santiago cumple el papel de la presidencia. Por último, los resultados del encuentro no son los mismos: según Ga 2,1-10, la vocación del apóstol de los paganos, la misión universal que deriva de ella y las iglesias que nacen de ella son reconocidas sin condición y de la misma manera que la misión de Pedro en la Diáspora judía (Ga 2,6-9); una colecta de las iglesias recientemente fundadas en las ciudades del imperio en beneficio de la comunidad de Jerusalén tiene que sellar el acuerdo y el reconocimiento recíproco (Ga 2,10). Según Hch 15,22-35, en cambio, el resultado de la asamblea es la promulgación del «decreto apostólico», según el cual los paganos pueden ser admitidos en la Iglesia a condición de que se abstengan de la idolatría, de la inmoralidad, de la carne de animales estrangulados y de la sangre.

Estas diferencias se explican sin dificultad a partir de las concepciones propias de la historia de la salvación contada por Lucas. Se admite, pues, generalmente que las dos cronologías relativas de las cartas paulinas y de Hechos pueden ser articuladas entre sí a partir de la equivalencia entre Ga 2,1-10 y Hch 15,5-21.

En el marco de otras hipótesis, se identifica la visita de Ga 2,1-10 con el viaje mencionado en Hch 11,27-30 –donde la Iglesia de Antioquía encomienda a Pablo y Bernabé que aporten su ayuda económica a Jerusalén¹– o con el viaje introducido por Lucas en Hch 18,20-22. El resultado de la identificación de Ga 2,1-10 con Hch 18,20-22 es que se acorta sensiblemente el conjunto de la cronología, ya que la primera misión en Europa (Filipos, Tesalónica, Corinto) queda entonces incluida en el periodo de los catorce años que preceden al encuentro de los apóstoles a Jerusalén (Ga 2,1-10); de este modo, poco más de veinte años separarían la vocación de Pablo de su última travesía a Corinto y su último viaje a Jerusalén:

• Vocación de Pablo:	30
• Viaje a Arabia (Ga 1,17):	30-33
• Viaje a Siria y Cilicia (Ga 1,21):	34-36
• Primer viaje a Europa:	36-47
• 1 Tesalonicenses:	41
• Asamblea de Jerusalén (Ga 2,1-10):	47
• Pablo en Éfeso:	48-50
• 1 Corintios:	49
• 2 Corintios y Gálatas:	50
• Pablo en Corinto:	51-52
• Romanos:	51 / 52 ² .

6.3.2. La inscripción de Galión y los intentos de establecer una cronología absoluta

Las informaciones que nos proporcionan las cartas de Pablo y los Hechos de los apóstoles permiten construir la escala móvil de una cronología relativa, pero no contienen los elementos necesarios para fijar esta escala en un calendario de la historia general.

Resulta posible establecer una cronología absoluta gracias a las intersecciones entre el relato que Hch 18,12-17 ofrece de la comparecencia de Pablo ante Galión, hermano del filósofo Séneca y a la sazón procónsul de Acaya, y una inscripción descubierta en 1905 en Delfos, que permite datar el proconsulado de Galión. La inscripción lleva la fecha de la vigésimo-sexta aclamación en honor de una victoria imperial, es decir, entre enero del año 52 y el 1 de

1. Ben WITHERINGTON III, *The Paul Quest. The Renewed Search for the Jew of Tarsus*, Downers Grove, Intervarsity, 1998. La identificación de Ga 2,1-10 con Hch 11,27-30 tiene como consecuencia una posible anticipación de la datación de la carta a los Gálatas (hacia el año 49), que pasaría a ser la carta más antigua del apóstol.
2. Gerd LÜDEMANN, *Paulus der Heidenapostel I: Studien zur Chronologie* (FRLANT 123), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1980.

agosto del mismo año. Como el cargo proconsular dura un año, que comienza a principios de julio y termina a finales de junio, se puede deducir que Galión ocupa el puesto de Corinto del 1 de julio del año 51 al 30 de junio del año 52. Si es cierto que Pablo compareció ante Galión al principio de su estancia en Corinto (Hch 18,18), y si es cierto que permaneció un año y seis meses en Corinto (Hch 18,11), entonces es probable que Pablo se encontrara en Corinto entre finales del año 49 y el verano del 51 o entre finales del 50 y la primavera del 52.

A partir de este punto fijo, teniendo en cuenta las incertidumbres ligadas a las intersecciones de las estancias de Pablo y de Galión en Corinto y a los cálculos de Ga 1,18.21 y 2,1, se puede convertir la cronología relativa deducida de las cartas de Pablo y de Hch en una cronología absoluta. Si se admite que Hch 15,5-21 corresponde a Ga 2,1-10, se obtiene el resultado siguiente:

- Vocación de Pablo: 32 / 34
- Viaje a Arabia: 32-35 / 34-37
- Viaje a Siria y a Cilicia: 35-48 / 37-49
- Asamblea de los apóstoles en Jerusalén: 48 / 49
- Viaje a Europa: 48-56 / 49-57
- Pablo en Corinto: 49-51 / 50-52
- 1 Tesalonicenses: 50-52
- Pablo en Éfeso: 51-54 / 52-55
- 1 Corintios: 52 / 54
- 2 Corintios: 54 / 55
- Pablo en Corinto: 55-56 / 56-57
- Romanos: 56-57

6.3.3. La muerte de Pablo

El primer testimonio de la tradición que refiere el martirio de Pablo en Roma se encuentra en la carta de Clemente de Roma, datada generalmente a finales del siglo I.

«Por emulación y envidia fueron perseguidos los que eran máximas y justísimas columnas de la Iglesia y sostuvieron combate hasta la muerte. Pongamos ante nuestros ojos a los santos apóstoles. A Pedro, quien, por inicua emulación, hubo de soportar no uno ni dos, sino muchos más trabajos. Y después de dar así su testimonio, marchó al lugar de la gloria que le era debido. Por la envidia y rivalidad mostró Pablo el galardón de la paciencia. Por seis veces fue cargado de cadenas; fue desterrado, apedreado; hecho heraldo de Cristo en Oriente y Occidente, alcanzó la noble fama de su fe; y, después de haber enseñado a todo el mundo la justicia y de haber llegado hasta el límite del Occidente y dado su testimonio ante los príncipes, salió así de este mundo y marchó al lugar santo, dejándonos el más alto dechado de paciencia» (1 Clemente 5,2-7).

Cronología relativa: Pablo	Cronología relativa: Hechos	Cronología absoluta
Ga 1,17: en Arabia y en Damasco	Hch 9,19b-25: predicación en Damasco	= hacia 35 / 37
Ga 1,18-19: <i>después de 3 años</i> , viaje a Jerusalén, donde permanece 15 días	Hch 9,26-31: viaje a Jerusalén (I) Hch 11,30: viaje a Jerusalén (II)	
Ga 1,21: en Siria y en Cilicia Ga 2,1-10: <i>después de 14 años</i> , segundo viaje a Jerusalén Ga 2,11-21: incidente de Antioquía	Hch 13,1-14,28: primer viaje Hch 15,1-21: viaje a Jerusalén (III), «asamblea de los apóstoles»	= hacia 48 / 49
1 Ts 2,2: Filipos y Tesalónica 1 Ts 3,1: Atenas	Hch 15,35-18,22: segundo viaje	La inscripción de Galión en Delfos: entre 25-1 y 1-8-52.
1 Ts 3,1-6: Corinto 1 Tesalonicenses (¿+ Ga?)	Hch 18,12: Galión procónsul de Acaya Hch 18,11: <i>1 año y 6 meses</i> en Corinto Hch 18,20-22: viaje a Jerusalén (IV) Hch 18,23-21,26: tercer viaje	Galión en Corinto: 1.7.51-30.6.52. Pablo en Corinto: entre finales de 49 - verano de 51 y finales de 50 - primavera de 52
1 Co 16,8: en Éfeso hasta Pentecostés 1 Corintios (¿+ Ga? ¿+ Flp?) 2 Co 2,12-13: Pablo en Tróade 2 Co 7,5-7: Pablo en Macedonia 2 Corintios 2 Co 9,4; 10,2; 12,14; 13,1.10: viaje a Corinto 1 Co 16,6: el invierno en Corinto Romanos (¿+ Ga?)	Hch 19,8.10: <i>3 meses y 2 años</i> en Éfeso	= de 51/52 a 54/55
	Hch 20,3: <i>3 meses</i> en Grecia (= Corinto)	= 55-56 o 56-57

Cronología relativa: Pablo	Cronología relativa: Hechos	Cronología absoluta
Rm 15,25-27: plan de viaje a Jerusalén (<i>Flp?</i> en Cesarea)	Hch 20,1-21,26: viaje a Jerusalén (V) Hch 21,27-23,22: arresto en Jerusalén Hch 23,22-26,32: 2 años en Cesarea Hch 27,1-28,31: cuarto viaje	
Rm 15,24.28: planes de viaje a España	Malta (3 meses), Siracusa (3 meses), Pozzuoli (7 días) y Roma (2 años)	

6.4. Bibliografía

Ferdinand Christian BAUR, *Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und sein Wirken, seine Briefe und seine Lehre*, Stuttgart, Becher und Müller, 1845; Jürgen BECKER, *Paul. «L'apôtre des nations»*, París/Montréal, Cerf/Médiaspaul, 1995; Simon LÉGASSE, *Paul apôtre. Essai de biographie critique*, París/Montréal, Cerf/Fides, 1991; Traducción española: *Pablo apóstol. Ensayo de biografía crítica*. Desclée De Brouwer, 2005; Béda RIGAUX, *Saint Paul et ses lettres* (Studia neotestamentica, Subsidia 2), París-Bruges, Desclée De Brouwer, 1962, pp. 99-138; Martin HENGEL, Anna Maria SCHWEMER, *Paul Between Damascus and Antioch: The Unknown Years*, Londres, SCM Press, 1997; Robert JEWETT, *A Chronology of Paul's Life*, Filadelfia, Fortress Press, 1979; Eduard LOHSE, *Paulus. Eine Biographie*, München, Beck, 1996.

Lecturas preferentes

Günther BORNKAMM, *Paul, apôtre de Jésus-Christ* (Monde de la Bible 18), Ginebra, Labor et Fides, 1988, pp. 35-158; Étienne TROCMÉ, *Saint Paul* (Que sais-je? 3662), París, PUF, 2003.

7

EL CORPUS PAULINO

François Vouga

7.1. Las cartas paulinas y la investigación reciente

«Estamos sentados sobre los hombros de gigantes y vemos más lejos que ellos». La historia de la interpretación de las cartas paulinas está marcada por dos figuras que siguen sirviendo de referencia a la investigación reciente sobre la significación histórica y teológica de Pablo. La primera es la de *Ferdinand Christian Baur* (1792-1860). Discípulo de Hegel, Baur retomó la filosofía de la historia elaborada por su maestro para aplicarla a los desarrollos del cristianismo. Según F.C. Baur¹, la teología de la primera generación cristiana estuvo dominada por la tensión que reinaba entre dos movimientos antitéticos: un cristianismo conservador, que había permanecido estrechamente aferrado al judaísmo y personificado por Pedro, que se oponía al cristianismo internacional y liberal predicado por el apóstol Pablo. Esta teología de la historia pone de relieve la posición radical del pensamiento paulino en el espectro de la diversidad doctrinal que se observa en el Nuevo Testamento. La segunda figura que domina la lectura moderna del paulinismo es la de *Rudolf Bultmann* (1884-1976). Heredero del existencialismo de Søren Kierkegaard y de la fenomenología de Husserl, Bultmann propuso una interpretación de la teología paulina que se presenta como una descripción de la autocomprensión de la existencia humana, dominada por el poder del pecado o por el poder de la justicia de Dios². La fuerza de esta lectura reside en su capacidad de mostrar tanto la coherencia del sistema de convicciones elaborado en las cartas como la plausibilidad antropológica del Evangelio de Pablo.

1. Ferdinand Christian BAUR, *Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre*, Stuttgart, Becher und Müller, 1845.

2. Rudolf BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (NTG), Tübingen, Mohr, 1948-1953, reeditado en: UTB 630, Tübingen, Mohr, 1980 (trad. cast.: *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1981).

La presentación que sigue se esfuerza por dar cuenta de los nuevos conocimientos adquiridos y de los desplazamientos a los que conduce la investigación reciente. De este modo se explica que se ponga el acento en la toma en consideración y en la interpretación del corpus paulino como obra literaria en sí: la colección de las cartas paulinas es mucho más que la suma de las cartas que la constituyen. De este modo se explica también la preocupación por comprender el mensaje de las cartas a partir de su argumentación propia, sin tratar de reconstruir «adversarios» siempre hipotéticos. El diálogo con Baur prosigue en la convicción de que la verdad del Evangelio de Pablo se expresa en la contingencia, y de que es necesario tomar en serio la historia para comprenderla. El diálogo con Bultmann obliga, por el contrario, a vincular existencialmente la cuestión de la verdad como poder de liberación al conjunto de las discusiones de orden literario e histórico.

7.1.1. Cartas y colecciones de cartas

El canon del Nuevo Testamento conserva 13 o 14 cartas atribuidas al apóstol Pablo. Ocho de estas cartas están dirigidas a comunidades particulares: una carta a los cristianos de Roma, dos a la iglesia de Corinto, una a la iglesia de Colosas, una a la iglesia de Éfeso, una a la iglesia de Filipos y dos a la iglesia de Tesalónica; hay, además, una carta circular destinada a las iglesias de Galacia, y cuatro cartas dirigidas a personas concretas: dos a Timoteo, una a Tito y una a Filemón. Por lo que respecta a la decimocuarta y última, la carta a los Hebreos, se presenta al principio como una predicación, pero termina con algunos saludos epistolares que la emparentan con las otras cartas de Pablo; la tradición manuscrita duda entre la integración en la colección de las cartas del apóstol y la exclusión de ella.

Las cartas de Pablo no son cartas privadas. El lector se equivocaría si, al abrirlas, tuviera la impresión de que se está inmiscuyendo indiscretamente en la correspondencia de otra persona: por un lado, Pablo dirigió ciertamente cartas a comunidades particulares que tenían su historia y sus particularidades; pero el saludo de muchas de sus cartas muestra precisamente que éstas se dirigen al conjunto de la cristiandad, no sólo a los destinatarios que nombran explícitamente. La formulación más clara es la de 1 Co 1,1-2, que hace de 1 Co un manual de la vida cristiana destinado «a cuantos en cualquier lugar invocan a Jesucristo». Así pues, las cartas de Pablo no pertenecen al género de la correspondencia personal y privada, sino que fueron concebidas para la enseñanza y la edificación de todos los cristianos.

Este aspecto eclesial y público de las cartas paulinas explica que estén vinculadas a la práctica litúrgica de las comunidades a las que se dirigen: en dos ocasiones, Pablo se refiere explícitamente a tradiciones que él ha recibido (1 Co 11,23 y 15,3) y se puede pensar que en otros pasajes (Rm 1,4-5; 3,25; 4,25; Ga 1,3-4; 3,18; Flp 2,6-11) la argumentación del apóstol cita fórmulas de himnos o de confesiones de fe conocidas de sus lectores para apoyarse en su experiencia o para reinterpretar las ideas recibidas. La

dimensión eclesial y pública determina también la forma bajo la cual las cartas paulinas fueron muy pronto transmitidas: lo mismo que la correspondencia de muchos autores antiguos y modernos, las diferentes cartas de Pablo no fueron conservadas, copiadas y difundidas individualmente, sino que fueron editadas y transmitidas en forma de colección. Este procedimiento nos resulta familiar, ya que en cualquier biblioteca podemos encontrar la correspondencia o las cartas de Vincent van Gogh, de Charles-Ferdinand Ramuz o de Stravinsky, y se trata de un fenómeno ya conocido en la antigüedad. Con las cartas de Pablo sucede como con las de Platón o las de Cicerón: antes de afrontar la lectura de cada una de las cartas, el lector se encuentra frente a la colección en su conjunto, que delimita la elección y el orden de los documentos conservados.

7.1.2. El problema de la pseudoepigrafía: cartas «auténticas» o «proto-paulinas», cartas «déutero-paulinas» y «trito-paulinas»

Quien habla de colección de cartas presupone *ipso facto* un proceso de edición en el que los documentos conservados son reunidos, editados y difundidos. Algunos autores publican ellos mismos su correspondencia. De este modo tienen la libertad de decidir en qué forma quieren poner a disposición del público su correspondencia. Otros son objeto de publicaciones científicas y críticas. El editor verifica el estilo, la procedencia y el destino de cada carta, descifra las alusiones y explica al lector las circunstancias de su composición.

La colección de las cartas paulinas es el resultado de otro proceso que la hace semejante a otras colecciones, como las de las cartas de Platón o de Epicuro. Estas cartas son las de filósofos, maestros y pensadores, las cuales fueron leídas, conservadas, reunidas y transmitidas por la comunidad de sus alumnos, que las consideraban textos fundadores. Es decir, estas cartas no fueron consideradas y tratadas sólo como documentos históricos, sino también como testimonios, para la vida presente, de la verdad enseñada por su autor. Para mantener viva su enseñanza, para colmar el vacío creado por su ausencia y para resolver según su espíritu los nuevos problemas planteados después de su muerte, los círculos de alumnos y de discípulos completan la correspondencia del maestro por medio de cartas compuestas por ellos, que tienen como objetivo actualizar el mensaje del maestro y, por lo tanto, del conjunto de la colección. Según un procedimiento que nuestra concepción romántica de la propiedad intelectual desapruueba, pero que en la antigüedad expresaba un sentimiento de veneración y de respeto, estas cartas «pseudoepígrafas», es decir, presentadas ficticiamente bajo la firma de un autor que no es el autor real, tienen como objetivo hacer que la palabra del filósofo o del apóstol viva en tiempos nuevos. Se ve, pues, claramente que no son falsificaciones, sino que expresan, por el contrario, la conciencia que el cristianismo de la época tenía de vivir de la palabra y de la presencia de su fundador.

El límite exacto entre las cartas que se pueden considerar de Pablo mismo y las cartas paulinas pseudoepígrafas tiene que ser trazado con delicadeza y prudencia. Como sabemos por Rm 16,22, donde Tercio se presenta como aquel que «ha escrito la carta [es decir, Rm 16 o toda la carta] en el Señor» y se permite tomar directamente la palabra para saludar a sus lectores, y como se ve también en 1 Co 16,21, en Flm 19 y en Ga 6,11-18, donde el apóstol declara que él mismo toma la pluma para terminar la carta de su puño y letra, Pablo no tiene la costumbre de escribir él mismo, sino que recurre a los servicios de un *secretario*, como otros muchos escritores de cartas de su tiempo y del nuestro³. ¿Cuál era en la antigüedad la función de un secretario y qué papel desempeñaba en la formulación de las cartas? La respuesta a esta pregunta resulta muy sencilla porque no ha cambiado con el tiempo: depende de cada caso y puede variar mucho. El remitente puede dictar el mensaje palabra por palabra, pero también firmar una carta redactada totalmente por su secretario. No obstante, la precisión y la constancia de la argumentación teológica permiten pensar que el apóstol mismo debe ser en todo caso considerado responsable de las grandes cartas a los Romanos, a los Corintios y a los Gálatas.

Ahora bien, aun cuando todas las cartas del corpus paulino pretenden ser del apóstol Pablo, no todas las cartas escritas por el apóstol fueron necesariamente conservadas en el canon, como muestra tal vez 1 Co 5,9, y es probable que no todas las que entraron a formar parte del canon fueran escritas por él. Según un cierto consenso de la investigación, siete cartas son consideradas «auténticas», es decir, fueron dictadas y enviadas personalmente por el apóstol:

- la carta a los Romanos
- las dos cartas a los Corintios
- la carta a los Gálatas
- la carta a los Filipenses
- la primera carta a los Tesalonicenses
- la carta a Filemón.

No obstante, la utilización del adjetivo «auténtico», para designar las cartas nacidas de la pluma o de la voz del apóstol, se presta a confusión. En efecto, «auténtico» no afirma sólo la identidad entre quien firma la carta y su autor, sino que implica un juicio de valor vertido sobre los escritos: «auténtico» significa, en efecto, tanto «escrito o dictado por el mismo Pablo» como «texto que testimonia la verdad del Evangelio», mientras que «inauténtico» implica una descalificación del contenido de las cartas pseudoepígrafas. Ésta es la razón por la que en adelante renunciaremos a utilizar esta terminología corriente. Las siete cartas atribuidas a Pablo mismo serán llamadas «*proto-paulinas*», las cartas escritas por sus discípulos más cercanos (2 Ts, Ef y Col) serán llamadas «*déutero-paulinas*», mientras que las cartas más tardías (las

cartas llamadas «pastorales», dirigidas a Timoteo y a Tito) serán llamadas «*trito-paulinas*». Con esta terminología subrayamos que todas las cartas del corpus paulino pretenden ser de Pablo y se sitúan tanto en su círculo de seguidores como bajo su autoridad.

7.1.3. La libertad paulina y sus enemigos: el problema de los «adversarios» en las cartas de Pablo

Algunas personas escriben por placer, pero la mayoría escriben por necesidad. Las cartas paulinas, ya sean proto-, déutero- o trito-paulinas, no son una excepción a esta regla. Esto es: la argumentación que desarrollan no se construye en el vacío, sino que está en gran parte determinada por contingencias históricas. Por un lado, el apóstol tiene que precisar su comprensión del Evangelio, en nombre del cual ha fundado sus iglesias. Por otro, elimina los malentendidos que pudieron surgir entre él y sus destinatarios. Por último, se distingue con respecto a otras enseñanzas u otros apóstoles que, según su propia convicción, deforman o traicionan el poder liberador del Evangelio de Dios.

Desde la segunda mitad del siglo XIX, la investigación, interesada en la reconstrucción de las diferentes corrientes de pensamiento que modelaron la historia de la teología cristiana del siglo I, se esforzó por reconstruir con precisión el perfil de aquellos que se ha dado en llamar los «adversarios» de Pablo.

Sobre este punto, como sobre el precedente, hemos decidido proceder con prudencia, siguiendo en esto una tendencia de la investigación reciente. Por un lado, sólo tenemos acceso al pensamiento y a las ideas teológicas de los «adversarios» de Pablo a través de la argumentación que el mismo Pablo dirige contra ellos. Nos parece, por tanto, problemático tratar de interpretar las afirmaciones paulinas a partir de una reconstrucción de la posición de los adversarios que depende por completo del texto paulino y entrar así, metodológicamente, en un círculo vicioso. Por otro lado, de las siete cartas proto-paulinas, la carta a los Gálatas es la única que contiene indicios indiscutibles que nos permiten constatar que Pablo mantiene un verdadero debate teológico con adversarios que defienden otra interpretación del cristianismo. Tales indicios no se encuentran ni en la carta a los Romanos, en la que el apóstol expone su Evangelio a comunidades que no lo conocen, ni en la carta a los Filipenses, donde nada atestigua la presencia de «adversarios» en la comunidad. Tampoco se encuentran en las cartas a los Corintios: los datos textuales permiten identificar tensiones tanto dentro de la iglesia de Corinto como entre algunos de sus miembros y el apóstol; por lo demás, éstas parecen reforzadas por la presencia de otros apóstoles que, al pasar por Corinto, han hablado mal de Pablo. No obstante, nada nos autoriza a atribuir un peso excesivo a los conflictos ni a deducir de ellos debates teológicos de fondo.

Evidentemente, siempre es posible construir «a la manera de un espejo» lo que se imagina que es la teología de los «adversarios»: se interpreta cada afirmación del

3. E. Randolph RICHARDS, *The Secretary in the Letters of Paul* (WUNT 2/42), Tübingen, Mohr, 1991.

apóstol como una refutación de la posición adversa y se reconstruye así, por simetría, un sistema de convicciones. Este procedimiento es, no obstante, metodológicamente arbitrario mientras no esté fundamentado sobre las informaciones explícitas proporcionadas por el texto, y mientras no se limite estrictamente a lo que éstas nos permiten deducir.

7.1.4. Pablo y la interpretación de la teología paulina

La lectura que nosotros hacemos de las cartas paulinas no está desprovista de presupuestos. Nuestra comprensión de su concepción de la libertad y de su teología de la justicia está muy determinada por el redescubrimiento que de ellas hizo Lutero y por el conflicto de las interpretaciones que éste desencadenó. En efecto, la interpretación luterana de la justificación paulina no sólo impregnó la exégesis paulina protestante, sino también, como consecuencia indirecta, la imagen reflejada por la investigación bíblica católica y el debate interconfesional que se entabló entre las dos⁴.

Frente a una tradición medieval marcada por Aristóteles, la predicación luterana de la justificación establece una oposición entre la fe y las obras. La única obra que Dios pide es creer en él –y así lo repite sin cesar paradójicamente el *Sermón de las buenas obras*⁵–. Esta oposición entre la fe y las obras está ciertamente atestiguada en el Nuevo Testamento, pero sólo en la carta de Santiago. No es, sin embargo, el punto fuerte del Evangelio paulino, que afirma que Dios no justifica en virtud de la Ley, sino por la fe de y en Jesucristo. La oposición entre fe y obras, decisiva para el debate mantenido por la Reforma de Lutero, apenas tiene sentido para Pablo. En efecto, como han mostrado las investigaciones recientes sobre la teología judía y sobre la comprensión paulina de la Ley, la función de la Ley judía no es en primer lugar exigir *acciones*, sino *marcar el límite* entre el pueblo de la Alianza y los paganos que –hagan lo que hagan y cualesquiera que sean sus obras– quedan excluidos de la elección divina⁶. Como muestran particularmente la carta a los Romanos y la carta a los Gálatas, el Evangelio paulino afirma que Dios no establece su justicia, es decir, una justa relación con su criatura como persona, en función del hecho de que ésta esté cualificada como perteneciente al pueblo elegido de la Ley, sino que la establece de forma incondicional, requiriendo a su criatura sólo la confianza necesaria para recibir su justicia (es decir, su origen y su identidad) como don gratuito del Creador. Por esta razón

4. Un buen ejemplo de esta tradición de interpretación orientada por los debates confesionales lo ofrece el comentario de Pierre BONNARD, *L'épître de saint Paul aux Galates* (CNT 9), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1953, 1972.

5. Martín LUTERO, *Des bonnes œuvres*, WA 6, 196-276, traducido al francés en: *Œuvres I*, Ginebra, Labor et Fides, 1957, pp. 207-295, o en: *Œuvres I* (La Pléiade), París, Gallimard, 1999, pp. 435-533.

6. Ed Parish SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, Minneapolis-Londres, SCM, 1977.

el *Pensamiento* de Blaise Pascal, que establece una oposición entre el no-amor de quien ama a alguien por sus cualidades y el verdadero amor, que es amor a la persona, independientemente de sus cualidades⁷, propone, en nuestra opinión, una interpretación mucho más exacta del Evangelio paulino de la justicia de Dios que la discusión sobre las obras y los méritos: la buena nueva de la justificación por la fe en Jesucristo es el anuncio liberador del establecimiento de una justa relación con Dios, con uno mismo y con los otros por la confianza en la fe que Jesucristo tuvo en su Padre.

7.1.5. La teología paulina y el judaísmo

La comprensión de la relación de Pablo con el judaísmo es una empresa que se hace imposible desde el momento en que se pierde de vista la realidad histórica de su vocación apostólica y de su Evangelio.

1. Pablo no entendió nunca la revelación que Dios le hizo de Jesucristo y la buena nueva del Evangelio, que deriva de ella, como una ruptura con el judaísmo: la vocación a la que Dios lo llamó de ser el apóstol de los paganos (Ga 1,12-16) forzó a Pablo a convertirse al Dios que era ya suyo. Es, por tanto, más justo –siempre que se quiera dar cuenta de las afirmaciones contenidas en las cartas paulinas– hablar de la *vocación* de Pablo que de su conversión.
2. La idea de que Pablo se habría convertido del judaísmo al cristianismo contradice radicalmente la comprensión que Pablo tiene de su historia. Para Pablo, fue el Dios de Abrahán quien se reveló a él en Jesucristo, de suerte que para él el Evangelio no se presenta como una alternativa a la tradición judía; por el contrario, lo percibe como la comprensión que Dios le ha dado de la bendición de Abrahán, de la promesa y de la elección, es decir, de los elementos esenciales de la tradición judía.
3. La consecuencia inmediata de esta convicción es que Pablo continúa asistiendo a la sinagoga con toda naturalidad. Es considerado, claro está, como un maestro de herejía (2 Co 11,24-25), y los responsables de la sinagoga lo tratan como él había tratado y perseguido a los cristianos durante su pasado fariseo (Ga 1,13.23). Pero sabe, por una revelación de Dios, que no es la Ley y la pertenencia a un pueblo elegido lo que justifica, sino únicamente el Dios que puede dar la vida (Ga 3,21).
4. La idea de que Pablo se habría convertido del judaísmo al cristianismo es anacrónica. El debate que establece una oposición entre Pablo y su pasado fariseo, por un lado, y entre la sinagoga y la predicación «sin la Ley» del apóstol de los paganos, por otro, es una controversia interna en el judaísmo, centrada en la definición que el judaísmo tie-

7. Blaise PASCAL, *Pensées*, Br 323 = MSL 688, série 25.

ne que dar de sí mismo. El concepto de cristianismo es totalmente extraño a Pablo, y para él no puede existir una confrontación entre «judaísmo» y «cristianismo». La verdadera confrontación que existe, y que Pablo se niega a subestimar porque está en juego la verdad del Evangelio de Dios (Ga 1,10-12; 2,1-10), es un conflicto entre dos comprensiones del judaísmo: al revelarle a su Hijo, Dios ha revelado a Pablo que la tradición farisea estaba equivocada con respecto a Dios y a lo que constituye la verdad del judaísmo.

Articular la lectura de Pablo y *nuestra relación con el judaísmo* es una tarea que no podemos cumplir si perdemos de vista nuestra realidad histórica. En particular, ésta se caracteriza por la ruptura, sobrevinida entretanto, entre el cristianismo y el judaísmo, y por el hecho de que fe cristiana y pertenencia al judaísmo constituyen dos entidades religiosas distintas.

La acusación de antijudaísmo dirigida a veces contra Pablo brota de una confusión típica entre la realidad del apóstol y aquella a la que pertenecen sus intérpretes. El antijudaísmo es propio de las interpretaciones de Pablo, que abusan del debate que el apóstol de los paganos introdujo en el judaísmo para desacreditar a éste desde fuera. Reprochar a Pablo una actitud o intenciones hostiles al judaísmo es un procedimiento extraño, que consiste en cargar a un judío del siglo I con la responsabilidad de acciones cometidas contra el judaísmo por no judíos y paganos. Otro resultado de la misma confusión consiste en la búsqueda de una actitud «políticamente correcta» que minimiza los desacuerdos entre Pablo y el fariseísmo de su tiempo a fin de reducir las diferencias entre cristianismo y judaísmo.

En el primer caso, se trata de mostrar que la crítica paulina de la Ley no concierne a toda la Ley, sino únicamente al ámbito del culto y de las normas de pureza ritual⁸. En el otro, se trata de mostrar que las formulaciones paulinas tienen ya su equivalente en el propio judaísmo⁹. Ahora bien, aunque la distinción entre ley ritual y ley moral está presente tanto en el Nuevo Testamento (Mc 7,1-23) como en la tradición cristiana, está precisamente ausente de la problemática paulina de la justicia. Y aun cuando es cierto que el judaísmo conoce la expresión «obras de la Ley», no contrapone nunca como dos actitudes existenciales la justicia por la fe a una justicia ilusoria «por» las obras de la Ley.

La tarea y la responsabilidad de la interpretación de la obra de Pablo consiste en dar cuenta de su radicalidad y de su significación para el conocimiento de Dios y para la comprensión de la existencia humana. El diálogo entre judaísmo y cristianismo no puede ahorrarse un reconocimiento honrado de los desacuerdos y las diferencias.

8. James D.G. DUNN, *A Commentary on the Epistle to the Galatians* (BNTC), Londres, Black, 1993.

9. Littérature et discussion: François VOUGA, *An die Galater* (HNT 10), Tübingen, Mohr, 1998, p. 58.

7.2. El corpus paulino como colección de cartas

7.2.1. El género literario de la colección

En general, las cartas de la antigüedad que conocemos han llegado hasta nosotros de tres maneras diferentes:

1. Una cierta cantidad de cartas aisladas han sido descubiertas enteras o en forma de fragmentos. Se trata de papiros hallados fundamentalmente en Egipto, porque es allí donde las condiciones meteorológicas los han conservado mejor. Estas cartas pertenecen a las diferentes formas de la correspondencia privada: cartas entre amigos y/o familiares, cartas de soldados en guerra a su familia, cartas de recomendación, cartas de petición, cartas de agradecimiento, etcétera.
2. Algunas cartas han llegado a nosotros porque son citadas en las obras de la literatura antigua que nos han sido transmitidas por otro medio. Tenemos algunos ejemplos dentro del canon bíblico. Señalemos algunos: Jr 29,4-32 contiene una carta del profeta a los deportados; 2 M 1,1-9 y 2 M 1,10-2,18 presentan dos cartas de los judíos de Jerusalén y de Judea a los judíos de Egipto; el *Apocalipsis siríaco de Baruc* 78,2-86,3 contiene una carta de Baruc a los judíos deportados; Hch 15,23-29 transcribe una carta de los apóstoles, de los ancianos y de los hermanos de Jerusalén a la comunidad de Antioquía. Evidentemente, es difícil apreciar en cada caso en qué medida estas cartas son documentos originales, o si son composiciones redaccionales del autor del texto donde son citadas.
3. Un número importante de cartas antiguas ha llegado a nosotros en forma de colecciones de cartas. De este modo disponemos, por ejemplo, de cartas de Sócrates, Platón, Epicuro, Séneca, Horacio, Isócrates, Demóstenes, Cicerón, o de la correspondencia entre Plinio el Joven y el emperador Trajano.

Estas colecciones de cartas han sido editadas y publicadas como libros, en ocasiones por el autor mismo, que en este caso se toma la molestia de buscar las cartas de las que no tiene copia (Cicerón, *Cartas a Ático* 4,6,4), y de revisar su correspondencia en función de la imagen de sí mismo que quiere dar al público (Cicerón, *Cartas a Ático* 16,5,5; Plinio el Joven, *Cartas* 1,1,1). Más radical aún es la actitud de Horacio, que concibe sus cartas como una obra poética y que, combinando verdad y ficción, dirige su última carta al libro en el que las recoge y publica (Horacio, *Cartas* I,20). Pero el trabajo de colación, de revisión y de edición puede ser también confiado a un secretario. En otros casos, el de Platón por ejemplo, resulta evidente que este trabajo es emprendido más tarde por las escuelas filosóficas que contribuyen de este modo a la difusión de la obra del maestro, y

que junto a las cartas auténticas incluyen cartas nuevas que las actualizan o las comentan. Por último, en otros casos, como el de las cartas de Sócrates, toda la correspondencia fue compuesta como una ficción literaria.

Como se ve, la gama de los procedimientos utilizados no es esencialmente diferente de la que vale para la publicación, en el mundo literario moderno y contemporáneo, de la correspondencia de pensadores, escritores, artistas o políticos.

7.2.2. *El corpus paulino como colección*

Las primeras colecciones de cartas cristianas son las de Pablo y las de Ignacio de Antioquía. En los años 120-135 Policarpo da testimonio de la constitución del corpus de las cartas de Ignacio (Policarpo, *Carta a los Filipenses* 13,2). En la misma época, o tal vez antes, la carta de Clemente de Roma a los Corintios se basa en la argumentación de 1 Co (1 Clemente 47,1-2); Ignacio de Antioquía menciona la carta que Pablo dirigió a los Efesios (*IgnEf* 12,2) y Policarpo recuerda en su carta a los Filipenses la acción de gracias dada por Pablo a sus destinatarios al comienzo de su carta (*PolFil* 11,3). Parece que 2 P 3,16 –que data de mediados del siglo II– conoce ya una colección de «todas las cartas» de Pablo.

Si una o varias colecciones de cartas paulinas comenzaron a ser constituidas desde finales del siglo I, como generalmente se admite, es verosímil que la tradición manuscrita del Nuevo Testamento no contenga ya las cartas de Pablo en la forma en que fueron enviadas por el apóstol y recibidas por las comunidades destinatarias; se trata de versiones adaptadas para su publicación y su difusión como colección. El texto de las cartas conserva, a veces, indicios evidentes de este trabajo editorial: el más significativo es el del añadido de 1 Co 14,33b-36 para corregir 1 Co 11,2-16 y preparar 1 Tm 2,8-15.

El criterio de ordenamiento de las cartas y sus excepciones

El orden en que aparecen las cartas en los manuscritos antiguos y los catálogos precanónicos que contienen la lista de los escritos leídos y reconocidos en las iglesias (Canon de Muratori, Catálogo Claromontano, Canon Mommsen, Carta pascual 39 de Atanasio) proporcionan informaciones suficientes que nos permiten formular alguna hipótesis sobre la historia de la colección de las cartas paulinas.

Si se exceptúa Marción, que sitúa la carta a los Gálatas al comienzo del corpus paulino, porque encuentra en ella el fundamento de su propio programa hermenéutico (Epifanio, *Contra las herejías* 42; Tertuliano, *Contra Marción* IV,5 y V,2,1-4,15), la disposición generalmente seguida ordena las cartas según su longitud decreciente. Ahora bien, hay dos cartas que constituyen con frecuencia una excepción a esta regla. La primera es la carta a los Efesios, que según este criterio debería estar colocada antes de la carta a los Gálatas, pero se encuentra a menudo relegada al quinto lugar. La

segunda es la carta a los Hebreos, que no está siempre incluida en el corpus paulino, y, cuando está, se encuentra situada al final de la lista o bien (debido a su longitud) entre Rm y 1 Co.

La falta de unanimidad en la sucesión de las cartas muestra que probablemente en el origen no existió una sola colección de cartas paulinas; varias colecciones fueron primero constituidas y después ordenadas¹⁰. En todo caso parece que se pusieron en circulación tanto una *colección de 14 cartas* (con Hb) como una *colección de 13 cartas* (sin Hb) y una *colección de 10 cartas* (la de Marción, sin Hb y sin las cartas pastorales)¹¹.

Romanos, Hebreos, 1 Corintios y Efesios como cartas «católicas»

La tradición manuscrita de Rm, de 1 Co y de Ef presenta la particularidad de atestiguar dos versiones de cada una de estas cartas. Una de las versiones está dirigida a la comunidad destinataria (Rm 1,7.15; 1 Co 1,2; Ef, 1,1). El saludo de la otra versión no contiene ninguna mención de las comunidades particulares de Roma o de Corinto, y dirige la carta «a los que están en la paz de Dios» (Rm 1,7: G 012), «a la iglesia de Dios, a los que han sido santificados en Cristo...» (1 Co 1,2: versión deducida directamente de la inversión atestiguada por P⁴⁶ B D* F G), «a los que son santos y fieles» (Ef 1,1: P⁴⁶ Sin* B*). Se puede imaginar que estas versiones «católicas» de Rm, 1 Co y Ef, así como Hb, circularon en las iglesias independientemente unas de otras¹². Pero también se puede pensar que una colección de estas cartas «católicas» de Pablo, que comprendía e integraba Hb en el corpus paulino, fue publicada, difundida y utilizada paralelamente a otra colección que clasificaba y designaba las cartas según sus destinatarios¹³.

Las primeras colecciones de cartas paulinas

Para explicar el lugar singular que Ef ocupa ya en P⁴⁶ y que después se impuso de hecho en el canon neotestamentario, D. Trobisch¹⁴ formu-

10. Kurt ALAND, «Die Entstehung des Corpus Paulinum», en: *Neutestamentliche Entwürfe* (ThB 63), München, Kaiser, 1979, pp. 302-350.

11. Adolf von HARNACK, *Die Briefsammlung des Apostels Paulus und die anderen vorkonstantinischen christlichen Briefsammlungen: Sechs Vorlesungen aus der altkirchlichen Literaturgeschichte*, Leipzig, Heinrich, 1926, pp. 6-27.

12. Nils Alstrup DAHL, «The Particularity of the Pauline Epistles as a Problem in the Ancient Church», en: *Neotestamentica et Patristica (Festschrift O. Cullmann)*, Leiden, Brill, 1962, pp. 261-271.

13. David TROBISCH, *Die Entstehung der Paulusbriefsammlung. Studien zu den Anfängen christlicher Publizistik* (NTOA 10), Fribourg/Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1989.

14. David TROBISCH, *Die Entstehung der Paulusbriefsammlung. Studien zu den Anfängen christlicher Publizistik* (NTOA 10), Fribourg/Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1989, y *Die Paulusbriefe und die Anfänge der christlichen Publizistik* (KT 135), Gütersloh, Kaiser, 1994.

ló la hipótesis según la cual una primera colección de cartas que circuló en un primer momento comprendía sólo las cuatro «grandes cartas» a los Romanos, a los Corintios y a los Gálatas. Según esta hipótesis, un primer trabajo de revisión y de redacción –que se hizo necesario para la publicación y la difusión de esta primera colección– fue dirigido por el mismo Pablo.

Sea lo que fuere de la exactitud de esta hipótesis, parece que después de la muerte del apóstol fueron constituidas, compuestas, publicadas y difundidas dos colecciones: por una parte, la colección católica de Rm, 1 Co, Ef y Hb; por otra, una colección redactada por una escuela paulina, en Corinto o en Éfeso; la escuela completó las cuatro grandes cartas, o bien la primera edición de las cuatro grandes cartas, por medio de las otras tres que el propio Pablo no había publicado (Flp, 1 Ts y Flm), y añadió las cartas a los Colosenses y a los Efesios¹⁵, y más tarde las cartas pastorales¹⁶. De la combinación de estas colecciones resulta el corpus paulino de las catorce cartas, que constituyen el centro del canon del Nuevo Testamento.

7.3. Las cartas paulinas como epístolas apostólicas

7.3.1. El género literario de la carta antigua

La epistolografía antigua, constituida por la reflexión de autores como Cicerón, Séneca, Horacio o Plinio sobre su actividad epistolar, así como por medio de los antiguos manuales de estilo (por ejemplo: Demetrio, *Del estilo*¹⁷), es muy consciente de las particularidades de la comunicación epistolar.

La función primaria de la carta, claro está, es la de sustituir una visita y un diálogo directo que no pueden tener lugar. Así, su primera finalidad es la de asegurar una cierta presencia del pariente, del amigo o del interlocutor ausente. Por esta razón el anuncio de una próxima visita o el deseo de encontrarse, que puede expresar sentimientos auténticos, forma parte del género mismo de la carta a la familia o a los amigos.

15. Edgar J. GOODSPEED, *The Meaning of Ephesians*, Chicago, 1933.

16. Walter SCHMITHALS, *Die Briefe des Paulus in ihrer ursprünglichen Form* (ZWKB), Zürich, Theologischer Verlag, 1984, reconstruye una colección principal (correspondencia con Corinto, Galacia, Filipos, Tesalónica, Roma y con Éfeso, si Rm 16 constituye un asludo que acompaña el envío de una copia de la carta a los Romanos a Éfeso), una pequeña colección paralela (Col, Ef, Flm) y la colección de epístolas pastorales.

17. W. Rhys ROBERTS, *Demetrius On Style. The Greek Text of Demetrius De Elocutione Editae after the Paris Manuscript*, Cambridge, 1902.

Dicho esto, hay que observar también que a veces es mejor escribir que encontrarse y discutir de viva voz. Cicerón escribe una carta un poco embarazosa a Lucceius, que está escribiendo una historia de la democracia romana, para pedirle que no incluya en esta gran obra la explicación de su carrera política y de su consulado, donde podrían pasar desapercibidos, sino que les dedique una pequeña monografía histórica separada (del mismo género que los Hechos de los apóstoles¹⁸); en su misiva, Cicerón hace notar hábilmente que «una carta no sonroja» (Cicerón, *Epistulae ad familiares* V,13[12],1). Del mismo modo, pero por razones muy diferentes, Pablo explica en 2 Co 1,23–2,11 que ha retrasado su visita a Corinto porque quería resolver previamente la controversia mediante una carta. La ventaja de la carta con respecto al encuentro personal es que permite mantener las distancias a la vez que asegura una cierta cercanía¹⁹.

Esta cercanía es precisamente lo que constituye la ventaja de la carta sobre otras formas literarias. Séneca, en sus cartas reales o ficticias a Lucilio, hace deliberadamente una exposición del estoicismo en forma epistolar, porque la filosofía no trata de verdades generales, sino de cuestiones existenciales. El motivo de esta elección literaria depende de lo que constituye esencialmente la carta: es una forma de diálogo. Más exactamente y según la fórmula de los epistológrafos antiguos: la carta es «un diálogo cortado en dos» (Cicerón, *Epistulae ad familiares* XII,30,1; Séneca, *Epistulae morales* 75,1). Por un lado, la carta requiere la sinceridad y la rectitud de su autor (Séneca, *Epistulae morales* 75,2). A esta exigencia de verdad (Séneca, *Epistulae morales* 75,4) se añade, por otro lado, su eficacia: la carta trata de conmover al destinatario (Séneca, *Epistulae morales* 38,1); la persona a la que se dirige es interpelada personalmente y se siente obligada a su vez a acusar recibo del mensaje que le es destinado y responder a él.

Las diferentes ventajas de la comunicación epistolar explican la multiplicidad de sus empleos: la carta puede servir tanto para transmitir un saber, difundir un pensamiento o promover una enseñanza como para resumir un sistema filosófico para un lector que dispone de poco tiempo (Epicuro, *Carta a Herodoto*).

El formulario epistolar de la carta antigua

Cualesquiera que sean su función y su dimensión, la carta helenística comprende los elementos siguientes:

1. *Dirección y saludo*. La forma usual comprende el nombre del remitente en nominativo, el nombre del destinatario en dativo, y el sencillo saludo

18. Eckhard PLÜMACHER, «Neues Testament und hellenistische Form. Zur literarischen Gattung der lukanischen Schriften», *Theologia Viatorum* 14, 1979, pp. 109-123.

19. Bärbel BOSENIUS, *Die Abwesenheit des Apostels als theologisches Programm. Der zweite Korintherbrief als Beispiel für die Brieflichkeit der paulinischen Theologie* (TANZ 11), Tübingen, Francke, 1994.

Χαίρειν: «Pablo, a Pedro, salud»²⁰. Pero este formulario puede variar. Por una parte, el simple dativo que indica el nombre del destinatario puede ser sustituido por πρό + dativo. Pero algunas cartas invierten la fórmula, de modo que el destinatario es citado en nominativo mientras que el remitente es indicado por παρὰ + genitivo: «Pedro, de parte de Pablo, salud». Se puede variar la fórmula de la salutación: «Saludos y goza de buena salud» (χαίρειν καὶ ὑγιαίνειν) o bien: «Salud, te abrazo» (χαίρει καὶ ἀσπάζομαι). Con la preposición ἀπὸ + genitivo, el remitente precisa su identidad mencionando su domicilio: «Pablo, de la ciudad de Lausana, a Pedro, salud». Naturalmente, puede añadir títulos a su nombre y al nombre del destinatario: «Pablo, pastor, de la ciudad de Lausana, a Pedro, profesor, del pueblo de Écublens, salud y cuídate». Por lo que respecta a la construcción διὰ + genitivo, menciona al colaborador que ha sido encargado de escribir la carta, o bien a la persona encargada después de transportarla.

2. *El cuerpo de la carta* puede empezar con buenos deseos de salud. Después introduce el objeto que se va a tratar por medio de fórmulas que, ya en la antigüedad, eran a menudo estereotipadas: «No quiero que ignores», «quiero hacerte saber», «te ruego», «te pido», etcétera.
3. *La conclusión de la carta*. La carta termina con el final del cuerpo epistolar, o bien el autor añade una última fórmula de buenos deseos, en general un equivalente del «goza de buena salud» (ἔρρωσο, plur. ἔρρωσθε). Esta última fórmula puede estar precedida por saludos secundarios: «Juan saluda calurosamente» o «saluda a Santiago de mi parte».

7.3.2. El género de la carta apostólica paulina

Si se prescinde del hecho, extraño para nosotros, de que la firma y los saludos preceden al cuerpo de la carta, el formulario epistolar de las cartas paulinas presenta sólo un parentesco lejano con el que se encuentra habitualmente en las cartas helenísticas. Pablo es, en efecto, en primer lugar el heredero del judaísmo helenístico, de modo que no sorprende mucho constatar numerosas similitudes entre 1 Ts y las cartas sinagogales. Con Rm, 1 y 2 Co, Ga, Flp y Flm, Pablo inventó una nueva forma epistolar, la de la carta apostólica, cuyo género literario fue retomado a continuación no sólo por los autores de las cartas déutero- y trito-paulinas, sino también por la mayor parte de las cartas «católicas».

20. Esta formulación habitual es elíptica desde el punto de vista gramatical: se escribe χαίρειν (lit.: «alegrarse») en lugar de λέγει χαίρειν (lit.: «dice que se alegre»), que conserva el marco de la comunicación oral (lit.: «Pablo dice a Pedro que se alegre»).

1 Tesalonicenses y la carta sinagogal helenística

Con respecto al formulario helenístico, los elementos nuevos introducidos por 1 Ts son los siguientes:

- a) los destinatarios no son sólo nombrados, sino calificados teológicamente: «a la iglesia de los Tesalonicenses que está en Dios Padre y en el Señor Jesucristo» (1 Ts 1,1);
- b) la fórmula de saludo es reemplazada por una bendición: «a vosotros, gracia y paz» (1 Ts 1,1);
- c) el cuerpo de la carta comienza por una acción de gracias (1 Ts 1,2-10);
- d) la fórmula de buenos deseos final está precedida por una oración de intercesión y por una petición de la intercesión de los destinatarios (1 Ts 5,23-25);
- e) la fórmula de buenos deseos final es reemplazada, como el saludo inicial, por una bendición: «que la gracia de nuestro Señor Jesucristo sea con vosotros» (1 Ts 5,28).

Todos estos elementos se encuentran ya, juntos o separados, en las cartas de la sinagoga helenística (2 M 1,1-9; 2 M 1,10-2,18; *Apocalipsis siríaco de Baruc* 78,2-86,3). Unos son antiguos, provienen de los formularios epistolares hebreos y arameos, y son equivalentes a las fórmulas helenísticas. Así, la fórmula griega de salutación «salud» (χαίρειν) es reemplazada regularmente por el saludo «paz» (εἰρήνη). Otras, en cambio, corresponden al marco eclesial en el que estas cartas son llamadas a ser leídas (1 Ts 5,27, cf. más tarde Col 4,16). Es el caso de la sustitución de las saluciones por fórmulas de bendición, de la introducción de una acción de gracias y de la oración de intercesión recíproca que concluye el cuerpo epistolar. Como consecuencia de estas transformaciones, el género de la carta asume no sólo un carácter oficial y litúrgico, sino también la dimensión teológica de una revelación, de una exhortación o de una amonestación profética, en nombre del Dios ante el cual se sitúa la comunicación epistolar.

La carta apostólica paulina

Herederas de la carta sinagogal, la carta apostólica paulina radicaliza la significación teológica de ésta:

- a) Pablo mismo se presenta como servidor (Rm 1,1; Flp 1,1), prisionero (Flm) o apóstol (Rm 1,1; 1 Co 1,1; 2 Co 1,1; Ga 1,1) de Jesucristo y de Dios Padre;
- b) Pablo no escribe generalmente solo, sino con sus colaboradores: con Sóstenes (1 Co 1,1), con Timoteo (2 Co 1,1; Flp 1,1; Flm 1) o con todos los hermanos que están con él (Ga 1,2);

- c) no sólo el apóstol es cualificado por su mandato, sino también los mismos destinatarios por la obra de salvación realizada en ellos por Dios; éstos son «amados de Dios» (Rm 1,7), «santos por la llamada de Dios» (Rm 1,7; 1 Co 1,2, cf. 2 Co 1,1; Flp 1,1), «santificados en Cristo» (1 Co 1,2);
- d) en la bendición que sustituye a la salutación, Pablo introduce el concepto programático de «gracia»: en lugar de «la paz» o «la misericordia y la paz están con vosotros», Pablo escribe «la gracia y la paz»;
- e) la bendición es dada «en nombre de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo»; este complemento es una novedad de las cartas paulinas y está presente, con variaciones muy ligeras, en todas las cartas posteriores a 1 Ts.

Por medio de este nuevo formulario epistolar, Pablo define de forma consecuente a partir de su comprensión del apostolado el contexto de comunicación teológica de sus cartas. Desde el punto de vista de su producción, el apóstol no es el autor real de las cartas: las epístolas son enviadas a las comunidades en nombre de Jesucristo y de Dios Padre, y Pablo y sus colaboradores no son más que Sus portavoces. Desde el punto de vista del contenido, las mismas cartas se presentan como envío de «la gracia y la paz de parte de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo», es decir, como acontecimientos de salvación para las comunidades destinatarias y para los lectores posteriores (1 Co 1,2). Desde el punto de vista de su recepción, constituyen la nueva identidad de las «iglesias» y de los «santos» por medio de la palabra de salvación que les transmiten.

7.4. Bibliografía

Lecturas preferentes

Rudolf BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (NTG), Tübingen, Mohr, 1948-1953, reeditado en: UTB 630, Tübingen, Mohr, 1980 (trad. cast.: *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1981); Christophe SENFT, *Jésus de Nazareth et Paul de Tarse* (Essais bibliques 11), Ginebra, Labor et Fides, 1985, pp. 61-114. Andreas DETTWILER, Jean-Daniel KAESTLI, Daniel MARGUERAT, eds., *Paul, une théologie en construction* (Monde de la Bible 51), Ginebra, Labor et Fides, 2004.

Colecciones de cartas antiguas

Rudolphus HERCHER, *Epistolographi Graeci*, París, 1883; John L. WHITE, *Light from Ancient Letters* (Foundations & Facets), Filadelfia, Fortress Press, 1986.

Textos epistolográficos antiguos

Abraham J. MALHERBE, *Ancient Epistolary Theorists* (SBL Sources for Biblical Study 19), Atlanta, Scholars Press, 1988; W. Rhys ROBERTS, *Demetrius On Style. The Greek Text of Demetrius De Elocutione Edited after the Paris Manuscript*, Cambridge, 1902.

Sobre la carta y la epistolografía antigua

Paolo CUGUSI, *Evoluzione e forme dell'epistolografia latina nella tarda repubblica e nei primi due secoli dell'impero con cenni sull'epistolografia preciceroniana*, Roma, Herder, 1983; Heikki KOSKENNIEMI, *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr.* (Annales academiae scientiarum fennicae. Ser. B 102,2), Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia, 1956; Catherine SALLES, «L'épistolographie hellénistique et romaine», en: Jacques SCHLOSSER, ed., *Paul de Tarse* (LeDiv 165), París, Cerf, 1996, pp. 79-97; Stanley K. STOWERS, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity* (Library of Early Christianity 5), Filadelfia, Westminster Press, 1986; M. Luther STIREWALT, *Studies in Ancient Greek Epistolography* (SBL Resources for Biblical Study 27), Atlanta, Scholars Press, 1993; Klaus THRAEDE, *Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik* (Zetemata 48), München, Beck, 1970.

Colecciones de cartas semíticas y judías

E. BRESCIANI, M. KAMIL, *Le lettere aramaiche di Hermopoli*, Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Anno CCCLXIII. Memorie, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche XII (1965-1966), Roma, 1966; Arthur E. COWLEY, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.*, Oxford, Clarendon Press, 1923; Dennis PARDEE, S. David SPERLING, J. David WITHEHEAD, Paul E. DION, *Handbook of Ancient Hebrew Letters* (SBL Sources for Biblical Study 15), Chico, Scholars Press, 1982; Robert H. PFEIFFER, *State Letters of Assyria. A Transliteration and Translation of 355 Official Assyrian Letters dating from the Sargonid Period (722-625 B. C.)*, New Haven, American Oriental Society, 1935.

Sobre las cartas semíticas y judías

Irene TAATZ, *Frühjüdische Briefe. Die paulinischen Briefe im Rahmen der offiziellen religiösen Briefe des Frühjudentums* (NTOA 16), Fribourg-Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1991; John L. WHITE, ed., *Studies in Ancient Letter Writing*, Semeia 22, 1981.

Sobre la colección de las cartas paulinas

Kurt ALAND, «Die Entstehung des Corpus Paulinum», en: *Neutestamentliche Entwürfe* (ThB 63), München, Kaiser, 1979, pp. 302-350; Adolf von HARNACK, *Die Briefsammlung des Apostels Paulus und die anderen vorkonstantinischen christlichen Briefsammlungen: Sechs Vorlesungen aus der altkirchlichen Literaturgeschichte*, Leipzig, Heinrich, 1926, pp. 6-27; David TROBISCH, *Die Entstehung der Paulusbriefsammlung. Studien zu den Anfängen christlicher Publizistik* (NTOA 10), Fribourg-Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1989; David TROBISCH, *Die Paulusbriefe und die Anfänge der christlichen Publizistik* (KT 135), Gütersloh, Kaiser, 1994.

Sobre la carta apostólica paulina

Klaus BERGER, «Apostelbrief und apostolische Rede / Zum Formular frühchristlicher Briefe», ZNW 65, 1974, pp. 190-231; Bärbel BOSENIUS, *Die Abwesenheit des Apostels als theologisches Programm. Der zweite Korintherbrief als Beispiel für die Brieflichkeit der paulinischen Theologie* (TANZ 11), Tübingen, Francke, 1994; Nils

Alstrup DAHL, «The Particularity of the Pauline Epistles as a Problem in the Ancient Church», en: *Neotestamentica et Patristica (Festschrift O. Cullmann)*, Leiden, Brill, 1962, pp. 261-271; William G. DOTY, *Letters in Primitive Christianity* (GBS.NT), Filadelfia, Fortress Press, 1973; Hans-Josef KLAUCK, *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament* (UTB 2022), Paderborn, Schöningh, 1998; Jerome MURPHY-O'CONNOR, *Paul et l'art épistolaire. Contexte et structures littéraires*, París, Cerf, 1994; François VOUGA, «Der Brief als Form der apostolischen Autorität», en: Klaus BERGER, François VOUGA, Michael WOLTER, Dieter ZELLER, *Studien und Texte zur Formgeschichte* (TANZ 7), Tübingen, Francke, 1992, pp. 7-58.

Sobre la pseudoepigrafía

Norbert BROX, *Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie* (SBS 79), Stuttgart, KBW, 1975; Jean-Daniel KAESTLI, «Mémoire et pseudépigraphie dans le christianisme de l'âge post-apostolique», *RThPh* 125, 1993, pp. 41-63; David G. MEADE, *Pseudonymity and Canon. An Investigation into the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and Earliest Christian Tradition* (WUNT 39), Tübingen, Mohr, 1986; Yann REDALIÉ, *Paul après Paul. Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite* (Monde de la Bible 31), Ginebra, Labor et Fides, 1994, pp. 19-47.

II.1

Las cartas de Pablo

LA CARTA A LOS ROMANOS*François Vouga*

Por su amplitud y por el carácter sistemático de la presentación de su contenido, la carta a los Romanos aparece como un escrito teológico central del Nuevo Testamento. La argumentación construye un recorrido histórico y temático que se desarrolla orgánicamente a través de toda la carta, en la cual se aborda el conjunto de las cuestiones esenciales de la fe cristiana. Ha servido de modelo, con numerosas variaciones, a las presentaciones clásicas de la fe cristiana (la *Institución de la religión cristiana* de Calvino, por ejemplo): la existencia bajo la Ley, la revelación de Dios en Jesucristo, la vida cristiana, la relación entre el Evangelio y la promesa, los fundamentos éticos de la vida nueva.

La potencia espiritual e intelectual de Rm explica que se encuentre presente en las grandes encrucijadas de la teología cristiana. Ella determinó la teología de san Agustín. Con la lectura de los Salmos, provocó el nacimiento de la Reforma, como muestra el curso de Lutero de 1515/1516. Es el primer libro cuyo comentario emprende Calvino en Estrasburgo. Y también estuvo, en 1919 y 1922, en el origen de la teología dialéctica de Karl Barth.

8.1. Presentación

La importancia adquirida por Rm en la recepción del Nuevo Testamento y en la historia de la teología cristiana no depende sólo de la amplitud formal de su presentación. Pablo da forma aquí a una de las reflexiones teológicas más coherentes y más perfiladas del cristianismo primitivo. La interpretación de la muerte y de la resurrección de Cristo como acontecimiento de revelación de la justicia de Dios sirve como punto de partida y fundamento lógico al conjunto de su comprensión del cristianismo. A partir de la muerte y resurrección de Cristo reexamina su relación con la cultura griega, relee la historia de las promesas y de la Escritura veterotestamentaria, y define nuevamente su identidad judía. También a partir de aquí reinterpreta los grandes conceptos teológicos de elección, de justicia, de Ley, de pecado, y pone

los fundamentos de un nuevo tipo de comunidad y de una nueva ética. Para sostenerlo todo, también aquí encuentra la certeza de su vocación misionera de apóstol de los paganos.

8.1.1. Estructura y contenido

Después del saludo epistolar, semejante al de las otras cartas pero más desarrollado (Rm 1,1-7), después de la oración de acción de gracias (1,8-10) que se encuentra al comienzo de casi todas las cartas, Pablo anuncia la finalidad inmediata de su carta: su intención de visitar la comunidad de Roma (1,10-15). Anuncia también el tema de su predicación, que será el contenido del cuerpo de la carta (1,18-15,13): el Evangelio de la justicia de Dios (1,16-17).

El cuerpo epistolar de Rm (1,18-15,13) introduce su tema del Evangelio de la justicia de Dios empezando con la presentación de la condición del hombre bajo la Ley (1,18-3,20). La tesis defendida en esta *primera parte* es la siguiente: nadie, ni griego ni judío, es justo ante Dios; los griegos (= los no judíos) porque hacen mal uso de su conocimiento natural de Dios y de la ley divina escrita en su corazón (1,18-31), y los judíos porque tienen la Ley pero no la practican (1,32-3,8). La consecuencia de esta constatación es que nadie puede ser justificado por las obras de la Ley; la Ley sólo puede manifestar la esclavitud de la existencia humana bajo el pecado (3,9-20).

Gracias a este desarrollo, en la *segunda parte* se retoma el tema propio de la carta: el Evangelio de la justicia de Dios (3,21-4,25). «Ahora», en efecto, es decir, en Jesucristo, Dios ha revelado su justicia, que consiste en esto: Dios es justo porque justifica al pecador sin condiciones; esto es lo que ha revelado en el acontecimiento de la muerte y la resurrección de Jesús (3,21-31). El hecho de que Dios justifica por la fe, es decir, por la simple confianza en su justicia, y no por las obras de la Ley, se encuentra atestiguado en la misma Escritura con el ejemplo de Abrahán, que por ello se convierte en padre y prototipo de todo creyente (4,1-25).

Sin transición, la *tercera parte* conduce al lector del tema de la revelación de la justicia de Dios al de la existencia creyente en cuanto existencia justificada (5,1-8,39). Justificados por la fe, los creyentes están en paz porque están reconciliados con Dios (5,1-11). Del mismo modo que por Adán estaban bajo el dominio del pecado, así también viven ahora en Cristo bajo el poder de la justicia (5,12-21). Pablo retoma aquí una idea conocida en la exégesis de Gn 1-2 realizada por el judaísmo helenístico, por ejemplo por Filón de Alejandría: Adán, según el texto de Gn 2, que narra cómo fue formado, no es más que la copia de tierra de un primer Adán, que fue creado y permaneció en el estado ideal (Gn 1). Para Pablo, el primer Adán no permaneció en el estado de modelo ideal; identificado en la persona de Cristo, se convirtió en el segundo Adán, en el que la existencia justificada recibe gracia y vida. La argumentación prosigue por medio de dos desarrollos paralelos: la existencia justificada no está ya bajo el pecado, sino bajo la justicia, porque por el bautismo hemos muerto con Jesucristo para vivir una vida nueva (6,1-23). Por otro lado, la existencia justificada ya no se vive bajo

la Ley, sino bajo el poder del Espíritu, ya que después de Adán el pecado ha modificado la función de la Ley para hacer de ella un instrumento de muerte (7,1-8,39).

La *cuarta parte* está consagrada al problema teológico fundamental planteado por el caso particular de Israel (9,1-11,36): si Dios justifica por la fe y no por las obras de la Ley y, si, por otro lado, Israel –en su gran mayoría– sigue fiel a la Ley y rechaza el Evangelio, ¿significa esto que Dios se ha vuelto infiel a las promesas hechas a su pueblo? Pablo trata en varias ocasiones de encontrar una solución coherente con su Evangelio y, por lo tanto, convincente. Ésta se presenta como una recapitulación de su Evangelio de la justicia, tal como lo había presentado en las dos primeras partes de su exposición: Dios ha encerrado a todos los hombres en la desobediencia (Rm 11,32a // Rm 1,18-3,20) para manifestar su misericordia con todos (Rm 11,32b // Rm 3,21-4,25)¹.

Una nueva fórmula de introducción epistolar (12,1: «Os exhorto, hermanos...») anuncia la *quinta parte* como algo nuevo (12,1-13,14). La presentación del Evangelio de la justificación ha terminado. Pablo pasa a las consecuencias que se siguen para el comportamiento de los creyentes en la comunidad cristiana, y después progresivamente en la sociedad pagana circundante. La obediencia en la existencia cotidiana es el culto que tienen que dar a Dios (12,1-2); la imagen del cuerpo evoca la solidaridad de los cristianos en el mundo (12,3ss). Las recomendaciones recuerdan a menudo las máximas del Sermón de la montaña (Mt 5-7); imperceptiblemente (12,9-21), amplían la perspectiva hasta la célebre máxima de 13,1-7, que reconoce como querida por Dios la existencia de una administración política y civil (13,1-7). Las grandes orientaciones y los fundamentos son dados en el doble mandamiento de amarse a sí mismo y amar al prójimo (Lv 19,18), que resume el conjunto de la Ley (13,8-10), y en la conciencia que tienen los creyentes de vivir el fin de los tiempos (13,11-14).

La *sexta y última parte* (14,1-15,13) parece consagrada a un problema propio de la comunidad destinataria de Roma: las tensiones teológicas y prácticas que reinan entre los cristianos de origen judío, preocupados por conservar sus hábitos alimentarios, y los cristianos de origen pagano. Pablo cierra así el cuerpo de la carta recordando que toda vida pertenece al Señor, y que, por lo tanto, nadie tiene el derecho de juzgar a su hermano; la fe cristiana es libertad, pero la libertad empieza con la solicitud por los demás.

Los relatos y proyectos de viajes presentados en Rm 15,14-29 están directamente ligados al anuncio que Pablo hace de su próxima visita a Roma en 1,8-15. El apóstol de los paganos, que se ha impuesto el deber de anunciar el Evangelio sólo donde el nombre de Cristo es todavía desconocido (15,20), se encuentra en un momento crucial de su empresa misionera.

1. Se encuentra una explicación ejemplar de Rm 9-11 en Christophe SENFT, «L'élection d'Israël et la justification (Romains 9-11)», en: *L'Évangile hier et aujourd'hui. Mélanges F.J. Leenhardt*, Ginebra, Labor et Fides, 1968, pp. 131-142.

ra: una vez acabado su trabajo en Grecia y al este de Roma, desea sellar el resultado aportando a Jerusalén la colecta de las iglesias que ha fundado entre los paganos (15,25-27.31); espera, además, encontrar en Roma una nueva base misionera, que le permitirá relanzar su trabajo de «roturación» en España (15,22-24.28-29).

Rm 15,30-33 constituye un final habitual de carta paulina, con una última exhortación a los miembros de la comunidad destinataria para que acompañen al apóstol con sus oraciones, y una bendición final.

Después de un conjunto tan ambicioso y ordenado, la torpe adición de una doble lista de recomendaciones y de saludos (16,1-23), interrumpida por una exhortación sin relación directa con los temas de la carta (16,17-20) y rematada por la doxología de los versículos 25-27, constituye un enigma.

Estructura de la carta a los Romanos

- | | |
|--------|---|
| 1,1-7 | Dirección y saludos |
| 1,8-17 | Oración de acción de gracias: el proyecto de visita del apóstol a Roma. Motivación: es el apóstol de los paganos (de los griegos y de los bárbaros). <i>Tesis de la carta</i> : el Evangelio de la justicia de Dios es fuerza de Dios (1,16-17) |

El Evangelio de la justicia de Dios (1,18-11,36)

- | | |
|-----------|---|
| 1,18-3,20 | La necesidad de la justicia de Dios
La cólera de Dios contra los paganos (1,18-32); la cólera de Dios contra los judíos (1,32-3,8); la cólera de Dios contra la humanidad (3,9-20) |
| 3,21-4,25 | La revelación de la justicia de Dios
La manifestación de la justicia (3,21-31); prueba bíblica: la historia de Abrahán (4,1-25) |
| 5,1-8,39 | La realidad de la justicia en la existencia creyente
La libertad del poder de la muerte (5,1-21); la libertad del poder del pecado (6,1-23); la libertad de la esclavitud bajo la Ley (7,1-25); la libertad de los hijos de Dios bajo el poder del Espíritu (8,1-39) |
| 9,1-11,36 | La justicia de Dios y su fidelidad a la Promesa
La justicia de Dios y la elección de Israel (9,1-29); la desobediencia de Israel con respecto a la justicia de Dios (9,30-10,21); el misterio de la historia de la salvación (11,1-36) |

La existencia cristiana (12,1-15,13)

- | | |
|------------|-------------------------------------|
| 12,1-13,14 | La vida cotidiana de los cristianos |
|------------|-------------------------------------|

Tesis: la renovación del ser (12,1-2). Exhortaciones para la vida cotidiana y la vida en la ciudad (12,3-21); el cristiano y las autoridades de la ciudad (13,1-7). Eje fundamental de la ética: el doble mandamiento del amor a uno mismo y al prójimo, contenido esencial de la Ley (13,8-10); el fundamento escatológico de la ética (13,11-14)

- | | |
|------------|---|
| 14,1-15,13 | Los «débiles» y los «fuertes» en la comunidad: judeo-cristianos y pagano-cristianos |
|------------|---|

Conclusión de la carta (15,14-16,25)

- | | |
|----------|--|
| 15,14-29 | Los planes de Pablo
Los principios del apostolado paulino (15,14-21); anuncio de viajes a Jerusalén, y después a España pasando por Roma (15,22-29) |
| 15,30-33 | Oración y saludo |
| 16,1-25 | <i>Post-scriptum</i>
Recomendación de Febe (16,1-2); lista de saludos (16,3-16); últimas recomendaciones (16,17-20); saludos (16,21-23); doxología final (16,25-27) |

8.2. Composición literaria

8.2.1. Unidad e integridad literaria de la carta

Si se prescinde de los problemas de crítica textual y de crítica literaria planteados por Rm 16, la integridad de la carta sólo es objeto de discusiones marginales o relativas a detalles.

1. Rudolf Bultmann² llamó sistemáticamente la atención sobre lo que podrían ser glosas secundarias en el texto de Rm: la torpe transición de 2,1, la disonancia entre presente y futuro escatológico introducida por 2,16, la ruptura del paralelismo entre 6,17a y 6,18 provocada por la expresión poco paulina de 6,17b, el resumen inadecuado de 7,7-25a en 7,25b-8,1 y el resumen, solemne, de 10,17.
2. Walter Schmithals³, sensible a la ausencia de unidad entre los temas dominantes de Rm 1-11 y los de Rm 12-15, propuso fragmentar Rm en dos cartas originales. Una primera carta, que comprendería sólo Rm 12,1-15,33 y Rm 16,21-23, pero sin 15,8-13, habría sido enviada por Pablo relativamente pronto a Roma para tratar de resolver los proble-

2. Rudolf BULTMANN, «Glossen im Römerbrief», *ThLZ* 72, 1947, pp. 197-202, o: *Exegetica*, Tübingen, Mohr, 1967, pp. 278-284.

3. Walter SCHMITHALS, *Der Römerbrief. Ein Kommentar*, Gütersloh, Mohn, 1988; *Die Briefe des Paulus in ihrer ursprünglichen Form (ZWKB)*, Zürich, Theologischer Verlag, 1984.

mas relativos a las prácticas alimentarias. Sólo más tarde, al final de sus viajes misioneros, habría escrito Pablo la segunda carta, mucho más importante por la amplitud y por el tema, cuyo texto se ha conservado en Rm 1,1–11,36 y 15,13, mientras que Rm 15,8–12 se situaría entre 11,31 y 32.

El problema del capítulo 16

Los problemas planteados por el conjunto de Rm 16 conciernen tanto a la forma como al contenido.

Por lo que respecta a la forma, la lista de recomendaciones y de saludos (Rm 16,1–23) no está integrada en la carta, a diferencia de las recomendaciones y saludos personales de 1 Co 16,14–20, que están integrados en el marco de las recomendaciones finales de 1 Co 16,1–20; la lista constituye un añadido después de la conclusión epistolar. Por lo que respecta al contenido, es poco plausible que Pablo conociera en la comunidad de Roma –a la que todavía no había visitado– a tantas personas como saluda explícitamente en Rm 16; a esto se añade que algunos nombres, como los de Priscila y Áquila, aparecen en las dos listas de Rm 16 y 1 Co 16, de suerte que tenemos derecho a pensar que se encontraban en Éfeso en el momento de la redacción de 1 Co 16; por último, Epéneto es saludado en Rm 16,5 como primicias de las iglesias de Asia.

Podríamos, pues, imaginar que Rm 16 constituye un mensaje que no concierne en nada a la comunidad de Roma, sino que está dirigido a Éfeso. Efectivamente, Pablo conocía bien la comunidad de Éfeso, pues acababa de pasar en ella unos tres años. Con mucha imaginación, podemos pensar en un mensaje independiente. Ahora bien, por su contenido y por su forma, éste no se asemeja en nada a lo que conocemos de la pluma de Pablo, y el comienzo de Rm 16,1 (δεῖ) parece apoyarse en un texto precedente.

Las hipótesis más plausibles son dos:

- 1) Rm 16 constituía *el final de la carta destinada a Roma*. Con una carta en la que prepara su visita a Roma –donde se presenta a sí mismo y presenta su Evangelio para ser bien recibido–, Pablo se auto-recomienda enumerando a todas las personas conocidas que puede nombrar. La movilidad de las personas, elevada dentro del imperio romano, le facilita la tarea. La imponente lista que consigue elaborar incluye colaboradoras y colaboradores a los que conoció en Asia o en Grecia (por ejemplo, Epéneto), y que se instalaron después en Roma. Entre ellas y entre ellos, algunos habían sido expulsados de Roma por el edicto de Claudio y habían trasladado sus talleres, sus comercios o sus negocios durante algún tiempo a Éfeso o a Corinto antes de volver a instalarse en Roma; éste sería el caso, entre otros, de Priscila y Áquila. Por último, otras personas son nombradas sin que Pablo se haya encontrado con ellas personalmente; se conocen indirectamente mediante las conversaciones y los saludos; a este respecto hay que observar que aparecen nombres sencillos (16,10b–12a.14–15) entre las personalidades que están ligadas al apóstol por verdaderos recuerdos personales (16,3–10a.12b–13a).

- 2) Rm 16 constituía un mensaje en sí, que hay que interpretar más como *un mensaje de saludo que acompañaba el envío de una copia de Rm destinada a Éfeso* que como una carta independiente. Esta copia, enviada con un lenguaje personal, tenía que poder ser leída en la comunidad. Tal vez constituía también un ejemplar personal que Pablo quería tener a su disposición, o que debía servir de base a una edición ulterior de Rm o de varias cartas. En este caso, las intersecciones de nombres entre Rm 16 y 1 Co 16 se explican sin que sea necesario postular desplazamientos de personas.

Un problema que dejan sin resolver satisfactoriamente tanto la primera hipótesis como la segunda es el de las advertencias de 16,17–20 contra los espíritus que crean divisiones. La carta no contiene ninguna información sobre el cristianismo romano que pueda explicar la necesidad de tales recomendaciones. Tampoco se llega a reconstruir la presencia de un peligro grave que hubiera podido amenazar a los efesios.

A la cuestión de crítica literaria relativa al conjunto de Rm 16 se añade la de la tradición textual del segundo saludo (16,20b o 16,24) y la de la doxología (16,25–27). Los datos son los siguientes: a) el saludo (16,20b o 16,24) y la doxología (16,25–27) se encuentran juntos al final de la carta, entre 15,33 y 16,1 (P⁴⁶), entre 14,23 y 15,1 (texto de la mayoría), o en la conclusión de una versión corta de la carta en 14,23 (lat); b) la doxología es omitida en algunos manuscritos (F, G), mientras que otros la repiten después de 14,23 y después de 16,23. La explicación más plausible es que la doxología no pertenece a la versión original de la carta, sino que fue añadida a una versión marcionita breve.

8.2.2. Las tradiciones pre-paulinas

A diferencia de 1 Co (1 Co 11,23; 15,3), Rm no contiene ninguna cita explícita de una tradición pre-paulina. Así pues, sólo sobre la base de analogías de forma y de historia literaria se supone en Rm 1,3–4, 3,25 y 4,25 el reemplazo, en la argumentación del apóstol, de formulaciones existentes.

Rm 3,25–26a: «A quien exhibió Dios como instrumento de propiciación por su propia sangre, mediante la fe, para mostrar su justicia, habiendo pasado por alto los pecados cometidos anteriormente, en el tiempo de la paciencia de Dios».

Esta declaración de fe, introducida por una frase excepcionalmente compleja, está compuesta esencialmente por conceptos teológicos ausentes del vocabulario paulino: la interpretación de la muerte de Jesús con la ayuda del propiciatorio de Lv 16 aparece sólo aquí; si se exceptúan otras dos formulaciones tradicionales de 1 Co 10,16 y 11,25.27, Pablo no habla de la sangre, sino de la cruz de Cristo, y el tema propiamente paulino de la justificación por la fe es una construcción sobreañadida. Es, pues, probable que la argumentación paulina se apoye aquí en una tradición de

confesión cristológica que ella retoma por su cuenta, porque interpreta, también ella, el acontecimiento de la muerte y de la resurrección de Jesús con la ayuda del concepto de la justicia de Dios: por la muerte de Jesús, Dios ha manifestado su justicia perdonando los pecados cometidos en el pasado y restableciendo su alianza con su pueblo. El comentario que Pablo añade en el v. 26 modifica considerablemente la perspectiva: la idea del restablecimiento de la Alianza y, por tanto, implícitamente de la Ley, cede el puesto a una justicia de Dios que justifica sin la Ley: Dios ha enviado a su Hijo «para mostrar su justicia en el tiempo presente, para ser él mismo justo y hacer justo a quien vive por la fe de / en Jesús»⁴.

Rm 4,25: «Fue entregado por nuestros pecados, y resucitado para nuestra justicia».

El paralelismo formal de los dos miembros, que juega con los dos sentidos diferentes de δία + acusativo (por = «a causa de» y por / para = «en vista de»), da la impresión de citar una fórmula hecha, cuya primera parte recuerda Is 53⁵. A esto se añaden dos particularidades lingüísticas. Por una parte, son generalmente las tradiciones que el apóstol cita en sus cartas las que hablan de la muerte de Jesús «por nuestros pecados»; Pablo escribe «por nosotros» y emplea el término «pecado», que él personifica como poder, en singular. Por otra parte, el vínculo establecido entre la justicia y la resurrección de Jesús es insólito en él. La argumentación se apoya de nuevo, para concluir su demostración, en una fórmula existente que proclame la significación salvífica de la muerte y de la resurrección de Jesús con la ayuda del término «justicia».

Rm 1,3-4: «Su Hijo, nacido del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por / después de su resurrección de entre los muertos, Jesucristo nuestro Señor».

En el prólogo epistolar de Rm, como en el de Ga 1,4, el apóstol retoma probablemente una fórmula tradicional de confesión cristológica. En cada ocasión, las representaciones teológicas y el vocabulario son extraños a las concepciones paulinas. El texto que se encuentra en la base de Rm 1,3-4 concibe una historia de la cristología en dos etapas y en dos niveles: Jesús, de nacimiento humano, pero mesiánico, sólo ha llegado a ser Hijo de Dios por su resurrección⁶.

4. Rudolf BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (NTG), Tübingen, Mohr, 1953, p. 49 (trad. cast.: *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1981); Ernst KÄSEMANN, «Zum Verständnis von Röm 3,24-26», *ZNW* 43, 1950/51, pp. 150-154 (trad. cast.: «Para comprender Rm 3,24-26», en: *Ensayos exegeticos*, Salamanca, Sígueme, 1978, pp. 15-20).

5. Rudolf BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (NTG), Tübingen, Mohr, 1953, p. 49.

6. Análisis detallado en: FRANZ J. LEENHARDT, *L'Épître de saint Paul aux Romains* (CNT 6), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1969, Complemento, Apéndice I.

8.3. Contexto y circunstancias históricas de producción

8.3.1. La ocasión de la carta

La razón explícita que Pablo da en Rm 15,13-29 de su toma de contacto epistolar con la comunidad de Roma, a la que no conoce y que no lo conoce a él (1,8-17; 15,22-24.28-29), es clara y sencilla: Pablo, que desde el principio organiza su empresa misionera a partir de centros que le ofrecen su apoyo, busca una base para su nuevo proyecto de misión en España; del mismo modo que las comunidades de Antioquía y de Éfeso le han permitido establecer una red de nuevas iglesias en Asia, en Macedonia y en Grecia, espera que la iglesia de Roma lo envíe como misionero a España. El objeto de su petición en 15,24 es preciso y recurre al lenguaje técnico de los misioneros itinerantes: «ser enviado» (προπέμπεσθαι) no implica sólo asumir una responsabilidad espiritual, sino también hacerse cargo del equipo del misionero, una participación en sus gastos y el envío de cartas de recomendación facilitando su viaje y su estancia. Es, pues, probable que las intenciones anunciadas en 1,10-15 –su deseo, como apóstol de los paganos, dedicado tanto a los griegos como a los bárbaros, de viajar a Roma para compartir con sus destinatarios los frutos de su obra misionera– estén subordinadas a una estrategia apostólica más amplia. Pero si la ocasión de la carta es realmente la que se expresa en 1,1-7 y 15,14-29, ¿cuál es la necesidad de toda la exposición que el apóstol propone en el cuerpo de la carta?

Una primera respuesta, que la argumentación desarrollada en 14,1-15,13 tiende a hacer plausible, es que el apóstol asocia su mensaje de visita teológica a la recomendación de su apostolado enviada a Roma. Desconocido por los cristianos de Roma como misionero y teólogo, Pablo quiere darles a conocer su Evangelio y el Evangelio para el que pide su apoyo. Esta respuesta ¿es suficiente para explicar la amplitud de la carta y de la argumentación empleada? Se pueden añadir otros dos elementos.

La carta a los Romanos, Roma y España

El primer elemento concierne a los interlocutores de Pablo dentro de la comunidad de Roma. El conjunto de la argumentación empleada por la carta para exponer su Evangelio presupone un auditorio familiarizado con la Escritura y con la hermenéutica judía helenística: Abrahán (4,1-25); los dos Adán (5,12-21); la interpretación de Gn 3 a partir del término «concupiscencia» (7,7-11); el resumen de la Ley con la segunda tabla del decálogo (13,8-10). Pero este auditorio está también acostumbrado a reflexionar con los términos teológicos clásicos de la Ley, de la justicia o de la elección. Se podría concluir que el núcleo judeo-cristiano de la comunidad de Roma constituye un posible centro de oposición a los proyectos del apóstol y, por consiguiente, el auditorio particular en el que piensa al redactar su carta.

La reconstrucción histórica y teológica de Ferdinand Christian Baur⁷ era más radical: en su opinión, la carta a los Romanos se habría esforzado por refutar las posiciones de un judeocristianismo conservador antipaulino, que habría rechazado el universalismo del apóstol y cuestionado la acogida de los paganos en el pueblo de la promesa. El debate así proseguido por Pablo explicaría la estructura un poco extraña de la carta: mientras la exposición dogmática propiamente dicha termina en 8,39, el apóstol introduce en 9,1-11,36 un nuevo desarrollo, que no es el resultado necesario de lo que precede sino el corolario de ello; él aplica los resultados que ha obtenido al controvertido problema de la relación entre la justificación paulina por la fe y la elección de Israel. La hipótesis general de F.C. Baur, que concibe el conjunto de la primera generación del cristianismo como dominado por la oposición entre el universalismo paulino y un judeo-cristianismo conservador, pertenece a los grandes modelos que han marcado la historia de la investigación. Si es abandonada en su conjunto, reaparece de forma fragmentaria y con diversas variaciones: la idea de que la amplitud de la argumentación de la carta trata de vencer las resistencias judeo-cristianas mantiene su plausibilidad y sus defensores, tanto si tales resistencias provienen de una propaganda antipaulina procedente del exterior, como si provienen de convicciones propias de círculos judeo-cristianos de las comunidades romanas.

La carta a los Romanos, ¿testamento de Pablo?

El otro elemento que puede explicar la importancia insólita que llegó a tener Rm es la perspectiva próxima del viaje a Jerusalén, que el apóstol debe emprender antes de dirigirse a Roma y España. Pablo va a llevar a Jerusalén el producto de la colecta realizada en las comunidades pagano-cristianas fundadas en Asia (Galacia), en Macedonia y en Grecia. El sentido que da a la iniciativa aparece claramente en la presentación que hace de ella en 15,25-27: al participar en la colecta y aceptarla, las nuevas iglesias y la comunidad de Jerusalén indican simbólicamente su pertenencia al mismo cuerpo (12,3-8). Pablo, al encomendar su viaje a la oración de los romanos (15,30-31), deja entrever las dificultades previsibles que acompañan a su proyecto; es evidente que no está seguro de recibir una acogida favorable de los hermanos de Judea y se prepara para una confrontación difícil.

Cuando redacta Rm, Pablo ¿piensa en el viaje a Jerusalén y en la defensa del Evangelio que tendrá que presentar ante las iglesias de Judea? Independientemente de los riesgos personales y teológicos que corren él y sus colaboradores, el viaje a Jerusalén constituye un giro decisivo en el ministerio del apóstol. La segunda etapa de su apostolado ha concluido, y el resultado de la colecta es el signo de su acabamiento.

7. Ferdinand Christian BAUR, *Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristentums*, Stuttgart, Becher und Müller, 1845, pp. 332-416.

La inminencia del viaje a Jerusalén determina ciertamente la escritura de su carta. ¿Hace balance de los últimos años, o se prepara para defenderse en Jerusalén?⁸

8.3.2. Los destinatarios

Rm, que constituye un caso excepcional, es la única carta dirigida por Pablo a una iglesia que él no ha fundado y, además, que no conoce. El contexto de comunicación no es el de un apóstol que se dirige a su comunidad, sino el de un misionero itinerante que, precedido por una reputación más o menos favorable, solicita la acogida y el apoyo de una comunidad arraigada, dotada de sus propias tradiciones y que ha tenido una historia accidentada.

La historia de la comunidad de Roma

El edicto del emperador Claudio que expulsa a los judíos de Roma data del año 41 d.C. según la historia romana de Dión Casio (*ca.* 155 - *ca.* 235), y del año 49 d.C. según el historiador cristiano Orosio (siglos IV-V). Según Suetonio (*Vida de Claudio*, 25,4), Claudio expulsa a los judíos de Roma porque, instigados por un tal Chrestus, no dejaban de provocar tumultos. Estas informaciones coinciden con la noticia del libro de los Hechos según la cual Pablo, al llegar a Corinto, se encuentra con una pareja, Áquila y Priscila, que acababa de llegar de la capital, porque «Claudio había decretado que todos los judíos tenían que salir de Roma» (Hch 18,2). Tales informaciones permiten suponer que la primera comunidad cristiana de Roma nació muy pronto, entre finales de los años 30 y mediados de los años 40, es decir, entre el primer viaje misionero de Pablo a Siria y Cilicia (Ga 1,21) y mucho antes de la conferencia de Jerusalén (Ga 2,1-10).

La comunidad romana nació en circunstancias completamente diferentes de las iglesias fundadas por el apóstol. Es manifiesto que nació en la Sinagoga y en torno a ella, ya que su aparición causó tumultos importantes dentro del judaísmo romano. Esto no significa que estuviera compuesta sólo de judeo-cristianos, sino que su núcleo se constituyó durante el servicio sagrado del sábado. El escenario más plausible que cabe imaginar nos lo proporciona el modelo de estrategia misionera que emplean los adversarios de Pablo en 2 Co, y que Lucas atribuye (¿erróneamente?) al mismo Pablo: algunos judíos de la diáspora y tal vez de la misma Roma, que habían ido como peregrinos a Jerusalén por la fiesta de la Pascua, se habían encontrado con Jesús de Nazaret; allí habían sido testigos de los últimos días anteriores al arresto, la muerte y las apariciones pascuales. Convertidos, se encontraron primero en Antioquía, y después emprendieron el

8. En este último sentido, Günther BORNKAMM, «Der Römerbrief als Testament des Paulus», en: *Geschichte und Glaube II, Gesammelte Aufsätze IV* (BEvTh 53), München, Kaiser, 1971, pp. 120-139.

camino de regreso y se dispersaron de sinagoga en sinagoga para predicar la fe cristiana. En las sinagogas, fueron escuchados por los fieles, judíos, pero también por los prosélitos y por los temerosos de Dios, de origen pagano.

Es indudable que la actividad de estos predicadores judíos de lengua griega, que Lucas llama los «helenistas» (Hch 6,1), es responsable de la primera implantación del cristianismo en las sinagogas romanas. Después de haberse establecido inicialmente en la capital del imperio, estos primeros cristianos fueron expulsados con todos los demás judíos. Rm es el primer testimonio de su retorno a las orillas del Tíber⁹.

La comunidad romana vista por el apóstol

En la medida en que nos autoriza a reconstruir un poco y de modo indirecto la situación que reinaba a mediados de los años 50, la parénesis de 14,1–15,13 nos permite constatar el regreso o una nueva llegada de cristianos a Roma; ella nos permite también observar que la comunidad (o las comunidades) constituye(n) una entidad independiente de la Sinagoga. Parece que la separación de la Sinagoga fue asimilada rápidamente por la población romana, ya que Nerón pudo basarse en el odio a los cristianos para organizar en el año 64 d.C. una persecución dirigida sólo contra éstos.

Desde el punto de vista de su constitución interna, la cristiandad de Roma a la que se dirige el apóstol parecer reunir, por una parte, una minoría influyente de judeo-cristianos, que según 14,1–15,13 mantienen sus ideales de santidad, se niegan a comer carne y a consumir vino y, por otra parte, una mayoría de pagano-cristianos de tendencia más bien liberal.

Los datos de 16,1–23, si se refieren efectivamente a la iglesia de Roma, no contradicen este cuadro: la lista de saludos contiene algunos nombres cuyo origen judío menciona el apóstol explícitamente. Por otro lado, atestigua que el cristianismo no se reúne en la sinagoga, sino en varias comunidades domésticas.

8.3.3. Lugar y fecha de composición

Es muy probable que Rm fuera escrita en Corinto en los años 55/56 o 56/57. Pablo ha llegado de Éfeso y de Macedonia (2 Co 1,15–2,17). La evangelización de la parte oriental del imperio ha terminado (Rm 15,23), ya que Cristo ha sido predicado en los centros urbanos desde donde el Evangelio podrá difundirse por el medio rural. El apóstol ha reunido la colecta de Macedonia y de Acaya (Rm 15,26) y se prepara para embarcarse rumbo a Jerusalén.

9. Obra de referencia: Peter LAMPE, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten* (WUNT II/18), Tübingen, Mohr, 1987.

8.4. Perspectiva teológica

8.4.1. Revelación y conocimiento natural de Dios

La tesis que cierra la primera sección de Rm es que nadie puede ser justificado ante Dios por las obras de la Ley (3,20). Esta tesis es formulada de tal modo que afirma que tiene un alcance universal (3,9–20), pues incluye tanto a los judíos (1,32–3,8) como a los paganos (1,18–31). La razón por la que los judíos no pueden ser justificados por la Ley es formulada claramente: tienen la Ley pero no la practican. La argumentación que tiene como objetivo demostrar la injusticia de los paganos presenta un aspecto más complejo: aun cuando no tengan la Ley, son inexcusables. Las razones de esta aparente paradoja se ofrecen en 1,19–23 y en 2,12–15: por una parte, Dios ha revelado lo que se puede conocer de él en su creación; por otra, la ley que los paganos no han recibido de Moisés está inscrita en su corazón.

Dos ideas son necesarias para comprender esta argumentación.

La primera idea viene de la filosofía helenística, y en particular de la física estoica. Es la siguiente: el mundo y todos los seres que lo habitan están regidos por un orden cósmico; con la ayuda de la reflexión, la filosofía llega, a partir de la observación de este orden y de la regularidad de sus movimientos, a conocer a su creador y sus leyes. La segunda idea viene de la apologética del judaísmo helenístico y se encuentra explícitamente desarrollada en Filón de Alejandría. Explica que, en la medida en que contiene intuiciones verdaderas, la sabiduría de los paganos, y en particular la filosofía griega, son necesariamente aproximaciones de la revelación hecha por Dios a Moisés; los filósofos griegos fueron, en efecto, discípulos de Moisés.

Se puede observar que las concepciones filosófico-político-teológicas de Rm 13,1–7 provienen del mismo conjunto de representaciones. Las recomendaciones prácticas de 13,7 muestran que la argumentación no tiene como objetivo legitimar los sistemas existentes, sino más bien defender una posición de filosofía política para la cual la existencia de un orden político encargado de gobernar la vida social es un don de la Providencia divina. La idea se encuentra tanto en Platón, Aristóteles y Epicuro como en Ga 3,19: la Ley fue dada por causa de las transgresiones, es decir, para proteger y hacer posible la vida de la ciudad. El punto de vista opuesto no sería la posición revolucionaria, sino la posición anarquista según la cual todo orden social es por principio malo y hay que rechazarlo.

La crítica paulina del conocimiento de Dios en Rm 1–3 se basa sobre estas dos ideas. Pero Pablo las somete a dos transformaciones esenciales. Primero, si Dios puede ser conocido a través de su creación, como piensan los estoicos y la apologética judía helenística, es por su propia iniciativa; es Dios mismo quien se da a conocer, en la medida en que el ser humano puede conocerlo (1,19). Segundo: la tesis paulina no es que los hombres han conocido a Dios, sino más bien que, pudiendo conocerlo, no lo han reconocido; ésta es la tesis del fracaso del conocimiento humano de

Dios. Por medio de la sabiduría, la sabiduría del mundo no ha reconocido la sabiduría de Dios (1 Co 1,18-25); los hombres han conocido a Dios, pero no lo han reconocido, han confundido al Creador con la criatura, y en lugar de reconocer al Creador, han divinizado y adorado a la criatura¹⁰.

Así pues, haciendo un mal uso del conocimiento que Dios había revelado de sí mismo, el hombre se autodiniza y se cree que es el Creador. La consecuencia es que ya no queda lugar para la justicia de Dios; Dios aparece sólo como un Dios de cólera. La manifestación de la cólera de Dios (1,18-3,20) es lo contrario de la revelación de su justicia (1,16-17; 3,21-31): la cólera de Dios es Dios tal y como aparece cuando el hombre no quiere vivir en su gracia y, por tanto, el ser humano es abandonado a sí mismo (1,24: «por eso Dios los entregó a sus concupiscencias...»).

8.4.2. La revelación de la justicia de Dios

El mensaje central de Rm (1,17; 3,21) es la revelación de la justicia de Dios. La buena nueva que el apóstol defiende aquí es la siguiente: el acontecimiento de la muerte y de la resurrección de Jesús ha revelado que la justicia de Dios no es, no ha sido nunca y no será jamás una justicia «por las obras de la Ley» (3,20); es una justicia «sin la Ley» (3,21), una justicia «por gracia» o una justicia ejercida «gratuitamente» (3,24); esta justicia de Dios es una justicia «para la fe» (1,17; 3,26) o «por la fe» (1,17). La carta a los Gálatas ofrece una formulación un poco diferente, pero equivalente: nadie es justificado por Dios en virtud de las obras de la Ley, sino por la fe en (o por la fe de) Jesucristo (Ga 2,16). La tercera variante, abreviada, es la de Flp 3,9: yo no tengo ya una justicia en virtud de la Ley, sino la justicia por la fe de Cristo o en Cristo, una justicia que viene de Dios por la fe.

El Evangelio paulino de la justicia de Dios (Rm) o de la justificación por la fe (Ga) es el resultado de una revelación divina cuyo destinatario ha sido el apóstol, y que ha constituido su vocación de apóstol de los paganos. Su Evangelio no viene ni de tradiciones ni de enseñanzas humanas (Ga 1,1), sino de una revelación de Jesucristo (Ga 1,10-12): Dios le ha revelado a su Hijo (Ga 1,16). La formulación es elíptica, y probablemente hay que comprender, con la ayuda de Ga 2,19 y 3,13, que Dios le ha hecho reconocer a Jesús de Nazaret, el Crucificado, como su Hijo. El acontecimiento apocalíptico de la revelación de Dios en Jesucristo obliga a Pablo a convertirse al Dios que era suyo. Esta revelación significa, en efecto, una transformación radical de la imagen de Dios («un mesías crucificado no es un mesías judío», F.C. Baur); y transforma también radicalmente la comprensión de la bendición de Abrahán, de la Promesa y de la justicia de Dios.

10. Günther BORNKAMM, «Die Offenbarung des Zornes Gottes», *ZNW* 34, 1935, pp. 239-262, o: *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien, Gesammelte Aufsätze I* (BEvTh 16), München, Kaiser, 1958, pp. 9-33.

La comprensión paulina de la justicia de Dios y de la justificación brota de este descubrimiento según el cual el Dios de Abrahán se reveló en la persona del Crucificado. A pesar de las discontinuidades radicales que implica, parte de dos presupuestos que, aun siendo implícitos, no son menos decisivos para la comprensión de la argumentación. Primero, el término «justicia» (δικαιοσύνη aparece 33 veces en Rm, una vez en 1 Co, 7 veces en 2 Co, 4 veces en Ga y 4 veces en Flp), el adjetivo «justo» (δικαιός: 7 veces en Rm, una vez en Ga y 2 veces en Flp) y el verbo «justificar» (δικαιόω: 15 veces en Rm, 2 veces en 1 Co y 8 veces en Ga) no son conceptos abstractos, sino términos relacionales. La cuestión no es la de la filosofía griega, que trata de definir lo que es bello, lo verdadero o la justicia en sí, sino más bien la del carácter más o menos adecuado de una relación interpersonal. Segundo: para Pablo, está claro que es Dios quien justifica; por ello la formulación paradójica de Flp 3,9 tiene que ser comprendida en toda su fuerza provocadora. Para él, la cuestión no es saber si el hombre puede justificarse ante Dios o si puede ser justificado sólo por Dios. La cuestión es, más bien: ¿con qué condiciones justifica Dios y con qué condiciones es justificado el hombre por Dios?

El significado del Evangelio paulino de la justicia de Dios o de la justificación por la fe es que la relación adecuada que puede establecerse entre Dios y la existencia humana es aquella en la que el ser humano vive en la confianza de ser amado y reconocido, como persona, por su Creador.

Los presupuestos de esta definición son los siguientes:

1. El valor gramatical del genitivo (τοῦ θεοῦ («de Dios»)) que se atribuye a esta justicia puede variar. Un genitivo objetivo puede hacer de la justicia una característica de Dios que es la de ser justo (3,26). Pero esta justicia de Dios se manifiesta inmediatamente en el hecho de que Dios hace justos, y el genitivo es con más frecuencia un genitivo subjetivo: Dios es justo porque hace reinar su justicia y porque justifica. La interpretación reciente de la teología paulina de la justicia de Dios ha estado dominada por el debate entre dos posiciones: por una parte, la interpretación existencial de Rudolf Bultmann, inscrita en la tradición de Agustín, de Lutero y de Kierkegaard, según la cual la justicia de Dios es el hecho de que Dios justifica la existencia y el creyente comprende su existencia como existencia justificada¹¹; por otra parte, la interpretación apocalíptica y cósmica que Ernst Käsemann, J. Christiaan Beker y J. Louis Martyn han retomado de una tradición de lectura teocéntrica y reformada: la justicia de Dios, cuya revelación recibió Pablo, es el establecimiento por Dios de la creación nueva que libera al mundo de las potencias que lo dominan¹². Estas interpre-

11. Rudolf BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (NTG), Tübingen, Mohr, 1953, § 28-30 (trad. cast.: *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1981).

12. Ernst KÄSEMAN, «Gottesgerechtigkeit bei Paulus», *ZThK* 58, 1961, pp. 367-378, o: *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1964, pp. 181-193 (trad. cast.: «La justicia de Dios en Pablo», en: *Ensayos exegeticos*,

taciones ponen de relieve los dos momentos esenciales de la teología paulina: la novedad apocalíptica del Evangelio y su significación para la comprensión de sí mismo y para el descubrimiento del individuo¹³.

2. Ser justificado «mediante» o «en virtud de las obras de la Ley» significa que la existencia es justificada sobre la base de los títulos que le procura el cumplimiento de la Ley. La interpretación luterana de Pablo ha puesto el acento en el concepto de «mérito», de suerte que querer ser justificado por las obras de la Ley significaría querer obtener la justificación por los propios méritos. De este modo se ignora un elemento decisivo que, sin embargo, está en el centro de la argumentación: querer ser justificado por las obras de la Ley es, en primer lugar, en Rm y Ga, gloriarse de una pertenencia al pueblo de la alianza y de la Ley, que encuentra su seña de identidad y simbólica en la circuncisión y, en menor medida, en las normas de pureza alimentaria¹⁴. Ser justificado «mediante» o «en virtud de las obras de la Ley» significa, pues, ante todo encontrarse en una relación justa con Dios en razón de ciertas cualidades particulares cuyo privilegio es definido o garantizado por la Ley.
3. La fuerza de la teología paulina de la justicia de Dios o de una justificación sin la Ley está en el hecho de que disocia la cuestión de la Ley, de las cualidades y de los privilegios que asigna, de la cuestión de la justa relación de la existencia con Dios. Por esta razón Pablo no escribe: «Nadie es justificado por las obras de la Ley, sino por medio de la fe», sino más bien: «Nadie es justificado por las obras de la Ley sino por fe» (Ga 2,16). La justicia no tiene nada que ver con la Ley. Esto equivale a decir que la justicia de Dios es el reconocimiento, por Dios, de la persona –y, por tanto, de toda persona– independientemente de sus cualidades.
4. La antítesis «no por las obras de la Ley / sino por la fe» no es más que una antítesis aparente, y sería un grave malentendido comprender la fe como la nueva condición de la justicia. «Por la fe» significa simplemente «en la confianza» de que Dios reconoce (= justifica) a cada persona independientemente de sus cualidades. El genitivo «de Jesucristo» o «en Jesucristo», que completa la expresión, despeja la ambigüedad. La cuestión, muy discutida, de saber si hay que construirlo como genitivo objetivo (la fe en Jesucristo), como se hace en general, o si hay que construirlo como genitivo subjetivo (la fe de Jesucristo), como se propone cada vez

Salamanca, Sígueme, 1978, pp. 263-277); J. Christiaan BEKER, *Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought*, Edinburgh, Clark, 1980; J. Louis MARTYN, *Theological Issues in the Letters of Paul*, Nashville, Abingdon Press, 1997.

13. Cuestión finamente tratada en: Franz J. LEENHARDT, *L'Épître de saint Paul aux Romains* (CNT 6), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1969, Complemento, Apéndice II.
14. Ed Parish SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, Minneapolis-Londres, SCM Press, 1977.

con más frecuencia¹⁵, no es probablemente más que una alternativa aparente: la fe de la que se habla es confianza en (genitivo objetivo) la confianza que había en Jesucristo (genitivo subjetivo).

La consecuencia de la teología paulina de la justicia de Dios o de la justificación por la fe en la fe de Jesucristo no es sólo el reconocimiento de la subjetividad individual y del «yo» independientemente de sus cualidades, sino también el fundamento de un universalismo pluralista, cuyo programa es ofrecido por Pablo en Ga 3,28.

El problema de la Ley en la carta a los Romanos

La afirmación central es que todos los que creen han sido liberados de la Ley para pertenecer a Dios, de suerte que ya no se encuentran bajo el poder del pecado, de la letra y de la muerte (Pablo habla siempre del pecado en singular como persona y como potencia, y nunca en plural en el sentido de transgresiones individuales); son la justicia (6,15-23) y el Espíritu (7,1-6) los que reinan sobre ellos.

Esta afirmación distingue dos épocas, unidas y separadas por elementos tanto de discontinuidad como de continuidad.

Se establece una oposición entre dos épocas: el eón antiguo está caracterizado por el complot del pecado, de la Ley y de la muerte que, aliándose, esclavizan la existencia bajo su poder. El eón nuevo está caracterizado por un cambio de poder que tiene lugar por la revelación de la justicia de Dios. Esta comprensión del tiempo implica una concepción de la antropología según la cual la existencia humana no es nunca autónoma, sino que se encuentra siempre determinada por un poder que la regula: o bien la existencia está sometida al pecado y a la muerte, o bien está bajo el poder de la justicia y del Espíritu. Ya que la Ley pertenece, como poder, al tiempo antiguo, el paso al tiempo nuevo significa la liberación no sólo del pecado y de la muerte, sino también de la Ley.

Ahora bien, si la existencia justificada es liberada de la Ley, es para poder cumplir las exigencias de la Ley (8,3-4). Los creyentes, que se conciben como personas reconocidas y amadas por Dios, son llamados a amarse a sí mismos y a amar a su prójimo (como personas e independientemente de sus cualidades), de tal modo que cumplan toda la Ley (13,8-10, con una cita de Lv 19,18). La afirmación según la cual Cristo es el fin o el objetivo de la Ley (τέλος, 10,4) es, pues, ambivalente: por una parte, la revelación en Cristo de la justicia de Dios significa la liberación de la Ley; por otra, esta liberación de la Ley es la condición necesaria para que el ser nuevo pueda cumplir la Ley.

15. La tesis defendida en otro tiempo sólo por Pierre VALLOTTON, *Le Christ et la foi: Étude de théologie biblique* (Nouvelle série théologique 10), Ginebra, Labor et Fides, 1960, se ha convertido en una hipótesis frecuente en la exégesis norteamericana.

La dialéctica establecida entre la buena nueva de la liberación de la Ley y la exhortación a cumplir las exigencias de la Ley, tal y como están resumidas en el doble mandamiento del amor a sí mismo y al prójimo, presupone una ambivalencia de la Ley. El análisis paulino de la condición de la existencia bajo la Ley obliga a distinguir dos dimensiones diferentes. Primero: la Ley, en sí misma, es santa y buena (7,12); segundo, la Ley, en el hombre mismo, conduce a la muerte (7,7-25). La problemática antropológica descrita por Pablo consiste en el mecanismo siguiente: el hombre que quiere cumplir la Ley y que hace de la Ley la referencia de su existencia se encuentra necesariamente encerrado en el círculo vicioso de la desesperación. Por una parte, quiere cumplir la Ley que, como él sabe, es voluntad de Dios; por otra, no puede hacer lo que quiere y hace lo que quiere evitar. La razón de esta situación infeliz reside en el hecho de que, contrariamente a lo que él espera, la Ley no pone ningún límite al pecado, sino que, por el contrario, el pecado se sirve de la Ley. O bien el hombre fracasa porque no consigue cumplir toda la Ley, o bien fracasa porque el origen y el poder justificador de la existencia es Dios, no la Ley.

8.5. Nuevas perspectivas

La aparente novedad de los trabajos actuales se debe en gran parte a la amnesia relativa a la investigación¹⁶. Esta amnesia lleva con frecuencia a sobrestimar inmerecidamente los debates recientes, ya sean del pasado inmediato o del presente. A esto se añade un fenómeno particular de la recepción de la carta a los Romanos: la interpretación ha estado profundamente marcada por los tres comentarios de Karl Barth¹⁷ y por los trabajos de Rudolf Bultmann¹⁸, que han desplazado a un segundo plano los descubrimientos de los tres siglos anteriores, en particular la problemática histórica que se debe a Ferdinand Christian Baur y a sus alumnos de la escuela de Tübingen¹⁹ –cuya importancia había puesto de relieve Ernst Käsemann.

16. Una introducción al Nuevo Testamento que da cuenta con una cierta amplitud de la historia de la investigación sobre las cartas paulinas en el siglo XIX y a principios del siglo XX: Maurice GOGUEL, *Introduction au Nouveau Testament IV. Les épîtres pauliniennes*, 2 vols., París, Ernest Leroux, 1925 y 1926.

17. Karl BARTH, *Der Römerbrief*, Berne, 1919; *Der Römerbrief, neue Bearbeitung*, München, Kaiser, 1922; *Kurze Erklärung des Römerbriefs*, Zürich, TVZ, 1956.

18. Rudolf BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, Mohr, 1948-1953 (trad. cast.: *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1981).

19. Ferdinand Christian BAUR, *Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristentums*, Stuttgart, Becher und Müller, 1845.

De ello se sigue que tanto sobre las cuestiones históricas (las relaciones de la teología de la carta a los Romanos con el judeo-cristianismo y el problema de las relaciones entre el cristianismo e Israel) como sobre las cuestiones teológicas fundamentales (la interpretación de la justicia de Dios, las relaciones entre la antropología y la historia, el vínculo entre el Evangelio y la ética), las nuevas perspectivas se abren paradójicamente dentro de un perímetro acotado por los paradigmas que representan san Agustín, Martín Lutero y Juan Calvino y, más recientemente, Ferdinand Christian Baur, Adolf Deissmann²⁰, Albert Schweitzer²¹, y también Søren Kierkegaard (por medio de Rudolf Bultmann).

8.6. Bibliografía

Comentarios

Charles Ernest Burland CRANFIELD, *The Epistle to the Romans*, 2 vols. (ICC), Edinburgh, Clark, 1975 y 1979; Ernst KÄSEMANN, *An die Römer* (HNT 8a), Tübingen, Mohr, 1973, 1980; Franz J. LEENHARDT, *L'Épître de saint Paul aux Romains* (CNT 6), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1957, 1969; Antonio PITTA, *Lettera ai Romani* (I Libri Biblici, Nuovo Testamento 6) Milano, Paoline, 2001; Heinrich SCHLIER, *Der Römerbrief* (HThK VI), Friburgo, Herder, 1977; Dieter ZELLER, *Der Brief an die Römer* (RNT), Regensburg, Pustet, 1985.

Lecturas preferentes

Jürgen BECKER, *Paul. «L'apôtre des nations»*, París/Montréal, Cerf/Médiaspaul, 1995, pp. 385-430; Hans CONZELMANN, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments* (UTB 1446), Tübingen, Mohr, 1997 (trad. fr.: *Théologie du Nouveau Testament* [Nouvelle série théologique 21], París/Ginebra, Centurion/Labor et Fides, 1968, pp. 167-297); Odette MAINVILLE, *Un plaidoyer en faveur de l'unité. La lettre aux Romains* (Sciences bibliques 6), Montréal, Médiaspaul, 1999.

Historia de la investigación

Michael THEOBALD, *Der Römerbrief* (EdF 294), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000.

Estudios particulares

Jean-Noël ALETTI, *Israël et la Loi dans la lettre aux Romains* (LeDiv 173), París, Cerf, 1998; J. Christiaan BEKER, *Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought*, Edinburgh, Clark, 1980; Hendrikus BOERS, *The Justification to the Gentiles. Paul's Letters to the Galatians and Romans*, Peabody, Hendrickson, 1994; Günther

20. Adolf DEISSMANN, *Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*, Tübingen, Mohr, 1911, 1925.

21. Albert SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen, Mohr, 1930 (trad. fr.: *La mystique de l'apôtre Paul*, París, Albin Michel, 1962).

BORNKAMM, «Die Offenbarung des Zornes Gottes (Rm 1-3)», *ZNW* 34, 1935, pp. 239-262, o: *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien. Gesammelte Aufsätze I* (BEvTh 16), München, Kaiser, 1958, pp. 9-33; ID., «Der Römerbrief als Testament des Paulus», en: *Geschichte und Glaube II, Gesammelte Aufsätze IV* (BEvTh 53), München, Kaiser, 1971, pp. 120-139; Karl P. DONFRIED, ed., *The Romans Debate*, Peabody, Hendrickson, 1991; Olivette GENEST, *Le discours du Nouveau Testament sur la mort de Jésus. Épîtres et Apocalypse*, Québec-Ottawa, Presses de l'Université Laval, 1995; Alain GIGNAC, *Juifs et chrétiens à l'école de Paul de Tarse. Enjeux identitaires et éthiques d'une lecture de Romains 9-11* (Sciences bibliques 9), Montréal, Médiaspaul, 1999; Ernst KÄSEMANN, «Gottesgerechtigkeit bei Paulus», *ZThK* 58, 1961, pp. 367-378, o: *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1964, pp. 181-193 (trad. cast.: «La justicia de Dios en Pablo», en: *Ensayos exegéticos*, Salamanca, Sígueme, 1978, pp. 263-277); Christophe SENFT, «L'élection d'Israël et la justification (Romains 9-11)», en: *L'Évangile hier et aujourd'hui. Mélanges F.J. Leenhardt*, Ginebra, Labor et Fides, 1968, pp. 131-142; Stanley K. STOWERS, *A Rereading of Romans. Justice, Jews, and Gentiles*, New Heaven-Londres, Yale University Press, 1994; Samuel VOLLENWEIDER, *Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zu Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt* (FRLANT 147), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1989; Alexander J.M. WEDDERBURN, *The Reasons for Romans*, Edinburgh, Clark, 1988.

9

LA PRIMERA CARTA A LOS CORINTIOS

François Vouga

Si, habida cuenta de lo que muestra la tradición manuscrita, la carta a los Romanos ha sido claramente leída como una exposición doctrinal del cristianismo, la primera carta a los Corintios se presenta ella misma, en su versión canónica, como *un manual de ética evangélica*. El contexto de comunicación establecido por el apóstol es, en efecto, paradójico: la carta es enviada ante todo a Corinto; responde a cuestiones precisas de los corintios (7,1, cf. 8,1; 12,1; 16,1.12) y reacciona frente a problemas particulares surgidos en Corinto (1,11; 11,18; 15,12). Al mismo tiempo, Pablo la destina, sin embargo, al conjunto de la cristiandad. Es escrita para la iglesia de Dios que se encuentra en Corinto (1,2a), pero la dirección amplía el círculo de sus destinatarios para incluir a todos los que invocan en cualquier lugar el nombre del Señor Jesucristo (1,2b). Así pues, la carta constituye, en la historia del cristianismo, un primer manual católico y ecuménico de la vida cristiana.

9.1. Presentación

9.1.1. Estructura

Desde el punto de vista de su contenido, la primera carta a los Corintios está claramente estructurada. La primera parte recuerda cuál es el fundamento del cristianismo y cuáles son las condiciones de su comunicación apostólica (1,1-4,21); la segunda parte trata una serie de cuestiones éticas (5,1-11,1); la tercera parte está consagrada a la vida cultural de la Iglesia (11,2-14,40); la última parte contiene la reflexión más desarrollada de Pablo sobre la resurrección de los muertos (15).

9.1.2. Contenido

Las cuatro secuencias de la carta están clara y formalmente delimitadas.

Después de la dirección, el saludo (1 Co 1,1-3) y la oración de acción de gracias que contiene el anuncio de varios temas que serán abordados en el cuerpo de la carta (1,4-9), el apóstol comienza con una *reflexión fundamental* sobre la esencia del cristianismo y sobre las condiciones de la predicación apostólica del Evangelio (1,10-4,13). Esta exposición, motivada por las informaciones recibidas por Pablo –según las cuales la iglesia de Corinto sería lugar de discordias, ya que diferentes partidos apelarían a diferentes apóstoles–, constituye una de las presentaciones más claras, más densas y más perfiladas del Evangelio paulino; bajo este aspecto, se puede comparar con las partes centrales de Romanos y Gálatas. La exposición –que no está concebida para los judeo-cristianos, sino para los oídos griegos y helenizados de las comunidades pagano-cristianas recién creadas– no emplea las categorías teológicas judías de la justicia, la Ley y la fe (como es el caso de Rm 1,16-11,36 o de Ga 2,11-5,12), sino que argumenta con los conceptos de sabiduría, locura, fuerza y debilidad. El Evangelio es predicación de la cruz. Es locura para los que se pierden y fuerza de Dios para los que creen. La idea que subyace en la teología del apóstol es la siguiente: como el mundo no ha querido reconocer a Dios por la sabiduría y en su sabiduría, Dios ha decidido hacer el loco y revelarse en la paradoja de la comunicación de la cruz (1,18-25). Esta locura de Dios determina la constitución de la comunidad de Corinto (1,26-31); es el misterio que tiene como portavoz al apóstol (2,1-5), y es la sabiduría verdadera (2,6-3,4). Las consecuencias de esta inversión de la imagen de Dios son dos: en primer lugar, que los apóstoles no son mediadores, porque los creyentes son de Dios y su relación con Dios pasa por el Espíritu que está en ellos (3,5-18); y, en segundo lugar, que el apóstol sólo puede comprender su obra como ministerio del Crucificado (4,1-13). Las exhortaciones que concluyen la argumentación (4,14-21) ponen formalmente fin a esta primera parte, que constituye una unidad.

La *segunda parte* (1 Co 5,1-6,20) está consagrada sin transición a la discusión de tres problemas surgidos en Corinto. Por una parte, la comunidad tolera en su seno a un hermano que vive con la mujer de su padre, es decir, una situación de incesto, tanto para la ley judía como para el derecho romano (5,1-13). Además, algunos hermanos han llevado sus litigios ante los tribunales paganos (6,1-11). Por último, otros acuden a las prostitutas (6,12-20). Las instrucciones dadas por el apóstol se basan sobre la santidad de la comunidad (5,1-6,11), sobre la valorización del cuerpo como miembro de Cristo y como templo del Espíritu (6,12-20), y sobre la concepción paulina de la libertad cristiana: «Todo está permitido, pero no todo es provechoso. Todo está permitido, pero yo no me dejaré dominar por nada» (6,12).

La *tercera parte*, la más larga (1 Co 7,1-14,40), parece estructurada por una serie de cuestiones que la iglesia de Corinto ha planteado al apóstol. 1 Co 7,1 menciona una carta de los corintios: el «en cuanto a / respecto a...» (περὶ ᾧ), que introduce muchos de los temas siguientes, podría aludir de nuevo a

ella (7,25; 8,1; 12,1; 16,1.12). El *primer grupo* de cuestiones planteadas por los corintios en su carta al apóstol concierne al matrimonio y el celibato (7,1-40). La argumentación del apóstol aborda de nuevo el tema de la libertad, desarrollado primero desde un punto de vista cristológico, y después desde un punto de vista escatológico: cada uno es llamado a ser libre en el estado en que ha sido llamado por el Señor, porque por el hecho de ser esclavo de Cristo es libre (7,17-24); por otra parte, el tiempo es corto, de modo que cada uno tiene que mantener su libertad con respecto a lo que tiene (7,29-31). El *segundo grupo* de cuestiones es el relativo a la actitud que se ha de adoptar con respecto al consumo de carne (8,1-11,1). El conflicto de conciencia de una parte de los cristianos de Corinto está motivado por el hecho de que una buena parte de la carne vendida proviene de los sacrificios de los templos paganos, y no siempre es posible identificarla. Parece que se plantean diversos problemas. ¿Cabe tomarse la libertad de comprar carne en el mercado? ¿Cómo comportarse cuando se es invitado y se sirve carne cuyo origen se desconoce? ¿Qué actitud adoptar cuando se es invitado a banquetes en los que tienen lugar sacrificios paganos? Parece que son tres las directrices que dictan las diversas respuestas dadas por Pablo: a) la fe que confiesa un solo Dios y un solo Señor, Jesucristo, es libre porque sabe que los otros dioses no existen (8,1-6); b) pero la libertad encuentra su límite en el respeto a la conciencia del otro (8,7-9,23; 10,23-11,1): «Todo está permitido, pero no todo es provechoso. Todo está permitido, pero no todo edifica» (10,23); c) el retorno a la idolatría está fuera de lugar: no se puede comer en la mesa de Cristo y en la mesa de los demonios (10,1-22). El *tercer grupo* de cuestiones es el relativo a la celebración del culto (11,2-14,40): las mujeres tienen el mismo derecho que los hombres a tomar la palabra y a profetizar, pero por razones de decencia no tienen que hacerlo con la cabeza descubierta (11,2-16); los miembros de la iglesia tienen que esperarse los unos a los otros antes de tomar la cena del Señor (11,17-34); cada uno tiene que respetar los carismas de los demás, como miembros de Cristo, en su necesaria complementariedad (12,1-31a); el don de lenguas tiene que ser sometido al criterio de edificación de la comunidad (14,1-40) y el conjunto de los dones del Espíritu al criterio del amor (12,31b-13,13).

La *cuarta parte* constituye de nuevo por sí sola una exposición independiente (1 Co 15,1-58). El tema es el de la resurrección de los muertos. Después de haber recordado que la confesión de la muerte y la resurrección de Jesús es el fundamento de la fe cristiana (15,1-11), Pablo muestra que no tiene sentido hablar de la resurrección de Jesús si no existe la re-

1. Información detallada en Dietrich-Alex Koch, «Seid unanständig für Juden und für Griechen und für die Gemeinde Gottes» (1 Kor 10,32). Christliche Identität im makellon in Korinth und bei Privateinladungen», en: *Paulus, Apostel Jesu Christi. Festschrift G. Klein*, Tübingen, Mohr, 1998, pp. 35-54.

surrección de los muertos (15,12-19), como parecen afirmar algunos en Corinto (15,12). En realidad, la resurrección de Jesús no es más que el comienzo del cumplimiento final en el que los muertos resucitarán, y en el que Cristo, habiendo recibido autoridad sobre toda la creación, se someterá él mismo a Dios (15,20-28). Así, la resurrección de los muertos forma parte de la consumación de la obra creadora de Dios (15,35-44a), en la cual recreará incorruptibles a sus criaturas corruptibles: todos serán transformados (15,44b-58).

La carta termina con algunas recomendaciones prácticas relativas a la colecta (1 Co 16,1-4), el anuncio de varios proyectos y algunas noticias personales (16,5-12); los saludos finales son en parte autógrafos (16,13-23).

Estructura de la primera carta a los Corintios

- 1,1-3 Dirección y saludo
- 1,4-9 Oración de acción de gracias

El Evangelio de la cruz (1,10-4,21)

- 1,10-17 Las divisiones en la comunidad
- 1,18-4,21 La sabiduría de Dios como locura y como sabiduría escondida
La palabra de la cruz como crisis de la sabiduría de este mundo (1,18-25); la elección divina de los creyentes de Corinto (1,26-31); debilidad del apóstol, fuerza de Dios (2,1-5); la sabiduría escondida de Dios (2,6-3,4); los apóstoles y la Iglesia (3,5-17); los ministros no son mediadores (3,18-23); fidelidad y libertad apostólica (4,1-5); el apóstol del Crucificado (4,6-13); exhortaciones conclusivas (4,14-21)

Manual de ética cristiana (5,1-11,1)

- 5,1-13 El caso del incestuoso
- 6,1-11 Los procesos ante los tribunales paganos
- 6,12-20 Acudir a las prostitutas
- 7,1-40 Matrimonio y celibato
Directrices generales (7,1-7); casos particulares: célibes, viudas, matrimonios mixtos (7,8-16); la libertad escatológica (7,17-24); las vírgenes y las viudas (7,25-40)
- 8,1-11,1 Lo sacrificado a los ídolos
Libertad y amor (8,1-6); la libertad y el respeto a la conciencia del otro (8,7-13); primer ejemplo: la libertad del apóstol

(9,1-27); segundo ejemplo: la generación del desierto (10,1-13); la mesa del Señor y la mesa de los demonios (10,14-22); libertad y edificación (10,23-11,1)

El culto (11,2-14,40)

- 11,2-16 El comportamiento de las mujeres durante el culto
- 11,17-34 La cena del Señor
- 12,1-14,40 Los dones espirituales
Diversidad y complementariedad de los dones (12,1-31a); los dones espirituales y el amor (12,31-13,13); glosolalia y profecía (14,1-40)

El Evangelio de la resurrección (15,1-58)

- 15,1-11 La certeza fundamental: Cristo ha resucitado
- 15,12-34 Resurrección de Jesús y resurrección de los muertos
- 15,35-49 El cuerpo espiritual de los resucitados
- 15,50-58 La transformación final

Conclusión de la carta (16,1-24)

- 16,1-4 La colecta para Jerusalén
- 16,5-12 Proyectos y noticias personales
- 16,13-24 Recomendaciones finales y saludos

9.2. Composición literaria

9.2.1. Unidad e integridad de la carta

Los problemas planteados por el texto de la carta

La carta así constituida ¿conserva en su estado original una carta de Pablo a Corinto, o hay que ver en ella la redacción, por Pablo o por un redactor posterior, de un manual de la vida cristiana compuesto a partir de varias cartas diferentes?

Las razones que llevan a considerar 1 Co como una combinación de varias cartas son las siguientes:

- 1) 1 Co 1,1-4,21 constituye un conjunto fácilmente aislable. 1 Co 4,14-21 da la impresión de constituir la conclusión de una carta a la que sólo le falta el saludo final y no prepara de ningún modo el inicio de 1 Co 5,1-13, que comienza bruscamente.

- 2) El final de 1 Co 4,14-21 entra en contradicción con la conclusión canónica de la carta (16,5-12). En el primero, Pablo está preparado para dirigirse a Corinto, mientras que en la segunda anuncia su visita para más tarde.
- 3) En la mayor parte de 1 Co, Pablo responde a las cuestiones de los corintios; discute acerca de su comportamiento y les enseña como una autoridad reconocida, hasta tal punto que puede decirles sin temor en 1 Co 15,9 que no es digno del nombre de apóstol. En 1 Co 1,1-4,21 y en 9,1-18, en cambio, defiende la autoridad de un apostolado que está siendo cuestionado.
- 4) 1 Co 5,9 hace alusión al contenido de una carta que ha escrito previamente a los corintios y en la que les ha ordenado que eviten a los depravados. Habida cuenta del contenido, no puede tratarse del comienzo de 1 Co. Pablo ¿había escrito ya una carta a los corintios antes de 1 Co, o la carta mencionada se encuentra en 1 Co (por ejemplo, en 6,1-11)?
- 5) La respuesta a la cuestión de la actitud que se debe adoptar con respecto al consumo de lo sacrificado a los ídolos emplea argumentos teológicos muy diferentes: la severa advertencia contra la idolatría en 1 Co 10,1-22 no parece muy compatible con la afirmación de una libertad individual limitada solamente por el respeto debido al prójimo (8,1-13 y 10,23-11,1).
- 6) En 1 Co 1,10-17, Pablo refiere noticias recibidas de la gente de Cloe, que le obligan a protestar contra los conflictos que dividen a la comunidad: parece que diferentes partidos apelan a la influencia de diferentes apóstoles que han actuado directa o indirectamente en Corinto (Pablo, Apolo y tal vez Cefas). En 1 Co 11,17-34, en cambio, Pablo sólo ha oído hablar de divisiones, y en parte cree en ello (11,18).
- 7) El conjunto de la carta atestigua la existencia de varias misivas entre Corinto y Éfeso, lugar probable de expedición de la carta o de las cartas. En 1 Co 1,10-4,21, Pablo reacciona frente a las informaciones de la gente de Cloe; en 7,1, responde a una carta de los corintios; en 11,18 y 15,12, cita las afirmaciones de ciertos miembros de la comunidad; en 16,17-18, está rodeado por una delegación oficial de Corinto. ¿Cómo explicar que Pablo dejara que se acumularan las dificultades y los problemas antes de darles una respuesta?

La carta como colección: hipótesis

Para resolver estas dificultades y evitar estas contradicciones, se han propuesto varias soluciones. Las hipótesis más clásicas son tres:

- 1) Johannes Weiss (1910²) distingue tres cartas:

2. Johannes WEISS, *Der erste Korintherbrief* (KEK 5), Göttingen, 1910, pp. XLI-XLII.

- A. La primera se caracteriza por sus posicionamientos rigoristas. Pablo la redactó en Éfeso en un momento en que las tensiones dentro de la comunidad estaban todavía en una fase anodina. Comprende 1 Co 10,1-22(-23) + 6,12-20 + 9,24-27 + 11,2-34 + 16,7b-9 + 16,15-20. A esta carta pertenece probablemente también 2 Co 6,14-7,1.
 - B. La segunda fue escrita en Macedonia (1 Co 15,32; 16,1-7b). Comprende 1 Co 7-8, a los cuales se une muy bien el capítulo 13, y después 1 Co 10,24-11,1 + 9,1-23 + 12 + 14,1-16,7b.
 - C. 1 Co 1,1-6,11 constituye una unidad orgánica. Por primera vez se percibe una cierta irritación del apóstol, de suerte que este fragmento corresponde a una tercera carta independiente, no al comienzo de la carta B.
- 2) Walter Schmithals I (1956³) distingue dos cartas:
 - A. La primera corresponde en conjunto a la carta A de Johannes Weiss. A ella se añade 1 Co 15, porque este capítulo interrumpe torpemente la secuencia de las respuestas (περὶ δὲ, «en cuanto a / respecto a...», 1 Co 12,1 y 16,1); 1 Co 15,1 se une bien a 11,34 y 1 Co 15,12 corresponde a un estadio precoz de las relaciones entre Pablo y Corinto. Comprende, pues, 2 Co 6,14-7,1 + 1 Co 9,24-10,22 + 6,12-20 + 11,2-34 + 15 + 16,13-24⁴.
 - B. Para la segunda carta quedan: 1 Co 1,1-6,11 + 7,1-9,23 + 10,23-11,1 + 12,1-14,40 + 16,1-12.
 - 3) Wolfgang Schenk (1969⁵) y Christophe Senft (1979⁶) distinguen cuatro cartas, que consideran como dos unidades: 1 Co 1,1-4,21, por una parte, y, por otra, la serie de las respuestas del apóstol a la carta de los corintios. Con algunas dudas en la reconstrucción de las dos primeras cartas (1 Co 5,9 hace alusión a 1 Co 6,1-11) y algunas variantes, proponen:
 - A. 1 Co 6,1-11 + 15,1-58 + 16,13-24. Schenk añade 1 Co 11,2-34, mientras que Senft duda en atribuir 1 Co 6,12-20 y 11,2-34 a A o a B.
 - B. 1 Co 5,1-13 + 9,24-10,11. Schenk añade 1 Co 6,12-20 y 9,1-18.
 - C. 1 Co 7,1-8,13 + 9,19-23 + 10,23-11,1 + 12,1-14,40 + 16,1-12. Senft añade 1 Co 9,1-18.
 - D. 1 Co 1,1-4,21.

3. Walter SCHMITHALS, *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen* (FRLANT 66), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1956, '1965, pp. 84-89.

4. Según Walter SCHMITHALS, *Die Briefe des Paulus in ihrer ursprünglichen Form* (ZwKB), Zürich, Theologischer Verlag, 1984, las dos cartas a los Corintios son una combinación de 13 cartas.

5. Wolfgang SCHENK, «Der erste Korintherbrief als Briefsammlung», *ZNW* 60, 1969, pp. 219-243.

6. Christophe SENFT, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens* (CNT 7), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1979, pp. 17-19.

La carta como unidad

Cuatro razones avalan la unidad primitiva de la carta:

- La primera razón es de orden *factual*: la única versión de la carta conservada por la tradición manuscrita y por las citas patrísticas es su forma canónica. Interpretar 1 Co como una combinación de diferentes cartas de Pablo implica presuponer que éstas desaparecieron sin dejar rastro y que sólo está atestiguada la edición de la carta entera.
- La segunda razón deriva de la *historia de las formas literarias*. En la antigüedad era bien conocido el género literario de la colección de cartas: las cartas de Platón, de Epicuro, de Isócrates o de Demóstenes fueron editadas como libros, y autores como Cicerón, Séneca o Plinio publicaron ellos mismos su correspondencia en vida. De esta forma se conservaron y pusieron a disposición del público incluso mensajes cortos. En cambio, en la antigüedad no se conocía la existencia de colecciones o de combinaciones de cartas en forma de una sola carta.
- La tercera razón es de orden *metodológico*: una carta puede ser fragmentada indefinidamente en función de las representaciones ideales de la crítica literaria. Por esta razón los criterios empleados tienen que ser definidos de manera precisa. Los argumentos teológicos o ideológicos no deberían ser considerados en la medida en que presupongan una interpretación de la teología paulina y de su evolución antes de que la crítica textual establezca los textos. La división de una carta en varias cartas sólo es lícita si se puede demostrar que el conjunto de la argumentación no es comprensible sin un cambio del contexto de comunicación, y presupone varias situaciones históricas incompatibles entre sí. Ahora bien, éste no es el caso de 1 Co⁷.
- La cuarta razón es la *unidad formal* y la *cohesión teológica* de 1 Co: el conjunto de la argumentación de la carta está dominado por la conciencia apocalíptica, escatológica y misionera del apóstol; ella determina su interpretación de la cruz (1 Co 1,1-4,21) y su cristología (1,18-25 y 15,12-28), su antropología y su valorización del cuerpo como templo del Espíritu y miembro de Cristo (3,16-17; 6,12-20), su insistencia en la necesidad de la ruptura de la Iglesia con el mundo antiguo (5,1-6,11) y su comprensión de la libertad cristiana (6,12-8,13; 9,1-18)⁸.

7. Hans CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1969 (trad. ingl.: *1 Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Filadelfia, Fortress Press, 1985).

8. Margaret M. MITCHELL, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation. An Exegetical Investigation of the Language and the Composition of 1 Corinthians*, Louisville, Westminster/John Knox, 1992; Giuseppe BARBAGLIO, *La Prima lettera ai Corinzi* (Scritti delle origini cristiane 16), Bologna, Dehoniane, 1996; Richard B. HAYS, *First Corinthians* (Interpretation), Louisville, Westminster/John Knox, 1997.

1 Co 14,33b-36

La consigna del silencio para las mujeres en la asamblea (1 Co 14,33b-36) es probablemente una glosa tardía, añadida en la etapa de la edición del corpus paulino para preparar 1 Tm 2,8-15. Interrumpe el contexto consagrado a los profetas; está formada por elementos dispares tomados de los versículos próximos, contradice 1 Co 11,5 y emplea argumentos no paulinos («como dice la Ley», 14,34).

9.2.2. Las tradiciones pre-paulinas

1 Co es la única carta paulina que se refiere explícitamente a algunas fórmulas tradicionales⁹. En 1 Co 11,23, Pablo cita una palabra que ha recibido del Señor y, en 15,3a, una confesión de fe que también ha recibido y ha transmitido después a los corintios. Pablo ¿cita exactamente estos textos o reformula a veces él mismo su contenido?

1 Co 11,23-26

1 Co 11,23a introduce una cita en estilo indirecto sobre la cual Pablo apoya después sus recomendaciones a los corintios (ὥστε, «porque», 1 Co 11,27). Esta cita contiene en todo caso una doble palabra del Señor, y después probablemente un comentario post-pascual, si la redacción de 1 Co 11,26 no es de Pablo:

«El Señor Jesús, la noche en que era entregado, tomó pan y, después de haber dado gracias, lo partió y dijo:

“Éste es mi cuerpo que se entrega por vosotros; haced esto en memoria mía”.

Asimismo tomó el cáliz después de cenar, diciendo:

“Esta copa es la nueva Alianza en mi sangre. Cuantas veces la bebiereis, hacedlo en memoria mía”.

Pues cada vez que comáis este pan y bebáis de este cáliz, anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga».

Este relato de la institución de la cena del Señor es paralelo al que cita Mc 14,22-25. Proviene sin duda de un cristianismo de lengua griega, y es posible que Pablo lo recibiera de la comunidad helenística de Antioquía.

9. 1 Co 7,10, como 1 Ts 4,16-17, cita una palabra del Señor. Mientras que el *logion* citado en 1 Ts 4,16-17 no tiene equivalentes directos en la tradición sinóptica o en los evangelios apócrifos, 1 Co 7,10 es el paralelo directo de Mc 10,11-12 // Mt 19,9.

1 Co 15,3-5(-7?)

La construcción es la misma en 1 Co 15,3a que en 11,23a. El texto introducido por la fórmula de citación comprende una interpretación de la muerte de Jesús (15,3b-4a) y una interpretación de su resurrección (15,4bc-5a); sigue la enumeración de una doble cadena de testigos de las apariciones: Cefas, los Doce y los 500 hermanos (15,5-6), después Santiago y los apóstoles (15,7), a los que se une el mismo Pablo (15,8). En su versión original, la confesión de fe contenía probablemente sólo los dos primeros elementos:

*«Cristo murió – por nuestros pecados – según las Escrituras
– y fue sepultado,
resucitó – al tercer día – según las Escrituras
– se apareció...».*

Como las fórmulas en las que tal vez se apoya Pablo en Rm 3,25 y 4,25, esta confesión de fe se concentra enteramente en el doble acontecimiento de la muerte y de la resurrección de Jesús para declarar su significado salvífico. La repetición de la conformidad con las Escrituras interpreta este acontecimiento como cumplimiento de la promesa. La expresión «por nuestros pecados» no es paulina (Pablo escribe: «por nosotros»), y remite a la misma simbología que el propiciatorio (ἱλαστήριον) de Rm 3,25.

1 Co 10,16

Aquí está ausente todo elemento de citación. Tanto el paralelismo de la construcción como la terminología («la copa de bendición») dejan oír el eco de una fórmula litúrgica:

*«La copa de bendición que bendecimos, ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo?
Y el pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo?».*

Sorprende la inversión de las especies eucarísticas. ¿Depende Pablo aquí de una tradición diferente de la de los relatos de institución, o bien el anuncio postergado del pan prepara la argumentación que sigue?

9.3. Contexto y circunstancias históricas de producción**9.3.1. La ocasión de la carta**

Casi todo el contenido de 1 Co está determinado por preguntas directas de los corintios o por noticias que el apóstol ha recibido de Corinto.

Pablo indica a veces la fuente de sus informaciones, como en 1 Co 1,11. En otros casos, cita solamente aquello que le han referido (11,18; 15,12).

La carta de Corinto

Pablo menciona explícitamente la carta de los corintios sólo a propósito de la cuestión del matrimonio y del celibato: «En cuanto a lo que me habéis escrito...» (1 Co 7,1). No obstante, es probable que los otros *περὶ δὲ* («en cuanto a / respecto a...», 1 Co 7,25; 8,1; 12,1; 16,1.12) se refieran igualmente a preguntas que le hicieron en aquella ocasión. Los temas que el apóstol retoma o recuerda brevemente («En cuanto a lo que me habéis escrito», 7,1; «Acerca de las vírgenes», 7,25; «Respecto a lo inmolado a los ídolos», 8,1; «En cuanto a los dones espirituales», 12,1; «En cuanto a la colecta en favor de los santos», 16,1; «En cuanto a nuestro hermano Apolo», 16,12) no permiten reconstruir el contenido preciso de tales cuestiones. Estructuran, en cambio, toda la parte central de la carta:

7,1 y 7,15 introducen 7,1-40.
8,1 introduce 8,1-11,1.
12,1 introduce 12,1-14,40.
16,1 introduce 16,1-4.
16,12a introduce 16,12b.

Las informaciones sobre las tensiones y los partidos dentro de la comunidad

En dos ocasiones el apóstol menciona informaciones recibidas sobre la existencia de facciones o partidos dentro de la Iglesia:

1 Co 1,11 introduce 1,10-4,21.
11,18 introduce 11,17-34 y tal vez 11,2-16.

Las primeras noticias mencionadas provienen de «los de Cloe», que probablemente se encuentran en viaje de negocios e informan a Pablo de los conflictos y rivalidades que dividen a la iglesia. A partir de las informaciones contenidas en la carta, se pueden reconstruir los elementos siguientes: se han formado varios partidos y cada uno de ellos apela a la autoridad de uno de los apóstoles que han estado directa o indirectamente presentes en Corinto. Una facción se apoya en Apolo, otra parece apoyarse en Cefas (aun cuando no existe ningún rastro de un paso de Pedro por Corinto), y una tercera se mantiene fiel a Pablo, el fundador de la comunidad. Es difícil saber si el «partido de Cristo» (1,12) representa una tentativa fallida de superar los conflictos, o si es una invención de Pablo. Sea lo que fuere, la formación de estos partidos parece ligada, por una parte, al bautismo: los nuevos convertidos mantienen relaciones de lealtad con los apóstoles que los han bautizado (1,13-17); y, por otra parte, es el resultado del eco diferenciado de la predicación de los apóstoles en la comunidad. La autoridad de Pablo podría

sufrir la competencia de Apolo. Se puede observar, en efecto, que las personas de Pablo y de Apolo desempeñan un papel central en la argumentación (3,4.5).

Es manifiesto que Pablo toma la información en serio. Reconsidera la situación de dos modos. Por un lado, recuerda que la relación de los creyentes con Cristo pasa por el Espíritu que está en ellos, y no por la mediación de los apóstoles. Por otro, distingue la actividad de los apóstoles de su acogida por parte de los corintios. Aun cuando es de desear que Apolo prosiga su actividad en Corinto, es necesario que los corintios cambien la comprensión que tienen de su relación con los apóstoles.

Las noticias que siguen (11,18) son más difíciles de interpretar. Las divisiones que fragmentan la cena del Señor hacen que los miembros de la iglesia no se esperen los unos a los otros para comer (11,33), que cada uno coma y beba por su cuenta lo que lleva (11,22a), de modo que unos están repletos mientras que otros tienen hambre (11,22b). ¿Se trata de una simple fractura social, o bien el desprecio de la comensalidad proviene de una comprensión sacramentalista de la Cena?¹⁰ Pablo ve en ello un problema teológico fundamental: mientras los miembros desprecien el cuerpo de Cristo que ellos mismos forman (11,29), no hay posibilidad de comer la cena del Señor (11,20).

El problema de la resurrección de los muertos

La segunda y última gran exposición teológica de la carta es la que Pablo consagra a la resurrección de los muertos (1 Co 15,1-58). Dos reflexiones doctrinales, de carácter escatológico y apocalíptico (1,10-4,13: la revelación escatológica de Dios en la paradoja de la cruz; 15,1-58: la consumación final de la creación), enmarcan así el centro ético y eclesiológico de 1 Co 5-14 y diseñan la arquitectura global de la carta. La intención explícita del apóstol es recordar a los corintios la esencia del Evangelio que han recibido de él (1 Co 15,1). A este respecto, esta última parte es un duplicado de la primera. 1 Co 1,17 anunciaba ya una presentación programática de la predicación paulina; una segunda razón aparece ciertamente en 15,12: algunas personas de la comunidad defienden la idea de que no hay resurrección de los muertos. Pero si se exceptúan los argumentos *ad personam* de 15,29-33, la argumentación del apóstol tiene más carácter de exposición sistemática que de refutación.

10. Hans von SODEN, «Sakrament und Ethik bei Paulus. Zur Frage der literarischen und theologischen Einheitlichkeit von 1 Kor 8-10», en: *Urchristentum und Geschichte I*, Tübingen, Mohr, 1951, pp. 239-275; Günther BORNKAMM, «Herrenmahl und Kirche bei Paulus», *ZThK* 53, 1956, pp. 312ss, reeditado en: *Studien zu Antike und Urchristentum, Gesammelte Aufsätze II* (BevTh 28), München, Kaiser, 1959, pp. 138-176.

9.3.2. Los destinatarios

Corinto

La ciudad de Corinto en la que Pablo, acompañado de Timoteo y Silvano, ha introducido el cristianismo, es una ciudad nueva y rica. Destruída en el año 146 a.C., fue reconstruida por Julio César en 44 a.C. como colonia para sus veteranos. En el año 29 a.C. pasó a ser la capital de Acaya. Económicamente, la ciudad es rica, en particular gracias a su situación geográfica. Desde el punto de vista religioso, la población, muy mezclada, se caracteriza por el pluralismo y el sincretismo. La ciudad tiene una pésima reputación: ya Aristófanes habla de «corintianizar» para indicar una vida disoluta (κορινθιάζομαι, *Fragm.* 354).

La comunidad de Corinto: historia, composición religiosa y social

La historia de la fundación de la iglesia de Corinto varía según se lea 1 Co y 1 Ts o el relato de Hch 18,1-17.

El prólogo epistolar de la primera carta a los Tesalonicenses nombra a Timoteo y Silvano como coautores (1 Ts 1,1). Dado que la carta ha sido enviada desde Corinto, tal y como permiten pensar algunas menciones de Acaya (1 Ts 1,7.8), se puede suponer que los tres autores colaboraron en la fundación de la comunidad corintia. 1 Co 16,15 designa la casa de Estéfanos como primicias de Acaya, es decir, como los primeros convertidos de Corinto. Estéfanos y su familia, Crispo y Gayo, son, por lo demás, las únicas personas bautizadas por Pablo en Corinto (1 Co 1,14 y 16). De estas tres personas, la carta sólo menciona el nombre y el hecho de que la casa de Estéfanos se unió inmediatamente al trabajo apostólico (1 Co 16,15).

El auditorio construido por la argumentación de la carta está constituido por pagano-cristianos. 1 Co 12,2 es explícito sobre esta cuestión: en el pasado, los miembros de la comunidad eran paganos que adoraban a ídolos mudos. Es igualmente significativo que toda la discusión sobre la carne sacrificada a los ídolos esté conducida desde un punto de vista enteramente pagano-cristiano. Los «fuertes» y los «débiles» no son los pagano-cristianos y los judeo-cristianos como en Rm 14,1-15,13, sino los paganos recientemente convertidos, con conciencia fuerte o débil. Las cuestiones de pureza alimentaria no desempeñan ningún papel y la historia de Israel es considerada desde un punto de vista exclusivamente ejemplar y tipológico (1 Co 10,1-22).

Los análisis sociológicos emprendidos para reconstruir la composición del cristianismo paulino en Corinto, que se apoyan en gran parte sobre los datos de Hechos, coinciden en sus descripciones: la iglesia estaba constituida por representantes de una amplia escala social, en la que las gentes sencillas (pequeños artesanos, pequeños comerciantes y esclavos) formaban la mayoría, y una minoría de personalidades influyentes de la ciudad tenían un peso particular en la comunidad¹¹.

11. Gerd THEISSEN, «La stratification sociale de la communauté corinthienne. Contribution à la sociologie du christianisme primitif hellénistique» (1974), en: *Id.*, *Histoire sociale du*

9.3.3. Los interlocutores (el problema de los «adversarios»)

¿Presupone 1 Co la presencia de adversarios de Pablo en Corinto?

En sus respuestas a las preguntas de los corintios y en las recomendaciones que da por propia iniciativa para la vida cultural de la comunidad (1 Co 11,2-34), el apóstol enseña con una autoridad cuyo reconocimiento no plantea ninguna duda. La situación ¿es diferente cuando defiende su Evangelio y su apostolado (1 Co 1,10-4,13; 9,1-27 y 15,1-58)?

La negativa, por parte de algunos miembros de la comunidad, a creer en la resurrección de los muertos (1 Co 15,12) afirma un desacuerdo objetivo con respecto a las posiciones defendidas por el apóstol en continuidad con la tradición (15,3-5). ¿Por qué dicen que no hay resurrección de los muertos? La carta no ofrece una respuesta directa a esta pregunta, y se han propuesto tres sugerencias: o bien estiman que la nueva creación se ha realizado ya plenamente y no esperan más cumplimiento que la libertad cristiana ya aportada por el Evangelio; o bien son adeptos de representaciones más conformes al pensamiento griego y defienden, por ejemplo, la idea de una inmortalidad del alma; o bien niegan pura y simplemente la idea, considerada absurda, de una resurrección de los cuerpos. En el primer caso, la argumentación tendería a subrayar la dimensión del «todavía no» de la escatología cristiana. En el segundo, se esforzaría por afirmar el carácter corporal y carnal de la resurrección. Según la tercera interpretación, que es la más probable, su tarea es hacer plausible una transformación de los cuerpos perecederos en cuerpos imperecederos como cumplimiento de la creación.

Los miembros de la comunidad que niegan la resurrección de los muertos ¿son los mismos que los fuertes que, en las cuestiones éticas, piensan que todo está permitido (1 Co 6,12; 10,23)? ¿Se puede reconstruir una coherencia entre la oposición idealista y entusiasta a la visión de una resurrección corporal y, por otro lado, la idea de que la libertad cristiana permite sin problema de conciencia unirse a las prostitutas, consumir la carne sacrificada a los ídolos o dejar a las mujeres profetizar con la cabeza descubierta?

¿Adversarios venidos de fuera o miembros de la iglesia de Corinto?

La argumentación de 1 Co 1,10-4,13, que pone en guardia a la iglesia a la vez contra una comprensión errónea de la sabiduría de Dios y contra una

christianisme primitif (Monde de la Bible 33), Ginebra, Labor et Fides, 1996, pp. 91-138; Id., «Les forts et les faibles à Corinthe. Analyse sociologique d'un conflit théologique» (1975), en: *ibid.*, pp. 139-160; Id., «Soziale Integration und sakramentales Handeln. Eine Analyse von 1 Kor 11,17-34», *NovT* 24, 1974, pp. 179-205, o: *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (WUNT 19), Tübingen, Mohr, 1979, pp. 290-317 (trad. cast.: *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca, Sígueme, 1985); Wayne A. MEEKS, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1983 (trad. cast.: *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Salamanca, Sígueme, 1988).

comprensión errónea de los apóstoles, permite tal vez precisar el objeto del debate. La interpretación más sencilla de los datos es, en efecto, que la llegada de Apolo a Corinto, después de la partida de Pablo, tuvo una repercusión considerable en la vida de la iglesia. Si cabe fiarse de las informaciones del libro de los Hechos –que nos presenta a Apolo como un intelectual que viene de Alejandría y formado, como Filón, en la sabiduría y en la filosofía judía helenística, a la vez orador brillante y exegeta experto en los métodos de la exégesis alegórica–, se puede comprender que haya fascinado a toda la iglesia de Corinto o a parte de ella.

Ahora bien, la crítica que Pablo realiza en 1 Co 1,18-3,4 de la retórica y de los discursos de sabiduría no se dirige a Apolo, como muestra 16,12, sino más bien a la manera en que éste ha sido recibido en ciertos medios del cristianismo corintio. De ello se deducirá que la sabiduría a la que se opone Pablo no es la teología egipcia, filosófica o sapiencial de Apolo, sino más bien su recepción dentro de la iglesia de Corinto¹².

9.3.4. Lugar y fecha de composición

Según 1 Co 16,8, la carta fue escrita en Éfeso durante la estancia de Pablo en esta ciudad entre los años 51/52 y 54/55; Hch 19,8.10 atribuye a esta estancia una duración de dos años y tres meses. Si la carta es el resultado de la combinación de varias cartas, reuniría una correspondencia que pudo mantenerse en diferentes momentos e implicar varias idas y venidas entre Éfeso y Corinto. Antes de dirigirse a Corinto, o en el camino hacia Corinto, Pablo tuvo tiempo para enviar todavía la segunda carta a los Corintios.

9.4. Perspectiva teológica

9.4.1. La «teología de la cruz»

En las cartas paulinas, la cruz es un término técnico que interpreta no sólo la muerte, sino el doble acontecimiento de la muerte y la resurrección de Jesús (1 Co 1,17.18; Ga 5,11; 6,12.14; Flp 2,8; 3,18). La cruz designa el acontecimiento salvífico de Jesucristo en su conjunto, de modo que Cristo puede ser designado como el Crucificado (1 Co 1,23; 2,2a; 3,1) y la palabra de la cruz es sinónimo del Evangelio (1 Co 1,18).

La palabra de la cruz se presenta como una paradoja que provoca la fe o el escándalo, porque es recibida como fuerza de Dios o como locura (1 Co 1,23; Ga 5,11). Es, en efecto, la manera en que es recibida lo que le da su significación: para la fe, es fuerza de Dios, para la incredulidad no es

12. Gerhard SELLIN, *Der Streit um die Auferstehung der Toten* (FRLANT 138), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1986.

más que locura. La idea no es la de una predestinación que daría a unos la comprensión y se la negaría a otros. Todo lo contrario: si unos se pierden, es porque perciben la cruz como locura, mientras que los otros son precisamente salvados porque la reciben como una fuerza de Dios.

El hecho de que la palabra de la cruz sea paradójica, de que para unos sea locura y para otros fuerza de Dios, es el resultado de la decisión de Dios de hacer necia la sabiduría del mundo por la paradoja de la cruz (1 Co 1,21). Esta decisión de Dios sigue a la historia de las desafortunadas relaciones de la sabiduría de Dios con la sabiduría del mundo. El objetivo de la estrategia divina es hacer que desaparezca la incomprensión de la sabiduría del mundo hacia la sabiduría de Dios y salvar a los que, a causa de la predicación –necia a los ojos del mundo–, ponen su confianza en Dios.

El punto de partida de este giro apocalíptico se encuentra en el fracaso de la sabiduría del mundo para conocer a Dios en su sabiduría. Lo que Pablo presupone es que la sabiduría del mundo habría podido reconocer a Dios. Pero, lo mismo que la existencia que busca su justicia «mediante las obras de la Ley» espera de la Ley lo que ésta no puede dar y cae en la desesperación (Ga 3,11-12 y 3,21), así también el mundo ha abusado de la sabiduría para encontrar en ella su sentido y su origen, de modo que la Ley y la sabiduría se han convertido en obstáculos para el reconocimiento y la comprensión de Dios. La estrategia adoptada por Dios consiste en revelarse por una paradoja de la comunicación. Por un lado, la cruz es un escándalo para la sabiduría del mundo, en la medida en que constituye lo impensable por excelencia: Dios no se revela en la persona de un Crucificado. Por otro, es la manifestación adecuada de Dios que salva gratuitamente. La salvación de los que creen (1 Co 1,18) no es sino su justificación. La fe no es una condición de la salvación o de la justificación, sino únicamente la confianza en la que la existencia se abre a la gracia de Dios, la única que puede dar al ser su sentido, su identidad y su origen.

La locura de la predicación de la cruz funda el mismo universalismo que la justificación por la fe. Judíos y griegos son para Pablo los representantes de la misma actitud existencial: esperan los signos que confirmen su obediencia, porque basan ilusoriamente su existencia sobre su Ley y sobre su sabiduría, es decir, sobre lo que define sus cualidades propias. Ahora bien, las líneas de demarcación culturales y religiosas entre judíos y griegos son precisamente superadas por la nueva posibilidad de creer.

9.4.2. La libertad cristiana según Pablo

Fueron Pablo y el evangelio de Juan los que, para explicar la existencia cristiana, tuvieron la iniciativa de tomar prestado el término «libertad» de la filosofía helenística. El concepto de libertad viene de Grecia. Pertenece, en primer lugar, al lenguaje político y designa la independencia del ciudadano y de la ciudad. Con el comienzo del periodo helenístico, se interioriza y toma, del estoicismo, el sentido de la libertad que el sabio conquista respecto al mundo exterior.

La comprensión paulina de la libertad se define por las características siguientes:

- 1) Dios es el autor de la libertad o de la liberación: es el autor de la promesa de la nueva creación hecha a Abrahán y a cada creyente (Ga 4,21-5,1; Rm 8,21).
- 2) Para Pablo, la libertad es la liberación de la vieja existencia de las potencias que la dominan: el pecado (Rm 6,18.22) y la Ley (Rm 8,2; Ga 2,4; 5,1.13).
- 3) Esta liberación no conduce al sujeto a la autonomía, porque entonces se convertiría en esclavo de lo que es perecedero, de la carne y, por tanto, de sí mismo (Rm 8,21): la existencia nueva es libre precisamente porque está al servicio de la justicia (Rm 6,15-23) y de Cristo (1 Co 7,17-24).
- 4) Puesto que la libertad es la nueva existencia y está bajo el señorío del Crucificado y bajo el juicio de Dios y de su justicia, es el nacimiento de la nueva criatura, amada y reconocida como persona independientemente de sus cualidades (Rm 14,1-15,13).
- 5) Por esta razón el programa de la libertad paulina no es simplemente «todo está permitido», lo cual llevaría a la existencia a ser esclava de la carne y de la corruptibilidad; la libertad según Pablo encuentra su límite en el reconocimiento de la persona y de la conciencia del otro: «Todo está permitido, pero no todo es conveniente» o «Todo está permitido, pero no todo edifica» (1 Co 6,12; 10,23).

9.4.3. La resurrección, plenitud de la creación

La carta, que comenzaba con la proclamación apocalíptica del Evangelio de la cruz, termina con el texto más importante del Nuevo Testamento sobre la resurrección de los muertos. La idea de la resurrección de los muertos viene de la apocalíptica judía. Se distingue de otras representaciones de la vida después de la muerte porque, a diferencia de la inmortalidad del alma o de la vida eterna, implica una doble discontinuidad con la vida presente; se trata, por una parte, de la destrucción del ser por el poder de la muerte y su nueva creación por un nuevo acto creador de Dios; por otra, este nuevo acto creador de Dios es comprendido como resurrección de los cuerpos. La resurrección de los muertos ocupa un lugar importante en la teología paulina. Es también el tema de una controversia entre Jesús y los saduceos (Mc 12,18-27 y paralelos) y sirve de lenguaje para la escatología futurista del evangelio de Juan (Jn 5,28-29; 6,39.40.44.54; 11,23-26).

Las reflexiones paulinas sobre la resurrección de los muertos se encuentran en el contexto de dos argumentaciones diferentes:

- 1) En 1 Ts 4,13-18, la resurrección de los muertos es, por el sonido de la trompeta final, el preludio del rapto y la ascensión de los vivos y de los muertos hacia el Señor. El hecho de saber que los muertos serán eleva-

dos, con los vivos, para permanecer junto al Señor, es el elemento propio de la esperanza cristiana. La representación que da el apóstol es la siguiente: cuando suene la trompeta, Cristo bajará del cielo; primero resucitarán los muertos; después, Cristo los conducirá al cielo con quienes estén todavía vivos.

- 2) En 1 Co 15,1-58, la resurrección de los muertos forma parte de la transformación final de la creación corruptible en creación incorruptible. La fe en la resurrección de los muertos está fundada sobre el kerigma de la muerte y de la resurrección de Jesús. Cuando suene la trompeta (1 Co 15,52), los muertos resucitarán, a fin de que todos, vivos y muertos, puedan ser transformados. Entonces la muerte, el último enemigo de Dios, será vencido.

La construcción de los dos textos es paralela:

- Introducción: 1 Co 15,1-3a // 1 Ts 4,13
- Fundamento en el kerigma de la muerte y de la resurrección de Jesús: 1 Co 15,3b-11 // 1 Ts 4,14
- Argumentación teológica: 1 Co 15,12-50 // 1 Ts 4,15
- Revelación apocalíptica: 1 Co 15,50-57 // 1 Ts 4,16-17
- Recomendación final: 1 Co 15,58 // 1 Ts 4,18.

Hay varias tesis teológicas comunes a las dos argumentaciones: un acto de salvación del Señor (1 Ts) o un último acto creador de Dios (1 Co) serán la conclusión de la historia del mundo. Este acto de salvación o este último acto creador afectarán a todos los seres humanos, sin que se establezca una distinción entre creyentes y no creyentes (1 Co 15,22: «todos»; 1 Ts 4,14: «los muertos»). La resurrección de los muertos es el preludio o la condición necesaria para el rapto o la transformación final. La continuidad entre la existencia presente y mortal y la existencia futura, eterna e imperecedera reside en la subjetividad personal de los individuos: «nosotros».

La fuerza de la argumentación apocalíptica de 1 Co 15,1-58 reside en su capacidad de unir la soteriología a la teología de la creación. Las etapas de la demostración son las siguientes:

- 1) 1 Co 15,12-19: si Cristo ha resucitado, como lo proclama el kerigma que funda la fe cristiana (15,3b-5), entonces hay una resurrección de los muertos. El caso particular prueba la verdad general. El presupuesto del razonamiento, que es evidente para el pensamiento griego, es que el concepto de resurrección no puede existir si la cosa no existe.
- 2) 1 Co 15,20-28: la resurrección de Cristo es el comienzo de la resurrección de los muertos: todos los seres humanos que mueren en Adán resucitan igualmente en Cristo, que es el segundo Adán ideal y divino. La idea es que con la resurrección de Jesús comienza la consumación de la creación y su sumisión al señorío divino. Como en Rm 5,21-23, Pablo presupone que se conoce la exégesis alegórica de Gn 1-2, según la cual Adán (Gn 2) es la reproducción material de un original celeste e ideal (Gn 1).

- 3) 1 Co 15,35-50: en toda la diversidad de la creación, la muerte de lo que es perecedero es la condición necesaria para el nuevo nacimiento de lo que es imperecedero. La idea es que la resurrección de los muertos es un nuevo acto creador de Dios, que recreará lo que es carnal y perecedero en cuerpos espirituales e imperecederos.

La fuerza teológica y ética de la argumentación paulina reside en el hecho paradójico de que la promesa de la resurrección tiene como consecuencia una valorización de la realidad presente, que hace al hombre responsable de su cuerpo mortal y de la creación.

9.5. Nuevas perspectivas

La interpretación reciente de este «manual de vida cristiana» (Christophe Senft) ha estado marcada por el hecho de que se han retomado, particularmente en los Estados Unidos, tres cuestiones ya tratadas por la investigación teológica y social alemana en el siglo XIX y hasta principios del siglo XX.

Por una parte, se ha reabierto en las dos orillas del Atlántico la cantera casi abandonada de los *estudios sociales* destinados a reconstruir la vida cotidiana de los primeros cristianos, las condiciones reales de vida de sus comunidades y, por tanto, los presupuestos de la parénesis paulina.

Por otra, la renovada atención al *judatísmo helenístico* conduce a una revalorización de la ideología religiosa con la que el apóstol debate en Corinto. La «sabiduría» y la espiritualidad que Pablo critica no se explican tanto por una helenización de la fe cristiana de los corintios como por una interpretación del Evangelio marcada por las escuelas filosóficas judías de Alejandría, e introducida en Grecia por Apolo.

Por último, la misma atención prestada a la teología judía de lengua griega conduce a una revalorización de las *influencias apocalípticas* sobre la teología de la cruz del apóstol. El resultado es una revitalización de la interpretación reformada de la teología de la cruz (1 Co 1-4).

9.6. Bibliografía

Comentarios

Giuseppe BARBAGLIO, *La Prima lettera ai Corinzi* (Scritti delle origini cristiane 16), Bologna, Dehoniane, 1995; Hans CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1969; Gordon D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT), Grand Rapids, Eerdmans, 1987; Richard B. HAYS, *First Corinthians* (Interpretation), Louisville, Westminster/John Knox, 1997; Christophe SENFT, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens* (CNT 7), Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1990; Marion L. SOARDS, *1 Corinthians* (NIBC 7), Peabody, Hendrickson, 1999.

Lecturas preferentes

Jürgen BECKER, *Paul. «L'apôtre des nations»*, París/Montréal, Cerf/Médiaspaul, 1995, pp. 221-300; François DUMORTIER, *Croyants en terres païennes. Première épître aux Corinthiens*, París, Les Éditions ouvrières, 1982.

Estudios particulares

ACFEB, *Le corps et le corps du Christ dans la première épître aux Corinthiens* (LeDiv 114), París, Cerf, 1983; Jerome MURPHY-O'CONNOR, *Corinthe au temps de saint Paul d'après les textes et l'archéologie*, París, Cerf, 1986; Antonio PITTA, *Il paradosso della croce. Saggi di teologia paolina*, Spa, Piemme, 1998; Andrianjatovo RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe. Église et société selon I Corinthiens. Analyse socio-historique* (Monde de la Bible 36), Ginebra, Labor et Fides, 1997; Gerhard SELLIN, *Der Streit um die Auferstehung der Toten* (FRLANT 138), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1986; Samuel VOLLENWEIDER, *Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und seiner Umwelt* (FRLANT 147), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1989; Ulrich WILCKENS, *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu 1 Kor 1 und 2* (BHTh 26), Tübingen, Mohr, 1959.

10**LA SEGUNDA CARTA A LOS CORINTIOS**

François Vouga

Los dos grandes temas de la carta son, por una parte, la defensa del apostolado paulino y, por otra, la colecta a favor de Jerusalén emprendida por el apóstol en las comunidades pagano-cristianas recientemente fundadas.

10.1. Presentación

La segunda carta de Pablo a los Corintios atestigua dificultades encontradas por el apóstol en Corinto. Pablo ha anunciado y postergado en varias ocasiones una nueva visita a Corinto (1 Co 16,5-6; 2 Co 1,15-2,4), causando con ello una cierta decepción. A esto se añade el hecho de que, después de Pablo, otros apóstoles visitaron a los corintios. Por una parte, parece que impresionaron a la comunidad (2 Co 11,1-15); por otra, parece que criticaron la colecta (2 Co 11,7-8 y 12,16-18): Pablo, contrariamente a ellos, no dejó que los corintios le pagaran o lo sostuvieran económicamente, pero ellos decían que lo hizo por astucia; porque si Pablo no dejó que le pagaran, fue para que las comunidades contribuyeran a la colecta.

Según Ga 2,10, la colecta en las iglesias paulinas habría sido una decisión tomada por Santiago, Pedro, Juan y Pablo al concluir su encuentro en Jerusalén (Ga 2,1-10): las «columnas» de la iglesia de Jerusalén reconocían la misión de Pablo entre los paganos, pero pedían a las nuevas iglesias que manifestaran por medio de una colecta su solidaridad con las comunidades madres de Judea. La correspondencia de Pablo con Corinto (1 Co 16,1-4; 2 Co 7,5-9,15) y con Roma (Rm 15,25-27.30.32) pone de manifiesto los esfuerzos realizados por el apóstol para asegurar el éxito de la empresa. La apuesta teológica y eclesiológica de la colecta es clara: se trata, para Pablo, de manifestar simbólicamente el reconocimiento mutuo de las primeras comunidades, en particular el reconocimiento de las comunidades judeo-cristianas de Judea, todavía estrechamente ligadas al

judaísmo, y de las nuevas iglesias pagano-cristianas y urbanas nacidas de la misión y de la predicación del Evangelio paulino.

La defensa de la colecta pasa, pues, necesariamente por la defensa del apostolado paulino. 2 Co prosigue de este modo la argumentación esbozada en la primera apología de 1 Co 1,18–4,13: Pablo ha sido llamado apóstol del Crucificado, y su existencia está determinada por el tesoro del que es portador; el Evangelio de la cruz. La cuestión fundamental de la carta es, por tanto: ¿cuál es la condición existencial de un apóstol del Crucificado? O, para reformular la misma cuestión desde el punto de vista de la ética de la comunicación: ¿cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para la transmisión del Evangelio?

10.1.1. Estructura

El armazón de la carta lo proporcionan los relatos de viaje del apóstol y los anuncios de su próxima visita a Corinto:

- *Relato de viaje I:* 1,8. Pablo refiere los peligros sufridos en Asia.
- *Relato de viaje II:* 1,15-17. Lo que había proyectado: Pablo quería viajar a Corinto antes de ir a Macedonia y regresar a Corinto.
- *Relato de viaje III:* 2,12-13. Pablo ha llegado a Tróade, se ha preocupado por no haber encontrado a Tito y ha proseguido hacia Macedonia.
- *Relato de viaje IV:* 7,5-7. Pablo ha llegado a Macedonia, donde ha encontrado toda clase de dificultades; pero la llegada de Tito y las buenas noticias que le da de Corinto le tranquilizan.
- *Anuncio de visita I:* 1,15-17. Pablo quería viajar inmediatamente de Éfeso a Corinto.
- *Anuncio de visita II:* 1,23–2,4. Pablo no se ha embarcado inmediatamente rumbo a Corinto, porque quería resolver primero por carta el conflicto abierto con los corintios (1 Co 5,1-11?).
- *Anuncio de visita III:* 9,4. Pablo se dispone a viajar a Corinto, en compañía de delegados de Macedonia, para recoger la colecta.
- *Anuncio de visita IV:* 10,2-11. Pablo se prepara para viajar a Corinto y será tan fuerte con sus palabras como por medio de sus cartas.
- *Anuncio de visita V-VII:* 12,14; 13,1-2; 13,10. Por tercera vez (cf. 2 Co 1,15-17?), Pablo está preparado para viajar a Corinto.

Estructura de la segunda carta a los Corintios

1,1-2	Dirección y saludo
1,3-11	Oración de acción de gracias
La reconciliación del apóstol con los corintios (1,12–2,11)	
1,12-14	Declaración de intenciones del apóstol
1,15–2,4	Las razones del retraso de la visita
2,5-11	Pablo perdona a quien lo ha ofendido en Corinto
El fundamento de la petición del apóstol (2,12–7,4)	
2,12–4,1	El ministerio de la nueva Alianza La cuestión: la capacidad del apóstol (2,14-17); los corintios son la carta de recomendación de Pablo (3,1-3); el apóstol hecho capaz por Cristo (3,4–4,1)
4,2-16a	El tesoro y las tribulaciones del apostolado
4,16b–5,10	La gloria futura y la confianza presente
5,11–6,2	El ministerio de la reconciliación
6,3–7,4	La exigencia de la justicia para el apóstol y para sus destinatarios
Pablo se alegra de que los corintios se hayan reconciliado con él (7,5-16)	
La petición apostólica (8,1–9,15)	
8,1-9,15	La colecta Por qué los corintios tienen que llevar a término su colecta (8,1-15); recomendación de los representantes de Pablo (8,16–9,5); por qué los corintios tienen que dar generosamente (9,6-14)
La triste necesidad de gloriarse (10,1–13,13)	
10,1-11	El apóstol anuncia su presencia en Corinto
10,12–12,13	Modo adecuado y modo necio de gloriarse
12,14–13,10	El apóstol anuncia su presencia en Corinto
13,11-13	Conclusión de la carta

10.1.2. Contenido

Dentro de este marco, el apóstol explica las razones que lo han llevado a retrasar varias veces su visita (2 Co 1,8–2,11). Defiende su apostolado (2,12–6,13). Exhorta a sus destinatarios a permanecer fieles a la gracia recibida (6,1–7,3; 6,1-13 y 7,2-3 combinan los dos momentos de la apología apostólica y de la advertencia). Recuerda la reconciliación sobrevenida (7,4-16) para exhortar y animar una vez más a los corintios a participar en la colecta (los

capítulos 8 y 9 retoman las recomendaciones de 1 Co 16,1-4, y son preparados retóricamente por la expresión «en todo», 2 Co 7,16).

El final de la carta (2 Co 10,1-13,13) realiza una división de los destinatarios: como ha hecho ya en 1 Co 15,12, el apóstol distingue del resto de sus lectores y del conjunto de la iglesia de Corinto a un grupo de personas (τινες) cuyas ideas refiere en tercera persona del plural (2 Co 10,2.7.10). Una vez más Pablo hace la apología de su apostolado: él es el apóstol del Señor cuya fuerza se manifiesta en la debilidad (11,16-12,10); él se defiende frente a la influencia que algunos misioneros adversarios han conseguido sobre los corintios y frente a sus maledicciones a propósito de la colecta (11,7.12.20; 12,16-18), y se esfuerza por preparar su llegada y su acogida en Corinto (10,1-11 y 13,1-10).

10.2. Composición literaria: unidad e integridad de la carta

Los problemas planteados a propósito de la unidad de la carta son los siguientes:

- 2 Co 2,4 menciona una carta escrita por Pablo a los corintios «en lágrimas». El problema es el mismo que el planteado por 1 Co 5,9: ¿se trata de una carta perdida o hay que buscarla dentro de la correspondencia existente? En este caso se piensa que se debe buscar en 2 Co, más que en 1 Co, por ejemplo, en 2 Co 10-13.
- La apología del apostolado de 2 Co 2,14-7,4 interrumpe 1,12-2,13 y 7,5-16, consagrados a la relación entre Pablo y los corintios.
- Los dos capítulos relativos a la colecta (8,1-24 y 9,1-15) parecen duplicados.
- La transición entre 9,15 y 10,1 es brusca. De todas formas, el tono de la apología de 10-13 sorprende después de la atmósfera mucho más tranquila de los capítulos 1-9.

10.2.1. La epístola como colección de cartas

Las hipótesis de la crítica literaria que recurren al modelo de la epístola como colección de cartas parten de una serie de postulados que sirven de criterios para el análisis. Criterio estético idealista: una carta tiene que presentar una unidad de forma y de contenido. Criterio lógico: las afirmaciones y representaciones contrarias tienen que ser separadas unas de otras. Criterio evolucionista: la teología paulina se desarrolla de tal modo que es fácil distinguir los estadios antiguos de los recientes.

Los intentos de resolver el problema de la unidad de 2 Co considerándola como una colección de cartas parten de algunas unidades vistas como homogéneas y coherentes, que se combinan de diferentes modos:

- la apología del apostolado de 2,14-7,4;

- una defensa del apostolado paulino en 10-13;
- una carta de reconciliación que combina 1,1-2,13 y 7,5-16;
- los capítulos consagrados a la colecta: 8,1-26 y 9,1-15.

Las hipótesis clásicas son las siguientes:

- Hipótesis de Johann Salomo Semler (1776¹; Charles K. Barrett, 1973; Victor P. Furnish, 1984): 2 Co es la combinación de dos cartas. La primera comprendía 2 Co 1-9 y la segunda, que incluía 10-13, fue escrita después de que Pablo tuviera noticias alarmantes de Corinto. Según esta división y en este orden cronológico, la «carta en lágrimas» se perdió y el conflicto relativo a la colecta atestiguado en 10-13 es un eco de la mala recepción de 2 Co 8-9 en Corinto.
- Hipótesis de los cuatro capítulos de Adolf Hausrath (1870²) y James H. Kennedy (1900³; Charles H. Talbert, 1987⁴): la división es la misma, pero la secuencia cronológica se invierte: 2 Co 1-9 es la carta de reconciliación que sigue a la carta en lágrimas (10-13). Maurice Goguel (1926, y Jean Héring, 1958⁵) retoman la misma hipótesis, pero separan 2 Co 9 de la segunda carta y hacen de ella una tercera carta.
- La hipótesis de Hans Windisch (1924) es también una variante de la hipótesis de Semler, pero se distingue de ésta porque separa 2 Co 8-9 de la primera carta: la carta I comprende los capítulos 1-7, la carta II los capítulos 8-9 y la carta III los capítulos 10-13.
- La hipótesis de Rudolf Bultmann (1951⁶) retoma la de Hausrath, pero vincula la apología de 2 Co 2,14-7,4 a la de 10-13, de forma que se obtiene una «carta en lágrimas» compuesta de 2 Co 2,14-7,4 + 10-13, a la que Bultmann añade 2 Co 9, y después una carta de reconciliación constituida por los dos bloques 1,1-2,13 + 7,5-8,24.
- La hipótesis de Günther Bornkamm (1961⁷; Hans Dieter Betz, 1985) ofrece una síntesis de las tentativas anteriores. Bornkamm distingue cinco cartas.

- Johann Salomo SEMLER, *Paraphrasis II: Epistolae ad Corinthios*, 1776, incluía Rm 16 entre 2 Co 8 y 9.
- Adolf HAUSRATH, *Der Vier-Kapitel-Brief des Paulus an die Korinther*, Heidelberg, 1870.
- James Houghton KENNEDY, *The Second and Third Epistles of St. Paul to the Corinthians*, Londres, 1900.
- Charles H. TALBERT, *Reading Corinthians. A Literary and Theological Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Nueva York, Crossroad, 1987.
- Maurice GOGUEL, *Introduction au Nouveau Testament IV/2: Les épîtres pauliniennes, deuxième partie*, Paris, Leroux, 1926, p. 86; Jean HÉRING, *La seconde épître de saint Paul aux Corinthiens* (CNT 8), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958.
- El manuscrito del curso del semestre de verano de 1951 fue publicado por Erich Dinkler como: Rudolf BULTMANN, *Der zweite Brief an die Korinther* (KEK Sonderband), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1976 (trad. ingl.: *The Second Letter to the Corinthians*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1985).
- Günther BORNKAMM, «Die Vorgeschichte des sogenannten Zweiten Korintherbriefes», (1961), en: *Geschichte und Glaube II. Gesammelte Aufsätze IV* (BevTh 53), München, Kaiser, 1971, pp. 162-194.

La primera está constituida por la apología de 2 Co 2,14-7,4. La segunda presupone un endurecimiento de la situación y se encuentra en 10-13. Sigue la carta de reconciliación (1,1-2,13 + 7,5-16) y después las cartas relativas a la colecta (primero 8,1-24, y luego 9,1-15).

Las diferentes hipótesis propuestas desmembran y reestructuran cada una a su manera la secuencia de los relatos de viaje (1,8.15-16; 2,12-13; 7,5-7) y de los anuncios de visita (1,15-16; 1,23-2,4; 9,4; 10,2-11; 12,14; 13,1-2.10) del apóstol. Implican, pues, una multiplicación de los viajes de Pablo entre Éfeso y Corinto.

10.2.2. La epístola como unidad literaria

Considerar la carta como la combinación y la edición de fragmentos de diferentes cartas de Pablo nos hace chocar con varias dificultades metodológicas.

- Las cartas paulinas sólo son transmitidas por la tradición manuscrita en su forma canónica⁸.
- Según la epistolografía antigua, la escasa sistematicidad y la ausencia de unidad temática forman parte de la definición de la carta. En efecto, la carta tiene como objetivo sustituir a un diálogo y por esta razón asume la forma de una semi-conversación⁹.
- Las cartas paulinas no pertenecen al género de las cartas personales, sino al de las cartas didácticas. A este respecto, 2 Co es comparable, por su longitud, por la diversidad de los temas abordados y por los cambios de tono, a las cartas de Platón, de Epicuro o de Séneca. La misma estructura literaria se encuentra en la Séptima carta de Platón: el relato de las idas y venidas del filósofo entre Atenas y Siracusa proporciona el marco formal donde se insertan alternativamente apologías, enseñanza y exhortaciones¹⁰.
- En la historia de la literatura se conoce el género de la correspondencia o de la colección de cartas (Cicerón, *ad Atticus* 16,1[5],5; 9,11[10],4; 15,20[21],5; 16,17,1; Séneca, *Cartas* 8,2; 21,3-5; 33,1; Plinio, *Cartas* 1,1), pero no la colección de cartas en forma de carta única.

Considerar la carta como una unidad literaria presupone tener en cuenta el carácter irénico de la apología de 2 Co 2,12-7,4 que prepara la petición de

la colecta (8,1-9,15) e implica un entendimiento recíproco del apóstol con la comunidad tomada en su conjunto; pero la unidad de la carta hace aparecer también un reforzamiento de la oposición anti-paulina, que Pablo descalifica y toma en consideración sólo al final de la carta (10-13).

10.2.3. 2 Corintios 6,14-7,1

Esta advertencia contra la idolatría ¿forma parte integrante de 2 Co 6,3-7,4? Por una parte, interrumpe sin transición el contexto (7,2 se inscribe en la continuidad directa de 6,13). Por otra, contiene numerosos términos y expresiones frecuentes en los *Testamentos de los doce patriarcas* o en Qumrán¹¹, pero que no se encuentran nunca en Pablo; el apóstol no llama nunca a Satán «Beliar», ni a Dios «Pantócrator», y no habla nunca de «impureza de la carne y del espíritu». El apóstol cita un texto judeo-cristiano, o bien un fragmento de una carta antigua de Pablo, emparentada con 1 Co 5-6, ha sido interpolada torpemente aquí; también podría tratarse de una adición editorial.

10.3. Contexto y circunstancias históricas de producción

10.3.1. La ocasión de la carta

La colecta

Tanto si la carta forma una unidad como si se trata de una colección de cartas, el hecho de que Pablo retome el tema de la colecta –que había organizado con disposiciones precisas en 1 Co 16,1-4, y para la cual ha delegado a su colaborador Tito (2 Co 2,13; 7,6.13.14; 8,6.16.23; 12,18), constituye uno de los objetivos centrales del texto. Una primera alusión se encuentra, sin duda, en 2,12-13 en la preocupación que el apóstol siente por el retraso de Tito; y hay una segunda alusión, explícita, en 7,16. Después de haber sido directamente objeto de la petición presente en 8,1-9,15, la colecta forma parte de las quejas de las que el apóstol se defiende en 10-13. En Corinto se han alzado algunas voces contra Pablo para reprocharle que ha actuado con astucia: si no ha permitido que le pagaran de inmediato, ha sido en previsión de la colecta (11,7-9 y 12,16-18).

La decepción de los corintios

Tanto si la carta forma una unidad como si se trata de una colección de cartas, otra finalidad fundamental de 2 Co es la clarificación de una serie de malentendidos entre Pablo y su comunidad. Parece que un primer objeto de conflic-

8. Kurt ALAND, «Die Entstehung des corpus paulinum», en: *Neutestamentliche Entwürfe* (ThB 63), München, Kaiser, 1979, pp. 302-350.

9. Klaus THRAEDE, *Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik* (Zetemata 48), München, Beck, 1970.

10. François VOUGA, «Der Brief als Form der apostolischen Autorität», en: Klaus BERGER, François VOUGA, Michael WOLTER, Dieter ZELLER, eds., *Studien und Texte zur Formgeschichte* (TANZ 7), Tübingen, Francke, 1992, pp. 7-58. Textos teóricos de los epistológrafos antiguos reunidos por Abraham J. MALHERBE, *Ancient Epistolary Theorists* (SBL Sources for Biblical Study 19), Atlanta, Scholars Press, 1988.

11. Joseph A. FITZMYER, «Qumran and the Interpolated Paragraph in 2 Cor 6,14-7,1», *CBQ* 23, 1961, pp. 271-280; Hans Dieter BETZ, «2 Cor 6,14-7,1: An Antipauline Fragment?», *JBL* 92, 1973, pp. 88-108.

to fue la «ofensa» hecha al apóstol, de la que se habla en 2,5-11. ¿De qué se trata? La tristeza que evoca 2,1-4 ¿se debe a los acontecimientos relatados en 1 Co 5? Sea lo que fuere, la negativa del apóstol a regresar en persona a Corinto antes de que el conflicto estuviera resuelto causó, en la iglesia de Corinto, un segundo malentendido: en varias ocasiones, Pablo había prometido regresar pronto a Corinto (2 Co 1,12s), pero no dejó de posponer su viaje. Las explicaciones detalladas que Pablo proporciona en 1,12-2,11 muestran que no ve la necesidad de disipar la incompreensión que reina a este respecto.

El cuestionamiento de la autoridad del apóstol

El contraste entre la debilidad apostólica de Pablo y la autoridad que demuestra en sus cartas (1 Co 5,1-14,40!) ha suscitado una cierta irritación en Corinto (2 Co 10,2.10). La actitud paradójica de Pablo contrasta, a su vez, con el éxito evidente de los super-apóstoles. El tercer objetivo de 2 Co, ya se considere la carta como unidad o como combinación de fragmentos, es explicar la necesidad de esta paradoja: es en la debilidad del apóstol donde la fuerza del Evangelio expresa lo mejor de sí misma (2 Co 2,12-7,4 y 10,1-13,10).

10.3.2. Los interlocutores (el problema de los «adversarios»)

El contexto de comunicación establecido por la carta presupone la presencia de tres grupos de interlocutores del apóstol. Los destinatarios de la carta o de las diferentes cartas que la constituyen son los miembros de la iglesia de Corinto en su conjunto. La iglesia de Corinto estuvo en conflicto con el apóstol; 2 Co 1,12-2,12 y 7,5-16, sin embargo, ofrecen y consignan una reconciliación de las dos partes, que se puede considerar provisional en el caso de que 10-13 forme parte de una carta más tardía, o definitiva en el caso contrario. Un segundo grupo está constituido por «algunos», que la argumentación distingue del resto de la comunidad; parece que representan a una facción opuesta al apóstol (10,2.10). Por último, Pablo es comparado indirectamente con otros apóstoles, que durante su prolongada ausencia han sido acogidos con un cierto entusiasmo en Corinto; parece que le han hecho la competencia y han alimentado las críticas dirigidas contra él.

Los apóstoles adversarios

Las informaciones que 2 Co contiene sobre los apóstoles adversarios (los «super-apóstoles», 2 Co 11,5) son las siguientes:

- Son judeo-cristianos helenizados (11,23-33), como Pablo.
- Son misioneros itinerantes (10,12-18), como Pablo.

- Son apóstoles respetados en razón de sus palabras y de sus actos milagrosos (11,5; 12,11), como Pablo (12,12).
- Se han recomendado a sí mismos (3,1; 10,12.18).
- Han recibido un salario de los corintios (11,7).
- Han hablado mal de la colecta: Pablo no ha dejado que le paguen en un primer momento (11,7-9) porque ha actuado con astucia a fin de que los corintios contribuyan a la colecta (11,12.20; 12,16-18).

La argumentación del apóstol presupone una comprensión muy clara del apostolado, que Pablo desarrolla de manera consecuente a partir de su teología de la cruz (cf. ya 1 Co 2,1-5 en el marco de 1 Co 1,17-3,4). Resulta evidente, si nos atenemos a sus respectivas prácticas, que la concepción que Pablo tiene de su apostolado y de la ética de la comunicación del Evangelio difiere de la teología de los «super-apóstoles»: aparecen diferencias en la relación que unos y otros establecen con sus colegas (Pablo evita la situación de competencia, 1 Co 3,5-4,13), con sus comunidades (los «super-apóstoles» reciben un salario por sus enseñanzas¹²) o con su propia autoridad: los «super-apóstoles» presentan cartas de recomendación que han ordenado redactar; el apóstol, por su parte, sólo apela al Crucificado y no tiene más que una carta de recomendación: los propios corintios (2 Co 3,1-4).

A diferencia de la carta a los Gálatas, 2 Co no presenta ningún debate teológico fundamental relativo a la comprensión que tienen del cristianismo los misioneros que han pasado por Corinto. Tanto la apología del apostolado de la Nueva Alianza (2 Co 2,12-7,4) como la defensa del apóstol (2 Co 10,1-13,10) se desarrollan según la lógica propia de su teología de la cruz. En estas condiciones, ¿hace falta reconstruir de forma especular un perfil ideal de la teología de los adversarios? Los modelos adoptados son: un pre-gnosticismo entusiasta y libertino¹³, una apología judía helenística¹⁴, o un intento de control judeo-cristiano por parte de la comunidad-madre de Jerusalén¹⁵.

12. En su defensa, Pablo se asocia a la tradición socrática, mientras que compara a sus adversarios con los sofistas: Hans Dieter BETZ, *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition. Eine exegetische Untersuchung zu seiner Apologie 2 Korinther 10-13* (BHT 45), Tübingen, Mohr, 1972.

13. Wilhelm LÜTGERT, *Freiheitspredigt und Schwarmgeist in Korinth* (BFCh 15/4), Gütersloh, 1908; Walter SCHMITHALS, *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen* (FRLANT 66), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1956, 1965, 1969.

14. Dieter GEORGI, *The Opponents of Paul in Second Corinthians* (Studies in the New Testament and its World), Edinburgh, Clark, 1987.

15. Ernst KÄSEMANN, «Die Legitimität des Apostels. Eine Untersuchung zu 2 Korinther 10-13», *ZNW* 41, 1942, pp. 33-71.

La división de la comunidad y la facción crítica con respecto al apóstol

El paso de los «super-apóstoles» por Corinto tuvo un impacto considerable sobre la comunidad y sobre su relación con Pablo. Las cartas de recomendación que llevaban consigo causaron una profunda impresión (2 Co 3,1; 4,2; 5,12; 10,12-18), al igual que los relatos de sus prodigios (12,12), su ciencia y su elocuencia (11,6). Primera consecuencia: los corintios se dejan persuadir y pierden su seguridad de juicio (11,1-15). Segunda consecuencia: la confianza en el apóstol está debilitada, al menos en algunos, de manera que los conflictos ya mencionados en 1 Co 1,10-17, o algunos conflictos del mismo género, se ven de este modo reforzados (2 Co 10,1-11).

10.3.3. Lugar y fecha de composición

Según los proyectos de viaje mencionados en la misma carta, Pablo quería dirigirse directamente de Éfeso a Corinto (1,15-16); pero por causa del retraso de Tito, se dirigió primero a Tróade (12-13) y a Macedonia (7,5). Si la carta fue enviada a Corinto en su forma canónica (con la posible excepción de 6,14-7,1), fue escrita poco antes de que Pablo se embarcara finalmente rumbo a Corinto, desde Macedonia; según el encabezamiento del Vaticano (B¹) y de P, se trataría de Filipos; si 2 Co es la combinación de varias cartas, éstas fueron escritas sucesivamente en Éfeso, y por lo que respecta a la última, en Macedonia.

Si la carta forma desde el principio una sola epístola enviada de Macedonia a Corinto, entonces fue redactada poco antes que la carta a los Romanos (55-57 d.C.). Si 2 Co es una compilación, la redacción del conjunto de la correspondencia que ella contiene se distribuye a lo largo de todo el periodo que se extiende entre la estancia en Éfeso (envío de 1 Co) y la etapa en Macedonia (53-57 d.C.).

10.4. Perspectiva teológica

10.4.1. La comprensión paulina del apostolado

La comprensión que tiene el apóstol de su apostolado deriva inmediatamente de su comprensión del Evangelio como revelación del poder de la justicia de Dios en el acontecimiento de la cruz. Su conciencia apostólica encuentra su expresión inmediata en la forma que ha dado a la dirección y al saludo de sus cartas:

- Pablo escribe como apóstol de Jesucristo.
- Como había hecho ya antes que él la sinagoga de lengua griega (cf. *Apocalipsis siríaco de Baruc* 78,1-3; 2 M 1,1-2,18), Pablo reemplaza el saludo por una bendición, pero añade a esta bendición una fórmula que hace de Dios y de Jesucristo los dadores reales de la gracia y de la paz.

El Evangelio paulino es «palabra de la cruz» en cuanto atestigua la revelación de Dios en la persona del Crucificado (Dios se manifiesta en la persona que ha perdido toda cualidad), y en cuanto esta revelación mantiene en jaque tanto a la Ley como a la sabiduría, dos instancias por medio de las cuales la existencia humana espera encontrar en sí misma el propio origen y el propio significado.

El apóstol es apóstol del Crucificado y no puede ser más que el apóstol del Crucificado (1 Co 2,1-5; 2 Co 2,12-7,4). El Evangelio es fuerza de Dios en cuanto actualiza la fuerza transformadora de la revelación de la cruz. De ello se sigue que la fuerza de la predicación apostólica no reside en la fuerza del apóstol, sino en el poder del Evangelio que ella transmite. La debilidad del apóstol, conforme a la locura de la cruz, es el vehículo necesario del poder liberador de la predicación apostólica: implica una clara distinción entre la sabiduría de Dios, que sólo puede aparecer como locura, y la sabiduría necia de este mundo.

La consecuencia de la comprensión del apostolado como predicación liberadora de la cruz y del Evangelio de Dios es una necesaria distinción entre la interioridad («el hombre interior») del apóstol, es decir, su existencia ante Dios y por Dios, y su exterioridad («el hombre exterior»), es decir, su apariencia visible (2 Co 4,16-18; 12,1-10).

- a) El apóstol aparece en la debilidad. Por esta razón sería absurdo y una locura, recomendarse o gloriarse de sí mismo, como hacen los «super-apóstoles», que quieren dar pruebas de su interioridad por medio de demostraciones exteriores.
- b) En su debilidad se revela el poder liberador de la gracia de Dios; por esta razón el apóstol sólo puede gloriarse del Crucificado y de sus sufrimientos (11,16-12,10).

10.4.2. La eclesiología paulina y la colecta

El bautismo construye simbólicamente la comunidad de los creyentes que, muertos con Cristo, han nacido a una vida nueva (Rm 6,1-14), han recibido el don del Espíritu (Ga 4,6-7) y forman una unidad donde ya no hay judío, ni griego, ni esclavo, ni hombre libre, donde ya no hay varón y mujer (Ga 3,28). Esto significa que el Evangelio, que confiere una identidad nueva al sujeto individual como persona, funda también un nuevo tipo de sociedad humana. El bautismo define, en efecto, un espacio social caracterizado por el reconocimiento mutuo de sus miembros independientemente de sus cualidades, de su pertenencia o de sus lealtades. Este reconocimiento mutuo implica tanto la apertura universalista de la Iglesia como el pluralismo, que es la forma de su unidad.

El universalismo pluralista que conlleva la pertenencia a Cristo encuentra su expresión en la adecuada metáfora del cuerpo de Cristo, que Pablo emplea en 1 Co 12,1-30 para describir la iglesia de Corinto. Esta metáfora implica

que cada miembro de la comunidad está cualificado por los dones que ha recibido del Espíritu; significa que es importante que estos dones, todos ellos indispensables, sean diferentes entre sí, y subraya que la función que cada persona es llamada a cumplir encuentre su sentido sólo en la unidad del cuerpo. Aun cuando algunos son objeto de una mención especial porque su presencia es constitutiva de la identidad propia de la comunidad cristiana, como es el caso de los apóstoles, de los profetas y de los maestros (1 Co 12,28-31), se excluye toda idea de una distinción significativa fuera de la del bautismo y el don del Espíritu.

La misma metáfora del cuerpo se encuentra, en una perspectiva más amplia, en Rm 12,3-8, donde no define ya la comunidad local, sino la pertenencia común del apóstol de los gentiles y de los hermanos y las hermanas de la iglesia de Roma al mismo Señor. La concepción fundamental sigue siendo la misma: todos tienen dones, estos dones son diferentes, pero constituyen un solo cuerpo en Cristo.

Estas mismas implicaciones de la unidad pluralista –donde creyentes e iglesias se reconocen, en su diversidad, miembros del mismo cuerpo– determina la concepción paulina de la colecta: si los paganos de Galacia, de Macedonia y de Acaya han participado de los bienes espirituales de los santos de Jerusalén, a su vez tienen que proveer a sus necesidades materiales (Rm 15,27).

10.5. Nuevas perspectivas

Esta carta es, entre todas las cartas paulinas, aquella en la que la teología del apóstol se expresa con la mayor radicalidad. No es extraño, pues, que se asista a un cierto estancamiento de la investigación. Las últimas grandes interpretaciones siguen siendo las de Rudolf Bultmann y su discípulo Ernst Käsemann¹⁶.

Es preciso señalar dos aperturas originales, que permiten relativizar la impresión según la cual el estado de la investigación –dominado por lo demás por las discusiones históricas y literarias sobre la unidad de la carta, sobre la cronología paulina y sobre la identidad religiosa de los «super-apóstoles»– apenas ha evolucionado a lo largo de un siglo.

La primera es la de Hans Dieter Betz¹⁷, el cual –interpretando el conflicto entre Pablo y los «super-apóstoles» a partir de la historia de la recepción de la controversia entre Sócrates y los sofistas– ha introducido con fuerza las investigaciones sobre la *retórica antigua* en los estudios neotestamentarios.

16. Ernst KÄSEMANN, «Die Legitimität des Apostels. Eine Untersuchung zu II Korinther 10-13», ZNW 41, 1942, pp. 33-71.

17. *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition. Eine exegetische Untersuchung zu seiner Apologie 2 Korinther 10-13* (BHTh 45), Tübingen, Mohr, 1972.

La otra, de dimensiones más modestas, viene de la Suiza francófona. Marc-André Freudiger¹⁸ se inspira, por una parte, en los trabajos de Rudolf Bultmann y de Hans Dieter Betz y, por otra, en los análisis de la *pragmática de la comunicación* emprendida por Paul Watzlawick, para explicar la reflexión del apóstol sobre las condiciones del apostolado y de la predicación cristiana.

10.6. Bibliografía

Comentarios

Charles K. BARRETT, *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians* (Black's NTC), Londres Black, 1976; Hans Dieter BETZ, *2 Corinthians 8 and 9* (Hermeneia), Filadelfia, Fortress Press, 1985; Maurice CARREZ, *La deuxième épître de saint Paul aux Corinthiens* (CNT 8), Ginebra, Labor et Fides, 1986; Victor P. FURNISH, *II Corinthians* (AB 32A), Nueva York, Doubleday, 1986; Franco MANZI, *Seconda Lettera ai Corinzi* (I Libri Biblici, Nuovo Testamento 9), Milano, Paoline, 2002; Charles H. TALBERT, *Reading Corinthians. A Literary and Theological Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Nueva York, Crossroad, 1987; Hans WINDISCH, *Der zweite Korintherbrief* (KEK VI), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1924.

Lecturas preferentes

Jürgen BECKER, *Paul. «L'apôtre des nations»*, París/Montréal, Cerf/Médias-paul 1995, pp. 221-281.

Estado de la investigación

Jerry L. SUMNEY, *Identifying Paul's Opponents: The Question of Method in 2 Corinthians* (JSNT.SS 40), Sheffield, JSOT Press, 1990.

Bibliografía exhaustiva

Reimund BIERINGER, «Bibliography», en: Reimund BIERINGER, Jan LAMBRECHT, *Studies on 2 Corinthians* (BETHL 112), Leuven, Leuven University Press/Peeters, 1994, pp. 3-66.

Estudios particulares

Hans Dieter BETZ, *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition. Eine exegetische Untersuchung zu seiner Apologie 2 Korinther 10-13* (BHTh 45), Tübingen, Mohr, 1972; Reimund BIERINGER, Jan LAMBRECHT, *Studies on 2 Corinthians* (BETHL 112), Leuven, Leuven University Press/Peeters, 1994;

18. Marc-André FREUDIGER, *L'argumentation de Paul dans II Co 10-13 comme stratégie de changement* (escrito inédito, 1982). Sus intuiciones son compartidas y ampliadas por Daniel MARGUERAT, «2 Corinthiens 10-13: Paul et l'expérience de Dieu», ETR 63, 1988, pp. 497-519.

Pierre BONNARD, «Faiblesse et puissance du chrétien selon saint Paul», *ETR* 33, 1958, pp. 61-70, o: *Anamnesis. Recherches sur le Nouveau Testament* (Cahiers de la RThPh 3), Ginebra-Lausanne, 1980, pp. 159-167; Jean-François COLLANGE, *Énigmes de la deuxième épître de Paul aux Corinthiens. Étude exégétique de 2 Cor. 2,14-7,4* (SNTS.MS 18), Cambridge, Cambridge University Press, 1972; Éric FUCHS, «La faiblesse, gloire de l'apostolat selon Paul. Étude sur 2 Corinthiens 10-13», *ETR* 55, 1980, pp. 231-253; Daniel MARGUERAT, «2 Corinthiens 10-13: Paul et l'expérience de Dieu», *ETR* 63, 1988, pp. 497-519; Michel QUESNEL, «Circonstances de composition de la seconde épître aux Corinthiens», *NTS* 43, 1997, pp. 256-267.

11

LA CARTA A LOS GÁLATAS

François Vouga

La carta a los Gálatas constituye, como la carta a los Romanos, una presentación sistemática del Evangelio paulino. La construcción general de las dos cartas es la misma: una primera parte, consagrada a la presentación del Evangelio de la justicia de Dios (Rm 1,16-11,36) o de la justificación por la fe (Ga 1,10-5,12), constituye la base de una segunda parte, consagrada a la existencia cristiana (Rm 12,1-15,13) y a la vida según el Espíritu (Ga 5,13-6,18). La revelación apocalíptica de la cruz significa el fin de la maldición de la existencia bajo la Ley y la buena nueva de la justificación por la fe (Ga 2,14b-2,21), es decir, la creación nueva (Ga 6,15) de la persona reconocida por Dios independientemente de sus cualidades; así, la Ley se cumple en el doble mandamiento del amor a sí mismo y del amor al prójimo como reconocimiento de su persona (Rm 13,8-10; Ga 5,13-15).

A pesar de los paralelismos, las dos cartas presentan grandes diferencias. La primera concierne a las dimensiones: al carácter casi enciclopédico de los temas tratados en Rm corresponde la simplicidad didáctica adoptada en Ga. La segunda diferencia se refiere al tipo de argumentación empleado en las dos cartas: la retórica de Rm entabla un debate con el lector, y a veces busca su propio camino (Rm 5,12-14; 9,1-11,32), mientras que la exposición de Ga se concentra en poner de relieve las incomprensiones (Ga 3,1) y en la explicación lógica del Evangelio. La tercera concierne al contexto comunicativo: Rm tiene como objetivo presentar y defender la comprensión paulina del cristianismo a favor de una comunidad desconocida cuyo apoyo es esperado por el apóstol, mientras que Ga se esfuerza por clarificar las ideas de algunas iglesias perturbadas por la intervención desestabilizadora de nuevos misioneros.

11.1. Presentación

El itinerario teológico al que Ga invita es claro: una revelación, por la que el Crucificado ha sido mostrado por Dios al apóstol como su Hijo (Ga 1,12.16),

determina una ruptura apocalíptica de la historia que pone fin al reino de la Ley (3,19) e inaugura el tiempo del Espíritu (3,1-5; 4,1-7). Esta ruptura apocalíptica significa en primer lugar un cambio en la comprensión de Dios y en la comprensión de la existencia: Dios no justifica por las obras de la Ley, es decir, en razón de los privilegios de la circuncisión y de la pertenencia al pueblo de la Alianza, sino por la fe, es decir, por la confianza en Dios que había ya en Jesucristo (1,10-2,21). Pero la revelación apocalíptica de Dios en Jesucristo obliga también a una reinterpretación de la Escritura como historia de la promesa (3,6-5,1). Sobre la base de esta revelación de Dios y de la ruptura que implica, el apóstol exhorta a sus destinatarios a vivir la hora de la nueva creación, a dar los frutos del Espíritu, y a no volver a los tiempos antiguos y superados de la circuncisión, de la carne y de la Ley, contrariamente a lo que les sugieren los nuevos misioneros (5,16-6,18). El conjunto del mensaje de la carta reside, por consiguiente, en la cuestión planteada a los gálatas: «¿Qué hora es?»¹.

11.1.1. Estructura y contenido

La estructura de Ga, tal y como se ha propuesto clásicamente, distingue tres partes: una primera parte autobiográfica e histórica (1,1-2,21), una segunda teológica y doctrinal (3,1-4,21), una tercera ética (5,1-6,18). Esta división práctica tiene el defecto de ocultar la unidad fundamental del conjunto de la carta: la tesis teológica que funda y domina el conjunto de la argumentación se encuentra, en efecto, en 1,10-12, en la parte llamada histórica, y el contenido del final de la carta no es la aplicación de las tesis dogmáticas de Ga 3-4, sino que constituye, por el contrario, el punto culminante de la argumentación teológica de 3,1-6,18².

La dirección y el saludo anuncian de inmediato el programa de la carta: Pablo no es apóstol en nombre de los hombres ni por un hombre, sino por el Dios que hizo pasar a Jesucristo de la muerte a la vida (1,1-5). A continuación sigue inmediatamente, al menos en la versión canónica de la carta, una declaración sobre las motivaciones de la carta: los gálatas están confundiendo el Evangelio de Dios con un pseudo-evangelio que no es más que palabra humana. A partir de ahí, el apóstol anuncia lo que constituye la tesis de la carta: el Evangelio que él ha recibido y proclama no tiene nada que ver con las tradiciones humanas: es revelación de Dios mismo. Todo el relato histórico y biográfico es la ilustración de esta afirmación: el Evangelio y el apostolado paulino entre los paganos no necesitan ninguna legitimación³, porque han recibido

su autoridad de Dios mismo (1,13-2,21). A esto no pudieron oponerse ni las comunidades de Judea (1,22-24), ni las llamadas columnas de Jerusalén (2,1-10). Por lo que respecta a lo que constituye el mensaje central, Pablo tuvo que recordárselo a Pedro en su encuentro en Antioquía (2,14b-21).

La revelación de Dios en Jesucristo invita a vivir en el tiempo nuevo, determinado por el don del Espíritu, y a no recaer en el tiempo antiguo en que se confundía a las criaturas con el Dios Creador; las criaturas son tanto los ídolos paganos como la Ley, que es incapaz de justificar porque no puede dar la vida (Ga 3,21). Esta distinción entre dos épocas y dos regímenes se hace evidente por la reinterpretación necesaria de la Escritura, que, en razón de la revelación de la cruz, no tiene que ser leída ya como ley, sino como promesa (3,6-29 y 4,21-5,1). Ga 4,7-20 y 5,2-12 son dos llamadas a los gálatas para exhortarlos a vivir en la realidad nueva.

La tercera parte de la carta (5,13-6,18) contiene lo esencial de su mensaje: llamar a los gálatas, que han sido bautizados y han recibido el Espíritu (3,23-29), a dejarse conducir por el Espíritu; si no lo hacen, se condenarán a la desesperación, pues se situarán bajo el poder de dos maestros con lógicas contradictorias: el Espíritu por una parte, la carne y la Ley por otra. Su libertad sólo puede, en efecto, ser el resultado de su decisión de convertirse en aquello en lo que han sido ya transformados: la nueva creación, a partir de la cual el apóstol puede afirmar que ya no vive él, sino que Cristo vive en él (2,20).

Estructura de la carta a los Gálatas

1,1-5	Dirección y saludo
1,6-9	Objeto de la carta: la distinción necesaria entre el Evangelio y lo que no es el Evangelio
1,10-12	<i>Tesis de la carta: el Evangelio paulino es Evangelio de Dios</i>

Pablo, apóstol del Evangelio de Dios para las naciones (1,13-2,21)

1,13-14	La vida pasada de Pablo en el judaísmo
1,15-17	La vocación del apóstol de los paganos
1,18-20	Primera visita a Jerusalén

1. J. Louis MARTYN, «Apocalyptic Antinomies in Paul's Galatians», *NTS* 31, 1985, pp. 410-424, o: *Theological Issues in the Letters of Paul*, Edinburgh, Clark, 1997, pp. 111-123.
 2. Frank J. MATERA, «The Culmination of Paul's Argument to the Gal: Gal 5,1-6,7», *JSNT* 32, 1988, pp. 79-91.
 3. Bernard LATEGAN, «Is Paul Defending his Apostelship in Gal?», *NTS* 34, 1988, pp. 411-430; Hans Dieter BETZ, *Galatians*, Hermeneia, Filadelfia, Fortress Press, 1979, interpreta

Ga en su conjunto según las definiciones del discurso apologético dadas por la retórica: Ga 1,10-2,14 es un *narratio*, es decir, la presentación del caso; Ga 2,15-21 es la *propositio*, es decir, la tesis de la carta; Ga 3,1-4,31 es la *probatio*, es decir, la demostración. A éstas les añadió Pablo una exhortación que no pertenece al mismo género literario, como ha sido demostrado por George A. KENNEDY, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Studies in Religion), Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1984, pp. 144-152.

- 1,21-24 La alegría de las iglesias de Judea ante el éxito de la misión paulina
 2,1-10 Segunda visita a Jerusalén
 2,11-21 Conflicto y discurso de Pablo en Antioquía: consecuencias y verdad del Evangelio

La llamada de la libertad: morir y vivir con Jesucristo (3,1-5,12)

- 3,1-5 Recuerdo de la experiencia que los gálatas han tenido del Espíritu
 3,6-29 Explicaciones exegeticas y teológicas del Evangelio
 Primera redefinición de la Promesa: ser hijos de Abrahán y bendecidos por la fe (3,6-9); segunda redefinición de la Promesa: pasar de la maldición de la Ley a la fe, a la bendición y a la promesa del Espíritu (3,10-14); tercera redefinición de la Promesa: pasar de la Ley a la Promesa, a la Alianza y a la herencia de Abrahán (3,15-18); cuarta redefinición de la Promesa: función y subordinación de la Ley bajo la Promesa (3,19-22); quinta redefinición de la Promesa: para Pablo y los creyentes de la primera generación, el objetivo del pasado bajo la Ley ha sido la justificación por la fe (3,23-29)
 4,1-20 Advertencia a los gálatas contra una vuelta al tiempo antiguo
 Los gálatas no son esclavos, sino hijos y herederos (4,1-7); todo progreso no sería más que una vuelta atrás (4,8-11); primera recomendación: los gálatas tienen que imitar al apóstol (4,12-20)
 4,21-5,1 El motivo: la libertad escatológica
 5,2-12 Segunda recomendación: los gálatas tienen que permanecer en la libertad

La existencia en el Espíritu en el tiempo nuevo (5,13-6,10)

- 5,13-15 Transición: libertad, existencia bajo el poder de la carne y amor mutuo
 5,16-24 Los cristianos tienen que vivir en el Espíritu
 5,25-6,6 Los cristianos, que viven en el Espíritu, tienen que amarse los unos a los otros
 6,7-10 El horizonte escatológico de la decisión de los gálatas

Post-scriptum autógrafo: la nueva creación (6,11-18)

11.2. Composición literaria

11.2.1. Unidad e integridad de la carta

Ga se presenta como una carta circular del apóstol, único firmante de la epístola, a las iglesias de Galacia. Ninguna información contenida en la carta, ni ningún paralelo literario o histórico permiten reconstruir la distribución a las diferentes comunidades destinatarias. ¿Fue enviado un mensajero con la carta, para llevarla de una iglesia a otra? ¿Por qué Ga no lo recomienda? ¿Envío Pablo un ejemplar que tenía que circular entre las comunidades? ¿Por qué la carta no contiene una prescripción semejante a la de Col 4,16? ¿Multiplicó el apóstol las copias, para hacerlas llegar a los diferentes lugares? En este caso, el contenido pudo variar de una a otra: Pablo pudo adaptar una oración de acción de gracias en función de lo que sabía de cada situación particular; y la edición canónica se basa sobre una copia estándar dejada o enviada a Éfeso, a Corinto o a Roma.

11.2.2. Las tradiciones pre-paulinas

Ga 1,4-5

Es probable que el prólogo epistolar de Ga, como el de Rm, cite una fórmula pre-paulina: «Jesucristo se entregó por nuestros pecados, para librarnos de este mundo perverso, según la voluntad de nuestro Dios y Padre, a quien sea la gloria por los siglos de los siglos. Amén». El origen tradicional es evidente: Pablo no escribe que Jesús se ha «dado», sino que se ha «entregado»; no dice «por nuestros pecados», sino «por nosotros»; no emplea «pecados» en plural; no utiliza ni «arrancar», ni la expresión «este mundo perverso»⁴. Cita este texto cristológico y soteriológico porque le proporciona el marco apocalíptico que será el de la argumentación de toda la carta.

Ga 3,28

La fórmula «ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, varón ni mujer» se encuentra con algunas variaciones en 1 Co 12,13, en Col 3,10-11 y en el *Tratado tripartito* (NHC I,4 132,16-28). ¿Se trata de un progra-

4. François BOVON, «Une formule prépaulinienne dans l'épître aux Galates (Ga 1, 4-5)», en: *Paganisme, judaïsme, christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique. Mélanges Marcel Simon*, París, De Boccard, 1978, pp. 91-107, o: *Révélation et écritures. Nouveau Testament et littérature apocryphe chrétienne* (Monde de la Bible 26), Ginebra, Labor et Fides, 1993, pp. 13-29.

ma paulino retomado a continuación más ampliamente, o cita Pablo una liturgia bautismal?

11.3. Contexto y circunstancias históricas de producción

11.3.1. La ocasión de la carta

Las iglesias de Galacia fueron fundadas por la predicación paulina (Ga 4,12b-14.19, cf. 1,9; 3,1b-2; 4,11). Naturalmente, Ga 4,13 no significa que el apóstol tuvo que desviarse de improviso hacia Galacia debido a una enfermedad, sino más bien que el poder del Evangelio se manifestó, en Galacia como en Corinto (1 Co 2,1-5; 2 Co 12,1-10), en la debilidad del apóstol. Los miembros de estas iglesias eran paganos que no conocieron al Dios judío y cristiano antes de su conversión (Ga 4,8-9, cf. 4,3).

Es imposible saber si Pablo les hizo una segunda visita antes de la carta: τὸ πρῶτον (4,13) puede significar tanto «la primera vez» como «en el pasado». Lo que es seguro es que está bien informado sobre la evolución de la comunidad: en Galacia han aparecido algunos misioneros que perturban a los gálatas. Tratan de persuadirlos para que se circunciden (5,7.12; 6,12) y ya han convencido de ello a algunos (5,2-4), que hacen ahora presión sobre los otros (6,13). La carta enviada por Pablo tiene como primera finalidad esclarecer las ideas de los gálatas: el evangelio de los nuevos misioneros no tiene nada que ver con el Evangelio de Dios. Además, quiere alejar a los gálatas de los nuevos misioneros reforzando sus convicciones.

11.3.2. Los destinatarios

La dificultad que presenta la identificación precisa de los destinatarios de la carta se debe al hecho de que «Galacia» designa, en tiempos de Pablo, dos áreas geográficas diferentes. Galacia es, en primer lugar, una región, cuyo nombre deriva del origen celta de sus habitantes. Pero esta región, cuyo centro es Ancira (hoy Ankara) y que se extiende desde las mesetas de Anatolia al mar Negro, dio su nombre a una provincia romana que incluía varias regiones situadas al sur de Galacia propiamente dicha. Por esta razón se habla de hipótesis «de Galacia del Norte» si se entiende que los destinatarios de Ga fueron los gálatas de la región de Galacia; se habla de hipótesis «de Galacia del Sur» si se piensa que los

destinatarios de la carta fueron los habitantes de la provincia romana de Galacia, situada más al sur.

Galacia y los gálatas

Galacia es la región que rodea la cuenca del río Halys, entre Capadocia y el Ponto; comprendía, entre otras, las ciudades de Ancira (Ankara), Tavium y Pessinonte. Fue ocupada en el año 277 a.C. por tres tribus galas: los tolístobagos, los trocmios y los tectosagos (Pausanias 10,23; Estrabón 12,5,1-3; Tito Livio 38,16). Vencidos en el año 189 a.C. por el cónsul Manlio (Polibio, 21,37-41; Tito Livio 38,17-27; Estrabón 13,1,27), se helenizaron progresivamente, y conservaron su libertad bajo protectorado romano, hasta que fueron integrados en el imperio bajo Augusto en el año 25 a.C.

Los Hechos de los apóstoles mencionan dos viajes de Pablo a través de la región gálata: Hch 16,6 y 18,23. Desde la antigüedad patristica hasta el siglo XVII, la identificación de la Galacia de Ga 1,2 y los gálatas de Ga 3,1 con la región gálata y sus habitantes no planteó ninguna duda.

La historia de la hipótesis llamada «de Galacia del Sur»

La evidencia ha sido puesta en tela de juicio por J.J. Schmidt en 1748⁶, después por J.-P. Mynster (conocido gracias a Kierkegaard) y, en francés, por Ernest Renan (1869). Según Schmidt, Ga 2,5 implica que los gálatas se habían convertido ya al Evangelio paulino antes del segundo viaje del apóstol a Jerusalén, lo que supone que hay que buscar a los gálatas en las regiones mencionadas en Ga 1,21. De ello se sigue que Galacia no designa aquí la región gálata, sino la provincia romana de Galacia que comprendía efectivamente Licaonia, Isauria, el distrito suroriental de Frigia y una parte de Pisidia. En 6/5 a.C. se le añadió Paflagonia y en 3/2 a.C. el Ponto gálata.

Si la Galacia de Ga 1,2 designa la provincia y si sus habitantes están dispuestos a aplicarse el insulto de Ga 3,1 –lo cual es poco probable–, entonces la evangelización de Galacia podría corresponder al relato de Hch 14,6-24. La ventaja de la hipótesis «de Galacia del Sur» estaría en el hecho de que la presencia de colonias judías en la provincia está bien atestiguada⁷. Pero nada indica que los misioneros presentes en Galacia hayan actuado vinculados a la Sinagoga, y la falta de contacto de las iglesias de Galacia con el judaísmo explica que no hayan sido desarmadas por su argumentación.

11.3.3. Los interlocutores (el problema de los «adversarios»)

La argumentación de Ga distingue las iglesias de Galacia, a las que presenta como sus destinatarios, de los misioneros que, de manera consecuente

5. Wayne A. MEEKS, «The Image of the Androgyne: Some uses of a Symbol in earliest Christianity», *HR* 13, 1974, pp. 165-208; Michel BOUTTIER, «Complexio Oppositorum: sur les formules de 1 Co 12,13; Gal 3,26-28; Col 3,10.11», *NTS* 23, 1976/1977, pp. 1-19.

6. J.J. SCHMIDT, *Prolusio de Galatis, ad quos Paulus literas misit*.

7. Cilliers BREYTENBACH, *Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien. Studien zu Apostelgeschichte 13f; 16,6; 18,23 und den Adressaten des Galaterbriefes* (AGJU 38), Leiden, Brill, 1996.

y sistemática, son designados en tercera persona del plural. Por medio de esta construcción del contexto de comunicación, que disocia a los gálatas de los misioneros activos en medio de ellos, Pablo trata de reforzar la comunión de espíritu entre las comunidades que ha fundado y él mismo; además, si es necesario, trata de cambiar los frentes.

En esta argumentación triangular, los misioneros son identificados sólo de forma impersonal: «algunos» (Ga 1,7), o «¿quién?» (3,1; 5,7). Pablo los presenta sólo con juicios de valor negativos sobre lo que hacen, lo que han hecho y lo que quieren (4,17; 5,10.12; 6,12-13): manipulan el Evangelio (1,7); seducen a los gálatas (3,1); se preocupan por los gálatas, pero con el fin de ligarlos a ellos y de aislarlos de otras influencias exteriores (4,17-18); les impiden que sigan la verdad (5,10). La burla de 5,12 («¡Ojalá que se mutilaran [es decir, se castraran] los que os perturban!») establece el primer vínculo entre la actividad de los misioneros y el problema de la circuncisión. Éste reaparece en 6,12: se esfuerzan por obligar a los gálatas a circuncidarse para evitar ser perseguidos ellos mismos por causa de la cruz de Cristo. Esta última observación es interesante: muestra que estos misioneros no son libres, sino que también ellos sufren presiones exteriores.

Los resultados del trabajo emprendido por los nuevos misioneros en Galacia son evidentes: los gálatas están dispuestos a dar la espalda al Evangelio paulino (3,1-5), a someterse a nuevas observancias (4,8-11), a traicionar su lealtad hacia el apóstol (4,12-20) y, algunos de ellos, a circuncidarse (5,2-4) y a ejercer presiones sobre los otros miembros de las comunidades (6,13).

Emisarios judeo-cristianos en Galacia

La hipótesis clásica ve a los misioneros de Galacia como judeo-cristianos conservadores, por ejemplo algunos emisarios del círculo de Santiago en Jerusalén, interesados en el restablecimiento de la Ley en las comunidades pagano-cristianas fundadas por el apóstol. Dos variantes pagano-cristianas de esta hipótesis clásica sugieren que los misioneros son o bien pagano-cristianos recién convertidos y celosos de la Ley, o bien estrategias que tratan de conseguir la asimilación de los cristianos a la Sinagoga, con el fin de garantizar la seguridad política de las iglesias⁸.

La hipótesis del doble frente

Una tercera variante de la hipótesis clásica es la hipótesis llamada del doble frente: la carta pone en guardia a los gálatas no sólo contra los misioneros judeo-cristianos –lo cual aparece claramente en la exposición sobre la circuncisión y la Ley–, sino también (en particular en la parénesis de Ga 5,13-

24) contra las tendencias espiritualistas gnósticas dentro de las comunidades pagano-cristianas gálatas⁹. La debilidad de esta hipótesis está en el hecho de que no ve la asociación provocadora establecida por Pablo en Ga 5,13-6,18 entre la Ley, la circuncisión y la carne: en Ga, «vivir según la carne» no significa nada más que vivir «bajo la Ley» o «tratar de ser justificado por las obras de la Ley».

Los adversarios gnósticos

La necesidad de un doble frente desaparece si se presupone que los misioneros no son judeo-cristianos conservadores, sino judeo-cristianos de tendencia gnóstica interesados en reintroducir tanto la circuncisión como los calendarios de tipo astrológico (Ga 4,8-11)¹⁰. Ahora bien, el concepto de los «elementos del mundo» (4,3.9) indica simplemente el fuego, el aire, la tierra y el agua como elementos constitutivos de la naturaleza creada; en consecuencia, 4,8-11 afirma el carácter equivalente y profano de las observancias judías que los gálatas están dispuestos a adoptar y de las observancias paganas que han abandonado al convertirse.

El nomismo de la Alianza y el evangelio de la Ley

La debilidad de la hipótesis clásica está en el hecho de que los misioneros no se oponen en modo alguno a la misión entre los paganos, a diferencia de las tendencias judeo-cristianas conservadoras que se expresan en Mt 10,5-6; ellos consideran necesaria la circuncisión de los paganos convertidos. Por otra parte, es sorprendente constatar que no están interesados en promover entre los gálatas la observancia del conjunto de la Ley (Ga 5,3), sino únicamente los mandamientos que caracterizan la identidad judía: circuncisión, shabbat y fiestas anuales (Ga 5,3 y 4,10). Por consiguiente, la hipótesis más probable es la siguiente: los misioneros defienden el punto de vista judío clásico según el cual el final de los tiempos coincidirá con la apertura de la Alianza a los paganos. El punto en el que están de acuerdo con Pablo reside en el reconocimiento de la proclamación pascual como acontecimiento escatológico que inaugura el nuevo eón. Su punto de desacuerdo reside en el hecho de que su escatología implica la entrada de los paganos en el pueblo de la Alianza y, por lo tanto, su circuncisión¹¹. Ahora bien, esta exigencia, para Pablo, es característica del viejo eón.

9. Wilhelm LÜTGERT, *Gesetz und Geist. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Galaterbriefes* (BFChTh XXII/6), Gütersloh, Bertelsmann, 1919; James H. ROPES, *The Singular Problem of the Epistle to the Galatians* (Harvard Theological Studies XIV), 1929.

10. Walter SCHMITHALS, *Paulus und die Gnostiker. Untersuchungen zu den kleinen Paulusbriefen* (ThF 35), Hamburg-Bergstedt, Reich, 1965.

11. J. Louis MARTYN, «A Law-Observant Mission to Gentiles: The Background of Gal», *MQR* 22, 1983, pp. 221-236, o: *Theological Issues in the Letters of Paul*, Edinburgh, Clark, 1997, pp. 7-24.

8. Guy WAGNER, «Les motifs de la rédaction de l'Épître aux Galates», *ETR* 65, 1990, pp. 321-332.

11.3.4. Lugar y fecha de composición

Las dificultades asociadas a la datación y a la localización de Ga se deben a la ausencia de datos precisos y utilizables en la carta misma.

- 1) Pablo menciona la colecta en Ga 2,10. Ahora bien, 1 Co 16,1 informa a los corintios de que Pablo ha dado instrucciones sobre este tema a las iglesias de Galacia. ¿Por qué Ga no hace ninguna alusión a ello? ¿Se debe a que la operación de la colecta no ha comenzado todavía verdaderamente? ¿Se desarrolla sin problema, de modo que no es necesario hablar de ella (excepto, quizá, a modo de alusión en Ga 5,25–6,6)? ¿O ha concluido hace ya bastante tiempo?
- 2) La formulación de Ga 4,13 es ambivalente, de modo que es imposible decidir si Pablo ha viajado una o dos veces a Galacia antes de escribir la carta. Por lo demás, la fecha probable de esta visita única, o de estas dos visitas, varía según se opte por la hipótesis «de Galacia del Sur» o por la hipótesis «de Galacia del Norte»:
 - Si se opta por la hipótesis «de Galacia del Sur» y Pablo no pasó más que una vez por Galacia (= Hch 14,6–24), la carta pudo ser escrita inmediatamente después de la segunda visita a Jerusalén y del incidente de Antioquía. Ga puede ser entonces considerada como la carta más antigua de Pablo, anterior incluso a la primera carta a los Tesalonicenses.
 - Si se opta por la hipótesis «de Galacia del Sur» y Pablo pasó dos veces por Galacia, o si se opta por la hipótesis «de Galacia del Norte», pero Pablo no pasó más que una vez por Galacia, la carta fue escrita después de Hch 16,2–5 o Hch 16,6 y, por tanto, a partir de los años 50–52 y posiblemente al mismo tiempo que 1 Ts.
 - Si se opta por la hipótesis «de Galacia del Norte» y Pablo pasó dos veces por Galacia, la carta sólo pudo ser escrita después de Hch 16,6 y Hch 18,23, es decir, en Éfeso o en Macedonia, paralelamente a 1 y 2 Co, en los años 51–56, en Corinto¹², poco antes o poco después de Rm, en los años 55–57, o durante el viaje a Jerusalén¹³, o aún más tarde en Roma.
- 3) El único *terminus a quo* absoluto lo da el relato de Ga 2,1–21: la carta sólo pudo ser escrita después del segundo encuentro de Jerusalén y después del incidente de Antioquía.

La hipótesis tradicional

Tanto según la tradición manuscrita (*subscriptio* de los manuscritos B¹ K L 0278 1739 1881, del texto de la mayoría y de las traducciones siríacas y cop-

tas) como según la tradición patrística (Teodoreto, Jerónimo, Eusebio de Emesa), Ga es una carta tardía: es considerada como la primera o como la última de las cartas de la cautividad escritas desde Roma por Pablo. Un argumento citado en favor de esta hipótesis tradicional es que hace comprensible que Pablo declare que le resulta imposible visitar Galacia (Ga 4,20). A ello se puede añadir que Ga ofrece un resumen a la vez claro y perfilado de las grandes cartas paulinas¹⁴.

La hipótesis clásica

Los numerosos paralelos lingüísticos y teológicos constatables entre Ga y 2 Co, por una parte, y entre Ga y Rm, por otra parte, han contribuido a establecer un relativo consenso en favor de una redacción de Ga contemporánea de 2 Co o ligeramente anterior a la de Rm¹⁵. Según se favorezca el parentesco con 2 Co o con Rm, la carta habría sido enviada desde Éfeso, desde Macedonia o posiblemente desde Corinto entre los años 55 y 57 d.C.

11.4. Perspectiva teológica

11.4.1. La vocación del apóstol y la verdad del Evangelio

Una doble convicción fundamental caracteriza la esencia del Evangelio proclamado por el apóstol. Por una parte, la existencia del apóstol ha quedado dividida en dos por un acontecimiento que él interpreta como una revelación de Dios (Ga 1,15–16), y que lo convierte en portador de una verdad a la que permanece fiel independientemente de cualquier sistema de verdad existente, ya sea el del judaísmo fariseo del que procede o el de otras tradiciones cristianas (1,1.10–12). Por otra parte, este acontecimiento fundador es la revelación, por Dios, del Crucificado como su Hijo (1,12.16)¹⁶. El hecho de que el transgresor de la Ley, al comer con los recaudadores de impuestos y los pecadores, sea reconocido como Hijo de Dios, es al mismo tiempo la revelación teológica y antropológica según la cual el Dios de la promesa a Abrahán no es un Dios que reconoce al hombre en razón de las obras de la Ley, es decir, de sus cualidades.

Esta doble convicción fundamental tiene dos consecuencias.

La primera consecuencia consiste en el universalismo del Evangelio paulino: la verdad que constituye al apóstol en su nueva identidad («ya no vivo

12. François REFOULÉ, «Date de l'épître aux Galates», *RB* 95, 1988, pp. 161–183.

13. Walter FOERSTER, «Abfassungszeit und Ziel des Gal», en: *Apophoreta. Festschrift E. Haenchen* (BZNW 30), Berlín, Töpelmann, 1964, pp. 135–141.

14. François VOUGA, «Der Galaterbrief: kein Brief an die Galater? Essay über den literarischen Charakter des letzten großen Paulusbriefes», en: *Schrift und Tradition. Festschrift J. Ernst*, Paderborn, Schöningh, 1996, pp. 243–258.

15. Udo BORSE, *Der Standort des Galaterbriefes* (BBB 41), Bonn, Hanstein, 1972.

16. Alain BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (Les Essais du Collège international de Philosophie), París, Presses Universitaires de France, 1997.

yo, es Cristo quien vive en mí», 2,19-20) sólo es verdad si se cumple para todo individuo. Por esta razón el Evangelio es necesariamente incompatible con toda definición de la persona según el criterio de categorías abstractas (judío, griego, esclavo, persona libre, varón, mujer) o en función de su cualificación por una elección particular, como hace el «otro evangelio» de los misioneros (1,6-9).

La segunda consecuencia reside en el pluralismo de la eclesiología paulina: el reconocimiento de las personas como subjetividades individuales implica, por una parte, que cada uno es llamado con su identidad y estatus propio (3,28; 1 Co 7,17-24) y, por otra parte, que la diversidad de los miembros de la comunidad de los bautizados fortalece su unidad.

El vínculo del Evangelio con un acontecimiento de revelación divina y con la certeza subjetiva de la vocación del apóstol explica que el Evangelio manifieste su verdad y su autoridad cuando judíos y griegos son liberados de este mundo perverso (Ga 1,4-5), cuando reciben el Espíritu (4,6-7) y son transformados en nueva creación (6,15), pero hace comprender también que todo intento de legitimación en el mundo antiguo es vano (2,1-21).

11.4.2. La Ley en la carta a los Gálatas

La afirmación central de Ga sobre la Ley es que nadie será justificado por las obras de la Ley, sino por la fe de (o en) Jesucristo (2,16); esta confianza en la confianza de Jesucristo es la actitud existencial por medio de la cual la existencia se encuentra transformada en nueva creación («ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí», 2,19-20) y por la que recibe el Espíritu (4,6-7).

Un primer presupuesto de esta afirmación reside en la concepción apocalíptica de la historia desarrollada por la carta. La revelación de Dios en Jesucristo, según la interpretación que Ga hace de ella, ha dividido la historia en dos: significa un cambio de época, el final del tiempo antiguo en el que reinaba la Ley (3,19), y el comienzo de los tiempos nuevos que son el tiempo del Espíritu (4,6-7). La consecuencia es que los creyentes no están ya bajo la Ley, sino en el Espíritu, y que son llamados a dejarse llevar por el Espíritu y a dar los frutos del Espíritu (5,16-24; 6,7-10).

Ahora bien, este esquema histórico deja planteadas dos cuestiones: ¿qué es lo que ha hecho de la existencia bajo la Ley una existencia bajo la maldición (3,10-14), y en qué se convierte la Ley en la nueva época (5,13-15)? La existencia bajo la Ley está condenada a la desesperación porque sobrevalora la Ley: si se hubiera dado a la Ley el poder de dar vida, entonces la Ley tendría el poder de justificar (3,21). Pero la Ley fue dada sólo por un tiempo limitado y para ordenar la ciudad (3,19). Por consiguiente, la existencia bajo la Ley se encuentra ante la triste alternativa de ser maldita porque no llega a cumplir toda la Ley, o porque llega a cumplir toda la Ley; pero no por

ello está justificada, porque sólo Dios, y no la Ley, tiene el poder de dar la vida y de justificar.

En adelante, la Ley se cumple en el doble mandamiento del amor a sí mismo y del amor al prójimo. El sentido de esta «palabra» (Ga 5,14) no es otro que hacer real la justificación por la confianza: quien se sabe justificado por Dios está autorizado y llamado a amarse a sí mismo; ahora bien, el descubrimiento de uno mismo como persona independientemente de las propias cualidades no puede funcionar sin el reconocimiento del otro. Pero ¿cuál es la relación entre esta palabra y la Ley? El concepto de cumplimiento implica una doble relación de continuidad y de discontinuidad, que Ga clarifica distinguiendo los tres conceptos de Escritura (3,8.22; 4,30), de promesa y de Ley. El término neutro es el de Escritura; ahora bien, la Escritura aparece bajo el aspecto de la Ley –si es leída en la perspectiva de los tiempos antiguos y de la existencia bajo la Ley–; pero si es leída a partir de la revelación de Dios en Jesucristo y de la existencia en la confianza, aparece bajo el aspecto de la promesa.

11.4.3. La carne y el Espíritu como determinación de la existencia

La oposición antitética carne/Espíritu equivale a la oposición hombre/Dios que domina la argumentación a partir de Ga 1,1; 1,6-9 y 1,10-12. El hombre y la carne son transitorios y pertenecen al mundo de la creación, mientras que Dios y el Espíritu tienen la fuerza de hacer vivir (3,21), de justificar y de dar la vida eterna (6,8-9).

Según una primera perspectiva, la carne y el Espíritu aparecen como dos potencias contradictorias que determinan dos actitudes existenciales contrarias (3,1-5). La existencia que recibe su justicia por la fe se encuentra bajo el poder del Espíritu, mientras que vivir bajo el poder de la carne es sinónimo de tratar de ser justificado por las obras de la Ley¹⁷.

Según una segunda perspectiva, la carne y el Espíritu caracterizan dos épocas de la historia de la salvación (4,1-7): la carne es el poder de este mundo que pasa, mientras que el Espíritu es el poder de la nueva creación.

Según una tercera perspectiva, la decisión de creer y de dejarse conferir una nueva identidad, simbolizada por el bautismo, crea un cambio que no tiene vuelta atrás: los gálatas que han creído y se han bautizado se han convertido en hijos y viven en el Espíritu (3,26-29). La consecuencia de esta transformación es que quien ha creído y quiere retornar a la Ley se encuentra sometido a la tensión entre los campos de fuerza de los dos poderes, y pierde el control de su existencia (5,16-24). Por consiguiente, los gálatas, que viven en el Espíritu, tienen que dejarse conducir por el Espíritu y dejar que el Espíritu dé sus frutos en ellos (5,16-6,10).

17. Véase anteriormente, en 8.4.2 (La carta a los Romanos).

11.5. Nuevas perspectivas

Desde un punto de vista *histórico*, el debate, vivo hasta principios del siglo XX¹⁸, sobre el lugar de la carta en la vida y en la evolución teológica del apóstol, se abre de nuevo. La consecuencia es que hoy somos más prudentes sobre este tema y menos dogmáticos que el aparente consenso instalado desde 1950.

Desde un punto de vista *teológico*, la interpretación de la carta ha estado dominada durante mucho tiempo por los debates confesionales entre católicos y protestantes sobre la justificación por la fe. Los últimos grandes testigos de esta lectura fraternalmente conflictiva son los comentarios de Pierre Bonnard¹⁹ y de Franz Mussner²⁰. La atención se ha centrado después en el problema de la unidad de la carta: ¿cuál es el vínculo teológico entre las exhortaciones de Ga 5,13–6,10 y el comienzo autobiográfico y «dogmático» de Ga 1,6–5,12? Se estudia la dialéctica entre la antropología y la concepción de la historia: ¿cómo se articula la concepción de la cruz como fin de la Ley con la oposición entre justificación por la Ley y justificación por Jesucristo? Se plantea la cuestión sobre la continuidad establecida por Pablo entre la revelación divina de la que ha sido destinatario (Ga 1,12-17) y su visión de la teología judía (Ga 3,6–5,1).

11.6. Bibliografía

Comentarios

Pierre BONNARD, *L'épître de saint Paul aux Galates* (CNT 9), Neuchâtel-París, Delachaux et Niestlé, 1952, ²1972; Hans Dieter BETZ, *Galatians* (Hermeneia), Filadelfia, Fortress Press, 1979; Dieter LÜHRMANN, *Der Brief an die Galater* (ZBKNT 7), Zürich, Theologischer Verlag, 1978; Frank J. MATERA, *Galatians* (Sacra Pagina 9), Collegeville, Liturgical Press, 1992; J. Louis MARTYN, *Galatians* (AB 33A), Nueva York, Doubleday, 1997; François VOUGA, *An die Galater* (HNT 10), Tübingen, Mohr, 1998.

Lecturas preferentes

Édouard COTHENET, «L'épître aux Galates», *Cahiers Évangile* 34, París, Cerf, 1980; Ulrich RUEGG, Bernard RORDORF, «L'épître de Paul aux Galates», *Bulletin du CPE* 35, Ginebra, 1983/7-8.

18. Maurice GOGUEL *Introduction au Nouveau Testament IV. Les épîtres pauliniennes* (Deuxième partie), París, Ernest Leroux, 1926, pp. 147-201.

19. *L'épître de saint Paul aux Galates* (CNT 9), Neuchâtel-París, Delachaux et Niestlé, 1952, ²1972.

20. *Der Galaterbrief* (HThK 9), Friburgo, Herder, 1974.

Estudios particulares

Alain BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (Les Essais du Collège international de Philosophie), París, Presses Universitaires de France, 1997; Jost ECKERT, *Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief* (BU 6), Regensburg, Pustet, 1971; Bernard LATEGAN, «Is Paul Defending his Apostleship in Gal?», *NTS* 34, 1988, pp. 411-430; Jan LAMBRECHT, ed., *The Truth of the Gospel (Galatians 1,1-4,11)* (Monographic Series of «Benedictina». Bibl.-Ecumenical Section 12), Rome, «Benedictina» Publishing St. Paul's Abbey, 1993; Frank J. MATERA, «The Culmination of Paul's Argument to the Gal: Gal 5,1–6,7», *JSNT* 32, 1988, pp. 79-91.

LA CARTA A LOS FILIPENSES

François Vouga

De todas las cartas paulinas, la carta a los Filipenses es aquella que, por el género de la conversación que establece con sus destinatarios y por la diversidad de los temas que aborda, se parece más a una carta ordinaria, antigua (Séneca, Cicerón¹) o moderna. A diferencia de los grandes textos paulinos (Rm, 1 y 2 Co, Ga), no presenta una argumentación teológica centrada en una cuestión fundamental (Rm: la justicia de Dios; 1 Co: la existencia cristiana; 2 Co: la condición del apóstol; Ga: el Evangelio de Dios). Los grandes conceptos de la teología paulina sólo son presentados de modo alusivo, como el de la glorificación en Flp 3,3 o el de la justificación en Flp 3,9; se comprende, por tanto, que Ferdinand Christian Baur considerara Flp como una débil imitación de las grandes cartas paulinas². La carta encuentra, en cambio, su unidad en el tono personal y confiado que deriva de la participación de los filipenses en la obra del apóstol; la encuentra también en una reflexión existencial sobre la condición del creyente que vive bajo el señorío del Crucificado, y en la repetición paradójica de expresiones de felicidad y de exhortaciones a la alegría en medio de los peligros de la vida cotidiana.

12.1. Presentación

12.1.1. Estructura

Después del prólogo epistolar (1,1-2) y la oración de acción de gracias, la carta se compone de tres grandes partes. La primera (1,12-2,18) y la tercera

1. Peter Wick, *Der Philipperbrief. Der formale Aufbau des Briefs als Schlüssel zum Verständnis seines Inhalts* (BWANT 135), Stuttgart, Kohlhammer, 1994.
 2. Ferdinand Christian BAUR, *Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristentums*, Stuttgart, Becher und Müller, 1845, pp. 458-475.

(4,10-20) expresan la alegría experimentada por el apóstol por la participación de los filipenses en su obra apostólica, mientras que la segunda parte (3,1-4,1) es una invitación dirigida a los filipenses para que lo imiten y participen en su alegría. Las dos primeras partes están construidas de manera paralela: una exposición del apóstol sobre su comprensión del apostolado (1,12-26 // 3,2-15) introduce una llamada a vivir como el apóstol bajo el señorío de Jesucristo (1,27-2,5 // 3,17-20, cf. *πολιτεύεσθε* 1,27 // *πολίτευμα* 3,20); dos himnos cristológicos afirman que todo ha sido sometido a Cristo y que todo le será sometido (2,6-11 // 3,21). Cada una de las partes termina con una invitación a la alegría dirigida a los filipenses (2,12-18 // 4,1).

12.1.2. Contenido

El mensaje esencial de la primera parte (1,12-2,18) es introducido por una oración de acción de gracias, cuya función es interpretar teológicamente la participación de los filipenses en el ministerio apostólico: la obra que Dios ha comenzado, la llevará a término hasta el día de Cristo (1,3-11). El cuerpo de la carta, que empieza en 1,12 («quiero que sepáis»), prosigue con las noticias que Pablo da de su apostolado: se encuentra en la cárcel, pero su cautiverio alienta a la comunidad y Cristo es anunciado, lo cual es para él una primera fuente de alegría (1,12-19a); el segundo motivo para alegrarse es la convicción del apóstol de que esto conducirá a su salvación, porque de todas formas, por su muerte o por su vida, Cristo será manifestado en él. De hecho, Pablo está convencido de que seguirá vivo, lo cual le permitirá seguir trabajando para la edificación y la alegría de los filipenses (1,19b-26). Este relato sirve de fundamento a una doble petición: primero, que los filipenses permanezcan firmes en la fe del Evangelio, porque se les ha concedido participar no sólo en la fe, sino también en los sufrimientos de Cristo (1,27-30); segundo, que los filipenses colmen la alegría del apóstol viviendo como conviene bajo el señorío del Crucificado (2,1-11). Flp 2,12-18 concluye recomendándoles que pongan por obra su salvación: por una parte, en razón de la obra de Dios en ellos; por otra, en razón de su responsabilidad en el mundo, y esto será causa de alegría tanto del apóstol como de ellos.

Las dos palabras de recomendación para Timoteo y Epafrodito dan paso a una primera transición. Timoteo es el colaborador de Pablo que viajará a Filipos como representante del apóstol (2,19-24), mientras que Epafrodito había sido enviado por la comunidad de Filipos a Pablo, con el encargo de entregar al apóstol la ayuda económica por la que les da las gracias en Flp 4,10-20. Epafrodito, que ha enfermado, tiene que regresar prematuramente, y Pablo ruega a los filipenses que lo reciban con alegría (2,25-30).

La segunda parte (3,1-4,1) presenta la existencia del apóstol como un paradigma para la interpretación de la existencia creyente. El tiempo de esta existencia está marcado por la resurrección de Cristo, por la comunión en sus sufrimientos y en su muerte y por la espera de la resurrección de los muertos (3,2-11), por la carrera sobre el camino que conduce a la llamada de lo alto que Dios le dirige en Jesucristo (3,12-16), por la espera del Señor Jesucristo que

transformará su cuerpo humillado en cuerpo glorioso (3,17-21). Imitando al apóstol (3,17), los filipenses encontrarán la alegría (3,1), y es su firmeza en este camino lo que provoca la alegría del apóstol.

Una segunda transición está constituida por las peticiones dirigidas a Evodia, a Síntique y al compañero fiel (4,2-3), por una nueva invitación en 4,8-9 a los filipenses para que se alegren y confíen en la gracia de Dios (4,4-7), y por una repetición de las exhortaciones de Flp 2,1-4.

Desde varios puntos de vista, la tercera parte (4,10-20) es simétrica a la primera. Concretamente, Pablo da las gracias a los filipenses por haber renovado su apoyo económico. Pero, como al comienzo de la carta, el apóstol expresa su alegría por la participación de los filipenses en la obra que Dios realiza en su apostolado.

Estructura de la carta a los Filipenses

1,1-2 Dirección y saludo

1,3-11 Acción de gracias

La alegría del apóstol y de los filipenses en la obra de Dios (1,12-2,3)

1,12-26 Las noticias del apóstol
El anuncio de Cristo durante el cautiverio del apóstol (1,12-19a); la glorificación de Cristo como única perspectiva de futuro del apóstol (1,19b-26)

1,27-2,11 Las peticiones del apóstol a los filipenses
Permanecer firmes en la fe (1,27-30); comportarse como conviene en Jesucristo (2,1-11)

2,12-18 Exhortación a los filipenses para que dejen que se realice la obra de Dios en ellos

2,19-30 Recomendaciones de Timoteo y de Epafrodito

La comprensión apostólica de la existencia como modelo para los creyentes (3,1-4,9)

3,1 El tema: llamada a la alegría

3,2-4a Advertencia contra los malos ejemplos

3,4b-11 La comunión del apóstol en la resurrección y en los sufrimientos del Crucificado

3,12-16 La verdadera perfección: en camino hacia la llamada de Dios en Cristo

3,17-4,1 Llamada a imitar al apóstol en la espera del Señor Jesucristo

4,2-9 Recomendaciones a Evodia, a Síntique y al compañero fiel, exhortación a la alegría y a la vida en Cristo

La alegría del apóstol causada por la participación de los filipenses en la obra de Dios (4,10-20)

4,21-23 Conclusión epistolar

12.2. Composición literaria

12.2.1. Unidad e integridad de la carta

La lectura de la carta pone de manifiesto tres problemas:

- a) la doble advertencia de Flp 3,2 y 3,18 contra los misioneros perversos y contra una multitud de gentes que se comportan como enemigos de la Cruz de Cristo rompe el tono confiado y gozoso del conjunto;
- b) tanto las dos fórmulas de bendición de Flp 4,7 y de 4,9 como la invitación renovada a la alegría de 4,4-6 y las recomendaciones de 4,8-9a tienen forma de conclusiones epistolares y podrían constituir el final de una carta;
- c) después de este doble final, la carta de agradecimiento de Flp 4,10-20, introducida de nuevo por el *leitmotiv* de la alegría (4,10), produce la impresión de ser un elemento añadido.

Flp como combinación de dos cartas

Una de las formas en que la crítica literaria resuelve estos problemas consiste inicialmente en atribuir Flp 1,1-3,1 + Flp 4,10-20 y 3,2-4,1 a dos cartas diferentes, y después en repartir los dos finales de 4,4-7 y de 4,8-9 entre las dos cartas distinguidas de este modo. Se considera que la carta constituida por Flp 1,1-3,1 + 4,10-20, que al parecer no tiene todavía conocimiento del peligro representado por los «obreros perversos» y por los «enemigos de la cruz», precede a la otra. Dado que las recomendaciones a Evodia, a Síntique y al compañero fiel (Flp 4,2-3) pueden formar parte tanto de una carta como de la otra, las tres variantes posibles de la hipótesis son:

1. Carta A = Flp 1,1-3,1 + 4,10-23; carta B = Flp 3,2-4,9³.
2. Carta A = Flp 1,1-3,1 + 4,4-7 + 4,10-23; carta B = Flp 3,2-4,1 + 4,8-9⁴.
3. Carta A = Flp 1,1-3,1 + 4,8-23; carta B = Flp 3,2-4,7.

Flp como colección de tres cartas

Una variante de esta hipótesis consiste en repartir el texto de la carta en tres cartas diferentes; la nota de agradecimiento por el apoyo económico de los filipenses constituye en sí misma una primera carta independiente, porque Flp 4,10-20 tiene que preceder a 1,1-3,1 (Epafrodito,

cuyo regreso había sido anunciado por Pablo en 2,25-30, había sido enviado desde Filipos para entregarle la ayuda económica de los filipenses: cf. 4,18). Como los saludos de 4,21-22 y 4,23 pueden de nuevo ser distribuidos diversamente entre las tres cartas diferentes, las tres variantes posibles de la hipótesis son:

1. Carta A = Flp 4,10-20; carta B = Flp 1,1-3,1; carta C = Flp 3,2-4,9⁵.
2. Carta A = Flp 4,10-20; carta B = Flp 1,1-3,1 + 4,4-7; carta C = Flp 3,2-4,1 + 4,8-9⁶.
3. Carta A = Flp 4,10-20; carta B = Flp 1,1-3,1 + 4,8-9; carta C = Flp 3,2-4,1 + 4,4-7.

Flp como unidad literaria

Las reticencias a considerar la carta como la compilación de varias cartas se basan primeramente en las mismas razones expuestas a propósito de las cartas a los Corintios: la única versión de Flp atestiguada por la tradición manuscrita es la transmitida en el canon. Habría que presuponer, por tanto, que las cartas auténticas de Pablo circularon en una única forma: la de su composición redaccional. Una segunda razón es que la antigüedad, que conoce bien el género literario de la colección de cartas o de la correspondencia, publicada y vendida como libro, no ofrece ningún ejemplo de cartas o de fragmentos epistolares combinados y redactados de nuevo en forma de carta. Tercera razón: la argumentación de Flp no implica cambios del contexto de comunicación. A esto se añade que el himno cristológico de Flp 2,6-11 y su síntesis en Flp 3,20-21 vinculan estrechamente los capítulos 1-2 y 3.

Leer la carta como unidad literaria hace observar que la doble advertencia de Flp 3,2 y 3,18 no resulta sorprendente, ya que está en cierto modo anunciada por el relato de Flp 1,15-16: el trabajo apostólico, que se enfrenta a dificultades reales dentro de la comunidad, en el lugar y con ocasión del cautiverio del apóstol, podría igualmente encontrar dificultades, pero provenientes esta vez del exterior, en la iglesia de Filipos.

La lectura de la carta como unidad literaria permite también observar que, según las formulaciones de la propia carta, los «obreros perversos» y los

3. Gerhard FRIEDRICH, *Der Brief an die Philipper*, en: Jürgen BECKER, Hans CONZELMANN, Gerhard FRIEDRICH, *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon* (NTD 8), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1976, pp. 125-175.

4. Joachim GNILKA, *Der Philipperbrief* (HThK 10/3), Friburgo, Herder, 1968.

5. Günther BORNKAMM, «Der Philipperbrief als paulinische Briefsammlung», en: *Neotestamentica et Patristica (Festschrift O. Cullmann)*, Leiden, Brill, 1962, pp. 192-202, o: *Geschichte und Glaube II. Gesammelte Aufsätze IV* (BevTh 53), München, Kaiser, 1971, pp. 195-205; Nikolaus WALTER, *Der Brief an die Philipper*, en: Nikolaus WALTER, Eckart REINMUTH, Peter LAMPE, *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon* (NTD 8/2), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1998, pp. 11-101.

6. Jean-François COLLANGE, *L'épître de saint Paul aux Philippiens* (CNT 10a), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1973; Wolfgang SCHENK, *Die Philipperbriefe des Paulus. Kommentar*, Stuttgart, Kohlhammer, 1984.

«enemigos de la cruz de Cristo» no representan un peligro actual para sus destinatarios, sino que constituyen más bien, junto con los predicadores evocados en Flp 1,15a, un contra-modelo construido por la argumentación: los lectores son llamados, por el contrario, a comprender su fe y a comportarse como hace el apóstol (Flp 3,17 y 4,1).

12.2.2. Las tradiciones pre-paulinas

El himno de Flp 2,6-11

Después del análisis detallado de Ernst Lohmeyer⁷, el carácter pre-paulino de este himno es objeto de un acuerdo ampliamente compartido. Los argumentos a favor de esta hipótesis son: el ritmo poético de las afirmaciones cristológicas, la forma simétrica de la arquitectura (Flp 2,6-8: abajamiento, Flp 2,9-11: elevación), la ausencia de dimensión soteriológica y el carácter poco paulino de los conceptos cristológicos y del vocabulario.

- (6) *El cual, siendo de condición divina,
no codició el ser igual a Dios,*
- (7) *sino que se despojó de sí mismo
tomando condición de esclavo.
Asumiendo semejanza humana,
y apareciendo en su porte como hombre,*
- (8) *se rebajó a sí mismo,
haciéndose obediente hasta la muerte
(y una muerte de cruz).*
- (9) *Por eso Dios lo exaltó
y le otorgó el Nombre que está sobre todo nombre,*
- (10) *para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble
en los cielos, en la tierra y en los abismos,*
- (11) *y toda lengua confiese
que Cristo Jesús es el Señor, para gloria de Dios Padre.*

Hay un amplio consenso tanto sobre el significado del himno, que confiesa el señorío cósmico del Hijo encarnado que se rebajó, como sobre la interpretación propuesta por Pablo al citarlo para fundamentar las recomendaciones de Flp 2,1-4. Por una parte, Pablo radicaliza su alcance añadiendo la mención de la cruz (Flp 2,8c), de forma que el Señor es el Crucificado; por otra parte, no introduce el himno como presentación de un ideal religioso y moral de abajamiento sino como confesión de un señorío que determina la existencia presente.

7. Ernst LOHMEYER, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil 2,5-11* (SAH 4), Heidelberg, Winter, 1928.

En cambio, son objeto de debate tanto la reconstrucción de las estrofas del himno como su proveniencia teológica (se piensa en una recepción de los cantos del siervo de Yahvé de Is 42-53 o en una adaptación de las especulaciones sobre la sabiduría, en una variación sobre la figura apocalíptica del Hijo del hombre o sobre la figura helenística o pre-gnóstica del salvador divino). Las opiniones se separan cada vez con más intensidad por lo que se refiere al papel desempeñado por el apóstol en la redacción del himno.

Flp 3,20-21, ¿continuación o síntesis del himno?

Desde un punto de vista tanto formal como de contenido, la confesión cristológica que concluye la exhortación a imitar al apóstol, en Flp 3,17-21, podría recurrir también a una tradición pre-paulina.

*Esperamos a nuestro Salvador Jesucristo
que transformará nuestro pobre cuerpo
a imagen de su cuerpo glorioso
por el poder que tiene de someter todas las cosas.*

Tanto la representación cristológica que liga el carácter soteriológico de Jesús a la transformación final de los cuerpos como el conjunto de la terminología son muy poco paulinos. En cambio, hay otros motivos comunes a Flp 2,6-11 y Flp 3,20-21: la afirmación de la sumisión de todas las cosas al «Señor Jesucristo», así como los conceptos de condición y de semejanza (μορφή // σύμμορφος), de obediencia y de espera (ὑπόρχειν), de tomar forma y de transformación (σχῆμα // μετασχηματίσει)⁸.

12.3. Contexto y circunstancias históricas de producción

12.3.1. La ocasión de la carta

Agradecimientos, noticias personales y recomendaciones del apóstol

Desde un punto de vista formal, Flp se presenta como una carta convencional que aborda diferentes temas que conciernen de cerca o de lejos a uno u otro de los interlocutores.

Los temas relativos a la persona y a las preocupaciones del apóstol son:

- el agradecimiento por el papel que los filipenses desempeñan en la obra apostólica de Pablo, y en particular por su ayuda económica (1,2-11; 4,10-20);

8. Erhardt GÜTTGEMANN, *Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie* (FRLANT 90), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1966, pp. 240-247.

- el anuncio del envío de Timoteo (2,19-24);
- el anuncio del regreso de Epafrodito (2,25-30);
- las noticias personales del cautiverio de Pablo (1,12-26).

La edificación de la comunidad

El tema constante de la carta relativo a los destinatarios es la prosecución de la obra de Dios en la comunidad hasta el día de Cristo (1,6). Ésta se realiza en el recuerdo de la obra cumplida por Dios en ellos (1,2-11), en las recomendaciones del apóstol para que se pongan bajo el señorío del Crucificado (1,27-2,11), en el ejemplo que da Pablo de su comprensión de la vida en Cristo (3,2-4,1), y en las exhortaciones personales dirigidas a algunos de sus miembros. Estas exhortaciones ¿tienen valor de ejemplo? Hay que observar que los nombres propios de Flp 4,2-3 tienen significados que hacen de ellos verdaderos programas (Evodia: buen camino; Síntique: encuentro).

12.3.2. Los destinatarios

En los años 358/357 a.C., Filipo de Macedonia conquistó el lugar de Crenides, habitado originalmente por los tracios, para fundar en él una ciudad griega a la que puso el nombre de Filipos. Después de la derrota de su último rey en el año 168 a.C., Macedonia pasó a ser en 146 a.C. provincia romana. En 42 a.C., Antonio, que acababa de derrotar a los asesinos de César, Cassio y Bruto, hizo de Filipos una colonia para sus veteranos. Augusto, después de la batalla de Actio (31 a.C.), acrecentó la población con nuevos soldados. Desde el año 27 a.C., la ciudad lleva el nombre de *Colonia Julia Augusta Philippensis*. La mayor parte de las inscripciones descubiertas en ella están en latín: aun cuando allí habitaban todavía tracios y griegos, es una ciudad esencialmente romana, regida por el *ius italicum*. Su importancia no se debe a su papel administrativo (Filipos no era ni capital de provincia, ni un centro de primer orden), sino a su situación geográfica sobre la *via Egnatia*, que une Asia Menor con Roma⁹.

La historia y la composición de la comunidad

Parece que la iglesia de Filipos fue la primera comunidad fundada por Pablo en Europa (Flp 4,15). Según las alusiones contenidas en Flp 1,30 y en el informe de 1 Ts 2,2, parece que la estancia del apóstol terminó de mala manera (cf. Hch 16,11-40). Desde allí, Pablo prosiguió su camino y se dirigió a Tesalónica (Flp 4,16), después a Atenas (1 Ts 3,19) y a Corinto (1 Ts 1,7-8). Flp 4,14-16 da a entender que después de esta primera misión, los filipenses lo sostuvieron económicamente de forma regular. En 2 Co 8,3, desde Macedonia

—donde se encuentra probablemente por segunda vez— Pablo menciona la generosidad de las iglesias de Macedonia —es decir, Tesalónica o Filipos—, de la que han dado pruebas nuevamente con su contribución a la colecta. Ahora bien, antes de esto fueron estas iglesias las que cargaron con los gastos de la misión paulina en Corinto, con el envío de hermanos para proveer a las necesidades del apóstol (2 Co 11,9).

12.3.3. Los interlocutores (el problema de los «adversarios»)

Flp 3,2 y Flp 3,18 son los dos pasajes donde la carta nombra a sus adversarios. En 3,2, la descripción es suficiente para identificarlos: el término «obrero» (ἐργάτης) es, en el cristianismo primitivo, un término técnico para designar a los misioneros (2 Co 11,13; Mt 9,37-38; 10,10). La razón de su descalificación se encuentra en el juego de palabras que sigue (cf. Ga 5,12): κατὰτομή significa la mutilación, pero se aplica a la circuncisión, que aparece desacreditada después, por segunda vez, cuando el apóstol la contrapone a la verdadera circuncisión; ésta es la circuncisión del apóstol y de los filipenses (Flp 3,3), es decir, de los que ponen su confianza en Jesucristo, y no en la carne. La antítesis «poner la propia confianza en Jesucristo» / «poner la propia confianza en la carne» es una tercera descalificación de los adversarios, que reduce lo que debería ser el signo de la Alianza al ámbito de la carne. Pablo ofrece a continuación una lista de buenas razones por las que podría poner la propia confianza en su carne, y que hacen de él un judío ejemplar por su origen, por la educación que ha recibido, por su obediencia y por su celo religioso. Este inventario corresponde al retrato de los adversarios: se trata de misioneros judeo-cristianos que se asemejan a los misioneros que actúan en Galacia —es decir, judeo-cristianos conservadores que exigen la circuncisión de los paganos recientemente convertidos¹⁰— o a los superapóstoles judeo-helenísticos con los que Pablo se enfrenta en Corinto, y que se glorían de su origen judío (Flp 3,4b-6 // 2 Co 11,22)¹¹.

Los «enemigos de la cruz de Cristo», ¿son los mismos que los «obreros perversos»? El ideal de perfección criticado en Flp 3,12-16 parece justificar la definición de un segundo frente contra el cual la carta quiere que los filipenses estén prevenidos: no sólo los misioneros judeo-cristianos podrían desestabilizar su iglesia desde fuera, sino que también dentro de la comunidad podrían actuar tendencias entusiastas o libertinas, semejantes a aquellas que, según se sospecha, existieron en la iglesia de Corinto (1 Co 5,1-14,40)¹².

10. Pierre BONNARD, *L'épître de saint Paul aux Philippiens* (CNT 10), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950; Ulrich B. MÜLLER, *Der Brief des Paulus an die Philipper* (ThHNT 11/1), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 1993.

11. Joachim GNILKA, *Der Philipperbrief* (HThK 10/3), Friburgo, Herder, 1968; Jean-François COLLANGE, *L'épître de saint Paul aux Philippiens* (CNT 10a), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1973.

12. Martin DIBELIUS, *An die Thessalonicher I-II, an die Philipper* (HNT 11), Tübingen, Mohr, 1925.

9. Peter PILHOFER, *Philippi I: Die erste christliche Gemeinde Europas* (WUNT 87), Tübingen, Mohr, 1995.

Estos frentes adversos ¿forman dos o sólo uno? Walter Schmithals¹³ ha defendido la tesis, retomada después por otros, según la cual los adversarios de Flp son judeo-cristianos heterodoxos de tendencia gnóstica, como los de la carta a los Gálatas. En este caso, los «obreros perversos» y los «enemigos de la cruz de Cristo» formarían un solo grupo. Ernst Lohmeyer¹⁴, en cambio, ha retomado la idea de un tercer frente: los filipenses son amenazados no sólo por los judeo-cristianos conservadores (Flp 3,2-11) y por las tendencias entusiastas (3,12-16), sino también por la apostasía (3,17-21), de forma que los «enemigos de la cruz de Cristo» son los hermanos y hermanas infieles.

Los adversarios ¿constituyen un peligro inmediato?

Los datos de la carta son paradójicos en la medida en que comportan juicios de valor sobre los adversarios sin proporcionar indicios de su presencia real.

Por un lado, el apóstol pone a los filipenses en guardia contra los «obresos perversos», abogados de la circuncisión (Flp 3,2), y contra los «enemigos de la cruz de Cristo» (3,18), lo cual da a entender que tales personas existen. El hecho de que Pablo lo recuerde ahora «con lágrimas» (3,18) presupone que el problema, del que Pablo era ya consciente en sus últimos contactos con los filipenses, se ha agravado mientras tanto, al menos para el apóstol mismo, ya sea en Galacia o en Corinto. En cambio, nada permite suponer que algunos misioneros judeo-cristianos estén efectivamente presentes en Filipos. «Parece que Pablo, más que combatir contra adversarios que actúan en Filipos, previene un peligro real, pero lejano»¹⁵.

Por lo que respecta a la puntualización relativa al ideal de perfección (Flp 3,12-16), expresa la reserva escatológica que acompaña necesariamente a la esperanza de Pablo de llegar a la resurrección de entre los muertos (3,11).

12.3.4. Lugar y fecha de composición

Los datos son los siguientes: Pablo escribe desde la cárcel (Flp 1,7. 13.17); ya ha tenido lugar una primera serie de comparecencias (1,7.13), y Pablo espera ver pronto clara su situación (2,23). En su cautiverio, parece que no sólo goza de contactos relativamente fáciles con el exterior, sino que también puede mantener una correspondencia regular con Filipos: los filipenses le han enviado a Epafrodito con la ayuda económica y espi-

13. Walter SCHMITHALS, *Paulus und die Gnostiker. Untersuchungen zu den kleinen Paulusbriefen* (ThF 35), Hamburg, Reich, 1965, pp. 47-88.

14. Ernst LOHMEYER, *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon* (KEK 9), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1930.

15. Pierre BONNARD, *L'épître de saint Paul aux Philippiens* (CNT 10), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950, p. 9.

ritual de los macedonios, y Pablo lo envía ahora de regreso. Por lo demás, Pablo tiene la certeza de que pronto podrá visitar a los filipenses (1,26; 2,24).

Se discuten tres localizaciones y dataciones teóricamente posibles. La carta data:

- del tiempo del cautiverio romano y de los últimos años del apóstol (cf. Hch 28,30),
- de los años que pasó encarcelado en Cesarea (cf. Hch 23,23-26,32),
- o bien de la estancia en Éfeso, donde parece que Pablo estuvo también en la cárcel y se encontró en peligro de muerte (1 Co 15,32; 2 Co 1,8).

Hipótesis tradicional: Flp como carta de cautividad

Según la tradición del texto de la carta, y según un consenso que no fue cuestionado hasta el siglo XVIII, ésta fue escrita en Roma (ἀπὸ Ῥώμης, «desde Roma», *subscriptio* de B1 6) y, según algunos testigos del texto, parece que Epafrodito cumplió la función de escriba, de correo o sucesivamente de ambos (διὰ Ἐπαφροδίτου, «por Epafrodito», según los manuscritos 075 1739 y 1881). Si esta tradición es fiel, Flp no fue escrita hasta principios de los años 60; es sensiblemente posterior a Rm y constituye la última carta o forma parte de las últimas cartas del apóstol. Esta localización y esta datación tardía no son seguras: ni el término «pretorio» (Flp 1,13) ni la presencia de esclavos del emperador (4,22) obligan a una localización romana¹⁶; no obstante, son plausibles. La distancia entre Filipos y Roma no es tan grande que haga imposibles los desplazamientos indicados por la carta: los filipenses son informados de la situación del apóstol, envían a Epafrodito, tienen noticias de la enfermedad de Epafrodito (Flp 2,26), y Pablo envía de regreso a Epafrodito; por la *via Egnatia*, Brindisi y la *via Appia*, el viaje debía durar alrededor de cuatro semanas, y en barco la mitad. La única dificultad real reside en la contradicción entre los proyectos de viaje a Filipos (Flp 1,26; 2,24) y la declaración de intenciones de Rm 15,14-29, según la cual el apóstol ha terminado su misión al este de Roma y desea consagrarse a la evangelización de España.

Hipótesis clásica: Flp como escrito del periodo efesio

Aun cuando sea defendida ocasionalmente¹⁷, la hipótesis de una redacción en Cesarea apenas es tenida en cuenta: presenta una parte de las dificultades de la localización en Roma (la distancia entre Cesarea y Filipos es

16. Gustav-Adolf DEISSMANN, *Licht vom Osten*, Tübingen, Mohr, 1923, p. 202.

17. Ernst LOHMEYER, *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon* (KEK 9), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1930.

aún más grande que entre Roma y Filipos), sin tener el apoyo de la tradición. Por consiguiente, la verdadera alternativa es proporcionada por Éfeso, ciudad mucho más próxima a Filipos. Por una parte, Éfeso es capital de la provincia de Asia, lo que hace plausible tanto un proceso como un cautiverio del apóstol. Por otra, si Pablo está encarcelado en Éfeso, es natural que piense en pasar a Filipos después de su liberación, y que se dirija a Tesalónica o a Corinto (2 Co 1,15-16; 2,12-13; 7,5). En este caso, la redacción de Flp precedió o siguió de cerca a la de 1 Co, entre los años 51/52 y 54/55.

12.4. Perspectiva teológica

12.4.1. El apóstol y su comunidad

Desde la acción de gracias, la argumentación de la carta establece una relación entre el apóstol y su comunidad que es sistemáticamente mediada por la obra de Dios. Los filipenses son fieles y participan activamente en la obra apostólica; Pablo se alegra por ello y da gracias a Dios, que prosigue en ellos lo que ha comenzado. Del mismo modo, el apóstol no da las gracias a los filipenses por su ayuda económica (Flp 4,10-20), sino que se alegra (4,10) por los intereses que aumentan en su cuenta (4,17); en efecto, es de Jesucristo de donde viene el fruto de la justicia (1,11) y es Dios –el verdadero destinatario de su generosidad– quien les colma de bienes (4,18-19). La finalidad tanto de la primera (1,3–2,18) como de la tercera parte de la carta (4,10-23) es incluir al apóstol y su comunidad en la historia de una relación triangular de la que Dios es a la vez autor y origen, y cuya meta es Jesucristo.

Lo que vale para los filipenses vale, en efecto, también para el apóstol. Pablo llama a sus destinatarios a imitarlo (Flp 4,17). Ahora bien, la argumentación pone de inmediato de manifiesto que el apóstol no se presenta ni como modelo, ni como ideal de perfección. En efecto, aquello en lo que el apóstol es ejemplar y en lo que los filipenses tienen que imitarlo es la obra que Cristo realiza en él (3,7-11). Así pues, se equivocaría completamente quien pensara que Pablo se presenta como el ser perfecto por su fe y por su comportamiento. Si la existencia del creyente y del apóstol consiste en ser encontrado en Cristo (3,9a) con una justicia que sólo puede venir de Dios y de la confianza puesta en él (3,9b), entonces el conocimiento del poder de la resurrección, la comunión en los sufrimientos de Cristo y en su muerte (3,10) son el cuestionamiento radical y la inversión de todo ideal de perfección.

12.4.2. La existencia en Cristo y la paradoja de la alegría

Tanto el tiempo del apóstol como el de sus destinatarios están determinados por un acto anterior de Dios, que les ha concedido la gracia de creer o de conocer a Jesucristo (Flp 1,29; 3,12); están también determinados por el señorío presente del Crucificado (2,6-11) y por la espera del Día de Cristo (1,6.10-11; 1,19-26; 2,14-18; 3,11; 3,14), por la espera de la resurrección de los muertos (Flp 3,11) y de la transformación de los cuerpos humillados en

cuerpos gloriosos (3,20-21). Esta triple característica de la existencia, estructurada por el pasado fundador en el que ha sido alcanzada por Jesucristo (3,12) y por la llamada de lo alto que Dios dirige en Jesucristo (3,14) –es decir, por la obra de Dios en ella–, le da el sentido de una carrera hacia una meta y, por otra parte, define su verdadera perfección (3,16) y constituye su alegría.

La alegría que caracteriza al apóstol y a la que llama a los filipenses (Flp 1,18.25; 2,2.17.18.28.29; 3,1; 4,1.4.10) no es el final de la carrera; por el contrario, es conocer la resurrección de Jesús (3,10) y la esperanza de estar con Cristo (1,23, cf. 3,11.20-21), en la comunión en sus sufrimientos y en su muerte (3,10).

12.4.3. El pasado fariseo del apóstol y su combate presente

La renuncia al ideal de perfección en la perspectiva de dar los frutos de la justicia que Cristo hace crecer en nosotros (Flp 1,11; 4,17) constituye lo esencial del relato que el apóstol hace de su conversión en 3,4b-11. Se oponen entre sí dos modos de comprender la existencia, simbolizados por dos maneras de gloriarse (gloriarse en Cristo Jesús o poner la propia confianza en la carne, 3,3) y por dos concepciones de la justicia (la justicia propia de la persona, que es por medio de la Ley; y la justicia de Dios, que es por medio de la fe, 3,6.9). El primer modo de comprender se cualifica y encuentra su perfección en los tres ideales –definidos y sancionados por la Ley– del origen, de la obediencia y del celo (3,4b-6). El segundo se presenta como un progreso del conocimiento (3,8); por él, estas tres cualidades carecen de valor, porque el sentido de la vida no se alcanza por ideales de perfección, sino que es ofrecido como un don (3,7-11).

12.5. Nuevas perspectivas

Desde un punto de vista histórico, se ha reabierto la discusión –viva hasta principios del siglo XX¹⁸– sobre el lugar de la carta en la vida y en la evolución teológica del apóstol. La consecuencia ha sido que el aparente consenso existente desde 1950 se ha debilitado. La carta ¿es contemporánea de lo que Pablo escribía al mismo tiempo desde Éfeso a los corintios y tal vez a los gálatas? ¿O es más bien testigo de los últimos desarrollos de la teología paulina durante el tiempo de su estancia en Roma?

Himno de Flp 2,6-11. Mientras que, después de los estudios de la historia de las formas, la investigación se había concentrado en los orígenes literarios y religiosos del himno, hoy se tiende a centrar la atención en la homogeneidad de Flp 2,1-18, en los vínculos que unen orgánicamente el himno a la parénesis (Flp 2,1-4 y 2,12-18) y en la función de este episodio

18. Maurice GOGUEL, *Introduction au Nouveau Testament IV. Les épîtres pauliniennes (Première partie)*, París, Ernest Leroux, 1925, pp. 369-417.

narrativo en el conjunto de la argumentación paulina. De ahí la cuestión planteada por Ralph Brucker¹⁹: ¿verdaderamente cita Pablo un himno? Más bien se podría pensar que él mismo ha compuesto una meditación cristológica que sirve de armazón a las exhortaciones de Flp 1,12-2,30.

12.6. Bibliografía

Comentarios

Pierre BONNARD, *L'épître de saint Paul aux Philippiens* (CNT 10), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950; Jean-François COLLANGE, *L'épître de saint Paul aux Philippiens* (CNT 10a), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1973; Gordon D. FEE, *Paul's Letter to the Philippians* (NICNT), Grand Rapids, Eerdmans, 1995; Joachim GNILKA, *Der Philipperbrief* (HThK 10/3), Friburgo, Herder, 1968; Ulrich B. MÜLLER, *Der Brief des Paulus an die Philipper* (ThHNT 11/1), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 1993; Wolfgang SCHENK, *Die Philipperbriefe des Paulus. Kommentar*, Stuttgart, Kohlhammer, 1984; Nikolaus WALTER, *Der Brief an die Philipper*, en: Nikolaus WALTER, Eckart REINMUTH, Peter LAMPE, *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon* (NTD 8/2), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1998, pp. 11-101.

Lecturas preferentes

Jürgen BECKER, *Paul. «L'apôtre des nations»*, París/Montréal, Cerf/Médiaspaul, 1995, pp. 355-384; Simon LÉGASSE, «L'épître aux Philippiens. L'épître à Philémon», *Cahiers Évangile* 33, París, Cerf, 1980, pp. 5-50.

Estudios particulares

L. Gregory BLOOMQUIST, *The Function of Suffering in Philippians* (JSNT.SS 78), Sheffield, JSOT Press, 1993; Élian CUVILLIER, «L'intégrité de l'épître aux Philippiens», en: J. SCHLOSSER, ed., *Paul de Tarse* (LeDiv 165), París, Cerf, 1996, pp. 65-77; Jacques SCHLOSSER, «La figure de Dieu selon l'Épître aux Philippiens», *NTS* 41, 1995, pp. 378-399; Peter WICK, *Der Philipperbrief. Der formale Aufbau des Briefs als Schlüssel zum Verständnis seines Inhalts* (BWANT 135), Stuttgart, Kohlhammer, 1994.

19. Kyrios Jesus. *Eine Untersuchung zu Phil 2,5-11* (SAH 4), Heidelberg, Winter, 1928. Ralph BRUCKER, «Christushymnen» oder «epideiktische Passagen»? (FRLANT 176), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1997.

13

LA PRIMERA CARTA A LOS TESALONICENSES

François Vouga

Por su forma exterior, la primera carta a los Tesalonicenses se presenta como una carta anterior a las grandes cartas de Pablo a los Corintios, a los Romanos y a los Gálatas. El prólogo epistolar, en el que falta el «de parte de Dios nuestro Padre y de nuestro Señor Jesucristo» paulino, no es todavía el de las cartas apostólicas, sino una variación del de las cartas sinagogaes. Y, también por su contenido, 1 Ts se presenta como una carta pre-apostólica¹. Faltan los conceptos teológicos clave y los grandes temas del apóstol: justicia, cruz, ley, pecado, muerte, cuerpo, libertad, vida. Asimismo, está ausente toda cita del Antiguo Testamento. En cambio, tanto por su vocabulario como por algunos de sus temas centrales, manifiesta afinidades evidentes con la apolo-gética judía helenística y con la filosofía moral helenística de los filósofos cínicos y de los estoicos². Como toda la carta está escrita en primera persona del plural, excepto 2,18; 3,5; 5,27, donde el «yo» distingue a Pablo de los cosignatarios de la carta y, por otra parte, debido a su carácter poco paulino y a causa de las afinidades literarias y teológicas que la vinculan a 1 Pedro, Edward G. Selwyn se ha preguntado si no pudo ser redactada por Silvano, en nombre de Pablo³.

13.1. Presentación

1 Ts comienza por una acción de gracias particularmente desarrollada (1,2-10). En torno a la tríada fe, amor y esperanza, anuncia el conjunto de los

1. Véase anteriormente, en 7.3 (El corpus paulino).

2. Abraham J. MALHERBE, *Paul and the Thessalonians. The Philosophic Tradition of Pastoral Care*, Filadelfia, Fortress Press, 1987.

3. Edward G. SELWYN, *The First Epistle of St Peter*, Londres, Macmillan, 1952.

temas de la carta: los destinatarios han sido elegidos por Dios, de forma que el Evangelio ha mostrado su poder en ellos; imitando a los apóstoles, los tesalonicenses se han convertido a su vez en modelo para todos, porque han renunciado a los ídolos para adorar al Dios vivo, cuyo Hijo nos salva de la cólera venidera.

La carta prosigue con una presentación de la actividad de los apóstoles, que tiene una función menos apologética que parenética: ofrece un modelo para la comprensión que la comunidad tiene de sí misma y para su comportamiento misionero (2,1-12). 1 Ts 2,13-16 continúa con una segunda acción de gracias por la fidelidad de los tesalonicenses en la persecución. La pena del apóstol por no haber podido viajar en persona a Tesalónica (2,17-20) prepara la exposición sobre el envío, en su lugar, de Timoteo (3,1-5), y sobre el feliz informe que éste ha traído de Macedonia (3,6-10). Esta primera parte de la carta termina con una larga bendición final en forma de intercesión (3,11-13).

El cuerpo mismo de la carta está enmarcado por dos peticiones de los apóstoles. La primera petición (la expresión de 1 Ts 4,1 «os pedimos y os rogamos» combina dos términos técnicos de las cartas de petición) consiste en que los tesalonicenses vivan en la santidad (4,1-3a). Lo que los apóstoles entienden por santidad se concreta en una serie de exhortaciones morales convencionales (4,3b-8). Por lo que respecta a la segunda petición («os pedimos», 5,12), es una exhortación al reconocimiento y a la edificación mutua en la comunidad (5,12-22). Entre estas dos peticiones, los apóstoles responden a una serie de preguntas «en cuanto al amor mutuo» (4,9-12), «respecto de los muertos» (4,13-18) y «en lo que se refiere al tiempo y al momento» (5,1). Estas preguntas, que estructuran 1 Ts 4,9-5,11, recuerdan por su contenido y por su forma las de los corintios en 1 Co 7-14 y 16. ¿Se las planteó Timoteo a Pablo? ¿Encomendaron los tesalonicenses a Timoteo que se las transmitiera al apóstol? La respuesta a la primera pregunta toca varios aspectos de la solidaridad y de la vida práctica de los cristianos: ayuda económica a otras iglesias de Macedonia (1 Ts 4,10), trabajo manual de cada uno para evitar que unos sean carga para otros (4,11), conducta digna a los ojos de los no cristianos (4,12a), libertad de la comunidad frente al entorno social. La respuesta a la segunda pregunta tranquiliza a los tesalonicenses a propósito de la suerte de los difuntos (4,13-18): contrariamente a los paganos, los cristianos que confiesan la muerte y la resurrección de Jesús saben que, cuando suene la trompeta final, todos los muertos serán, como los vivos, elevados por el Señor y conducidos al cielo hacia Dios Padre. Por lo que se refiere a la respuesta a la tercera pregunta, es una exhortación a la vigilancia (5,1-11).

Estructura de la primera carta a los Tesalonicenses

- | | |
|--------|---|
| 1,1 | Dirección y saludo |
| 1,2-10 | Oración de acción de gracias por la elección y el comportamiento ejemplar de los tesalonicenses |

Narración de la actividad apostólica y de la relación entre la comunidad y los apóstoles 2,1-3,13

- | | |
|---------|--|
| 2,1-12 | La actividad de los misioneros como modelo parenético |
| 2,13-16 | Acción de gracias por la fidelidad de los tesalonicenses en la persecución |
| 2,17-20 | Las tentativas fallidas de un nuevo viaje de Pablo a Tesalónica |
| 3,1-10 | El viaje de Timoteo
El envío (3,1-5)
El informe de Timoteo a su regreso (3,6-10) |
| 3,11-13 | Intercesión final |

Parénesis 4,1-5,22

- | | |
|---------|---|
| 4,1-12 | Recomendaciones morales: santidad y concordia |
| 4,13-18 | La esperanza: la resurrección de los muertos y el rapto de los vivos y de los muertos |
| 5,1-11 | Exhortación a la vigilancia en la espera de la parusía |
| 5,12-22 | Recomendaciones para la vida de la comunidad |

Conclusión epistolar 5,23-28

- | | |
|---------|--|
| 5,23-25 | Intercesión y petición de intercesión |
| 5,26 | Saludos |
| 5,27 | Instrucciones relativas a la lectura de la carta |
| 5,28 | Bendición final |

13.2. Composición literaria

13.2.1. Unidad e integridad de la carta

La carta plantea tres problemas a la crítica literaria.

El primero se refiere a 1 Ts 2,14-16: la dificultad de armonizar las afirmaciones antijudías de 1 Ts 2,15-16 con la exposición de Rm 9,1-11, 36 sobre Israel; la acumulación de giros no paulinos y el sorprendente empleo de motivos antijudíos conocidos, pero que Pablo no utiliza nunca, son indicios a favor de la hipótesis de una interpolación de 2,14-16 en el texto de la carta.

El segundo problema se refiere a la arquitectura de conjunto de la carta: en su forma canónica, el cuerpo epistolar constituido por 1 Ts 4,1-5,11 aparece precedido por una acción de gracias de una longitud desproporcionada (1,2-3,13).

El tercero se refiere a los duplicados evidentes de dos comienzos de carta en 1,2-10 y en 2,13-16, y de dos finales de carta en 3,11-13 y en 5,23-28.

a) 1 Ts 2,14-16: ¿una interpolación?

La acción de gracias compara aquí la situación de los tesalonicenses con la de los judeo-cristianos de Judea: unos y otros sufren por causa de sus compatriotas respectivos. Los judíos son objeto de una cadena de acusaciones: han matado a Jesús y a los profetas, persiguen a los apóstoles, no agradan a Dios, son los enemigos de todos los hombres y quieren impedir que los paganos se salven.

Se combinan dos motivos. El primero es el de la concepción deuteronomista de la historia, que dentro de la literatura paulina sólo se encuentra en este pasaje, pero que aparece en la fuente Q (Lc 6,23.26; 11,47-51; 13,33-34); hay que entender la muerte de Jesús en el marco de una lógica de incredulidad de Israel, del endurecimiento del pueblo que termina por asesinar a los profetas como respuesta a los repetidos ofrecimientos e iniciativas de salvación de Dios⁴. El segundo motivo es el del antisemitismo de las élites «ilustradas» romanas, que reprochan a los judíos su particularismo y su sectarismo, es decir, su *odium humani generis*. Este lugar común se retoma en 1 Ts 2,16, en un sentido muy preciso y en relación directa con el problema puramente cristiano de la apertura de la misión a los paganos: los judíos se oponen a la misión universal del cristianismo pagano-cristiano o paulino.

b) ¿1 Ts como colección de cartas?

Una manera de evitar las desproporciones y las repeticiones de la carta consiste en considerarla como una colección de cartas. Se han propuesto varias hipótesis:

1. La apología de 1 Ts 2,1-12 constituye el cuerpo de una primera carta (K.-G. Eckart, 1961⁵): una carta A está constituida por 1 Ts 1,1-2,12 + 2,17-3,4 + 3,11-13, una carta B comprende 1 Ts 3,6-10 + 4,9-10a + 4,13-5,11 + 5,23-26.28. La redacción post-paulina es responsable de 1 Ts 2,13-16; 3,5; 4,1-8; 4,10b-12; 5,12-22 y 5,27.

4. Odil Hannes STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Christentum* (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1967.

5. Karl-Gottfried ECKART, «Der zweite echte Brief an die Thessalonicher», *ZThK* 58, 1961, pp. 30-44.

2. Hans-Martin Schenke y Karl Martin Fischer (1978⁶) proponen una variante de esta hipótesis, repartiendo 1 Ts 2,13 + 2,1-12 + 2,17-3,4 + 2,14 + 4,1-8 + 3,11-13 en la carta A y 1 Ts 1,1-10 + 3,6-10 + 4,13-17 + 5,1-11 + 4,9-12 + 5,12-22 + 5,23-26.28 en la carta B.
3. El envío de Timoteo y la preocupación de Pablo por su comunidad (3,1-10) constituyen el cuerpo de una primera carta (Earl J. Richard, 1995). Esta carta A se conserva prácticamente entera en 1 Ts 2,13 + 2,17-4,2 (1 Ts 2,14-16 es una interpolación). La carta B contiene los dos bloques del comienzo (1,1-2,12) y del final (4,3-5,28) de la carta canónica.
4. Una hipótesis semejante había sido propuesta ya por Walter Schmithals (1964⁷), que interpretaba 1 Ts 1,1-2,12 + 4,2-5,28 como una primera carta a los Tesalonicenses, y 1 Ts 2,13-4,1 como una cuarta carta posterior a dos cartas conservadas en 2 Ts.

c) 1 Ts como unidad literaria

Las razones que llevan a renunciar a una división de la carta en varias cartas son las mismas para 1 Ts que para las cartas a los Corintios y a los Filipenses: 1) la tradición manuscrita no contiene ningún indicio de las diferentes cartas reconstruidas por la crítica literaria; 2) en la antigüedad es bien conocido el género de la colección de cartas, pero no el de la colección en forma de carta; 3) la argumentación de 1 Ts no presupone un cambio de contexto de comunicación dentro del cuerpo de la carta.

Leer la carta como una entidad literaria lleva a considerar los capítulos 1-3 como el indicativo que precede al imperativo de la parénesis en los capítulos 4-5. Así, la acción de gracias (1,2-10), la presentación de los apóstoles como figuras ejemplares de la vida cristiana (2,1-12), la evocación de la paciencia de los tesalonicenses en las pruebas (2,13-16) y de su fidelidad en la nueva fe (2,17-3,10) son la base sobre la que se desarrollan las exhortaciones (4,1-8; 5,12-22) y las enseñanzas (4,9-5,11) de los apóstoles.

13.2.2. Las tradiciones pre-paulinas

1 Ts 1,9b-10

Desde el punto de vista formal, este pasaje constituye una unidad rítmica. Desde el punto de vista del contenido, contiene una acumulación de términos y de fórmulas no paulinos, pero de tradición judía helenística y a menudo emparentados con los LXX⁸:

6. Hans-Martin SCHENKE y Karl Martin FISCHER, *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments I: Die Briefe des Paulus und Schriften des Paulinismus*, Berlín-Gütersloh, Mohn, 1978.

7. Walter SCHMITHALS, «Die Thessalonicherbriefe als Briefkomposition», en: *Zeit und Geschichte (Festschrift R. Bultmann)*, Tübingen, Mohr, 1964, pp. 295-315.

8. Argumentación detallada: Earl J. RICHARD, *First and Second Thessalonians* (Sacra Pagina 11), Collegeville, Liturgical Press, 1995.

*Cómo os convertisteis a Dios,
tras haber abandonado los ídolos,
para servir a Dios vivo y verdadero,
y esperar así a su Hijo Jesús,
a quien resucitó de entre los muertos,
y que nos salva de la ira venidera.*

Se trata de un sumario de la misión judeo-cristiana entre los paganos, o tal vez la carta retoma un himno bautismal de acogida a los nuevos convertidos en la comunidad.

1 Ts 4,16-17

Los autores de la carta anuncian en 1 Ts 4,15a una palabra del Señor. La cuestión planteada por el texto que sigue consiste en saber dónde se encuentra la cita y dónde se encuentra su comentario. Teóricamente, 4,15b podría ser la palabra del Señor comentada y desarrollada en 4,16-17. Sin embargo, es más probable lo contrario: 4,15b comenta y resume el sentido de una palabra adaptada al contexto y citada en 4,16-17:

Porque el mismo Señor bajará del cielo con clamor, en voz de arcángel y trompeta de Dios, y los que murieron resucitarán en primer lugar en Cristo⁹. Después nosotros, los que vivamos, los que quedemos, seremos arrebatados, en nubes, junto con ellos, al encuentro del Señor en los aires, y así estaremos siempre con el Señor.

Por su contenido, esta palabra apocalíptica tiene su equivalente en el «misterio» de 1 Co 15,50-58; por su forma y su contenido, podemos compararla con Mc 13,24-27.

13.3. Contexto y circunstancias históricas de producción

13.3.1. La ocasión de la carta

El motivo de la redacción de la carta aparece en sus dos partes complementarias. Por una parte, está en la inseguridad creada por la ausencia prolongada del apóstol (1 Ts 2,17-20), en su solicitud paterna por la nueva comunidad (2,1-12) y la voluntad de sostener a sus destinatarios en su fidelidad al Evangelio (3,1-10). Por otra parte, la carta quiere fortalecer las convicciones de los tesalonicenses. Las exhortaciones a la santidad (4,1-8) y a la edificación mutua en la vida comunitaria (5,12-22), que tienen como objetivo confirmar

9. Por razones dogmáticas, algunas traducciones unen el complemento «en Cristo» al sustantivo «los muertos», lo cual es una incorrección gramatical, en lugar de construirlo simplemente con el verbo «resucitarán».

a la iglesia en su identidad propia, enmarcan la respuesta a tres preguntas hechas posiblemente por los tesalonicenses (4,9-12; 4,13-18; 5,1-11). Dos de ellas están directamente relacionadas con la parusía:

- a) 1 Ts 4,13: ¿cuál va a ser la suerte de los difuntos? La respuesta dada a esta pregunta permite comprender su sentido: resulta claro que los autores piensan que estarán vivos cuando suene la trompeta, y serán arrebatados en las nubes al encuentro del Señor (4,17). La incertidumbre suscitada por esta convicción concierne al futuro reservado a los hermanos y a las hermanas de la comunidad, pero también a los familiares que fallezcan en el tiempo que queda antes del rapto final: ¿han muerto demasiado pronto para ser salvados con los vivos?
- b) 1 Ts 5,1 plantea la cuestión complementaria: si hermanos, hermanas o familiares, dentro o fuera de la comunidad, fallecen antes de la parusía, ¿tendrá ésta lugar realmente?

Las dos cuestiones ponen en duda la credibilidad del mensaje de los apóstoles, de forma que el conjunto de la carta podría haber sido escrito para refutar la doble objeción que formulan¹⁰. Encuentran su respuesta en el anuncio de la resurrección de los muertos (4,15-16), en la llamada a la vigilancia (5,1-11) y en la exhortación a la edificación mutua de los miembros de la comunidad (4,18; 5,11).

13.3.2. Los destinatarios

Tesalónica

La ciudad fue fundada en el año 315 a.C. por un general de Alejandro y obtuvo de Marco Antonio, en el año 42, el estatuto de ciudad libre; era la capital de la provincia de Macedonia. Puerto importante situado sobre la *via Egnatia*, Tesalónica, la actual Salónica, era una gran ciudad cosmopolita donde se encontraban representadas las poblaciones más diversas.

Historia y composición de la comunidad

A diferencia de las grandes cartas, donde el apóstol habla de sí mismo en primera persona tanto del singular como del plural, el «nosotros» representa en 1 Ts a los tres signatarios de la carta (1 Ts 1,1); la comunidad fue fundada por Pablo y sus dos colaboradores Silvano y Timoteo. Parece que los tres apóstoles permanecieron un cierto tiempo en Tesalónica. Incluso trabajaron con sus manos para proveer a su sustento (2,9, cf. 4,11), y convirtieron a un grupo de creyentes bastante limitado e íntimo, de modo que pudieron tratar a cada uno de ellos como un padre a sus hijos (2,11).

10. Bruce C. JOHANSON, *To All the Brethren. A Text-linguistic and Rhetorical Approach to 1 Thessalonians* (CB NTS 16), Stockholm, Almqvist et Wiksell, 1987.

1 Ts 1,9-10 y 2,14-16 (si este último pasaje no es una interpolación) muestran que los miembros de la comunidad destinataria son antiguos paganos, y no judíos y paganos simpatizantes de la Sinagoga, como da a entender el relato de Hch 17,1-9; este último texto está compuesto en gran parte de estereotipos de la teología lucana de la misión: primero, predicación de los apóstoles en la sinagoga, éxito entre algunos ricos simpatizantes y partidarios paganos y, después, envidia de los judíos que agitan a la población y a las autoridades locales.

13.3.3. Lugar y fecha de composición

¿Qué lugares son mencionados en la carta? Filipos (donde Pablo se encontraba antes de fundar la iglesia de Tesalónica: 1 Ts 2,2), Atenas (desde donde Pablo, al no poder viajar personalmente a Macedonia, envió a Timoteo: 3,1-2), y después Macedonia y Acaya, es decir, Grecia entera (donde la fe de los tesalonicenses se convirtió en un modelo para todos: 1,7-8). Timoteo ha vuelto de Tesalónica (3,6-10) y se une a Pablo y Silvano para escribir la carta. En razón de la mención de «todos los creyentes de Acaya» (1,7), y a pesar de la *subscriptio* de los manuscritos A B¹, donde se lee «de Atenas», se puede pensar que se encuentran en Corinto, donde probablemente acaba de ser fundada la iglesia.

Si 1 Ts está escrita desde Corinto, y si la comparecencia de Pablo ante Galión es un hecho histórico (Hch 18,12-17), entonces su datación es la más segura de todas las cartas paulinas. La estancia de Pablo en Corinto, que según Hch 18,11 duró dieciocho meses, tuvo lugar entre finales del año 49 y principios del 52; en consecuencia, la carta fue enviada, sin duda, en los años 50-51.

13.4. Perspectiva teológica

En conjunto, la carta aparece como una repetición de los temas de la predicación apostólica:

- 1) La confesión del Dios vivo (1,9-10).
- 2) La ética. Las líneas directrices de la ética se expresan, por una parte, en la interpretación metafórica y moral de las categorías de santidad y de pureza y, por otra, en la exhortación a la concordia («filadelfia») como una forma helenística del mandamiento del amor (4,1-12).
- 3) La certeza de la salvación frente a la muerte (4,13-18)
- 4) La determinación escatológica del presente (5,1-11).

13.4.1. La conversión al Dios vivo

La conversión del paganismo a la fe cristiana no es presentada como la de un paso ilustrado del politeísmo pagano al monoteísmo, sino que más bien es comprendida como una decisión personal, individual y confesante, de romper con el monoteísmo razonable del helenismo para adorar sólo al

Dios vivo. En el ecumenismo monoteísta, abierto y pluralista, del mundo religioso helenístico, este proceso no es habitual, sino que presupone ante todo el rechazo de una concepción avanzada del monoteísmo: rechaza la idea general de la existencia de un dios único, que integra en sí mismo la pluralidad de las divinidades que aparecen en las diferentes religiones, para afirmar que el mundo está poblado por dioses y que, entre los dioses, hay que elegir. Si hay que elegir, es porque Dios se ha manifestado en la paradoja de la muerte y de la resurrección de Jesús (1 Ts 4,14), y si es el Dios verdadero y el Dios vivo, es porque ha elegido a los que creen en él y los ha santificado (1,2-10). La predicación cristiana no consiste en el ofrecimiento de una encarnación suplementaria de lo religioso, sino en el rechazo de los ídolos, es decir, en una decisión que excluye a todos los dioses excepto uno. Ahora bien, al encontrarse en la situación de tener que elegir el propio Dios, la conciencia humana se elige a sí misma y el individuo se constituye él mismo como sujeto responsable¹¹.

13.4.2. La existencia cristiana: elección y santidad

La descripción de la existencia cristiana según las categorías de la elección (1 Ts 1,4) y de la santidad (4,3.4.7) que confiere el poder del Espíritu Santo (1,5.6; 4,8) parece extraña a la teología del apóstol; es cierto que el término santidad aparece ocasionalmente en las grandes cartas, pero vinculado al de la justicia, que es típicamente paulino (Rm 6,19.22; 1 Co 1,30). Ella implica la idea de una separación del mundo, fundada sobre la conciencia de haber sido puestos aparte y encargados de una responsabilidad particular. Ahora bien, esta elección, a diferencia de la comprensión propia del Antiguo Testamento y el judaísmo, es incondicional: es el resultado de la decisión personal de renunciar a los ídolos para elegir al Dios vivo (1,2-10). Por otra parte, libera al individuo de los poderes que lo someten a sí mismo; lo obliga a la *φιλαδελφία*, es decir, al amor y al respeto mutuo de los hermanos y de las hermanas dentro de la comunidad, a la solidaridad con las otras iglesias y a una coexistencia libre y pacífica con el resto de la ciudad (4,9-12). La existencia personal y la vida comunitaria se encuentran así estructuradas de una manera que corresponde a la concepción de la justicia o de la justificación de las grandes cartas.

13.4.3. El carácter comunitario de la parénesis

Es notable que cada una de las enseñanzas de 1 Ts 4,9-5,11 termine con una recomendación que remite a los lectores a la vida comunitaria: los miembros de la iglesia son llamados a vivir una vida digna desde el punto de vista de las personas que están fuera, proveyendo a sus necesidades mediante su propio trabajo –y no por la mendicidad de los predicadores itinerantes–.

11. François VOUGA, «L'attrait du christianisme primitif dans le monde antique», *RThPh* 130, 1998, pp. 257-268.

tes- (4,1-12); tienen que consolarse los unos a los otros por la enseñanza escatológica del Evangelio (4,13); tienen que edificarse y consolarse mutuamente (5,11). Las condiciones de la existencia comunitaria son definidas por medio de las exhortaciones que enmarcan estas enseñanzas de los apóstoles (4,1-8 y 5,12-22): es importante que los creyentes permanezcan fieles a su elección (4,8) y se abstengan de todo mal (5,22). La ética paulina, ya se funde sobre los conceptos de elección y de santidad –como es el caso en 1 Ts–, sobre el de la libertad –como en 1 Co–, o sobre los de la justicia de Dios y la vida en el Espíritu –como en Rm y en Ga–, define un doble espacio: el espacio de la comunidad, que es el lugar del amor fraterno, del reconocimiento de las personas, de la edificación mutua y de una solidaridad espiritual y material, y el espacio del mundo, que tiene sus propias leyes, y respecto al cual la comunidad es llamada a ejercer sus responsabilidades.

13.5. Nuevas perspectivas

Desde un punto de vista *literario*, las relaciones entre la primera y la segunda carta a los Tesalonicenses, que parecían resueltas en la medida en que se consideraba 1 Ts como la más antigua de las cartas proto-paulinas y 2 Ts como un documento déutero-paulino destinado a corregirla o a sustituirla, son objeto de nuevos debates: si es cierto que las dos cartas a los Tesalonicenses son tanto una como otra colecciones de cartas, es posible que algunos fragmentos antiguos y nuevos se encuentren en ambas partes.

Desde el punto de vista de la historia *de la teología* se vuelve a proponer la cuestión de los autores de la carta. ¿Se puede simplemente decir, como afirma el consenso establecido después de 1950, que 1 Ts es la carta más antigua de Pablo? El saludo de 1 Ts 1,1 está, en efecto, firmado por los tres signatarios (Pablo, Silvano y Timoteo) y, a diferencia de las otras cartas en las que Pablo habla de sí mismo tanto en primera persona del plural como en primera persona del singular, el «yo» afirmado por el apóstol (1 Ts 2,18; 3,5; 5,27) parece distinguirse del «nosotros» colectivo de los autores. ¿A quién y qué representan entonces las declaraciones teológicas de la carta?

Desde un punto de vista *teológico*, los problemas discutidos son sobre todo: a) las relaciones entre las afirmaciones de 1 Ts 1-3 y la parénesis de 1 Ts 4-5; b) las diferencias y las equivalencias entre la teología de la justicia expuesta en Rm y Ga, y la teología de la santificación presente en 1 Ts; c) la cuestión de una eventual evolución de la teología y de la escatología paulinas entre 1 Ts y las grandes cartas siguientes.

13.6. Bibliografía

Comentarios

Traugott HOLTZ, *Der erste Brief an die Thessalonicher* (EKK 13), Zürich/Neukirchen, Benziger/Neukirchener Verlag, 1990; Simon LÉGASSE, *Les épîtres de Paul aux Thessaloniens* (LeDiv. Commentaires 7), París, Cerf, 1999; Abraham J. MALHERBE, *The Letters to the Thessalonians* (AB 32B), Nueva York, Doubleday, 2000; Charles MASSON, *Les deux épîtres de saint Paul aux Thessaloniens* (CNT 11a), Neuchâtel-París, Delachaux et Niestlé, 1957; Earl J. RICHARD, *First and Second Thessalonians* (Sacra Pagina 11), Collegeville, Liturgical Press, 1995; Béda RIGAUX, *Saint Paul. Les épîtres aux Thessaloniens* (Études Bibliques), París/Gembloux, Gabalda/Duculot, 1956; Charles A. WANAMAKER, *The Epistles to the Thessalonians* (NIGTC), Grand Rapids/Exeter, Eerdmans/Paternoster, 1990.

Lecturas preferentes

Jürgen BECKER, *Paul. «L'apôtre des nations»*, París/Montréal, Cerf/Médiaspaul, 1995, pp. 157-168; Michel TRIMAILLE, «La première lettre aux Thessaloniens», *Cahiers Évangile* 39, París, Cerf, 1982.

Estado de la investigación

Earl J. RICHARD, «Contemporary Research on 1 (& 2) Thessalonians», *BTB* 20, 1990, pp. 107-115; Jeffrey A.D. WEIMA, Stanley E. PORTER, *An Annotated Bibliography of 1 and 2 Thessalonians*, Leiden, Brill, 1998.

Estudios particulares

Jorge Sánchez BOSCH, «La chronologie de la première aux Thessaloniens et les relations de Paul avec d'autres églises», *NTS* 37, 1991, pp. 336-347; Raymond F. COLLINS, *Studies on the First Letter to the Thessalonians* (BETHL 66), Leuven, Leuven University Press/Peeters, 1984; Id., ed., *The Thessalonian Correspondence* (BETHL 87), Leuven, Leuven University Press/Peeters, 1990; Robert JEWETT, *The Thessalonian Correspondence. Pauline Rhetoric and Millenarian Piety* (Foundations and Facets), Filadelfia, Fortress Press, 1986; Bruce C. JOHANSON, *To All the Brethren. A Text-linguistic and Rhetorical Approach to 1 Thessalonians* (CB NTS 16), Stockholm, Almqvist and Wiksell, 1987; Abraham J. MALHERBE, *Paul and the Thessalonians. The Philosophic Tradition of Pastoral Care*, Filadelfia, Fortress Press, 1987; Daniel MARGUERAT, «L'apôtre, mère et père de la communauté (1 Th 2,1-12)», *ETR* 75, 2000, pp. 373-389; Carol J. SCHLUETER, *Flying up the Measure. Polemical Hyperbole in 1 Thessalonians 2,14-16* (JSNT.SS 98), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994.

LA CARTA A FILEMÓN

François Vouga

El cuerpo epistolar de la carta a Filemón se presenta, por su forma, por sus dimensiones y por su contenido, como una carta típica de recomendación. Horacio, *Carta* I,9, ofrece una parodia espiritual de este género literario, y de este modo pone de manifiesto sus elementos constitutivos: una persona que goza de un cierto prestigio hace valer sus cualidades que le permiten intervenir ante una autoridad, interceder ante ella en favor de un protegido, al que elogia o defiende. En nuestra carta, Pablo se dirige a Filemón, el cual le debe su conversión al cristianismo (Flm 19); le escribe a propósito de su esclavo Onésimo que, en busca de ayuda y apoyo, se ha refugiado junto al apóstol (Flm 10).

14.1. Presentación

Si el cuerpo de la carta es el clásico de una *carta de recomendación*, el formulario epistolar que lo rodea y el contexto de comunicación que establece son los de las grandes cartas apostólicas. Los firmantes de la carta son Pablo y Timoteo (Flm 1, cf. 2 Co 1,1; Flp 1,1). Aun cuando sería de esperar que fuera dirigida a Filemón, el círculo de sus destinatarios incluye a Apfia, Arquipo y toda la iglesia que se reúne en casa de Filemón (Flm 1-2). Los saludos, al comienzo y al final de la carta, son sustituidos por las bendiciones típicas de las cartas del apóstol (vv. 3 y 25); todo un grupo de colaboradores se asocia a este último: Epafra, su compañero de cautiverio, y Marcos, Aristarco, Demas y Lucas, sus colaboradores.

14.1.1. Estructura y contenido

La carta comienza por una impresionante acción de gracias, cuya función argumentativa aparece claramente a partir de la petición de Flm 8-10: tanto la mención del amor y de la fe de Filemón, de los que el apóstol no deja de

oír hablar y por los que da gracias a Dios (v. 5), como la exhortación apostólica a dar a conocer todo el bien que los creyentes pueden realizar en Jesucristo (v. 6), constituyen la base sobre la que Pablo presenta a continuación sus peticiones.

Las peticiones del apóstol son tres. *En primer lugar*, Filemón es llamado a recibir a Onésimo como un hermano querido. Esto significa que Pablo transforma la relación entre amo y esclavo en una relación simétrica y fraterna (vv. 16a.17). *En segundo lugar*, Pablo le ruega que lo reciba como un hermano amado «tanto en la carne como en el Señor». La fraternidad en el Señor determina la calidad de la relación fraterna; la fraternidad en la carne no puede verosímilmente designar nada más que el orden social: Filemón liberará a su esclavo. *En tercer lugar*, Filemón hará sin duda aún más de lo que se le pide (v. 21b) y pensará en enviar a su hermano Onésimo junto al apóstol (vv. 13-14).

Estructura de la carta a Filemón

- | | |
|-----|---|
| 1-3 | Dirección y saludo |
| 4-7 | Acción de gracias: el amor y la fe de Filemón |

Las peticiones del apóstol (8-21)

- | | |
|-------|---|
| 8-9 | La autoridad del apóstol |
| 10-12 | El beneficiario de la petición: Onésimo |
| 13-14 | La sugerencia del apóstol: que Filemón envíe a Onésimo junto a él |
| 15-17 | La petición del apóstol: que Filemón reciba a Onésimo como un hermano |
| 18-19 | Pablo responde como garante de Onésimo |
| 20-21 | La confianza del apóstol en la decisión de Filemón |

Conclusión epistolar (22-25)

- | | |
|-------|---|
| 22 | Anuncio de una visita y planes de viaje |
| 23-24 | Saludos |

14.2. Contexto y circunstancias históricas de producción

14.2.1. La ocasión de la carta

Es difícil reconstruir la secuencia de los acontecimientos que precedieron y ocasionaron la carta sin sobrecargar de significado las alusiones que contiene.

Los personajes puestos en escena

Los hechos evidentes son los siguientes: Filemón, que recibió de Pablo el Evangelio y se convirtió al cristianismo (Flm 19), acoge una iglesia en su casa (v. 2). Por su parte, el apóstol se encuentra momentáneamente encarcelado (vv. 1.10.13) y ha recibido en la cárcel la visita de Onésimo, el esclavo de Filemón (vv. 11.15). Ahora bien, Onésimo, durante su estancia junto a Pablo, se ha convertido a su vez al Evangelio (v. 10). Pablo, que desearía mantener a Onésimo a su lado (v. 13), ha decidido, sin embargo, no hacer nada sin el consentimiento de Filemón (v. 14). Así pues, se dispone a enviar a Onésimo a casa de Filemón, después de haberle entregado Flm como carta de recomendación.

Las razones por las que Onésimo se encuentra junto a Pablo no son claras. A menudo se ha interpretado Flm 18 como el indicio de que Onésimo habría cometido un pequeño robo en casa de Filemón, habría huido o, combinando ambas cosas, habría partido con lo robado. Al proponer a Filemón que ponga en su cuenta las deudas de Onésimo, el apóstol se comprometería a reparar los daños causados al amo por el esclavo huido. Pero se puede pensar igualmente en una situación mucho más banal. En efecto, en el siglo I de nuestra era frecuente y legal que un esclavo que temía la cólera de su amo fuera a buscar la protección de un amigo de éste. En este caso, el esclavo no era considerado como fugitivo. Podemos imaginar, pues, que Onésimo buscó sencillamente refugio ante el apóstol después de una discusión con Filemón, y que Pablo promete a éste pagarle una compensación por el tiempo que Onésimo ha pasado a su lado¹.

El escenario

La estrategia argumentativa de la carta consiste en oponer entre sí tres jerarquías que organizan las relaciones entre Filemón, Pablo y Onésimo.

Según el orden jurídico, Onésimo no es sólo el esclavo de Filemón, sino que tiene una deuda contraída con él por el tiempo pasado junto a Pablo. Por lo que respecta a Pablo, está en principio al mismo nivel que Filemón, pero es corresponsable de la ausencia de Onésimo (Flm 18).

Según el orden eclesiástico, Pablo ha engendrado a Onésimo entre cadenas (Flm 10); pero Filemón le debe también la fe (v. 19b), de modo que el apóstol tiene autoridad tanto sobre el amo (v. 8) como sobre el esclavo, pues los dos son hijos suyos (v. 9).

Por último, según el orden cristológico, Pablo y Filemón (Flm 17.20) son hermanos, al igual que Pablo y Onésimo, y como Filemón y Onésimo (v. 16).

La argumentación de la carta se desarrolla en varios niveles. Por un lado, hace comprender a Filemón que Pablo está dispuesto, si es necesario, a resar-

1. Peter LAMPE, *Der Brief an Philemon*, en: Nikolaus WALTER, Eckart REINMUTH, Peter LAMPE, *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon* (NTD 8/2), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1998.

cirle de lo que le deben él y Onésimo (Flm 18-19a). Por otro, emprende una doble reestructuración de los valores. Por una parte, Pablo advierte a Filemón que, en razón de su autoridad de apóstol, podría ordenarle que dejara a Onésimo a su servicio (vv. 8 y 13-14); de este modo, establece una oposición entre la jerarquía eclesiástica y el orden jurídico, y, en nombre de la primera, suspende la segunda. Por otra parte, Pablo se presenta como hermano de Filemón y, en cuanto tal, renuncia a su autoridad apostólica (vv. 8-9a) para rogarle que reciba a Onésimo, que entretanto se ha convertido, como un hermano y no como un esclavo (vv. 16-17); de este modo, establece una oposición entre la jerarquía eclesiástica y otra jerarquía, que es su fundamento, según la cual tanto Pablo y Filemón como Onésimo son servidores de Cristo; según esta jerarquía, la única relación posible entre Pablo, Filemón y Onésimo es la de hermanos².

14.2.2. Los destinatarios

Curiosamente, los nombres de Filemón y Onésimo constituyen, como los de Evodia y Síntique en Flp 4,2 y posiblemente el de Sícigo (si es un nombre propio) en Flp 4,3, un programa por sí solos: Filemón significa «amable» y Onésimo «útil».

De Filemón, sólo se conocen las informaciones proporcionadas por la carta. En cambio, tanto los nombres de Onésimo (Col 4,9) y de Arquipo (Flm 2 // Col 4,17) como los de Epafras (Flm 23 // Col 1,7; 4,12), Lucas y Demas (Flm 24 // Col 4,15) se encuentran en la carta a los Colosenses. Según las informaciones ofrecidas por Col 4,17, Arquipo forma de nuevo parte de los destinatarios de Col, mientras que según Col 4,9, Onésimo viene también de Colosas y se ha unido al apóstol y a sus colaboradores en el lugar de su cautiverio; éstos siguen siendo en gran parte los mismos que estaban a su lado durante la redacción de Flm.

Según el escenario propuesto por Col, Filemón acoge en su casa a la iglesia o a una comunidad de la iglesia de Colosas. Después de recibir la carta del apóstol que Onésimo le ha entregado, envía de nuevo a éste ante Pablo, tal y como se le había sugerido.

14.2.3. Lugar y fecha de composición

Debido a las repetidas menciones del cautiverio del apóstol (Flm 1. 9,13,22), la carta pudo haber sido escrita, como la carta a los Filipenses, en Éfeso, en Cesarea o en Roma. La tradición manuscrita aboga por Roma (*subscriptio* de los manuscritos P y 048), pero la proximidad geográfica necesaria para que Onésimo pueda ir a buscar refugio junto a Pablo sin dificultad hace que Éfeso sea más plausible. Flm data, pues, probablemente de la estancia del apóstol en Asia entre los años 51/52 y 54/55.

2. NORMAN R. PETERSEN, *Rediscovering Paul. Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World*, Filadelfia, Fortress Press, 1985.

14.3. Perspectiva teológica

14.3.1. Casa cristiana y esclavitud

La petición de la carta, centrada en el reconocimiento fraterno de Onésimo por parte de Filemón y en la liberación del esclavo, es coherente con el principio paulino de Ga 3,28, según el cual no hay, en Cristo, ni judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni varón ni mujer. La comunidad, que vive bajo el señorío del Crucificado, se distingue del mundo que la rodea por el hecho de que en ella las diferencias son constatadas y nombradas, pero cada uno es reconocido y amado como persona, independientemente de su estatus y de sus cualidades. Con todo, el reconocimiento y el amor mutuo no son compatibles con las relaciones entre amo y esclavo; así pues, el bautismo de Onésimo implica su liberación por Filemón.

La argumentación que lleva a la liberación de Onésimo es la misma que llama a los esclavos cristianos a vivir su libertad cristiana en la condición de esclavos (1 Co 7,17-24). De hecho, es necesario distinguir dos problemas éticos fundamentalmente diferentes: en 1 Co 7,17-24 no se trata de relaciones entre bautizados dentro de la comunidad y de una casa cristiana, como es el caso de Ga 3,26-29 y Flm; 1 Co 7 trata más bien del comportamiento que los esclavos cristianos tienen que adoptar en el mundo pagano. Al confesar a Jesucristo como Señor, todos son esclavos de Cristo; es la pertenencia a Cristo la que, dentro de la comunidad, establece entre los miembros relaciones de hermanos y hermanas, y fuera de la comunidad permite vivir en la libertad las obligaciones de la vida cotidiana. La fe lleva a los cristianos a encontrar nuevos comportamientos en su existencia y en el ámbito de libertad constituido por la Iglesia, pero no les permite transformar la sociedad.

14.3.2. La comunidad cristiana como lugar de discusión ética

Una paradoja formal reside en el contraste entre el objeto de la carta, que requiere una decisión personal de Filemón, y el contexto de comunicación que establece. Los autores de la carta son Pablo y Timoteo, pero también indirectamente Epafras, Marcos, Aristarco, Demas y Lucas. El círculo de los destinatarios engloba alrededor de Filemón a Apfia, Arquipo y toda la iglesia que se reúne en su casa. Esta doble ampliación del círculo de los autores y de los lectores no es sorprendente en sí; por el contrario, es característica del género de la carta apostólica tal y como Pablo la inventó. Sin embargo, aquí extraña debido al objeto particular y aparentemente limitado de la petición del apóstol. ¿Necesita este ruego el carácter oficial de una carta apostólica?

Ahora bien, el género literario de la carta apostólica designa a la comunidad como lugar de discusión y de decisión ética de sus miembros. La relación de Filemón con Onésimo no es un asunto privado, sino que

implica un reconocimiento que define la identidad de la Iglesia cristiana como cuerpo o como lugar del señorío de Cristo. Además, el carácter oficial de la petición, así como el nombre programático de los protagonistas principales, muestra que su objetivo no se limita al destino particular de Onésimo, sino que concierne a la actitud tomada en relación con la esclavitud dentro de las comunidades cristianas. Finalmente, esta última observación obliga a preguntarse si conviene considerar Flm como una misiva del apóstol, o si la redacción de la carta tiene que ser entendida como una manera de fijar la posición general de Pablo con respecto a la esclavitud en una carta apostólica, forme típica de la expresión de su autoridad.

14.4. Nuevas perspectivas

Las nuevas perspectivas son tendencias contrarias entre sí, y ponen en tela de juicio consensos que parecían adquiridos.

Una primera tendencia se interesa por la *realidad material* de los acontecimientos que sirven de ocasión para la carta. Se esfuerza por precisar las condiciones históricas y jurídicas dentro de las cuales Pablo argumenta y las implicaciones sociales, simbólicas y teológicas de su petición a Filemón.

Una segunda tendencia se concentra en la carta considerada en su *dimensión puramente literaria*. La carta a Filemón es considerada como la formulación programática, a partir de un caso real o tal vez incluso ficticio, de la posición paulina sobre el problema de la esclavitud: las relaciones fraternas que existen en Cristo dentro de la comunidad cristiana son incompatibles con las relaciones entre amo y esclavo.

14.5. Bibliografía

Comentarios

Jean-François COLLANGE, *L'épître de saint Paul à Philémon* (CNT 10c), Ginebra, Labor et Fides, 1987; Peter LAMPE, *Der Brief an Philemon*, en: Nikolaus WALTER, Eckart REINMUTH, Peter LAMPE, *Die Brief an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon* (NTD 8/2), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1998, pp. 205-232; Richard LEHMANN, *Épître à Philémon. Le christianisme primitif et l'esclavage* (Commentaires bibliques) Ginebra, Labor et Fides, 1978; Peter STUHLMACHER, *Der Brief an Philemon* (EKK 18), Zürich/Neukirchen, Benziger/Neukirchener Verlag, ²1981.

Lecturas preferentes

Simon LÉGASSE, «L'épître aux Philippiens. L'épître à Philémon», *Cahiers Évangile* 33, París, Cerf, 1980, pp. 51-62; Théo PREISS, «Vie en Christ et éthique sociale dans l'épître à Philémon», en: *Aux sources de la tradition chrétienne (Mélanges M. Goguel)*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950, pp. 171-179, o: *La vie en Christ* (Bibliothèque théologique), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1951, pp. 65-73.

Estudios particulares

John M.G. BARCLAY, «Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-Ownership», *NTS* 37, 1991, pp. 161-186; Norman R. PETERSEN, *Rediscovering Paul. Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World*, Filadelfia, Fortress Press, 1985.

II.2

Las cartas déutero-paulinas

LA CARTA A LOS COLOSENSES

Andreas Dettwiler

La carta a los Colosenses se presenta como un escrito de Pablo. Sin embargo, la investigación exegética ha demostrado –con un grado de probabilidad que aún está por precisar– que la carta no fue escrita por Pablo en persona, sino por alguien muy familiarizado con su pensamiento. Esta figura desconocida tenía la ambición de proseguir la reflexión teológica en el espíritu de su maestro; más precisamente, el autor recuerda a la comunidad destinataria sus inicios y el fundamento teológico de su identidad cristiana. Él emprendió este trabajo de anámnesis para fortalecer la fidelidad de la comunidad con respecto a la herencia paulina, y para ponerla en guardia contra una corriente de pensamiento –la «filosofía colosense»–, persuadido de que ésta destruiría la libertad cristiana. Con el medio literario de la pseudoepigrafía, que en aquella época era un procedimiento perfectamente legítimo para transmitir las tradiciones de escuelas, el autor del escrito se sometió enteramente a la voz y a la autoridad de su maestro de pensamiento¹. La carta a los Colosenses testimonia así la *segunda presencia de Pablo* después de la muerte del apóstol².

15.1. Presentación

Después de la dirección y el saludo (1,1-2), el prólogo epistolar está seguido por cuatro elementos. En primer lugar, la acción de gracias (1,3-8), de carácter fuertemente anamnético: partiendo de la estructura fundamental de la existencia cristiana (retomada de la tríada paulina «fe – amor – esperanza»), recuerda a la comunidad sus inicios cristianos y su participación en la

1. Sobre el fenómeno de la pseudoepigrafía, véase anteriormente, pp. 141-143.

2. Según la válida formulación de un artículo de Hans Dieter BETZ, «Paul's "Second Presence" in Colossians», en: Tord FORNBERG, David HELLMOLM, eds., *Texts and Contexts: Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts. Festschrift L. Hartman*, Oslo, Scandinavian University Press, 1995, pp. 507-518.

obra universal del Evangelio, transmitido por Epafras. A la acción de gracias se añade una intercesión (1,9-14), que es ampliada en los versículos siguientes por el texto teológico fundamental de Col: el himno a Cristo (1,15-20). El cuarto elemento (1,21-23) aplica las afirmaciones del himno a la comunidad destinataria y concluye así la parte introductoria.

La unidad textual siguiente (1,24-2,5) desempeña una función de unión entre la introducción y el cuerpo de la carta: constituye la auto-recomendación del autor. De manera programática, describe la función de Pablo en el proceso de la revelación: ser el siervo de la Iglesia y del Evangelio. Incluso se podría situar el comienzo del cuerpo de Col en la auto-recomendación; en este caso se extendería de 1,24 a 4,1.

El cuerpo de la carta (2,6-4,1) comienza con la indicación del tema (2,6-8). En él, se puede ver una especie de composición en quiasmo: 2,6-7 («Vivid, pues, según Cristo Jesús, el Señor, tal como le habéis recibido...») se referiría a la *parte ética* (capítulo 3), mientras que 2,8 indicaría más bien la *parte dogmática* o polémica (capítulo 2). Así, el tono cambia con 2,8. Se previene a la comunidad destinataria contra un movimiento que el autor llama «filosofía», movimiento que es desacreditado inmediatamente («Mirad que nadie os esclavice mediante la vana falacia de una filosofía, fundada en tradiciones humanas, según los elementos del mundo, y no según Cristo»). Sorprendentemente, el pasaje siguiente explica en primer lugar, una vez más, el fundamento de la identidad cristiana (2,9-15), antes de pasar a la polémica (2,16-23). En esta parte, el autor refuta las pretensiones contrarias insistiendo en la libertad cristiana (2,20: «Una vez que habéis muerto con Cristo a los elementos del mundo, ¿por qué sujetaros a preceptos, como si aún estuviérais en el mundo?»), libertad que hace anacrónicas las exigencias que los adversarios tratan de imponer a la comunidad. 3,1-4 asume una función de unión entre la parte dogmática y la parte ética, invitando a los destinatarios a orientarse hacia «las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios» (3,1). La exhortación ética comprende dos partes: 3,5-17 invita a pasar del «hombre viejo» al «hombre nuevo» (con catálogos de vicios y de virtudes), en una nueva existencia que culmina en el amor mutuo; 3,18-4,1 contiene los códigos domésticos que describen las obligaciones mutuas de los miembros de la familia cristiana.

La conclusión de la carta comprende los elementos siguientes: a las exhortaciones finales (4,2-6) se añade lo que se llama «parusía apostólica» (4,7-9: la ausencia de Pablo, que se encuentra ante la imposibilidad de visitar Colosas, «reemplazado» por sus colaboradores Tíquico y Onésimo, que transmitirán las noticias). La carta termina con una larga lista de saludos (4,10-17), muy próxima a la de Flm, y, por último, la bendición (4,18).

Estructura de la carta a los Colosenses

Introducción (1,1-2,5): la anámnesis de la identidad cristiana; la obra de Pablo

1,1-2	Dirección y saludo
1,3-23	Parte introductoria
1,3-8	Acción de gracias
1,9-14	Intercesión
1,15-20	El himno a Cristo, imagen de Dios y primogénito de entre los muertos
1,21-23	Aplicación del himno a los destinatarios y conclusión de 1,3-23
1,24-2,5	Auto-recomendación del autor: Pablo, siervo de la Iglesia y del Evangelio

Cuerpo de la carta (2,6-4,1): mantener la libertad

2,6-8	Tema: llamada a permanecer en Cristo; advertencia contra la «filosofía»
2,9-15	Recordatorio: en Cristo, la comunidad tiene ya acceso a la plenitud de la salvación
2,16-23	Refutación: la comunidad no tiene, pues, necesidad de otras doctrinas de salvación
3,1-4	Invitación: orientarse hacia el Cristo ensalzado
3,5-4,1	Exhortación ética
3,5-17	Del hombre viejo al hombre nuevo
3,18-4,1	Los códigos domésticos: • Mujeres – maridos • Hijos – padres • Esclavos – amos

Conclusión (4,2-18): exhortaciones y saludos finales

4,2-9	Exhortaciones finales y parusía apostólica
4,10-17	Saludos finales
4,18	Palabra autógrafa y bendición

15.2. Contexto histórico de producción

15.2.1. La cuestión del autor

La cuestión del autor histórico de Col es objeto de debates desde mediados del siglo XIX. Hoy la mayor parte de los exegetas considera que Col no fue escrita por Pablo en persona: los argumentos son de orden literario y teológico.

Los argumentos literarios

Col contiene 34 *hapaxlegomena* (palabras que se encuentran sólo una vez en el Nuevo Testamento), y 28 palabras desconocidas por las otras cartas cuya atribución a Pablo no plantea problemas (Rm, 1 Co, 2 Co, Ga, Flp, 1 Ts, Flm); hay 10 términos que, en el marco general del Nuevo Testamento, aparecen sólo en Col y Ef; otras 15 palabras, en el marco del corpus paulino, se encuentran sólo en Col y Ef. Hay que constatar también que es inútil buscar en Col un gran número de expresiones típicas del vocabulario paulino³. También es cierto que este análisis lexicográfico no resuelve la cuestión de manera definitiva.

Más revelador es el estilo de Col. Aquí la aportación decisiva proviene de la contribución de Walter Bujard, que no se contenta con enumerar algunas observaciones lexicológicas y estilísticas; el autor demuestra la heterogeneidad de Col con respecto a las cartas de Pablo con una aproximación coordinada de estilo y de movimiento argumentativo de la carta: diferente uso de las conjunciones, de los infinitivos, de las construcciones de participio, de las proposiciones subordinadas, así como de las figuras retóricas. Del mismo modo, el estilo del pensamiento se muestra menos antitético, más asociativo y claramente más enfático.

Los argumentos teológicos

Observamos un cierto número de diferencias entre Col y las cartas cuyo carácter proto-paulino no es puesto en duda. Ciertamente hay que guardarse de acentuar exageradamente cada rasgo teológico específico de Col; las cartas paulinas testimonian una flexibilidad considerable cuando se trata de hacer hablar al kerigma en contextos históricos diferentes. No obstante, es interesante constatar que las diferencias entre Col y las cartas proto-paulinas se encuentran en todos los ámbitos del pensamiento teológico de Col, y que forman un conjunto coherente. He aquí las diferencias más elocuentes:

3. «Pecado» (ἁμαρτία) en singular; «justicia» (δικαιοσύνη) o «justificar» (δικαιαίωσιν); «libertad» (ἐλευθερία) o «liberar» (ἐλευθεροῦν); «promesa» (ἐπαγγελία); «ley» (νόμος); «creer» (πιστεύειν); «salvación» (σωτηρία) o «salvar» (σώζειν); etcétera. Para una valoración crítica de esta observación, véase Eduard LOHSE, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon* (KEK 9/2), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, ²1977, p. 135.

- *La figura déutero-paulina del apóstol Pablo.* Pablo es designado como ministro de la Iglesia universal (1,24–2,5). La modificación con respecto al Pablo histórico es significativa: según Col, el concepto-clave no es ya el Evangelio, sino el «misterio», a saber, «Cristo en medio de vosotros / en vosotros» (1,27). El término «misterio» no resume únicamente el contenido del Evangelio paulino (la cruz y la resurrección de Cristo como acontecimiento decisivo de la salvación), sino que comprende también la proclamación universal del Evangelio realizada por Pablo. Pablo mismo pertenece ya al contenido de la predicación, y se convierte en un elemento constitutivo del «misterio»; así pues, la figura de Pablo ha pasado a ser parte integrante del proceso de la revelación. La afirmación totalmente singular sobre el sufrimiento del apóstol lo subraya bien: «Ahora me alegro por los padecimientos que soporto por vosotros, y completo lo que falta a las tribulaciones de Cristo en mi carne, en favor de su cuerpo, que la Iglesia» (1,24). Hay que notar también que la temática de la tradición (2,7) y del «permanecer» (1,23; 2,5.7) corresponde bien a esta imagen colosense de Pablo.
- *La acentuación cosmológica de la cristología.* El hecho de que la figura de Cristo sea interpretada por medio de representaciones cosmológicas no es una particularidad de Col (como muestran, por ejemplo, 1 Co 8,6; 2 Co 4,4; Flp 2,6–11). No obstante, la diferencia es bien perceptible. En Pablo estas afirmaciones cosmológicas se encuentran sólo esporádicamente y asumen funciones argumentativas diferentes y bien limitadas; en Col, por el contrario, la interpretación cosmológica de Cristo (1,15–20) se convierte en la base de toda la argumentación (compárese, por ejemplo, la inserción literaria y la función argumentativa diferentes del himno cristológico de Flp 2,6–11, puesto al servicio de la parénesis). Más generalmente, se constata un cambio significativo entre las estructuras de pensamiento de Col y las de las cartas proto-paulinas: mientras que el pensamiento paulino recurre ante todo a las categorías temporales, Col se vale de categorías espaciales (cf. por ejemplo, 3,1s) para interpretar el acontecimiento cristológico y la condición del creyente en el mundo.
- *La eclesiología.* La metáfora eclesiológica central en Col es la del cuerpo (1,18.24; 2,19; 3,15), cuya cabeza es Cristo. La diferencia con respecto a las cartas proto-paulinas es clara: mientras que Pablo distingue entre muchos miembros y un cuerpo (Rm 12,4–8; 1 Co 12,12ss), Col distingue entre un cuerpo y una cabeza; Col no se interesa ya por la distinción intra-comunitaria, es decir, por la noción de «miembros». Además, en Col la metáfora del cuerpo de Cristo es una categoría universal. Mientras que el Pablo histórico habla ante todo de la iglesia local (en Roma, Corinto, etcétera), Col se refiere a *la Iglesia universal* (la única excepción está en 4,15–16). A la acentuación cosmológica de la cristología corresponde la transformación universalista de la metáfora de la Iglesia como cuerpo de Cristo ensalzado.

- *El bautismo y la escatología.* La concepción escatológica de Col es más bien de presente: toda la atención está centrada en la experiencia de la salvación en el acto presente de la fe. Así como Cristo triunfa ya enteramente sobre las potencias del cosmos, los creyentes son ya arrancados del poder de las tinieblas y «trasladados al reino del Hijo de su amor» (1,13). Esta comprensión del acto del bautismo es confirmada e intensificada en Col 2,12s: sepultados con Cristo en el bautismo, los creyentes están ya resucitados. La diferencia con respecto al texto de Rm 6,3-11 salta a la vista: en este texto, por razones éticas, Pablo insistía en la asimetría entre Cristo resucitado y la nueva vida de los creyentes que se caracteriza por la esperanza en la resurrección de los muertos en el futuro⁴. La particularidad de la escatología de Col aparece claramente en 3,1-4; la estudiaremos más adelante (véase 15.4.3).
- *La ética.* En la parénesis, Col introduce un nuevo género literario, el de los códigos domésticos; éstos determinan de manera relativamente conservadora las relaciones mutuas entre los miembros de la familia cristiana (3,18-4,1; véase más adelante, en 15.4.4).

¿Hay que concluir, por tanto, que Col pertenece al periodo *post-paulino*? Esta cuestión es objeto de un intenso debate. Se ha propuesto la hipótesis según la cual Col fue escrita por un colaborador de Pablo en vida del apóstol, y autenticada por él con una expresión autógrafa (4,18); se suele pensar en Timoteo, porque es mencionado en el prólogo colosense⁵. La cuestión depende, entre otras razones, de la interpretación de la lista de los saludos de Col (4,10-17); en efecto, ésta presenta vínculos muy estrechos con la de Flm. Según los partidarios de la *hipótesis del «secretario»*, la lista colosense no es una imitación literaria de la de Flm y, por tanto, no forma parte de la ficción literaria de Col. Las semejanzas entre las dos listas de saludos se explicarían por el hecho de que Col habría sido redactada muy poco después de Flm. ¿Qué podemos concluir de ello? La hipótesis del secretario tiene la ventaja de que respeta, por una parte, los resultados del análisis crítico del estilo de Col y, por otra parte, propone una explicación a primera vista sencilla de la lista de saludos de Col⁶. A pesar de ello, dos razones nos inducen a pensar que esta hipótesis tiene que ser puesta en tela de juicio.

4. Véase 1 Co 15,12-58 y anteriormente, capítulo 9, pp. 195-197.

5. Cf. Eduard SCHWEIZER, *Der Brief an die Kolosser* (EKK 12), Zürich/Neukirchen-Vluyn, Benziger/Neukirchener Verlag, 1980, pp. 20-27 (trad. cast.: *La carta a los Colosenses*, Salamanca, Sígueme, 1987); James D.G. DUNN, *The Epistles to the Colossians and to Philemon* (NIGTC), Grand Rapids/Carlisle, Eerdmans/Paternoster, 1996, pp. 35-39. Debate equilibrado en Ulrich LUZ, «Der Brief an die Kolosser», en: Jürgen BECKER, Ulrich LUZ, *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser* (NTD 8/1), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1998, pp. 185-190.

6. Las cartas pastorales, no obstante, muestran que un autor de la tradición paulina podía utilizar noticias personales detalladas para sostener la ficción de la autenticidad de su escrito.

En primer lugar, es difícil admitir que una carta con un perfil teológico tan original pudiera ser aprobada por Pablo. En segundo lugar, la imagen de Pablo desarrollada en Col –por referirnos sólo a esta particularidad teológica de Col– remite claramente a la época post-apostólica.

De ello se deduce que el autor de Col sigue siendo un desconocido para nosotros. No obstante, era ciertamente un miembro de *la escuela paulina*, porque su escrito demuestra vínculos teológicos estrechos con el pensamiento del apóstol.

Se han analizado más de cerca los elementos comunes a Col y a las cartas proto-paulinas, teniendo en cuenta únicamente aquellos temas que aparecen al menos en dos de sus cartas, y están presentes por primera vez en el Nuevo Testamento bajo la pluma de Pablo⁷. El inventario comprende: la metáfora eclesiológica del cuerpo de Cristo (Rm 12,5; 1 Co 10,17; 12,12ss – Col 1,18.24; 2,19; 3,15), la expresión «en Cristo / en el Señor» (muy frecuente en Pablo – Col 2,6s.10-12; 3,18.20; 4,7.17), la tríada «fe – amor – esperanza» (1 Ts 1,3; 5,8; 1 Co 13,13 – Col 1,4s), la afirmación de Ga 3,28 (véase Col 3,11), etcétera. Otros vínculos estrechos confirman esta constatación, como las afirmaciones sobre el bautismo (Rm 6,4 – Col 2,12) o los pasajes parenéticos (Ga 5; Rm 12-13; etcétera – Col 3,5-17).

15.2.2. Circunstancias y finalidad del escrito

Col es una carta de circunstancia, que atestigua muy probablemente una situación conflictiva específica. El escrito tiene como finalidad inmunizar a la comunidad destinataria contra una corriente de pensamiento llamada φιλοσοφία (2,8). La reconstrucción de esta «filosofía» de Colosas es muy difícil. Se han propuesto varias hipótesis para resolver el enigma colosense⁸. Metodológicamente, conviene centrarse en el pasaje polémico de Col 2,8.16-23; las otras indicaciones textuales que pueden ser tenidas en cuenta (por ejemplo, 2,11) deberían ser tratadas con gran precaución.

La corriente de pensamiento atacada por Col contiene algunos rasgos ascéticos. La ascesis propagada por la «filosofía» –se trata ante todo de un tipo particular de abstinencia alimentaria permanente (véase 2,16.21-22)– tiene un valor religioso, y más particularmente soteriológico. La práctica ascética, entendida como un acto religioso de purificación, condiciona el acceso al mundo celeste. Tiene como objetivo distanciarse de las presiones del mundo, y finalmente liberarse de ellas. Pero ¿qué decir de la veneración de los ángeles, mencionada en 2,18, que parece ligada a experiencias visionarias? Una posible lectura de este difícil pasaje consiste en admitir

7. Michael WOLTER, *Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon* (ÖTBK 12), Gütersloh/Würzburg, Gütersloher/Echter, 1993, pp. 31s.

8. Para una visión panorámica de las posiciones defendidas, véase *ibid.*, pp. 155-163; John M.G. BARCLAY, *Colossians and Philemon* (New Testament Guides), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, pp. 39-48.

que los seres angélicos tienen como función soteriológica decidir el acceso al mundo superior, función que justificaría su veneración.

¿Qué se sigue de ello para la cuestión de la identificación de la «filosofía colosense» en el contexto religioso de la época? A menudo se subraya que la «filosofía» revela rasgos sincretistas. Por un lado, 2,16 muestra que los adversarios han sufrido la influencia de *tradiciones judías*: «Que nadie os critique por cuestiones de comida o bebida, o a propósito de fiestas, de novilunios o sábados». En este caso, no se trataría del judaísmo mayoritario de la diáspora, sino de un grupo judío que subrayaba la importancia de la ascesis. Por otro lado, se ha pensado en algunas *influencias paganas*: el tipo de abstinencia alimentaria, propagado por los adversarios de Colosas, ha sido puesto en relación con la tradición pitagórica, uno de cuyos signos distintivos es precisamente un comportamiento de vida ascético (alimentación vegetariana, etcétera); además, Col 2,18 podría reflejar la influencia de los cultos místicos, muy difundidos en Asia Menor. Pero el vínculo con estos cultos sigue siendo incierto; la veneración de los ángeles está igualmente atestiguada por algunos textos judíos y parece bastante difundida en la piedad popular judía de la época.

15.2.3. Los destinatarios

Los destinatarios son en primer lugar los miembros de la iglesia de Colosas. «Pablo» se dirige a una comunidad que no ha sido fundada por él, sino por el colosense Epafroditos (1,7; 4,12). La ciudad de Colosas estaba situada en Asia Menor, más concretamente en el valle del Lico en Frigia, a unos 170 km al este de Éfeso. La que antaño había sido una ciudad grande y próspera, había perdido su importancia bajo el imperio romano; Laodicea, la ciudad cercana (a unos 15 km de Colosas; cf. Col 2,1; 4,13-16), había asumido la posición preponderante en la región. La existencia de comunidades judías está atestiguada en las ciudades de la región de Frigia (Flavio Josefo, *Antigüedades judías* 12,147-153; Cicerón, *Pro Flacco* 28). Pero Col se dirige prioritariamente a pagano-cristianos (cf., por ejemplo, 1,21.27; 2,13). Tácito narra que en los años 60/61 d.C. la ciudad de Laodicea fue destruida por un terremoto (*Annales* 14,27,1). La proximidad geográfica de Laodicea y Colosas hace probable el hecho de que esta última resultara también dañada. En adelante, la ciudad ya no es atestiguada en la literatura antigua. No obstante, siguió existiendo, como prueban las inscripciones y las monedas encontradas en Colosas. El terremoto de los años 60/61 no permite, pues, sacar conclusiones definitivas sobre la autenticidad de la carta a los Colosenses o sobre el carácter ficticio de la indicación de los destinatarios (la iglesia de Colosas). Sea lo que fuere, la invitación de Col 4,16 a intercambiar las cartas con la iglesia vecina de Laodicea muestra que Col se dirige a un público más amplio que la comunidad de Colosas (véase también en Col 4,13 la mención de la otra ciudad cercana, Hierápolis).

15.2.4. Fecha y lugar de redacción

Si la carta fue escrita por Pablo mismo o por un colaborador en vida del apóstol, se presentan tres posibilidades. En efecto, según Col 4,18 (cf. 1,24; 4,3), el autor se encuentra en la cárcel: ¿se trata de la cautividad de Pablo en Cesarea, en Roma o en Éfeso (la última no es mencionada por Hch, pero, en último término, puede ser reconstruida sobre la base de 1 Co 15,32; 2 Co 1,8s; 11,23)? La proximidad entre Col y Flm constituiría un argumento a favor de un cautiverio durante la estancia en Éfeso, entre los años 53 y 55. En cambio, si la carta fue escrita por un miembro de la escuela paulina después de la muerte de Pablo, el lugar de redacción sigue siendo incierto; se piensa en Asia Menor, más precisamente en Éfeso, que es el supuesto centro de la escuela paulina. La fecha más probable se situaría entonces entre los años 70 y 80. En cualquier caso, Col fue escrita antes que Ef, con la que mantiene estrechos vínculos.

15.3. Fuentes y tradiciones principales

15.3.1. Las relaciones intertextuales entre Colosenses y las cartas proto-paulinas

Es indudable que el autor de Col conoció algunas cartas paulinas. Lo demuestra el hecho de que Col retoma el formulario epistolar de las cartas paulinas (prólogo; acción de gracias; parte final). Pero ¿qué cartas conoció el autor de Col? Ciertamente Flm, porque las dos cartas manifiestan lazos muy estrechos, sobre todo al principio y al final (Col 1,3s // Flm 4s; Col 4,10-14 // Flm 23s). Los vínculos entre Col y las otras cartas, esencialmente Flp y Rm, son mucho más puntuales y difíciles de interpretar (véase, por ejemplo, Col 1,9-11 // Flp 1,9-11; Col 1,24 // Flp 2,30; Col 2,12s // Rm 6,4; Col 3,24; 4,2 // Rm 12,11s). Tales relaciones no permiten sostener con suficiente certeza la hipótesis de dependencia literaria en sentido estricto⁹.

15.3.2. El himno a Cristo

El texto de Col 1,15-20 refleja una tradición cristiana pre-colosense. Tenía que ser conocido ya por la comunidad destinataria y tal vez formaba también parte de su liturgia. Los exegetas están generalmente de acuerdo en pensar que el autor de Col modificó el himno mediante dos añadidos. En primer lugar, al añadir «que es la Iglesia» en el v. 18a (genitivo explicativo τῆς ἐκκλησίας), el autor subrayó su comprensión de la Iglesia como cuerpo de Cristo. En segundo lugar, al añadir «por la sangre de su cruz» en el v. 20b, unió la pacificación del cosmos con el acontecimiento histórico de la muerte de Jesús (cf. también 1,22; 2,13s). Hay que observar, no obstante, que este segundo añadido es mucho menos seguro. La identi-

9. Argumentación detallada en Angela STANDHARTINGER, *Studien zur Entstehungsgeschichte und Intention des Kolosserbriefs* (NTS 94), Leiden, Brill, 1999, pp. 61-89.

ficación de otros elementos redaccionales sigue siendo mucho más cuestionada. Hay que notar, además, que el autor de Col retomó y «reescribió» el himno en la continuación de la carta: por una parte, aplicó las afirmaciones del himno a la situación de la comunidad destinataria en 1,21-23; por otra parte, subrayó una vez más los fundamentos de la existencia creyente en 2,9ss.

15.3.3. Los códigos domésticos

Col 3,18-4,1 refleja igualmente un estadio de la tradición anterior a la redacción de Col (véase también más adelante, en 15.4.4). Desde el punto de vista del estilo, de la composición y del contenido, el texto se distingue claramente de su contexto literario inmediato.

15.4. Perspectiva teológica

15.4.1. La cristología: el himno a Cristo (Col 1,15-20)

Hemos demostrado ya que Col, con respecto a las cartas de Pablo, acentúa la dimensión cósmica de la figura de Cristo. El texto de referencia es el himno a Cristo (1,15-20). El autor de Col, al retomar esta tradición comunitaria e integrarla en su carta, le ha otorgado un *estatus argumentativo específico* en el conjunto del escrito: la señoría universal de Cristo constituye de hecho el arma decisiva para combatir la «filosofía» adversa. El *solus Christus* hace caduca toda pretensión de las potencias sobrenaturales sobre el hombre. La primera estrofa del himno (vv. 15-18a) describe a Cristo, «imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura», como mediador de la creación, mientras que la segunda estrofa (vv. 18b-20) alaba a Cristo resucitado como mediador de la reconciliación universal. Cosmología y soteriología, protología y escatología están así estrechamente entrelazadas. Existencialmente, el himno aporta un mensaje de consuelo frente a la convicción, muy extendida en el mundo helenístico, según la cual los elementos y las potencias del *cosmos* se enfrentan en un conflicto permanente; esta convicción se nutre de la experiencia angustiosa de vivir en un mundo inestable y frágil. El himno propone, pues, una especie de contra-experiencia religiosa, que consiste en decir que el Cristo preexistente y resucitado garantiza y mantiene la coherencia del cosmos. De este modo hace posible una nueva experiencia del mundo como creación buena de Dios.

15.4.2. La Iglesia

La metáfora eclesiológica central de Col es la del «cuerpo» con Cristo como «cabeza» (1,18; 2,19; cf. 1,24; 3,15). Es evidente que la concepción colosense de la Iglesia se deriva directamente de la cristología cosmológica de Col (véase el himno a Cristo 1,15-20). ¿Cuál es la *relación entre la Iglesia y el mundo*? Cristo es Señor de todo el cosmos (1,15-20; 2,10), pero sólo la

Iglesia, hablando con propiedad, constituye su cuerpo. Porque la Iglesia es en el mundo el espacio que reconoce la primacía de Cristo sobre todos los elementos del universo. No obstante, Iglesia y mundo no son esferas completamente aisladas entre sí: el Evangelio tiene que ser predicado «a toda criatura bajo el cielo» (1,23); tiene que crecer y dar fruto, como indican las metáforas de crecimiento (1,6.10; 2,19).

15.4.3. El bautismo y la escatología

Col acentúa con fuerza el *presente* de la fe. La comunidad cristiana está ya salvada por su bautismo y participa ya en el mundo celeste (1,13s.21s; 2,10-12; 3,1; véase sobre todo 2,12-13, comparado con Rm 6,3-11). La tensión dialéctica entre el presente y el futuro, que estructura de forma fundamental la teología de Pablo, ya no existe –o no existe de la misma manera–. ¿Cuál es, pues, la comprensión del *futuro*? Col no defiende una comprensión entusiasta del hombre. La vida nueva de la comunidad es una experiencia *escondida*; sólo se manifestará enteramente en el tiempo de la epifanía de Cristo (3,3-4: «Porque habéis nuestro, y vuestra vida está oculta con Cristo en Dios. Cuando aparezca Cristo, vida vuestra, entonces también vosotros apareceréis gloriosos con él»). Pero la diferencia con respecto a las cartas proto-paulinas es clara: el futuro no aportará nada cualitativamente nuevo (compárese con esta concepción 1 Co 15,12ss). El futuro *manifestará* únicamente lo que ya existe. De este modo el futuro será la *epifanía del presente*.

15.4.4. La ética

Según Col, la ética tiene un valor eminentemente *teológico* (3,5-17). Es el espacio en el que la realidad de la resurrección, que es principalmente una realidad escondida (cf. 3,1-3), llega a ser, de manera fragmentaria, una realidad que se expresa en la vida cotidiana de la comunidad. En este sentido, el autor de Col se revela como un fiel discípulo de Pablo, lo cual se verifica por el arraigo de la ética en la cristología y en la primacía del amor.

Para describir los deberes mutuos de los miembros de la casa cristiana, el autor de Col utiliza una tradición que aparece aquí por primera vez en el corpus paulino: los *códigos domésticos* (3,18-4,1; véase más adelante Ef 5,21-6,9). Los códigos están marcados por una tradición helenística de la época: la administración de la casa¹⁰. Esta tradición defiende un modo de vida social que, considerado en su contexto histórico, se caracteriza por una visión patriarcal y un conservadurismo moderado; ocupa una posición intermedia entre la concepción patriarcal romana clásica y las tendencias emancipadoras más recientes. Col retoma esta tradición y la reelabora muy ligeramente.

10. Véase más adelante, la bibliografía selectiva en la p. 318, nota 3.

15.5. Nuevas perspectivas

La retórica antigua. El interés por la retórica ha influido también en la exégesis de Col. Algunas contribuciones recientes han aplicado las categorías de la *retórica antigua* para precisar las funciones argumentativas de una parte importante de la carta (J.-N. Aletti; M. Wolter). Pero los resultados de estas investigaciones no coinciden. La aplicación de las categorías retóricas resulta provechosa para clarificar ante todo la parte polémica de la carta (2,6-23), pero parece prudente no querer someter de manera rígida el conjunto de la carta al esquema retórico greco-romano. Otra cuestión estrechamente ligada a la investigación retórica es la de saber qué peso argumentativo conceder a la parte polémica de Col 2, y, por tanto, a la cuestión de la «filosofía» colosense: la comprensión de esta parte ¿determina la del conjunto de la carta o no es más que una parte, ciertamente importante, junto a las otras?

La «filosofía» de Colosas. La reconstrucción de la «filosofía» de Colosas no deja de suscitar un vivo interés. Pero hasta ahora parece que no se impone ninguna propuesta. En lugar de poner apresuradamente en relación algún pasaje de Col con un determinado sistema religioso de la época, convendría analizar cuidadosamente la estrategia argumentativa de la carta; paralelamente, tenemos que preguntarnos metodológicamente sobre la posibilidad de delimitar de modo más preciso el fenómeno religioso de la «filosofía» colosense.

La escuela paulina. Aun cuando la cuestión del autor goza de un consenso relativamente amplio a favor del carácter déutero-paulino de Col, la tarea consiste en precisar la relación entre Col y las siete cartas proto-paulinas, sobre todo en un nivel argumentativo y teológico (H. Merklein; P. Müller). Col constituye el primer ejemplo de la recepción de la teología paulina; se sitúa probablemente en el periodo post-apostólico. Una reflexión más profunda sobre el funcionamiento de este proceso original de recepción permitiría, entre otras cosas, comprender mejor qué fue la escuela paulina.

15.6. Bibliografía

Comentarios

Jean-Noël ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Colossiens: Introduction, traduction et commentaire* (EtB, nouvelle série 20), París, Gabalda, 1993; James D.G. DUNN, *The Epistles to the Colossians and to Philemon* (NIGTC), Grand Rapids/Carlisle, Eerdmans/Paternoster, 1996; Eduard LOHSE, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon* (KEK 9/2), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, ¹1977 (1968) [trad. ingl.: *Colossians and Philemon* (Hermeneia), Filadelfia, Fortress Press, 1971]; Eduard SCHWEIZER, *Der Brief an die Kolosser* (EKK 12), Zürich/Neukirchen-Vluyn, Benziger/Neukirchener Verlag, ²1980 (1976) [trad. ingl.: *The Letter to the Colossians: A Commentary*, Minneapolis, Augsburg, 1982]; Michael WOLTER, *Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon* (ÖTBK 12), Gütersloh/Würzburg, Gütersloher/Echter, 1993.

Lecturas preferentes

John M.G. BARCLAY, *Colossians and Philemon* (New Testament Guides), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, pp. 18-96.

Historia de la investigación

Wolfgang SCHENK, «Der Kolosserbrief in der neueren Forschung (1945-1985)», en: ANRW II.25.4, Berlín-Nueva York, de Gruyter, 1987, pp. 3327-3364.

Bibliografía exhaustiva

Véanse los comentarios recientes.

Estudios particulares

Clinton E. ARNOLD, *The Colossian Syncretism. The Interface between Christianity and Folk Belief at Colossae* (WUNT 2.77), Tübingen, Mohr, 1995; Walter BUJARD, *Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief als Beitrag zur Methodik von Sprachvergleichen* (StUNT 11), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1973; Richard E. DEMARIS, *The Colossian Controversy: Wisdom in Dispute at Colossae* (JSNT.S 96), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994; Andreas DETTWILER, «Das Verständnis des Kreuzes Jesu im Kolosserbrief», en: Andreas DETTWILER, Jean ZUMSTEIN, eds., *Kreuzestheologie im Neuen Testament* (WUNT 151), Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, pp. 81-105; Helmut MERKLEIN, «Paulinische Theologie in der Rezeption des Kolosser- und Epheserbriefes», en: Karl KERTELGE, ed., *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften. Zur Paulusrezeption im Neuen Testament* (QD 89), Friburgo, Herder, 1981, pp. 25-69; Peter MÜLLER, *Anfänge der Paulusschule: Dargestellt am zweiten Thessalonicherbrief und am Kolosserbrief* (ATHANT 74), Zürich, TVZ, 1988; Walter T. WILSON, *The Hope of Glory: Education and Exhortation in the Epistle to the Colossians* (NT.S 88), Leiden, Brill, 1997.

LA CARTA A LOS EFESIOS

Andreas Dettwiler

Desde la primera lectura, la comparación entre Efesios y Colosenses pone de manifiesto la intensidad de los vínculos literarios y teológicos que emparentan estos dos escritos. Colosenses pertenece probablemente a la época post-apostólica, Ef pertenece a ella con toda seguridad. De este modo, estas dos cartas constituyen la columna vertebral de lo que se llama la escuela paulina, a saber: un grupo de discípulos o de colaboradores de Pablo que tratan de llenar el vacío dejado por la muerte del gran apóstol. Los exegetas han tratado de precisar el vínculo entre estos dos escritos de la escuela paulina. Se ha definido, por ejemplo, su relación como la transición de un esbozo (Col) a una realización plenamente consumada (Ef), subrayando que ésta sería teológicamente más coherente y más sistemática que aquélla. Sea lo que fuere, parece claro que Ef se ha inspirado en gran medida en su «hermana mayor», si bien prosiguiendo una línea teológica muy específica. Esta carta se caracteriza ante todo por una reflexión profunda sobre la naturaleza y la tarea de la Iglesia una y universal; esta reflexión teológica no tiene paralelo en el canon del Nuevo Testamento.

16.1. Presentación

La introducción, que ocupa el primer capítulo, comprende tres elementos principales. La carta comienza con *la dirección y el saludo*, que se insertan en la tradición epistolar paulina. Sorprende, no obstante, la ausencia de la mención del lugar de los destinatarios en los manuscritos más antiguos (véase más adelante, en 16.2.2). La dirección y el saludo van seguidos en 1,3-14 por una larga *bendición* (véase también 2 Co 1,3ss), que es una alabanza himnífica a Dios por la gracia que los destinatarios y Pablo recibieron en el pasado, gracia que sigue determinando la existencia cristiana en el presente y en el futuro; esta bendición anticipa casi todos los conceptos teológicos que desempeñarán un papel determinante en el resto de la carta. A la bendición se añade una acción de gracias (1,15-23), que es una intercesión de Pablo por

los destinatarios para que alcancen un conocimiento más profundo de Dios y de Cristo soberano, cabeza de la Iglesia universal.

El *cuerpo* de la carta (2,1-6,9) se divide entre una parte más bien dogmática (capítulos 2-3) y una parte parenética (4,1-6,9); de este modo retoma la estructura general de Rm, Ga o Col.

La *parte dogmática* (capítulos 2-3) presenta un fuerte acento retrospectivo: 2,1-10 recuerda primero el pasado y después el presente de los destinatarios. Es la actividad creadora de Dios que, por su «gran amor» (2,4), les ha dado la vida. Este pasaje subraya dos periodos de la existencia: el pasado pagano es caracterizado por la muerte y la alienación de las potencias celestes; el don de la vida en Cristo es descrito como una resurrección de entre los muertos. En 2,11-22, el autor de la carta retoma esta antítesis «entonces – pero ahora», profundizándola en la perspectiva de la *historia de la salvación*: Cristo, por su cruz, ha unificado lo que estaba dividido destruyendo «el muro de separación» (probablemente la Ley judía). Ha creado «un solo hombre nuevo», a saber, el cuerpo de Cristo, nueva entidad formada por judíos y paganos. La unidad textual siguiente (3,1-13) comprende la *anámnesis de Pablo*. El texto recuerda la función decisiva de Pablo en el proceso de la revelación; Pablo es representado aquí como el servidor del misterio de la revelación, misterio que tiene como contenido la integración de los paganos en el cuerpo de Cristo (3,6); así, el vínculo con la secuencia anterior resulta claramente perceptible. La parte dogmática termina con una *intercesión*, seguida de una *doxología* (3,14-21); los dos elementos retoman a la inversa la bendición y la acción de gracias del comienzo de la carta (1,3-23), subrayando así la importancia de la alabanza y la oración.

La *parte parenética* sorprende por su longitud y sus estrechos vínculos con la parte correspondiente de Col. El fundamento de la parénesis en Ef 4,1-16 pone todo el acento sobre la *unidad de la Iglesia*, que el autor formula en el estilo de la aclamación litúrgica (4,4-6): un solo cuerpo, un solo Espíritu, una sola esperanza, un solo Señor, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos. Los diferentes ministerios mencionados después (v. 11: apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y doctores) permiten a la Iglesia cumplir la misión a la que está destinada: la unidad en la fe. A este fundamento se añade una parénesis dirigida a la comunidad de los bautizados, que comprende al menos dos partes principales: 4,17-24 es una exhortación general, que pone el acento en el necesario *distanciamiento de la vida pagana* y clarifica así la relación de la Iglesia con el mundo circundante; la parte siguiente (4,25-5,20) se resiste a una estructuración apropiada; las exhortaciones se hacen más concretas, el estilo más asociativo y redundante. La parte conclusiva (5,21-6,9), por el contrario, constituye una unidad textual bien delimitada: se trata de los *códigos domésticos*, que describen tres tipos de relación entre los miembros de la familia cristiana; el texto paralelo es Col 3,18-4,1.

El *final de la carta* comprende en primer lugar la exhortación final (6,10-20), que se concentra en la necesidad de combatir «los poderes sobrenaturales del mal» evocando en particular la imagen de la armadura de Dios. La intercesión de los destinatarios de la carta en favor de

«todos los santos, y también por mí» (6,18-19) constituye un eco de la intercesión de Pablo en favor de los destinatarios en 1,15-23; 3,14-19. La carta termina con una breve observación sobre el envío de Tíquico, colaborador de Pablo. Después viene el saludo y la bendición finales. Ef no contiene una lista de saludos.

Estructura de la carta a los Efesios

Introducción (1,1-23)

- | | |
|---------|--|
| 1,1-2 | Dirección y saludo |
| 1,3-14 | Bendición: alabanza himnica a Dios por su obra de salvación |
| 1,15-23 | Acción de gracias: intercesión por un conocimiento más profundo de Dios y de Cristo soberano, cabeza de la Iglesia |

Cuerpo de la carta (2,1-6,9): la Iglesia una y universal

Parte dogmática: un mismo cuerpo (2,1-3,21)

- | | |
|---------|---|
| 2,1-10 | Recuerdo del pasado pagano y del presente de los destinatarios |
| 2,11-22 | Instrucción sobre la Iglesia: todos reunidos en Cristo para acceder a Dios |
| 3,1-13 | Anámnesis de Pablo (auto-recomendación del autor): el apóstol como servidor del misterio de la revelación, es decir, la integración de los paganos en el «mismo cuerpo» |
| 3,14-21 | Intercesión de Pablo por los destinatarios y doxología |

Parte ética: vivir en este cuerpo (4,1-6,9)

- | | |
|-----------|--|
| 4,1-16 | El fundamento: la Iglesia, cuerpo de Cristo, como lugar de la existencia cristiana
La unidad de la Iglesia (4,1-6); los diferentes servicios en el seno de la Iglesia (4,7-16) |
| 4,17-5,20 | La vida cristiana en un contexto no cristiano
Del hombre viejo al hombre nuevo (4,17-24); diferentes exhortaciones (4,25-5,20) |
| 5,21-6,9 | Los códigos domésticos: <ul style="list-style-type: none"> • mujeres – maridos (análogo a Iglesia/cuerpo – Cristo/ cabeza) • hijos – padres • esclavos – amos |

Conclusión (6,10-24): exhortación y saludo finales

- | | |
|---------|-------------------------|
| 6,10-20 | Exhortación final |
| 6,21-22 | Envío de Tíquico |
| 6,23-24 | Saludo final; bendición |

16.2. Contexto histórico de producción

16.2.1. La cuestión del autor

La cuestión del autor de Ef está planteada desde finales del siglo XVIII. Conviene recordar que Erasmo de Rotterdam (1469-1536) había observado ya la originalidad estilística de esta carta con respecto a las otras cartas paulinas. Hoy su carácter *déutero-paulino* es casi unánimemente aceptado¹, independientemente de la identidad confesional de los investigadores. Los argumentos que abogan a favor del carácter déutero-paulino de Ef son de dos tipos diferentes.

Los argumentos literarios

Se trata, por una parte, de observaciones sobre el vocabulario y el estilo, y, por otra parte, de consideraciones sobre la relación específica entre Col y Ef.

- **Vocabulario.** Ef contiene 35 *hapaxlegomena* (palabras que se encuentran sólo una vez en el Nuevo Testamento), 41 términos que no se encuentran en el corpus paulino y otros 25 atestiguados únicamente por Col y Ef. Un buen número de construcciones que no se encuentran en las cartas proto-paulinas desempeñan un papel preponderante en la teología de la carta (Ef 1,4: «la fundación del mundo»; 1,9: «el misterio de su voluntad», etcétera). No obstante, estas observaciones lexicográficas no son decisivas si tenemos en cuenta que Flp contiene 40 *hapaxlegomena*, 1 Co tiene 84 y Rm 115.
- **Estilo.** Las consideraciones sobre el estilo son mucho más reveladoras. Ef prefiere frases muy largas (cf., por ejemplo, Ef 1,3-14; 1,15-23; 2,1-7). El lenguaje presenta numerosas redundancias, una acumulación de sinónimos, de verbos con múltiples complementos, de genitivos consecutivos, etcétera. Este estilo «litúrgico» está aún más desarrollado que en Col. Las observaciones hechas sobre el estilo de Col² son aún más válidas en el caso de Ef, y confirman el carácter específico de Ef si se compara esta carta con la correspondencia paulina.
- **Dependencia literaria de Col.** Las relaciones literarias y teológicas entre Ef y Col son muy estrechas. La gran mayoría de los investigadores coinciden en el hecho de que sólo una hipótesis de dependencia que postule la anterioridad de Col con respecto a Ef permite explicar de forma satisfactoria los datos textuales. En primer lugar, se observan *contactos estructurales* en la composición de las dos cartas. Es cierto que para la primera parte de

Ef (capítulos 1-3), esta observación tiene que ser matizada; en diferentes lugares el autor de Ef retoma locuciones de Col 1 –sobre todo del himno a Cristo de Col 1,15-20–, pero en el resto de la carta desarrolla su pensamiento de modo relativamente independiente; sólo la anámnesis de Pablo en Ef 3,1-13 retoma en buena parte la de Col 1,24-29. La parte parenética de Ef, por el contrario, denota vínculos mucho más estrechos con la de Col; Ef 4,17-6,20 puede ser considerada como una nueva edición reelaborada de Col 3,5-4,6. En segundo lugar, se notan *contactos estilísticos y temáticos* entre Ef y Col (Ef retoma aproximadamente un tercio del vocabulario de Col). En tercer lugar, se observan *contactos terminológicos a pesar de su diferencia de pensamiento* (por ejemplo, el término «misterio» en Col 1,26s // Ef 3,3ss).

Los argumentos teológicos

La teología de Ef revela, por una parte, diferencias significativas con respecto a las cartas proto-paulinas y, por otra, semejanzas con la de Col.

- **La figura déutero-paulina del apóstol Pablo.** Con respecto a Col, se han acentuado aún más la importancia de la *tradición* y la función constitutiva del apóstol. El texto clave es la anámnesis de Pablo en 3,1-13, que reflexiona sobre su persona y su teología en la perspectiva de la historia de la salvación. Con «los santos apóstoles y profetas» (2,20; 3,5), el apóstol se convierte en el portador por excelencia de la revelación «del misterio de Cristo» (3,4), es decir, la Iglesia una, constituida al mismo tiempo por judíos y paganos. Ef no presenta ya el cuestionamiento del estatus del apostolado paulino (por ejemplo, 1 Co 9; 2 Co 10-13), ni los graves conflictos entre judeo-cristianos y pagano-cristianos que se reflejan en las cartas proto-paulinas. Otros pasajes refuerzan la idea de tradición: según Ef 2,19-22, apóstoles y profetas constituyen el fundamento de la Iglesia, de la que Cristo es la piedra angular. La lista de los servicios en Ef 4,11 refleja un proceso de selección y de acentuación específicos con respecto a las listas paulinas de carismas (cf. 1 Co 12,8-11.28-31; Rm 12,6-8); en Ef sólo se retoman los carismas de predicación y de dirección, lo cual denota una estructura eclesial diferente de la del tiempo de Pablo.
- **La acentuación cosmológica de la cristología,** ya constatada en Col, está aún más desarrollada en Ef. Se subraya la autoridad cósmica de Cristo.
- **La eclesiología,** que constituye el tema teológico dominante de Ef, está particularmente desarrollada con respecto a las cartas proto-paulinas.
- **La soteriología.** La doctrina de la justificación por la fe en Ef (2,5.8s) experimenta algunas transformaciones con respecto a las cartas proto-paulinas, como muestra la comprensión diferente de la Ley (véase Ef 2,15, única mención del término νόμος). Además, la justificación por la fe del hom-

1. Dos excepciones importantes: Heinrich SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf, Patmos, 1971 (trad. cast.: *La carta a los Efesios*, Salamanca, Sígueme, 1991); Markus BARTH, *Ephesians* (AB 34/34A), Nueva York, Doubleday, 1974.

2. Véase anteriormente, p. 268.

bre pecador forma aquí ya parte de la tradición paulina y no aparece en un contexto polémico.

- La *escatología* es claramente de presente; todo el acento está puesto en la experiencia de la plenitud de la salvación en el presente.
- La comprensión del *matrimonio* (Ef 5,22ss) se distingue de manera significativa de la de Pablo (véase más adelante, en 16.5.4).

El conjunto de estas observaciones nos permite concluir que la carta a los Efesios no fue escrita ni por Pablo, ni por un secretario de Pablo cuando éste aún vivía. El autor es desconocido. Hay que distinguirlo del autor de Col, sobre todo debido a las diferencias teológicas entre los dos escritos. La cuestión acerca de si fue judeo-cristiano o pagano-cristiano no puede ser respondida con suficiente claridad; no obstante, la familiaridad del autor con el pensamiento judío hace pensar más bien en un cristiano procedente del judaísmo helenístico. Son muchos los indicios que orientan en esta dirección: el pasaje de Ef 2,15-18; el lenguaje de la oración, presente en géneros literarios como la bendición o la doxología en Ef 1,3-14 y 3,20s; las tradiciones exegéticas judías en Ef 4,8 y 6,14-17. La intensidad con que el autor ha retomado y reelaborado la teología paulina (véase más adelante, en 16.5) hace muy probable la hipótesis según la cual se trató de un miembro de la escuela paulina, situada en Asia Menor.

16.2.2. La cuestión del género literario: los destinatarios

Ef es una carta, porque contiene un marco epistolar bien definido (dirección y saludo, bendición y acción de gracias; cuerpo de la carta; parte final). Sin embargo, Ef no es un escrito de circunstancia en sentido estricto. No da testimonio de la existencia de relaciones específicas entre Pablo y una o varias comunidades cristianas locales: prácticamente no ofrece ninguna información concreta sobre los destinatarios de la carta, excepto el hecho de que eran pagano-cristianos (2,11); las informaciones epistolares al final del escrito están reducidas al mínimo; no hay una lista de saludos. Además, es difícil detectar problemas específicos que hubieran podido requerir la intervención del apóstol.

La dificultad de precisar el contexto histórico de producción se agrava por el hecho de que la denominación πρὸς Ἐφεσίους («a los Efesios») fue añadida posteriormente; no aparece en los manuscritos más antiguos. Así pues, estamos obligados a obtener las informaciones sobre los destinatarios sólo a partir del texto del escrito, prescindiendo del título. Ahora bien, la mención de los destinatarios –la *adscriptio*– ἐν Ἐφέσῳ, «en Éfeso», en Ef 1,1 falta en los manuscritos más fiables y más antiguos (P46, κ^* , B*). Además, si se omite la *adscriptio* ἐν Ἐφέσῳ, el texto restante no es verdaderamente comprensible y plantea un problema de sintaxis: τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. En todo caso, Ef cons-

tituye un caso único por lo que respecta a la dirección de las cartas neotestamentarias. Una explicación de este hecho sorprendente podría ser la siguiente: la carta era una carta circular y un espacio dejado libre permitía escribir el nombre de los destinatarios. Cada iglesia recibía su ejemplar y el portador de las cartas añadía en cada caso el nombre del lugar. Otros investigadores plantean la objeción de que la carta no contenía indicación alguna de destinatarios, y consideran que el problema filológico no es un obstáculo insuperable³. Sea lo que fuere, el carácter general de este escrito hace suponer que se trata de una *carta abierta*, no destinada a una sola iglesia, sino a un grupo de iglesias más amplio, probablemente situado en Asia Menor.

Pero ¿por qué un cierto número de manuscritos atestiguan precisamente la indicación «en Éfeso», y no el nombre de otra iglesia de la época? A esta pregunta podemos darle dos respuestas. Por una parte, el colaborador Tíquico, mencionado en Ef 6,21, es originario de Asia (Hch 20,4); 2 Tm 4,12 lo sitúa en Éfeso. Por otra parte, el hecho de que Pablo no escribiera nunca una carta a esta comunidad importante del cristianismo primitivo, aunque trabajara y permaneciera bastante tiempo en ella, pudo parecer sorprendente; no es, por tanto, extraño que la tradición eligiera este nombre para incluirlo en el canon de las cartas paulinas.

¿Es posible precisar el carácter de la carta? Se ha propuesto con frecuencia definir Ef como una especie de *tratado teológico* (F. Mussner). Otros investigadores han hablado de *discurso de sabiduría* (H. Schlier habla de *meditación sapiencial* del misterio de Cristo), de *homilía* (J. Gnllka; E. Best) o de *carta de oración* (U. Luz). Pero resulta difícil querer precisar el género literario de la carta. Se puede hablar de *tratado teológico*, pero a condición de que se subraye la importancia de la parénesis (véase la larga parte parenética de Ef 4-6) y de la oración en este escrito.

16.2.3. Circunstancias y finalidad del escrito

Hemos visto que Ef no puede ser considerada una carta de circunstancia en sentido estricto. ¿Es posible, no obstante, precisar la problemática histórica que suscitó la redacción de esta carta y que explica su perspectiva? El número considerable de soluciones propuestas muestra la dificultad de los exegetas a este respecto y confirma indirectamente el carácter general de la carta. Se ha insistido muchas veces en el pasaje de Ef 2,11-22, que habla de la superación del antagonismo entre judíos y paganos. K.M. Fischer distinguía aquí un conflicto entre los judeo-cristianos y los pagano-cristianos. Los pagano-cristianos, que eran cada vez más numerosos en las comunidades cristianas de Asia Menor, habrían tendido a menospreciar a los grupos judeo-cristianos. Uno de los objetivos principales de Ef consi-

3. Véase el estudio de Rudolf SCHNACKENBURG, *Der Brief an die Epheser* (EKK 10), Zürich, etc., Benziger/Neukirchener, 1982, pp. 37-39, que propone la traducción siguiente: «Pablo, apóstol de Jesucristo por la voluntad de Dios, a los santos y fieles de allá abajo en Jesucristo».

ría en contrarrestar una emancipación creciente con respecto a la tradición judeo-cristiana, y más concretamente en ordenar a los pagano-cristianos que aceptaran a los judeo-cristianos como hermanos que estaban en el mismo nivel que ellos. Según F. Mussner, un posible trasfondo de la carta sería el antagonismo entre judíos y paganos, desencadenado nuevamente con la Guerra judía de los años 66-70. La carta tendría, por consiguiente, como finalidad la superación de este antagonismo insistiendo en la reconciliación de los dos grupos en Cristo. Una valoración crítica de los postulados que se focalizan en la relación «judíos / paganos» o «judeo-cristianos / pagano-cristianos» lleva a observar, por una parte, que el pasaje-clave –Ef 2,11-22– se presta a interpretaciones diferentes; por otra parte, en el resto de la carta, y en particular en la larga parte exhortativa (capítulos 4–6), esta cuestión no es ya explícitamente tematizada, aunque la idea de la unidad de la Iglesia esté subrayada con fuerza. De ello se sigue que la problemática desarrollada en Ef 2 es ciertamente un elemento importante de la carta, pero no constituye la razón principal de la redacción de Ef.

A pesar de la imposibilidad de descubrir una razón histórica precisa para la redacción de Ef, se puede, no obstante, proponer que la carta refleja dos graves problemas a los que tenían que enfrentarse las comunidades cristianas a finales del primer siglo. Primer problema: la cuestión de *la unidad de la Iglesia*. La muerte del apóstol Pablo, figura de gran autoridad y vínculo unificador por excelencia de las iglesias paulinas, había producido un sentimiento de inseguridad; se ha hablado incluso de crisis de la dirección eclesial. Las iglesias paulinas, a la sazón huérfanas, corrían el peligro de dividirse en pequeños círculos religiosos. La existencia de grupos rivales dentro de las comunidades paulinas, ya en vida del apóstol (cf. 1 Co 1,10-17; 3,1-4), nos da una idea de la gravedad de los problemas eclesiales a los que estaban expuestas estas jóvenes comunidades en el periodo post-apostólico. Segundo problema: la insistencia en *el contraste entre la vida cristiana y la vida pagana* atraviesa como un hilo conductor la larga parénesis de Ef. La carta acentúa el necesario distanciamiento de las comunidades destinatarias con respecto al mundo circundante con el que estaban familiarizadas, y trata así de prevenir a las comunidades paulinas contra una aculturación excesiva o mal entendida.

16.2.4. Fecha y lugar de composición

Ef fue escrita después de Col. Las cartas de Ignacio de Antioquía (ca. 110) parecen reflejar un conocimiento de la carta. Una datación entre los años 80 y 100 es, por tanto, plausible. El lugar de redacción sigue siendo desconocido; se piensa en general en Asia Menor, más precisamente Éfeso, si el autor formaba parte de la escuela paulina.

16.3. Las fuentes y las tradiciones principales

El conocimiento detallado de Col es muy verosímil, habida cuenta de la intensidad de los vínculos literarios entre los dos escritos.

Las relaciones intertextuales entre Ef y las cartas *proto-paulinas* son considerables⁴. La hipótesis de una fuente común, de la que Pablo y el autor de Ef habrían bebido independientemente, no es convincente: el autor de Ef no está familiarizado sólo con una tradición paulina oral, sino que conoció varias cartas del apóstol. Incluso parece que el autor conoció todas las cartas proto-paulinas, con la excepción probable de Flp.

Ef testimonia además vínculos bastante fuertes con *1 Pedro*. No obstante, la hipótesis de una dependencia literaria no se impone. Los motivos comunes retomados por Ef y 1 P proceden seguramente de tradiciones litúrgicas y parenéticas bien conocidas por el cristianismo primitivo.

Parece, por último, que Ef se inspiró en *tradiciones himnicas*. Los pasajes citados con más frecuencia en la literatura exegética son: Ef 1,3-14; 1,20-23; 2,4-7; 2,14-18; 4,5s; 4,8; 5,2; 5,14. En 4,8 y 5,14 (probablemente un himno bautismal) el autor menciona explícitamente que recurre a material ya elaborado. En cambio, por razones metodológicas evidentes, la delimitación y la reconstrucción exacta de elementos tradicionales en los otros pasajes mencionados son mucho más controvertidas.

16.4. El trasfondo religioso

La cuestión acerca de los sistemas de pensamiento que influyeron en Ef sigue siendo muy compleja. Al tratar de sistematizar y simplificar ligeramente las diferentes propuestas de la literatura exegética, aparecen cuatro corrientes principales que habrían podido influir en el pensamiento del autor.

- *La gnosis*. El modelo clásico, difundido en la escuela bultmanniana, es el de la gnosis (H. Schlier; E. Käsemann; más recientemente A. Lindemann, K.M. Fischer y P. Pokorny). Términos como «plenitud», «hombre nuevo», «muro de separación» (2,14) desempeñan un papel muy importante en los mitos gnósticos; con frecuencia se apela a ellos para mostrar los vínculos entre Ef y la gnosis. Otras representaciones, como la ascensión de los creyentes resucitados con Cristo al cielo (2,6), la oposición luz / tinieblas (5,8.14; etcétera) o el combate contra las potencias sobrenaturales del mal (6,10-17), parecen reforzar también la hipótesis de la proximidad de Ef a la corriente gnóstica. El problema metodológico que se plantea aquí es que la referencia a este o aquel término no basta para demostrar el parentesco de una estructura de pensamiento entre los sistemas gnósticos y la teología de Ef. La mayor parte de los términos y representaciones mencionados se encuentran, en efecto, en otras corrientes de pensamiento (tradiciones

4. Análisis de la problemática en Michael GESE, *Das Vermächtnis des Apostels. Die Rezeption der paulinischen Theologie im Epheserbrief* (WUNT 2.99), Tübingen, Mohr, 1997, pp. 54-85 (con una buena clasificación de los pasajes en las pp. 76-78).

del cristianismo primitivo; corriente apocalíptica; Qumrán; judaísmo helenístico). Además, la datación de los escritos gnósticos (no hay testimonios seguros antes del siglo II d.C.) constituye un obstáculo importante.

- *El judaísmo helenístico.* Los escritos de Filón de Alejandría atestiguan impresionantes paralelismos sobre la representación del cuerpo cósmico que Ef, por su parte, aplica a Cristo. El filósofo judío habla, por ejemplo, del *logos* como cabeza del cuerpo cósmico o describe el *cosmos* como «el hombre perfecto» (τέλειος ἄνθρωπος; Ef 4,13; *De Migratione Abrahami* 220); la misma constatación vale para la representación de la plenitud.
- *El judaísmo de Qumrán.* F. Mussner y otros estudiosos han llamado la atención sobre las semejanzas de los conceptos de Ef con los escritos de Qumrán. En Ef está bien atestiguada la metáfora eclesiológica del Templo, así como también la noción de «santos», de «misterio», o la fuerte acentuación sobre la dimensión de la predestinación y de la elección (cf. Ef 1,3-14).
- *La influencia de corrientes filosóficas de la época helenística.* Para esclarecer el trasfondo de la cristología del señorío (véase más adelante, en 16.5.1) y, ante todo, la dualidad metafórica «cabeza / cuerpo», se ha recurrido a la filosofía política de la época greco-romana. Algunos investigadores distinguen, además, influencias de la filosofía popular estoica.

Esta breve visión de conjunto permite sacar tres conclusiones. En primer lugar, hay que evitar adoptar un modelo que tenga la pretensión de ofrecernos una explicación exhaustiva, y, por tanto, exclusiva, del trasfondo religioso; un modelo que presuponga la influencia de diferentes corrientes de pensamiento parece más adecuado para explicar la complejidad de Ef. En segundo lugar, la hipótesis gnóstica, favorecida durante mucho tiempo, se ha debilitado considerablemente en nuestros días. En tercer lugar, fue probablemente la tradición judía –y más precisamente el judaísmo helenístico (Filón) y Qumrán– la que influyó con más fuerza en el sistema de pensamiento de Ef. No obstante, no olvidemos que el autor de Ef se inspiró en gran parte en Col, y en menor medida en las cartas proto-paulinas.

16.5. Perspectiva teológica

16.5.1. La cristología cósmica

La carta a los Efesios está marcada por una *visión espacial del mundo*. Dios, el Creador de toda realidad visible e invisible, y Jesucristo reinan sobre todas las cosas desde la esfera celeste. Los eones, los ángeles y las potencias demoníacas dominan una esfera intermedia, mientras que el mundo de los seres humanos y de los muertos constituye la región inferior. En el marco de esta concepción del cosmos, Ef desarrolla una cristología del señorío. Resucitado, Cristo está sentado a la derecha de Dios

(1,20; cf. 4,8.10); Dios ha «puesto todo bajo sus pies» (1,22); él llena el cosmos con su plenitud de vida (1,23). Con todo, esta cristología del señorío está en cierto modo matizada o, mejor dicho, profundizada por la referencia a la cruz. Según 2,13.16, la cruz de Cristo es comprendida como un acto de reconciliación de los judíos y los paganos con Dios en un solo cuerpo, la Iglesia. Hay que notar que la concepción cristológica de Ef está claramente influida por Col (véase por ejemplo, Col 1,15-20 // Ef 1,20-23).

16.5.2. La Iglesia

El tema teológico central de Ef es la Iglesia. Cuando el autor habla de la Iglesia, se refiere siempre a la Iglesia universal y no a la Iglesia local. Este cambio de perspectiva está ya preparado por Col. En Ef se acentúa con fuerza la *unidad* de la Iglesia (4,1-16). Las metáforas eclesiológicas principales utilizadas por la carta son las siguientes: la Iglesia universal es entendida como el «edificio» o el «templo santo» (2,20-22), como el «nuevo ser humano» o «el hombre perfecto» (2,14-16), como «la esposa» de Cristo (5,22-33), como «la plenitud» de Cristo (1,23; etcétera), y sobre todo como el «cuerpo» cósmico de Cristo, su «cabeza» (1,22-23; 4,15-16). La Iglesia es, por tanto, percibida como un «ser en Cristo», y no prioritariamente como una entidad empírica, institucional o sociológicamente identificable. La Iglesia universal no es la suma de todas las comunidades cristianas locales, sino una entidad a la que éstas están subordinadas teológicamente.

La cuestión que suscita esta impresionante concepción eclesiológica es saber si la Iglesia se ha convertido de este modo en la mediadora entre el mundo terrestre y el cielo, si tiene una función soteriológica. Fundada sobre los apóstoles y profetas, sería el espacio exclusivo donde la salvación es ofrecida al mundo. Es preciso, no obstante, estar atentos a no establecer una oposición demasiado drástica entre el eclesiocentrismo de Ef y el cristocentrismo de las cartas proto-paulinas: Ef defiende también la primacía cristológica con respecto a la eclesiológica.

Un elemento nuevo, importante en la eclesiológica de Ef con respecto a Col, salta a la vista. Cristo ha reconciliado los dos grupos de la humanidad, judíos y paganos, y ha hecho de ellos «un solo hombre nuevo»: la Iglesia (2,11-22). Este texto es capital para la comprensión de la relación entre *Israel y la Iglesia* en la carta a los Efesios. Aquí son posibles dos interpretaciones⁵. Según la primera interpretación, los paganos son *integrados en Israel* por Cristo, el Mesías de Israel (2,12), y participan en adelante de las promesas y la esperanza de Israel. En esta lectura, la Iglesia es la nueva manifestación de Israel, o constituye con Israel el pueblo de

5. Véase Ulrich LUZ, *Der Brief an die Epheser*, en: Jürgen BECKER, Ulrich LUZ, *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser* (NTD 8/1), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1998, p. 137. Síntesis equilibrada de la problemática en Ernest BEST, *Ephesians* (ICC), Edinburgh, Clark, 1998, pp. 267-269.

Dios en el presente (M. Barth; F. Mussner). Otra interpretación acentúa el hecho de que es *en la Iglesia* donde los paganos, en otro tiempo «sin esperanza y sin Dios» (2,12), han sido reconciliados con Dios. Según esta segunda lectura, la Iglesia sería una nueva entidad con respecto al paganismo y a Israel, como parece sugerir la metáfora del «hombre nuevo» (2,15).

16.5.3. La escatología

La concepción escatológica de Ef está estrechamente ligada a la cosmovisión del autor y a su cristología eclesial. El escrito pone todo el acento en el presente: «Dios nos resucitó con él [es decir, con Cristo] y nos hizo sentar en los cielos» (2,5-6; cf. Col 2,12-13; hay una clara diferencia con respecto a Rm 6,5.8). Ya no hay una reserva escatológica en el sentido paulino (tensión dialéctica temporal entre el «ya» y el «todavía no»). El futuro no aportará nada nuevo, sino que revelará sólo lo que ya es realidad. Ef comparte la concepción escatológica de la carta a los Colosenses. Lo que queda por hacer en el presente es que la Iglesia histórica se convierta en aquello que es ya teológicamente en Cristo. Las expresiones «llenar», «crecer» y «edificar» (cf. 4,12s; etcétera) subrayan este aspecto dinámico.

16.5.4. La ética

La larga parte parenética de la carta se caracteriza por la acentuación de la idea de la unidad de la Iglesia y por el necesario distanciamiento del mundo pagano circundante. El comportamiento ético, consecuencia de la nueva identidad religiosa de los cristianos, es considerado como una batalla contra las potencias sobrenaturales «de este mundo de tinieblas» (6,10-17); de este modo se atenúa la impresión de una imagen triunfalista o entusiasta de la Iglesia.

El autor retomó y reelaboró íntegramente los códigos de la vida doméstica (Ef 5,21-6,9) de Col 3,18-4,1⁶. El nuevo acento del texto de Ef está en la importancia y en la interpretación claramente teológica del matrimonio (Ef 5,22-33). ¿Por qué tanta insistencia en el matrimonio? Según U. Luz, el autor quería hacer frente a la descalificación ascética del matrimonio, actitud que, al parecer, estaba difundida en los círculos judeo-cristianos y pregnósticos de Asia Menor (cf. 1 Tm 4,3) y de otros lugares (cf. Mt 19,12)⁷. Pero hay que observar que la concepción del matrimonio es aquí sensiblemente diferente de la propiciada por Pablo en 1 Co 7. Mientras que Pablo tenía una actitud más bien pragmática hacia el matrimonio (1 Co 7,9: «Mejor es casarse que abrasarse») y personalmente prefería permanecer

6. Sobre este género literario, que aparece por primera vez en la tradición déutero-paulina, véase anteriormente, p. 275.

7. Cf. Ulrich Luz, *Der Brief an die Epheser*, en: Jürgen BECKER, Ulrich LUZ, *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser* (NTD 8/1), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1998, p. 171.

célibe, el autor de Ef concede al matrimonio un status teológico eminente: la relación conyugal es análoga a la relación Cristo-Iglesia, y se comprende a partir de ella.

16.6. Nuevas perspectivas

Contexto histórico. Se trata de esclarecer y precisar la situación histórica en la que se expresó Ef. La investigación actual tiende a no ver ya en la relación «judíos / paganos» o «judeo-cristianos / pagano-cristianos» el elemento esencial para comprender el conjunto de la carta. No obstante, el pasaje de Ef 2,11s sigue suscitando interés; E. Faust⁸, por ejemplo, ha tratado de clarificar las afirmaciones sociológicas y teológicas de Ef 2 a la luz de la ideología romana del culto imperial de la época.

Un proceso de recepción. La investigación reciente ha centrado la atención en Ef como testigo de un proceso de recepción (H. Merkley; M. Gese). Por una parte, ya que la carta retoma y reelabora Col —la cual es una primera recepción de la teología paulina—, Ef tiene que ser considerada como una recepción en segundo grado, es decir, una recepción de la recepción de Pablo. Por otra parte, independientemente de Col, Ef se ha servido de los *topoi* de las cartas proto-paulinas (Ef 2,8-10: la justificación por la fe; 2,12: el status preponderante de Israel; etcétera). ¿Cómo describir de un modo más preciso la articulación de estas dos modalidades de relectura? En un nivel más general, ¿cómo hay que interpretar el fenómeno de descontextualización que es característico del modo en que ha trabajado el autor de Ef? ¿Está justificado ver en Ef una especie de «suma» de la teología paulina para el tiempo post-paulino (M. Gese)?

16.7. Bibliografía

Comentarios

Ernest BEST, *Ephesians* (ICC), Edinburgh, Clark, 1998; Michel BOUTTIER, *L'Épître de saint Paul aux Éphésiens* (CNT 9b), Ginebra, Labor et Fides, 1991; Ulrich LUZ, *Der Brief an die Epheser*, en: Jürgen BECKER, Ulrich LUZ, *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser* (NTD 8/1), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1998, pp. 105-180; Franz MUSSNER, *Der Brief an die Epheser* (ÖTBK 10), Gütersloh/Würzburg, Gütersloher/Echter, 1982; Heinrich SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf, Patmos, 1971 (1957) (trad. cast.: *La carta a los Efesios*, Salamanca, Sígueme, 1991); Rudolf SCHNACKENBURG, *Der Brief an die Epheser* (EKK 10), Zürich, etc., Benziger/Neukirchener, 1982 (trad. ingl.: *The Epistle to the Ephesians*, Edinburgh, Clark, 1991).

8. Eberhard FAUST, *Pax Christi et Pax Caesaris. Religionsgeschichtliche, traditionsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief* (NTOA 24), Fribourg/ Göttingen, Universitätsverlag/Vandenhoeck und Ruprecht, 1993.

Lecturas preferentes

Victor Paul FURNISCH, Art. «Ephesians», *ABD* 2, 1992, pp. 535-542; Franz MUSSNER, Art. «Epheserbrief», *TRE* 9, 1982, pp. 743-753.

Historia de la investigación y bibliografía exhaustiva

Ernest BEST, *Ephesians* (ICC), Edinburgh, Clark, 1998 (véanse las diferentes bibliografías); Helmut MERKEL, «Der Epheserbrief in der neueren exegetischen Diskussion», en: *ANRW* II.25.4, Berlín-Nueva York, de Gruyter, 1987, pp. 3156-3246.

Estudios particulares

Karl Martin FISCHER, *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes* (FRLANT 111), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1973; Michael GESE, *Das Vermächtnis des Apostels. Die Rezeption der paulinischen Theologie im Epheserbrief* (WUNT 2.99), Tübingen, Mohr, 1997; Andrew T. LINCOLN, «The Theology of Ephesians», en: Andrew T. LINCOLN, Alexander J.M. WEDDERBURN, *The Theology of the Later Pauline Letters* (New Testament Theology), Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 73-166; Annemarie C. MAYER, *Sprache der Einheit im Epheserbrief und in der Ökumene* (WUNT 2.150), Tübingen, Mohr Siebeck, 2002; Helmut MERKLEIN, «Paulinische Theologie in der Rezeption des Kolosser- und Epheserbriefes», en: Karl KERTELGE, ed., *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften. Zur Paulusrezeption im Neuen Testament* (QD 89), Friburgo, Herder, 1981, pp. 25-69; Chantal REYNIER, *Évangile et Mystère. Les enjeux théologiques de l'épître aux Éphésiens* (LeDiv 149), Paris, Cerf, 1992; Rainer SCHWINDT, *Das Weltbild des Epheserbriefes. Eien religionsgeschichtlich-exegetische Studie* (WUNT 148), Tübingen, Mohr Siebeck, 2002.

17**LA SEGUNDA CARTA A LOS TESALONICENSES**

Andreas Dettwiler

El título define este escrito como la segunda carta de Pablo dirigida a la comunidad de Tesalónica. Ahora bien, en este hecho, banal a primera vista, se concentran todos los problemas interpretativos de esta pequeña carta. En efecto, el título fue añadido posteriormente al escrito y, por lo tanto, no forma parte del texto original. ¿Se trata, pues, de una *segunda* carta de Pablo dirigida a la comunidad de Tesalónica? Y, de manera más general, ¿cómo comprender los vínculos tan estrechos que unen la «primera» y la «segunda» carta de Pablo a los Tesalonicenses?

17.1. Presentación**17.1.1. Contenido y género literario**

Por lo que respecta al contenido propiamente dicho, la cuestión de la venida (Parusía) de Cristo al final de los tiempos domina el escrito. Junto con otros textos neotestamentarios, el pasaje de 2 Ts 2,1-12, que utiliza casi exclusivamente conceptos e imágenes del movimiento apocalíptico de la época, ha ejercido una influencia muy considerable sobre la elaboración de una escatología cristiana. Basta pensar en el concepto del «Hombre impío» (muy pronto identificado con la figura del Anticristo), o en el misterioso «poder que lo retiene». Vista bajo esta perspectiva, pero sólo bajo esta perspectiva, 2 Ts tiene que ser considerada como uno de los textos que más influyeron en «la presencia en el mundo» de muchas generaciones de cristianos¹.

Y ¿qué decir del *género literario* de 2 Ts? La investigación vacila sobre este punto. A veces se ha dudado del carácter epistolar de 2 Ts. Se ha dicho

1. Cf. Wolfgang TRILLING, *Der zweite Brief an die Thessalonicher* (EKK 14), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1980, p. 31.

que 2 Ts no es una verdadera carta, sino un escrito polémico en forma epistolar. Sin embargo, hay dos argumentos contrarios a esta sospecha: por una parte, el marco epistolar de 2 Ts se inserta perfectamente en la tradición epistolar de Pablo; por otra, el pasaje central (2,1-12) demuestra que el escrito se refiere a una situación histórica precisa.

17.1.2. Estructura

La estructura y el contenido de 2 Ts son fáciles de establecer. Después de la dirección (1,1-2), que menciona como autores a Pablo con sus colaboradores Silvano y Timoteo, viene una acción de gracias de marcado carácter escatológico (1,3-12; cf. vv. 5-10: doble recompensa cuando tenga lugar el juicio escatológico de Dios).

El cuerpo de la carta ocupa la parte esencial de los capítulos 2 y 3 (2,1-3,13). Está dividido en tres partes. La *primera parte* (2,1-12) constituye el centro temático y permite descubrir las circunstancias históricas que motivaron la redacción de la carta. La introducción de esta parte (2,1s) menciona en primer lugar el tema central que se va a tratar –la venida (παρουσία) de Cristo y «nuestra reunión con él»–, e inmediatamente después pone en guardia a la comunidad destinataria contra el efecto desestabilizador de algunas informaciones de origen dudoso. La posición contraria se caracteriza por una escatología de presente (2,2: «el día del Señor ha llegado»). Esta pretensión es combatida con la descripción de una serie de acontecimientos escatológicos que han de tener lugar *antes* de la venida de Cristo (2,3-12). Los destinatarios, recurriendo a su propia experiencia de vida, pueden convencerse fácilmente del hecho de que estos acontecimientos no han tenido lugar todavía; de este modo se refuta la posición contraria. La *segunda parte* del cuerpo de la carta produce una impresión de heterogeneidad. Contiene una segunda acción de gracias (!), seguida de recomendaciones y de una oración (2,13-3,5). La *tercera parte* (3,6-13) tiene como centro de gravedad una exhortación dirigida a «todo hermano que lleva una vida desordenada y contraria a la tradición» (v. 6); esta última parte insiste sobre todo en el papel ejemplar de Pablo, modelo a seguir (vv. 7-10).

La carta termina con un breve epílogo centrado en la recepción de la carta (3,14-16), seguido de los saludos finales (3,17-18). Sorprende la mención del saludo autógrafo como señal de autenticación, porque en los casos paralelos (1 Co 16,21; Ga 6,11; Flm 19) tal función no es todavía perceptible.

El esbozo de la estructura y del contenido de la carta suscita la cuestión siguiente: ¿hay que considerar que 2 Ts contiene *un solo tema* o varios? Para responder, conviene examinar las consideraciones desarrolladas por el autor en el capítulo 3 acerca de «los que viven desordenadamente»: ¿se puede o se debe establecer una relación directa entre tales consideraciones y la temática escatológica del capítulo 2? Veremos que esta pregunta tiene que permanecer abierta (véase más adelante, en 17.2.2). No obstante, no cabe duda de que el tema dominante de la carta es la cuestión escatológica.

Estructura de la segunda carta a los Tesalonicenses

Introducción (1,1-12)

- | | |
|--------|--|
| 1,1-2 | Dirección y saludo |
| 1,3-12 | Acción de gracias (1,5-10: instrucción sobre el juicio escatológico) |

Cuerpo de la carta (2,1-3,13): instrucción escatológica, seguida de otras exhortaciones

- | | |
|----------|--|
| 2,1-12 | Instrucción escatológica: la parusía del Señor <i>después</i> de una serie de acontecimientos preliminares |
| 2,13-3,5 | Segunda acción de gracias (2,13-14); exhortación e invocación del Señor (2,15-17); intercesión mutua (3,1-5) |
| 3,6-13 | Instrucción apostólica a propósito de «los que viven desordenadamente» (3,6-12); exhortación general (3,13) |

Conclusión (3,14-18)

- | | |
|---------|------------------------------|
| 3,14-16 | La recepción de la carta |
| 3,17-18 | Saludo autógrafo y bendición |

17.2. Contexto histórico de producción

17.2.1. La cuestión del autor

La cuestión del autor histórico de 2 Ts ha sido debatida desde principios del siglo XIX. El estudio de William Wrede (1903), que por primera vez analizó de manera coherente la relación entre 1 Ts y 2 Ts, y después los trabajos de Wolfgang Trilling, han dado una base científica sólida a la tesis del déutero-paulinismo de la carta. La idea según la cual 2 Ts no habría sido redactada por Pablo, ni por un secretario cuando el apóstol aún vivía, sino por una persona desconocida, en el periodo post-paulino, es hoy casi unánimemente aceptada en la exégesis alemana. La exégesis anglófona adopta una actitud más cauta, aun cuando importantes contribuciones recientes defienden también el carácter déutero-paulino de 2 Ts. Las contribuciones de la exégesis francófona son más variadas. ¿Cómo situar el debate? Tres clases de argumentación sostienen, en nuestra opinión, la hipótesis déutero-paulina.

a) La relación literaria entre 1 Ts y 2 Ts

Las relaciones literarias entre las dos cartas dirigidas a los Tesalonicenses no tienen paralelo en el corpus paulino. Comprenden a la vez

paralelos en la estructura de conjunto y semejanzas muy notables en su formulación. El esquema siguiente presenta algunas semejanzas sobre el plan de la estructura de conjunto y del vocabulario.

1 Ts	2 Ts
Dirección:	
1,1: Pablo, Silvano y Timoteo a la iglesia de los Tesalonicenses, en Dios Padre y en el Señor Jesucristo. A vosotros gracia y paz.	1,1-2: Pablo, Silvano y Timoteo a la iglesia de los Tesalonicenses, en Dios nuestro Padre y en el Señor Jesucristo. A vosotros gracia y paz de parte de Dios Padre y del Señor Jesucristo.
Primera acción de gracias:	
1,2-3: En todo momento damos gracias a Dios por todos vosotros...; sin cesar, (3) guardamos el recuerdo de la obra de vuestra fe, los trabajos de vuestro amor y la perseverancia de vuestra esperanza (καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος)...	1,3-4: En todo momento tenemos que dar gracias a Dios por vosotros, hermanos, como es justo, porque vuestra fe está progresando mucho y se acrecienta el mutuo amor de todos y cada uno de vosotros, (4) hasta tal punto que nosotros mismos nos gloriamos de vosotros en las iglesias de Dios, por vuestra perseverancia (ὕπερ τῆς ὑπομονῆς ὑμῶν) y vuestra fe en todas las persecuciones y tribulaciones (ἐν πάσιν ... θλίψεσιν) que estáis pasando...
[1,2: ...en todo momento por todos vosotros, recordándoos en nuestras oraciones...	1,11: Con este objeto oramos en todo momento por vosotros, para que nuestro Dios os haga dignos de la vocación (τῆς κλήσεως) que os ha dirigido, y lleve a término con su poder todo vuestro deseo de hacer el bien y la actividad de la fe (ἔργον πίστεως).
1,3: ... de la obra de la fe (τοῦ ἔργου τῆς πίστεως)	
1,4: ... vuestra elección (τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν)...	
Segunda acción de gracias:	
2,13: De ahí que también por nuestra parte no cesemos de dar gracias a Dios...	2,13: Nosotros debemos dar gracias continuamente a Dios...
Transición hacia la parénesis:	
3,11.13: Que Dios mismo, nuestro Padre, y nuestro Señor Jesús orienten nuestros pasos hacia vosotros ...que afiance así vuestros corazones...	2,16-17: Que el mismo Señor nuestro Jesucristo y Dios, nuestro Padre... (17) consuelen vuestros corazones y los afiancen...

1 Ts	2 Ts
Oración, exhortación («los que viven desordenadamente»):	
4,1: Por lo demás, hermanos, os rogamos y exhortamos en el Señor Jesús a que viváis... según aprendisteis de nosotros...	3,1: Por lo demás, hermanos, orad por nosotros, para que...
5,14: Os exhortamos, hermanos, a que amonestéis a los que viven desordenadamente (παρακαλοῦμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, νουθετεῖτε τοὺς ἀτάκτους...)	3,6: Os mandamos, hermanos... que os apartéis de todo hermano que lleve una vida desordenada y contraria a la tradición que de nosotros recibisteis (παραγγέλλομεν δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, ... στέλλεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ παντός ἀδελφοῦ ἀτάκτως περιπατοῦντος...). – cf. también vv. 7.11
Conclusión:	
5,23: Que Él, el Dios de la paz... (αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης...)	3,16: Que Él, el Señor de la paz... (αὐτὸς δὲ ὁ κύριος τῆς εἰρήνης...)
5,28: Que la gracia de nuestro Señor Jesucristo esté con vosotros.	3,18: Que la gracia de nuestro Señor Jesucristo esté con todos vosotros.

El esquema muestra las grandes semejanzas entre las dos cartas en lo relativo al marco epistolar (dirección, acción de gracias, conclusión). La presencia de una segunda acción de gracias (1 Ts 2,13 // 2 Ts 2,13) es también sorprendente. Excepto el tratamiento específico reservado al tema de la escatología, dominante en 2 Ts (cf. 1,5-10; 2,1-12), cada pasaje contiene paralelos de contenido o de forma con 1 Ts. Hay que notar que algunas semejanzas sorprendentes se encuentran también en pasajes situados de manera diferente en la estructura de conjunto de las dos cartas (por ejemplo, 1 Ts 2,9 // 2 Ts 3,8b). ¿Cómo explicar este fenómeno literario? Se podría argumentar que Pablo, poco después de haber escrito 1 Ts, se acordaba todavía de algunas fórmulas. Se podría apelar también a la casualidad. Pero estas hipótesis sólo explican elementos puntuales, y no ofrecen una solución satisfactoria para el conjunto de las afinidades literarias... porque la verdadera casualidad, que consiste en presuponer que todas estas casualidades convergen en la producción de 2 Ts, no existe (William Wrede). Sólo la hipótesis de la dependencia literaria ofrece una explicación satisfactoria. Ahora bien, si hay dependencia literaria, una de las dos cartas dirigidas a los Tesalonicenses tiene que ser pseudónima, porque no es concebible que Pablo copiara su propia carta de manera tan «mecánica» (la prueba de ello está en su múltiple correspondencia con la comunidad de Corinto). Dado que hay pocas dudas de que 1 Ts es la primera carta de Pablo dirigida a los Tesalonicenses, de ello se sigue que el orden canónico 1-2 Ts es históricamente correcto. 2 Ts es, por consiguiente, una carta déutero-paulina.

b) Las diferencias teológicas

Las concepciones escatológicas en 1 Ts (4,13-18; 5,1-11) y 2 Ts (2,1-12) se diferencian sobremanera. 1 Ts se caracteriza por la espera inminente de la venida de Cristo, mientras que 2 Ts se opone a la opinión según la cual «el día del Señor ya ha llegado» (2,2). 2 Ts refleja el problema del retraso de la parusía, sirviéndose, entre otros motivos, de la figura de un antagonista de Cristo (2,3ss: «el Hombre impío»); pero esta figura no es conocida por Pablo. Por lo demás, 2 Ts 1,5-10 y 2,3-12 acentúan con fuerza la dimensión de la doble recompensa en el seno del juicio escatológico. 1 Ts 4,13-18, por el contrario, no evoca en modo alguno esta dimensión crítica, y se centra totalmente en la suerte de los miembros –vivos o ya muertos– de la comunidad cristiana. La diferencia esencial entre los conceptos escatológicos de 1 y 2 Ts puede ser resumida de este modo: la escatología paulina se caracteriza por la tensión dialéctica entre el «ya» y el «todavía no», mientras que la estructura argumentativa de 2 Ts es la del «todavía no» / «sino en el futuro»².

c) Las diferencias de vocabulario y de estilo

Aunque 2 Ts utilice 1 Ts, su estilo se caracteriza por ciertos rasgos específicos (W. Trilling). Se percibe una evolución semántica significativa en el uso de términos centrales como «revelación» (2 Ts 1,7: ἀποκάλυψις) o «llamada» (2 Ts 1,11: κλήσις), y en el vínculo entre parusía y epifanía (2 Ts 2,8: παρουσία – ἐπιφάνεια).

Los defensores de la autenticidad de 2 Ts han propuesto dos tipos de explicaciones. Primera explicación: se ha sugerido un cambio rápido de la situación en Tesalónica; en efecto, la hipótesis de la autenticidad necesita establecer entre 2 Ts y 1 Ts una distancia de unos pocos meses, lo cual es admitido por los partidarios de esta hipótesis (por ejemplo, R. Jewett). Observemos que, en principio, un cambio histórico tan brusco es posible, pero ¿es verosímil? Esta hipótesis tiende a subestimar la diferencia de fondo existente entre las concepciones escatológicas de las dos cartas y, por otro lado, no aporta ninguna solución al problema de la imitación casi mecánica de 1 Ts por 2 Ts. Segunda explicación: se ha querido diferenciar 1 y 2 Ts desde el punto de vista de los destinatarios (A. von Harnack). Pero esta hipótesis plantea más problemas que los que resuelve; 2 Ts no permite introducir tales distinciones en el nivel de los destinatarios de la carta.

En conclusión, los tres tipos de argumentación sostienen, independientemente uno de otro, la hipótesis déutero-paulina. El argumento determinante es el de la relación literaria entre 1 y 2 Ts, en combinación con las diferencias teológicas. El criterio estilístico, que no es decisivo en sí, corro-

bora los resultados de la argumentación precedente. Una vez admitida la hipótesis déutero-paulina, podemos constatar que el autor de 2 Ts ha utilizado tres procedimientos redaccionales para componer su carta: *la reutilización o imitación, la eliminación y la adición*. En primer lugar, 2 Ts retoma casi íntegramente un buen número de frases y expresiones de 1 Ts; más significativo aún es que la carta imita de forma casi mecánica la estructura global de 1 Ts. En segundo lugar, el autor de 2 Ts ha eliminado todos los pasajes de 1 Ts que reflejan la relación personal entre Pablo y su comunidad: véase 1 Ts 2,1–3,10 (excepto 2,9) y 5,12-22 (excepto 5,14). En tercer lugar, los únicos pasajes nuevos en 2 Ts están relacionados con la cuestión escatológica (1,5-10 y 2,1-12).

17.2.2. Las circunstancias y la finalidad del escrito

En tres pasajes, el autor de 2 Ts revela de qué modo ve la situación de la comunidad destinataria: persecución (1,4), incertidumbres a propósito del momento de la venida de Cristo (2,2), presencia de «los que viven desordenadamente» (3,6-11). Las indicaciones sobre las persecuciones son muy vagas (a modo de comparación, véase 1 Ts 2,14-16). El problema ético de «los que llevan una vida desordenada» es también difícil de delimitar. Sigue planteada la cuestión escatológica de 2 Ts 2, que permite concretar las circunstancias históricas y la finalidad del escrito. El anuncio profético de la presencia del «día del Señor», es decir, la parusía de Cristo celeste, ha provocado inquietud e incertidumbre entre los destinatarios. Los representantes de esta escatología de presente se basan en revelaciones espirituales, pero también en una palabra (probablemente de la predicación) y una carta (ficticia o real) de Pablo. He aquí la traducción literal de 2 Ts 2,1-2: «...os rogamos... que no os dejéis agitar, lejos de la razón, tan fácilmente en vuestro ánimo, ni estéis angustiados, ni por un espíritu, ni por una palabra, ni por una carta, como [si viniera] de nosotros (δι' ἐπιστολῆς ὡς δι' ἡμῶν), como [si]: “el día del Señor ha llegado”» (ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου). La *finalidad* de 2 Ts es calmar estas agitaciones desarrollando un contra-modelo escatológico, una especie de «horario apocalíptico» que refuta la posición contraria (2,3-12). El hecho de que los adversarios recurran a la tradición paulina, más precisamente a una carta de Pablo (2 Ts 2,2), y que el autor de 2 Ts, por su parte, recurra también a la tradición de Pablo³ muestra que nos encontramos ante un conflicto de interpretación en el seno de la tradición paulina.

Retomemos el problema ético de «los que viven desordenadamente». Con frecuencia se ha percibido un vínculo entre la problemática escatológica y la advertencia contra los que llevan «una vida desordenada» (3,6-12). Estos miembros de la comunidad destinataria no serían, pues, simplemente «pere-

2. Cf. Peter MÜLLER, *Anfänge der Paulusschule: Dargestellt am zweiten Thessalonicherbrief und am Kolosserbrief* (ATHANT 74), Zürich, TVZ, 1988, p. 66.

3. Véase la elección literaria de la pseudoepigrafía que se sirve de la autoridad no cuestionada de Pablo; el procedimiento de imitación de 1 Ts; igualmente, la referencia a la tradición epistolar en 2 Ts 2,15.

zosos», sino creyentes tan entusiasmados por la inminencia de los acontecimientos escatológicos que habrían cambiado radicalmente su modo de vida. Esta interpretación de 2 Ts es posible, pero choca con el hecho de que el texto no establece explícitamente este vínculo; no se puede percibir ningún rastro de un «desorden carismático».

17.2.3. El autor y los destinatarios

Si se admite la hipótesis déutero-paulina (véase anteriormente, en 17.2.1), el autor y los destinatarios no son conocidos. La cuestión acerca de si *el autor* era un miembro de la escuela paulina depende en parte de lo que se entienda por este término (véase más adelante, en 17.5). En todo caso, el autor de 2 Ts se distingue considerablemente por las elecciones literarias y teológicas de las otras cartas déutero-paulinas, Col y Ef. La identificación histórica de la comunidad *destinataria* sigue siendo objeto de debate. No es necesario pensar que se trataba de la comunidad de Tesalónica; cualquier comunidad o región familiarizada con la tradición paulina, y que conociera o recordara todavía 1 Ts, puede ser tenida en consideración.

17.2.4. Lugar y fecha de redacción

El lugar de redacción de 2 Ts sigue siendo desconocido. El problema principal en 2 Ts –a saber, la agitación escatológica y la conciencia del retraso de la parusía– lleva a situar la fecha de redacción hacia finales del siglo I, entre los años 80 y 100 (problemática análoga en 2 P 3,1-13). Pero no se puede excluir una datación más antigua –entre los años 70 y 80–. El *terminus ad quem* es, en todo caso, finales del siglo I, porque 2 Ts fue integrada en las colecciones de cartas paulinas.

17.3. Las fuentes

El autor de 2 Ts conoció 1 Ts *verbatim*. Pero saber si utilizó otras cartas paulinas es mucho más difícil. Parece que utilizó 1 Co (cf. 1 Co 16,21 // 2 Ts 3,17; 1 Co 9,4 // 2 Ts 3,9). 2 Ts 3,17 presupone el conocimiento de varias cartas de Pablo, y quizá de una primera colección. Si conoció otras cartas, resulta aún más sorprendente que no se sirviera de ellas para sostener su argumentación escatológica.

17.4. Perspectiva teológica

La perspectiva de 2 Ts se concentra por entero en la voluntad de reexaminar el tiempo presente. El acento principal está puesto en la cuestión escatológica.

Orden probable de los acontecimientos apocalípticos según 2 Ts 2,3-12

- 1) Aparición de la *apostasía* (v. 3b) y actividad del «Hombre impío»; el «misterio de la impiedad ya está actuando» (v. 7a), pero se realiza de manera oculta porque algo o alguien *lo retiene* todavía (vv. 6a.7b: poder que lo retiene: τὸ κατέχον / ὁ κατέχων).
- 2) *Revelación pública del «Impío»* (v. 8a; idéntico al «Hombre impío»), acompañada de signos milagrosos, pero falaces (vv. 9-10).
- 3) *Revelación del «Señor» (Cristo) celeste y destrucción del «Impío»* (v. 8b.c).
- 4) *Condenación escatológica de los impíos* (v. 12; cf. 1,8).

En 2,1-12, las imágenes y la terminología provienen de la apocalíptica judía (véanse los términos «revelar», «apostasía», «el Hombre impío» o «el Hijo de la perdición»; etcétera⁴). No es necesario, ni posible, ver en la figura de la fuerza que lo retiene –el punto de partida de esta tradición es posiblemente Ha 2,3– un personaje o acontecimiento histórico de la época. Pero tanto la función argumentativa como la convicción teológica subyacente son claras: detrás de este poder enigmático se encuentra Dios, que determina el tiempo con su actividad y de este modo se manifiesta como Señor de la historia y de su final.

Este pasaje hace hincapié en el adverbio «primero» (2,3). El autor de 2 Ts quiere crear un espacio para el tiempo presente, que tiene un carácter *sui generis*. Por una parte, el tiempo presente no pertenece a los «últimos tiempos», sino que es claramente distinto. Por otra, el tiempo presente no es de algún modo un tiempo vacío, sino que está sometido a la acción poderosa del «misterio de la impiedad» (2,7). El presente de la fe no es, por consiguiente, caracterizado como el tiempo del cumplimiento, sino como el tiempo de la espera y de la decisión, o como el tiempo de la perseverancia; tiene, por lo tanto, intrínsecamente un marcado acento ético.

17.5. Nuevas perspectivas

Enfoques retóricos. Algunas contribuciones recientes han utilizado los instrumentos de la retórica clásica para establecer una estructuración más convincente de la carta (R. Jewett; G.S. Holland; F.W. Hughes). Los análisis coinciden en algunos puntos. En conjunto, confirman y precisan las afirmaciones clásicas. Los enfoques retóricos son interesantes en la medida en que

4. Por lo que respecta a los vínculos con la tradición apocalíptica, véase el comentario de Wolfgang TRILLING.

ponen más claramente de relieve la coherencia y la estrategia argumentativa de 2 Ts en su conjunto.

Perspectiva de la carta. La cuestión de las circunstancias precisas que provocaron la redacción de 2 Ts, así como la de su intención central, no han sido resueltas todavía por completo. La pregunta que se plantea es la siguiente: 2 Ts ¿quiso únicamente contrarrestar una falsa interpretación de la instrucción escatológica de 1 Ts 4,13-18 (W. Trilling), o su finalidad fue refutar directamente 1 Ts? ¿Deberíamos pensar que la intención del autor no fue únicamente profundizar la enseñanza escatológica de 1 Ts, sino corregir de manera sustancial al Pablo histórico con el Pablo ficticio de 2 Ts? En este caso, 2 Ts sería una forma de «contra-falsificación»⁵, opuesta a 1 Ts, considerada como una falsificación del pensamiento de Pablo. La tesis es concebible, pero hay que admitir que, si el autor quería reemplazar 1 Ts por la única carta «verdadera» a los Tesalonicenses (2 Ts), se habría privado de la legitimación apostólica otorgada por la autenticidad de 1 Ts.

La escuela paulina. Se debate acerca de la pertenencia de 2 Ts a una escuela paulina. W. Trilling pone en tela de juicio esta pertenencia⁶ haciendo notar que 2 Ts no contiene signos de un desarrollo y de una transformación innovadora y creadora de la teología paulina. Si se quiere mantener el concepto de escuela paulina, habría que hablar de diferentes «clases» en el seno de la escuela. P. Müller, aun cuando no abandona el concepto de escuela, acentúa la diversidad y la flexibilidad en el desarrollo de la tradición paulina.

17.6. Bibliografía

Comentarios

Simon LÉGASSE, *Les Épîtres de Paul aux Thessaloniens* (LeDiv. commentaires 7), París, Cerf, 1999; Abraham J. MALHERBE, *The Letters to the Thessalonians* (AB 32B), Nueva York, Doubleday, 2000; Willi MARXSEN, *Der zweite Thessalonicherbrief* (ZBK.NT 11/2), Zürich, TVZ, 1982; Wolfgang TRILLING, *Der zweite Brief an die Thessalonicher* (EKK 14), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1980; Charles A. WANAMAKER, *The Epistles to the Thessalonians* (NIGTC), Grand Rapids, Eerdmans, 1990.

5. Antigua tesis recuperada por Andreas LINDEMANN, «Zum Abfassungszweck des zweiten Thessalonicherbriefes», *ZNW* 68, 1977, pp. 35-47; retomada y profundizada por el comentario de Willi MARXSEN, *Der zweite Thessalonicherbrief* (ZBK.NT 11/2), Zürich, TVZ, 1982, pp. 80-105. Peter MÜLLER, *Anfänge der Paulusschule: Dargestellt am zweiten Thessalonicherbrief und am Kolosserbrief* (AThANT 74), Zürich, TVZ, 1988, p. 319, propone una tercera solución, cuando caracteriza 2 Ts como una suerte de «segunda edición mejorada» de 1 Ts.

6. Cf. *Der zweite Brief an die Thessalonicher* (EKK 14), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1980, p. 27 y p. 162.

Lecturas preferentes

Wolfgang TRILLING, *Der zweite Brief an die Thessalonicher* (EKK 14), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1980, pp. 21-32 («Einleitung»).

Historia de la investigación

Karl P. DONFRIED, I. Howard MARSHALL, *The Theology of the Shorter Pauline Letters* (New Testament Theology), Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 81-113.

Bibliografía exhaustiva

Jeffrey A.D. WEIMA, Stanley E. PORTER, *An Annotated Bibliography of 1 & 2 Thessalonians* (NTTS 26), Leiden, Brill, 1998.

Estudios particulares

Raymond F. COLLINS, ed., *The Thessalonian Correspondence* (BETHL 87), Leuven, University Press, 1990, pp. 373-515; Glenn S. HOLLAND, *The Tradition that You Received from Us: 2 Thessalonians in the Pauline Tradition* (HUTH 24), Tübingen, Mohr, 1988; Frank W. HUGHES, *Early Christian Rhetoric and 2 Thessalonians* (JSNT.SS 30), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1989; Robert JEWETT, *The Thessalonian Correspondence: Pauline Rhetoric and Millenarian Piety* (Foundations and Facets), Filadelfia, Fortress Press, 1986; Peter MÜLLER, *Anfänge der Paulusschule: Dargestellt am zweiten Thessalonicherbrief und am Kolosserbrief* (AThANT 74), Zürich, TVZ, 1988; Wolfgang TRILLING, *Untersuchungen zum zweiten Thessalonicherbrief* (EThtSt 27), Leipzig, St. Benno-Verlag, 1972.

II.3

Las cartas pastorales

LAS CARTAS PASTORALES (1 y 2 Timoteo; Tito)

Yann Redalié

18.1. Tres cartas – un corpus

18.1.1. Un discurso indirecto

Aun cuando están dirigidas a personas, las dos cartas a Timoteo y la carta a Tito contienen sobre todo instrucciones para un responsable de comunidad: las cualidades necesarias, la buena organización que debe adoptar, las desviaciones de las que hay que defenderse. Esta preocupación eclesial, puesta de manifiesto desde finales del siglo II en el Canon de Muratori, motivó a principios del siglo XVIII la denominación de «cartas pastorales», que todavía hoy las designa como un conjunto.

Vinculadas entre sí por su contenido y su composición literaria, las Pastorales están ligadas también por su «discurso indirecto». Timoteo y Tito son exhortados a exhortar, invitados a enseñar, a corregir a quien está en el error. Pablo no interviene directamente en sus comunidades, sino a través de sus dos colaboradores, invitados a trazar, tanto con su enseñanza como con su comportamiento, un modelo de vida coherente con el mensaje del apóstol para las comunidades de las que han llegado a ser responsables. Las instrucciones tienen un carácter general y duradero.

Desde principios del siglo XIX, la cuestión del autor de estas cartas ha pasado a ser determinante para la interpretación de su contenido y de su intención. La mayoría de los comentaristas modernos consideran que no fueron escritas por Pablo en persona, sino por uno de sus discípulos, entre finales del siglo I y principios del siglo II de nuestra era. Antes de abordar esta cuestión más detalladamente (véase más adelante, en 18.2), presentaremos en primer lugar cada una de las tres cartas tal como se proponen al lector.

18.1.2. 1 Timoteo

Con su partida hacia Macedonia, Pablo se ha alejado de Éfeso, donde ha dejado a Timoteo con el encargo de dirigir la iglesia local y de luchar contra aquellos que enseñan doctrinas extrañas (1,3). Las instrucciones contenidas en la carta deberían permitir a Timoteo hacer frente a esa tarea, también en el caso de que Pablo tuviera que prolongar su ausencia (3,15; 4,13).

Estructura de la primera carta a Timoteo

1,1-2 Saludo

El mandato de Timoteo (preámbulo) (1,3-20)

Luchar contra «la otra doctrina» (1,8ss, la Ley) (1,3-10); la experiencia inaugural de Pablo (1,11-17); el mandato de Timoteo (1,18-20)

Instrucciones para la dirección de la comunidad (2,1-3,16)

Exhortación a la oración universal, motivación soteriológica (2,1-7); oraciones de los hombres y comportamiento de las mujeres en la asamblea cultural (2,8-15); criterios para acceder a los ministerios (3,1-13); finalidad de la carta: saber «cómo comportarse en la casa de Dios» (3,14-15); himno sobre la manifestación de Cristo (3,16)

Timoteo como dirigente (4,1-5,2)

Rechazar las falsas doctrinas (4,1-11); convertirse en modelo para los creyentes (4,12-16); situarse frente a los diversos grupos de edad de la comunidad (5,1-2)

Instrucciones relativas a los grupos que componen la comunidad (5,3-6,2)

Las viudas (5,3-16); los ancianos (5,17-22); los esclavos (6,1-2)

Instrucciones finales (6,3-21)

Crítica de «la otra doctrina» (6,3-10); la tarea del hombre de Dios (6,11-16); exhortación a los ricos (6,17-19); advertencia final (6,20-21)

Por lo que respecta a la forma epistolar, se notará que la acción de gracias (1,12-17) no sigue al saludo (1,1-2), sino que está precedida por la formulación

del mandato de Timoteo contra los falsos doctores (1,3-11). Además, no se basa en la fe del destinatario, sino en la experiencia inaugural del propio Pablo y en su significado para el conjunto de los creyentes. Por lo demás, una última instrucción reemplaza al saludo final (6,20s).

Las secuencias marcadas por la polémica (1,3-20; 4,1-16; 6,3-16) alternan con las instrucciones relativas a la organización de la comunidad (2,1-3,16; 5,3-6,2). En las primeras, la denuncia virulenta de los falsos doctores (1,3-10; 4,1-5; 6,3-10) precede a una exhortación, *en contraste*, a Timoteo; éste tiene que convertirse, mediante el ejercicio de la propia responsabilidad y de su enseñanza, en la respuesta decisiva a las amenazas de desviación (1,3.18-20; 4,6-16; 6,11-14). Las segundas distribuyen sus instrucciones según los grupos de la comunidad (obispos, diáconos, hombres, mujeres, viudas, ancianos, esclavos, ricos). Por último, estas recomendaciones reciben su motivación teológica de dos maneras: con fórmulas tradicionales (credo, catequesis, himno: 1,15; 2,5s; 3,16; 6,14ss) o apelando a la figura fundadora de Pablo, a quien se confió el Evangelio de la iniciativa salvífica de Dios (1 Tm 1,11; 2,7; 3,14s).

18.1.3. 2 Timoteo

Según 2 Tm, Pablo está encarcelado en Roma (1,8.16s), y su fin está próximo (4,6-8). Excepto Lucas (4,11) y Onesíforo (1,16s), todos sus compañeros lo han abandonado (1,15). Ha presentado ya su primera defensa solo (4,16). Pablo invita a Timoteo –que, según se supone se encuentra todavía en Éfeso– a que se reúna con él en Éfeso (4,9.21) con Marcos (4,11).

Estructura de la segunda carta a Timoteo

1,1-2 Saludo

Preámbulo: Timoteo el discípulo (1,3-18)

Acción de gracias (1,3-5); sufrir por el evangelio, como Pablo (1,6-14); prisionero en Roma, abandonado de todos (excepto Onesíforo) (1,15-18)

Exhortaciones a Timoteo (2,1-4,8)

Evangelizar a pesar de los sufrimientos (2,1-13); comportarse como hombre de experiencia (2,14-26); alejarse de los corrompidos de los últimos tiempos (3,1-9); basarse en la experiencia compartida con Pablo y en la educación en la Sagrada Escritura (3,10-17); proclamar la Palabra (4,1-5); testamento de Pablo (4,6-8)

Últimas recomendaciones y noticias personales (4,9-18)

Situación del apóstol, petición de favor, puesta en guardia (4,9-15); noticias del proceso y expresión de la confianza en Dios (4,16-18)

4,19-22 Saludos finales

Más personal en el tono (1,3-5; 2,1-3; 3,10-17; 4,1-2.6-8.9-22), 2 Tm presenta todas las características de la carta. La acción de gracias motivada por la fe del destinatario y de su familia (1,3-5) sigue regularmente al saludo inicial (1,1-2). El preámbulo prosigue con la exhortación a Timoteo, que presenta algunos aspectos de auto-recomendación que están situados correctamente al comienzo de la carta. En la conclusión, después de algunos rasgos testamentarios en 4,6-8, las informaciones personales (4,9-18) preceden, según las normas epistolares, al saludo final.

Es más difícil encontrar una estructura para el corpus de la carta. 2 Tm no contiene instrucciones para los grupos de la comunidad. Se encuentra la alternancia de denuncias contra los falsos doctores (2,14.16-18.26; 3,1-9) y de exhortaciones a Timoteo para que se convierta en el contra-modelo (1,6-8; 2,1-7.15.22-25; 3,10-4,5). La motivación teológica se expresa según las dos formas ya indicadas, enunciados tradicionales (1,9-10; 2,8-13) y figura de Pablo como fundamento y modelo del responsable de comunidad y del creyente (1,11ss; 2,8b.9; 3,11b; 4,6-8). 2 Tm desarrolla el motivo del sufrimiento de Pablo (1,8.12.16; 2,3.8-13; 3,10-12; 4,6.9-10.14-18).

18.1.4. Tito**Estructura de la carta a Tito**

- | | |
|-------|--|
| 1,1-4 | Saludo |
| 1,5-9 | La tarea de Tito: organizar la iglesia de Creta, elegir a los Ancianos |

Exhortaciones (1,10-2,15)

Contra los que enseñan falsas doctrinas (1,10-16); exigencias para los grupos de la comunidad (hombres y mujeres según su edad, esclavos) (2,1-10); motivación soteriológica (2,11-14); la tarea de Tito (2,15)

Exhortaciones (3,1-11)

- | | |
|---------|--|
| | Relativas a las autoridades civiles (3,1-2); motivación soteriológica (3,3-7); la tarea de Tito (3,8); contra el «herético» (3,9-11) |
| 3,12-15 | Recomendaciones y saludos finales |

Fue en Creta donde Pablo dejó a Tito con la tarea de completar la organización de la Iglesia (1,5). Desde Nicópolis (¿en el Epiro?), donde escribe, Pablo pide a Tito que se una con él, cuando Artemas o Tíquico lo hayan reemplazado (3,12).

Desde el punto de vista epistolar, destaca el amplio saludo que se convierte en un verdadero enunciado teológico (1,1-4), y la ausencia de acción de gracias.

El cuerpo de la carta se organiza en dos secuencias centrales de exhortaciones, de diferente longitud, pero semejantes por los temas tratados: los adversarios, la comunidad, la motivación soteriológica, la tarea de Tito. Se pone de manifiesto, pues, un parentesco con 1 Tm en la situación de comunicación y en el contenido, aunque se reduce la exhortación dirigida a Tito (2,7.15; 3,8). Por último, de los tres enunciados soteriológicos (1,1-4; 2,11-14; 3,3-7), sólo el primero es puesto en relación explícita con Pablo.

18.1.5. Tradición manuscrita y orden de las cartas

Se duda acerca de la interpretación que se ha de dar a la ausencia de las Pastorales en el P⁴⁶ (Chester Beatty, hacia el año 200) y en el Vaticano (B, siglo IV); ¿se trata de un argumento a favor de una redacción tardía, o bien es accidental (falta de espacio o páginas perdidas al final del manuscrito)? Del mismo modo, la ausencia de las Pastorales en el canon de Marción puede ser interpretada de diferentes maneras: ¿fueron conocidas y rechazadas por Marción, o todavía no estaban disponibles? P³² (siglo III) contiene Tt 1,11-15; 2,3-8.

El orden canónico es mencionado en el *codex Claromontanus* (D, siglos III/IV), mientras que el Canon de Muratori y el Ambrosiaster indican primero Tt y después 1 y 2 Tm. Algunos comentaristas siguen esta sucesión antigua. 2 Tm es considerada generalmente como la última: discurso de despedida de Pablo al término de su existencia (2 Tm 1,8.16s; 2,9; 4,6-8). Otros piensan que el texto de 1 Tm 1,3-20, que se remonta a la biografía pre-cristiana de Pablo, está mejor situado como introducción al corpus que Tt 1,1-3. Tt es un complemento, que a menudo constituye un eco de 1 Tm.

18.1.6. Géneros literarios**1 Tm y Tt**

Las particularidades epistolares de 1 Tm y Tt han orientado la investigación hacia el uso de la forma epistolar en la *literatura de exhortación*. Este género de texto tiene como objetivo transmitir un *savoir-faire* (saber hacer) o un *savoir-vivre* (saber vivir) a jóvenes notables, a funcionarios recientemente nombrados, a nuevos miembros de una asociación; no se sirve sólo de códigos de virtudes y de deberes, o de catálogos de vicios, sino también de notas autobiográficas, de recomendaciones personales, de ejemplos de vida y de citas litúrgicas tradicionales.

Por lo demás, el acento puesto en la legitimación de los destinatarios y de su mandato, el contenido de las instrucciones a Timoteo y Tito, y el carácter indirecto de la comunicación, han llevado a la comparación con las *cartas administrativas* enviadas por un alto funcionario, un rey o el emperador a sus representantes en la provincia durante su cargo. Sus instrucciones cubrían todo el ámbito de las responsabilidades del destinatario e indicaban las cualidades que debía poner de manifiesto.

2 Tm

En el amplio contexto de la literatura de exhortación, si bien en forma epistolar, 2 Tm es comparable sobre todo con los testamentos o los discursos de despedida. En los «testamentos», quien va a morir trata de transmitir a «sus hijos» una herencia de experiencias y de ejemplos. El género, que se extiende por el judaísmo en el periodo de su helenización, vehicula la preocupación de la tradición. Vincula estrechamente la amenaza de la pérdida de la salvación con el olvido de la doctrina transmitida. Como elementos testamentarios en 2 Tm, se observan: el depósito y la doctrina que hay que guardar (1,13s; 3,14), la transmisión del mensaje a otros (2,2.9s; 4,7s), las predicciones sobre los falsos doctores (3,1-9.13; 4,3s), el autor del testamento como modelo que imitar (1,8.12; 4,5), los malos ejemplos que evitar (2,16.23; 3,5).

18.2. Contexto histórico de producción

18.2.1. La cuestión del autor

La discusión crítica que, en el curso de los últimos doscientos años, ha cuestionado la atribución a Pablo de la redacción de las cartas a Tm y Tt, se ha desarrollado principalmente en cinco direcciones.

- Las investigaciones sobre *la lengua y el estilo* de las Pastorales han puesto de manifiesto la unidad del corpus de las tres cartas desde el punto de vista lingüístico y su diferencia con respecto a las otras cartas de Pablo: presencia de palabras compuestas, construcciones solemnes, uso diferente de las preposiciones y de ciertas construcciones sintácticas; empleo de términos clave ausentes en las otras cartas pero conocidos por la filosofía de la época, uso del lenguaje religioso del imperio y de los autores cristianos del siglo II.
- A ciertas contradicciones, dentro de las situaciones planteadas hipotéticamente por las Pastorales, se añade la dificultad de hacer cuadrar los *datos biográficos* de nuestras cartas con lo que sabemos de Pablo por otras fuentes. La ausencia de Pablo ¿es larga o breve (1 Tm 3,14; 4,13)? Y la amenaza de los falsos doctores, ¿es presente (1 Tm 1,3-7) o futura (1 Tm 4,1)? La situación supuesta en 2 Tm, en la que Pablo está próxi-

mo a morir, no parece corresponder tampoco a las recomendaciones sobre el ministerio (2 Tm 1,6-14; 2,1-7.14-21; 3,1-17), ni a los datos personales de 2 Tm 4,6ss.10.13.18.21, ni a la presentación de un Timoteo joven y sin experiencia (2 Tm 2,5.22; 1 Tm 3,15; 4,12). En 1 Tm 1,12-17, Pablo nos presenta un pasado de ruptura, en 2 Tm 1,3-5, de continuidad, etcétera. Además, según Hch 19,21s, 2 Co 1,1 y Rm 16,21, no parece que Pablo dejara a Timoteo en Éfeso (1 Tm 1,3). No se sabe nada de una misión en Creta (Tt 1,5); la isla es mencionada como una etapa hacia Roma en Hch 27,7s. Es difícil compaginar la cautividad en Roma según Hch 28, el itinerario de Hch 20s, 2 Tm 4,13.20, y las informaciones de 1 Tm 1,18 y 2 Tm 4,19. En 2 Tm 4,20, Trófimo está enfermo en Mileto, en Hch 20,4 y 21,29, acompaña a Pablo en Jerusalén, etcétera.

- A propósito de los *adversarios*, se observa que, contrariamente a lo que sucede en las otras cartas de Pablo, las Pastorales no entran en un debate sobre el contenido de la doctrina de aquéllos (excepto 1 Tm 4,1-5 y 2 Tm 2,18) y, en todo caso, la polémica con ellos atestigua conflictos posteriores a los que animan las cartas auténticas (véase más adelante el recuadro «Los falsos doctores»).
- Por lo que respecta a la *teología*, la presentación de la encarnación como *epifanía* (ἐπιφάνεια) y la designación de Cristo como *Salvador* (σωτήρ) son las novedades terminológicas de un *lenguaje teológico* marcado por el helenismo, en el que están ausentes un número de motivos centrales de la teología paulina (Cristo como Hijo, la cruz, la alianza, la justicia, la libertad, etcétera).
- Por último, numerosos indicios reflejan la realidad de *una iglesia* cuyo estadio de desarrollo parece más avanzado que el de las comunidades a las que Pablo se dirige en las otras cartas (véase más adelante el recuadro «Ministros y ministerios»).

Cualquiera que sea la posición adoptada, todos los comentaristas han puesto de manifiesto continuidades y diferencias entre las Pastorales y las cartas cuya autenticidad paulina no es puesta en tela de juicio. Mientras que los defensores de la autenticidad de las Pastorales atribuyen las diferencias a una evolución interna en el ministerio de Pablo (las circunstancias han cambiado, hacia el final de su vida Pablo se preocupa por la duración, por el ministerio, etcétera), algunos comentaristas han tratado de explicarlas con la hipótesis de un «secretario» al que se le atribuiría la responsabilidad de la redacción de los textos. En esta misma dirección de autenticidad matizada se sitúa la hipótesis de «fragmentos auténticos» de cartas de Pablo conservados dentro de una obra posterior. Desde el punto de vista de la pseudoepigrafía, ciertas afinidades de lenguaje y de temas teológicos con Lucas-Hechos han llevado a atribuir a Lucas la redacción de nuestras cartas. Por último, varios estudios recientes hacen hincapié en algunos puntos de contacto entre tradiciones reelaboradas por los *Hechos*

apócrifos de Pablo (siglo II) y algunos motivos y personajes de las Pastorales (Onesiforo y su casa: 2 Tm 1,15-18 y *Hechos de Pablo* 3,2.7.23.26.42; Hermógenes: 2 Tm 1,15 y *Hechos de Pablo* 3,1.4.12.14.16; las discusiones a propósito de la de la resurrección: 2 Tm 2,18 y *Hechos de Pablo* 14,1-3; etcétera).

Aun cuando ninguno de los argumentos presentados sea por sí solo decisivo, nos parece que la acumulación de indicios tiene un peso determinante para sacar la conclusión de que la redacción de las tres cartas es obra de un discípulo de Pablo perteneciente a la tercera generación cristiana. Como indicaremos más adelante, en 18.5, el debate no está cerrado.

18.2.2. Los destinatarios: Timoteo y Tito

Timoteo es el colaborador de Pablo mejor conocido. Enviado en nombre del apóstol a Tesalónica (1 Ts 3,2), a Filipos (Flp 2,19-22) y a Corinto como su «hijo mío querido y fiel en el Señor» (1 Co 4,17; cf. 16,10), Timoteo es co-remitente en 2 Co 1,1; Flp 1,1; 1 Ts 1,1 (Col 1,1; 2 Ts 1,1), y saluda en Rm 16,21. Nacido de padre griego y de madre judía, según el libro de los Hechos, presente en Listra (Hch 16,1-2), Timoteo pasa a ser colaborador de Pablo una vez que el apóstol se separa de Bernabé (Hch 15,37ss).

Tito es el hombre de las misiones delicadas: búsqueda de la reconciliación en la crisis de Corinto (2 Co 7,6-16; cf. 2,13; 12,18) y organización de la colecta (2 Co 8,6.12.16s.23). Según Ga 2,1.3, acompaña a Pablo y Bernabé en el momento del encuentro en Jerusalén con Pedro, Santiago y Juan y, pese a ser griego, no es obligado a circuncidarse.

En las Pastorales, la relación con Pablo cambia. Timoteo y Tito, que eran itinerantes, enviados por Pablo en misión especial o acompañándolo en sus desplazamientos, aparecen ahora como ministros residentes, dejados por Pablo después de partir hacia Macedonia o Nicópolis (1 Tm 1,3; Tt 1,5). Aun cuando son invitados a unirse a él, asumen la responsabilidad de la comunidad. En una perspectiva pseudoepigráfica, esta cualidad de colaboradores y enviados por el apóstol, que resulta de la correspondencia de Pablo, predispone a Timoteo y Tito para convertirse, por una parte, en figuras de la presencia del apóstol durante su ausencia que ha pasado a ser definitiva y, por otra parte, en modelos de ministros fieles al origen apostólico, capaces de enseñar también a otros lo que han recibido de Pablo (2 Tm 2,2).

18.2.3. ¿Cristianos de la tercera generación?

El conjunto de los argumentos que son objeto del debate sobre el autor y sus destinatarios llevó, pues, a considerar las cartas pastorales como escritos pseudoepígrafos, redactados verosíblemente a principios del siglo I de nuestra era en Asia Menor (¿cerca de Éfeso?) por un responsable de las comunidades paulinas. La pseudoepigrafía es un procedimiento de escritura corriente en la antigüedad, que pone en circulación una obra nueva bajo el nombre de una figura gloriosa del pasado; permitía

confirmar la fidelidad del autor al apóstol y responder a la necesidad de actualizar el mensaje para una situación eclesial diferente. ¿Podemos precisar más e identificar algunos rasgos importantes de estas comunidades y de su pastor?

En primer lugar, las Pastorales revelan una fuerte conciencia del *tiempo que pasa*: tiempo de una comunidad que es percibido según las generaciones y las edades (1 Tm 5,1-16; Tt 2,10), tiempo necesario para una buena elección de los ministros (1 Tm 3,6.10; 5,22), o para la formación básica del joven dirigente (2 Tm 3,3-5.11.15). Además, en la medida que se aleja de su origen y de su fundador, hay que consolidar la continuidad de la comunidad; son numerosas las invitaciones a «resistir», a «conservar», a «mantener».

Las Pastorales reaccionan también contra lo que perciben como una *amenaza* (véase más adelante el recuadro sobre «Los falsos doctores»). En público, los adversarios se presentan como carismáticos que provocan disputas (1 Tm 6,4; 2 Tm 2,23; Tt 3,9). En privado, hacen un trabajo de disgregación en las casas (1 Tm 5,15; 2 Tm 3,6; Tt 1,11). Algunos indicios revelan la extensión de la amenaza: la perturbación de las familias (2 Tm 3,6; Tt 1,11), los numerosos insumisos (Tt 1,10), la manera de hablar, como de un hecho establecido, de adversarios y herejes (1 Tm 1,20; 2 Tm 2,17s; Tt 3,10). Por lo demás, un cierto radicalismo percibido como desorden «antidoméstico» podría exponer a la comunidad a denuncias ante las autoridades.

Por otra parte, la cuestión de los comportamientos está a la orden del día porque, por un lado, se diversifica la *composición social* del cristianismo: en el plano económico (1 Tm 6,17-19), según la situación familiar, la edad, el estado civil, el estado social (viudas: 1 Tm 5,3-16; esclavos: 1 Tm 6,1-2; Tt 2,9s), según las aspiraciones de ciertos grupos (comportamiento de mujeres o de esclavos: 1 Tm 2,11ss; 3,11; 6,1s; 2 Tm 1,5; 3,7; Tt 2,4). Por otro lado, estas comunidades sienten la necesidad de *inscribirse en la sociedad* que las rodea. El mundo no está próximo a su desaparición, hay que cohabitar, tener en cuenta la mirada de «los de fuera» (1 Tm 2,1s; 3,7; 4,3s; 5,23; 6,17ss; Tt 3,1s).

Los falsos doctores¹

La polémica contra los adversarios atraviesa las tres cartas. De hecho, es la puesta en práctica del conjunto de las instrucciones lo que responde a la amenaza de los desviados: la organización eclesial, el comportamiento de los ministros y de los diversos grupos de la comunidad, el mantenimiento de la sana doctrina. A diferencia de las otras cartas, las Pastorales no entablan un debate con los argumentos de los adversarios, sino que el autor pone en guardia a los destinatarios. Ya codificado, el conflicto se expresa en estas fórmulas: «doctrinas extra-

1. A los *excursus* que los comentarios consagran a los adversarios, se puede añadir: Günter HAUFE, «Gnostische Irrlehre und ihre Abwehr in den Pastoralbriefen», en: K.W. TRÖGER,

ñas» (1 Tm 1,3; 6,3) contra «sana doctrina» (1 Tm 1,10; 6,3), se trata de corregir a los que se han «desviado» de la verdad o de la fe (1 Tm 1,9s; 4,1; 6,5; 2 Tm 2,17s; 3,8; Tt 1,10s). A las expresiones positivas que designan la doctrina de la Iglesia («en la fe», «según la piedad», «según el conocimiento de la verdad», «según el evangelio») responden las etiquetas colgadas a la herejía, tomadas con frecuencia de la filosofía popular: «palabrerías profanas» (1 Tm 4,7; 6,20; 2 Tm 2,16), «conocimiento del falso nombre» (1 Tm 6,20), «discusiones necias y estúpidas» (2 Tm 2,23; Tt 3,9), «discusiones de palabras, que no sirven para nada» (2 Tm 2,14; Tt 3,9), «cuentos de viejas» (1 Tm 4,7), «vana palabrería» (1 Tm 1,6; Tt 1,10). A la descalificación de la doctrina se añade el descrédito del maestro según la panoplia polémica que utilizan los doctores de las diferentes escuelas filosóficas acusándose mutuamente de los mismos defectos: codicia (1 Tm 6,5; 2 Tm 3,2; Tt 1,11), intención falaz (2 Tm 3,13), falta de autenticidad (1 Tm 1,19; 4,3; 2 Tm 3,5; Tt 1,16; 3,8s), inmoralidad (1 Tm 1,9s; 2 Tm 3,2ss), éxito entre las mujeres (2 Tm 3,6).

Una vez eliminada la parte de la polémica, poco útil cuando el objetivo es la identificación de los adversarios, la investigación se esfuerza por dar cuenta de la coexistencia de dos series de enunciados: los que connotan aspectos espiritualistas o «gnosticizantes» y los que indican rasgos judaizantes. Rasgos espiritualistas: el conflicto como cuestión relativa a los maestros y su doctrina, y al conocimiento (1 Tm 6,20; 2 Tm 3,7; Tt 1,16), los rasgos ascéticos discutidos (1 Tm 4,1-5), la afirmación de que la resurrección ha tenido ya lugar (2 Tm 2,18), las genealogías (1 Tm 1,4 y Tt 3,9). Rasgos judaizantes: los adversarios como «doctores de la Ley» (1 Tm 1,7ss), las «controversias sobre la Ley» (Tt 3,9), «los de la circuncisión» (Tt 1,10), los mitos judíos (Tt 1,14), las prescripciones alimentarias (1 Tm 4,3), lo puro y lo impuro (Tt 1,15). Es amplio el consenso que concluye que se trata de una gnosis primitiva influida por elementos judíos o judeo-cristianos.

La afirmación de 2 Tm 2,18, atribuida a Himeneo y a Fileto —«la resurrección ya ha sucedido»— es el único enunciado teológico puesto explícitamente en boca de los adversarios; y es considerada como el corazón del debate teológico con ellos. Su interpretación se orienta en dos direcciones. Los que miran al tiempo posterior hacen notar que, en la gnosis, el conocimiento, como redescubrimiento del

yo divino, olvidado, perdido o escondido, es una resurrección entendida en un sentido espiritual; los adversarios serían, pues, al menos proto-gnósticos. Otros, en cambio, se remontan a Pablo y a la tradición paulina, al conflicto con los adversarios de Corinto, cuya agitación se apoyaba sobre la visión de una escatología ya realizada (1 Co 7,2-16; 11,3-16; 14,33b-35). Pero, por otro lado, esta representación de la resurrección ya sucedida podría ser el resultado de una radicalización unilateral de la enseñanza de Pablo sobre el bautismo (Rm 6,1-14), interpretado como anticipación de la resurrección. La tesis de un debate dentro de la herencia paulina en torno a la comprensión de la resurrección, que tiene su eco en 2 Tm 2,18, estaría confirmada por la presencia en los *Hechos apócrifos de Pablo* de conflictos que giran alrededor de los motivos de la resurrección, ya o todavía no sucedida, y de la ascesis (*Hechos de Pablo* 3,5.12.14).

Por lo demás, a la salvación entendida como conocimiento y a la resurrección ya vivida corresponde una ética rigorista que concreta la actualidad de esas realidades en los hechos cotidianos (1 Tm 4,3; Tt 1,15). Una vez más, estas prácticas ascéticas pueden presentarse como radicalización de una tradición paulina; ¿acaso no muestra Pablo en 1 Co 7,1.7 la tendencia a preferir el celibato? Las Pastorales, sin embargo, insisten en la necesidad del matrimonio (1 Tm 3,4.12; 5,14; Tt 1,6). ¿Acaso no intervino Pablo también a propósito de las cuestiones alimentarias, con una cierta comprensión, mientras que algunos miraban con arrogancia los escrúpulos de los «débiles» (Rm 14,2.21; cf. 1 Co 8)? En el esfuerzo por identificar a los adversarios, se tiende a reconocer como dominantes los rasgos ascéticos, una actitud negativa con respecto a la creación, la propensión a las especulaciones teológicas, y se consideran más bien como secundarios los rasgos judíos sin por ello verlos como únicamente literarios.

18.3. Fuentes y tradiciones

18.3.1. Tradición paulina

La continuidad de la tradición paulina se expresa en primer lugar en el plano literario, en la forma de las cartas, donde el autor sigue el modelo de las cartas auténticas (Rm, 1 Co, tal vez Ga). Además, se retoman algunos motivos importantes en las cartas cuya autenticidad no es cuestionada. Se encuentra la auto-designación de Pablo como apóstol, su ejemplaridad propuesta para que el destinatario la imite, su estrecha relación con el Evangelio, sus sufrimientos, su voluntad de hacerse presente a sus comunidades y transmitirles sus disposiciones.

Entre las referencias y alusiones posibles conviene recordar: 1 Tm 1,2 y 1 Co 4,17: «mi hijo»; 1 Tm 1,8 y Rm 7,12.16: «la Ley es buena»; 1 Tm 1,20 y 1 Co 5,5: «entregado a Satanás»; 1 Tm 2,7 y Rm 9,1: «digo la verdad, no miento»; 1 Tm 2,11-15 y 1 Co 14,33b-36: las mujeres en la asamblea; 2 Tm 1,7 y Rm 8,15: el espíritu recibido contra el miedo; 2 Tm 2,8 y Rm 1,3: Cristo del linaje de David y el Evangelio de Pablo; 2 Tm 2,11-13 y Rm 6,3s: morir y vivir en Cristo; 2 Tm 4,6-8 y Flp 2,17; 4,1: el motivo de la corona y de la carrera; etcétera.

ed., *Gnosis und Neuen Testament*, Berlín, Evangelische Verlaganstalt, 1973, pp. 325-339; Robert J. KARRIS, «The Background and Significance of the Polemic of the Pastoral Epistles», *JBL* 92, 1973, pp. 549-564; Dennis R. McDONALD, *The Legend and the Apostle: the Battle for Paul in Story and Canon*, Filadelfia, Westminster Press, 1983, p. 56 et passim; Yann REDALIÉ, *Paul après Paul. Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite* (Monde de la Bible 31), Ginebra, Labor et Fides, 1994, pp. 365-402; Jürgen ROLOFF, «Der Kampf gegen die Irrlehrer. Wie geht man miteinander um?», *BibKirch* 46, 1991, pp. 114-120; Egbert SCHLARB, *Die gesunde Lehre: Häresie und Wahrheit im Spiegel der Pastoralbriefe* (Marburg theologische Studien 28), Marburg, Elwert Verlag, 1990, pp. 14-141; Gerhard SELLIN, «“Die Auferstehung ist schon geschehen”. Zur Spiritualisierung apokalyptischer Terminologie im Neuen Testament», *NT* 25, 1983, pp. 220-237; Philipp H. TOWNER, «Gnosis and Realized Eschatology in Ephesus (of the Pastoral Epistles) and the Corinthian Enthusiasm», *JSNT* 31, 1987, pp. 95-124.

Por último, cabe descubrir lo que podríamos llamar «eslóganes paulinos», en forma de breves fórmulas de vulgarización del paulinismo que circulaban en las comunidades (1 Tm 1,8 «La Ley es buena»; Tt 1,15 «Todo es puro para los puros»).

18.3.2. Las tradiciones parenéticas

Junto a estas expresiones y motivos tomados de Pablo, las Pastorales utilizan tradiciones éticas helenísticas, a menudo ya acogidas en el discurso cristiano, y que son a su vez presentadas aquí como tradición paulina. Las cualidades requeridas para el acceso al ministerio eclesiástico (1 Tm 3,1-7.8-13; Tt 1,6-9) recuerdan las enseñanzas sobre los perfiles profesionales, que en la época helenística «cualificaban al candidato a un puesto oficial no tanto por una competencia apropiada como por las virtudes del hombre honesto»². Los catálogos de vicios y de virtudes, empleados por las Pastorales en el conflicto con los falsos doctores (1 Tm 1,8-10; 6,11; 2 Tm 2,22; 3,2.10; Tt 2,2.5.6-8; 3,3), se encuentran en la polémica entre escuelas filosóficas. Del mismo modo, las listas de deberes relativos a algunas categorías sociales (1 Tm 2,8-15; 6,1-2; 6,17-19; Tt 2,1-10) hacen pensar en los códigos domésticos de Ef 5,21-6,9; Col 3,18-4,1; 1 P 2,13-3,7. Se sitúa el origen de estas instrucciones en el filón de la literatura griega que trata de la administración doméstica y del gobierno de la casa (οἰκονομία; ya antes Platón, *La República* 4,433; Aristóteles, *La Política* I 125a, 1-7; etcétera)³.

18.3.3. Las tradiciones soteriológicas

Los enunciados soteriológicos y teológicos que motivan la exhortación son de origen tradicional: himnos y doxologías (1 Tm 3,16; 6,7-8.15-16; 2 Tm 2,11-13), fórmulas catequéticas y kerigmáticas (1 Tm 2,4-6; 2 Tm 1,9-11; Tt 2,11-14; 3,4-7), confesiones de fe (1 Tm 1,15), dichos de carácter sapiencial (1 Tm 4,8; 5,24-25; 6,6-8). La teología de las Pastorales se expresa a través de fórmulas de orígenes diversos, en las que se reconocen

varios elementos del futuro Símbolo de los apóstoles (encarnación: 1 Tm 3,16; Pasión bajo Poncio Pilato: 1 Tm 6,13; resurrección: 2 Tm 2,8; manifestación final: 2 Tm 4,1).

18.4. ¿Una línea teológica?

Las Pastorales ocupan poco espacio en las teologías del Nuevo Testamento. Por una parte, al ser consideradas sobre todo como exhortaciones, se ha destacado el carácter práctico de sus instrucciones: la ética, los ministerios; por otra parte, se duda que las diferentes fórmulas soteriológicas constituyan una teología. Los estudios recientes sobre la teología de las Pastorales han retomado estos dos aspectos (véase más adelante, en 18.5). Primero, la teología de las Pastorales se expresa justamente en la articulación de la exhortación y de la soteriología que la motiva. Segundo, la teología de las Pastorales, ciertamente determinada por el conflicto con «los que enseñan doctrinas extrañas» (1 Tm 1,3), se presenta como *sana doctrina* y *buen depósito*, transmisión fiel de la enseñanza del apóstol (1 Tm 1,18; 6,20; 2 Tm 1,12.14). No sólo utiliza las tradiciones, sino que pretende ser la tradición.

18.4.1. Epifanía de la salvación

Cada una de nuestras tres cartas evoca en su preámbulo un plan divino: *la economía de Dios* en 1 Tm 1,4, *su designio* en 2 Tm 1,9, la promesa de *Dios que no miente* en Tt 1,2. Este motivo invita a examinar los diferentes enunciados soteriológicos⁴ desde la perspectiva de la representación del tiempo en su conjunto.

Dios es un Dios Salvador, que «desde siempre» ofrece su gracia a los hombres (2 Tm 1,9; Tt 1,2s). Ahora bien, esta decisión eterna de salvación se manifiesta y entra en contacto con la historia. La comunicación se expresa con el término de *epifanía*. Este motivo es común en el mundo helenístico, donde indica la irrupción de lo divino en la historia, la manifestación bienhechora de Dios con ocasión de victorias militares, pero también de curaciones o de otros acontecimientos extraordinarios⁵. En las

2. Ceslas SPICO, *Les Épîtres pastorales* (EtB), 2 vols., París, Gabalda, 1969, p. 427.

3. Sobre los códigos domésticos: David C. VERNER, *The Household of God: the Social World of the Pastoral Epistles* (Dissertation Series, Society of Biblical Literature 71), Chico, Scholars Press, 1983, pp. 87s; Marlis GIELEN, *Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafeltheik: ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen* (BBB 75), Frankfurt am Main, Hain, 1990; Dieter LÜHRMANN, «Neutestamentliche Haustafeln und antike Oekonomie», *NTS* 27, 1981, pp. 83-97; Marie-Louise LAMAU, *Des chrétiens dans le monde* (LeDiv 134), Paris, Cerf, 1988, pp. 153-230; Klaus BERGER, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg, Quelle und Meyer, 1984, pp. 135-141.

4. 1 Tm 1,15s; 2,3-7; 3,16; 6,14s; 2 Tm 1,9ss; 2,8-13; 4,6-8; Tt 1,1-4; 2,11-14; 3,3-7.

5. Lorenz OBERLÄNNER, «Die Epiphaneia des Heilswillens Gottes in Christus Jesus. Zur Grundstruktur der Christologie der Pastoralbriefe», *ZNW* 71, 1980, pp. 192-213; Dieter LÜHRMANN, «Epiphaneia. Zur Bedeutungsgeschichte eines griechischen Wortes», en: Joachim JEREMIAS *et alii*, *Tradition und Glaube. Festgabe K.G. Kuhn*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1971, pp. 185-199; Viktor HASLER, «Epiphanie und Christologie in den Pastoralbriefen», *ThZ* 33, 1977, pp. 193-209; Philip H. TOWNER, «The Present Age in the Eschatology of the Pastoral Epistles», *NTS* 32, 1986, pp. 427-448; Andrew Y. LAUB, *Manifest in Flesh. The Epiphany Christology of the Pastoral Epistles* (WUNT 2.86), Tübingen, Mohr, 1996.

Pastorales, esta manifestación tiene lugar en el «tiempo oportuno» (1 Tm 2,6; 6,15; Tt 1,3; cf. 2 Tm 1,10). Por una parte, se trata de un tiempo pasado, cuando esta voluntad eterna de salvación de Dios se manifestó en Cristo. En este caso, el motivo de la epifanía reinterpreta las tradiciones cristológicas. Aplicada a la encarnación, la epifanía condensa en un solo término las diferentes etapas del itinerario de Cristo (ministerio, Pasión, muerte, resurrección) y su predicación. Por otra parte, el *tiempo oportuno* es un tiempo futuro en el que Dios manifestará de nuevo, de manera definitiva, la salvación (1 Tm 6,15). Se trata, también aquí, del motivo de la *epifanía* que expresa la manifestación final del Señor (1 Tm 6,14; 2 Tm 4,1; Tt 2,13).

Dentro de este «espacio intermedio» entre dos epifanías, la actualidad de la comunidad se inscribe en una historia «paulina». Pablo mismo articula la exhortación y la experiencia de la salvación. Por una parte, formula con autoridad las exhortaciones; por otra, en él por primera vez la salvación ha sido recibida en la historia («el primer salvado»: 1 Tm 1,15s).

18.4.2. Pablo: *heraldo, apóstol y doctor*

Pablo se presenta como el paso obligado del anuncio de la salvación, el centro de su transmisión correcta. El conflicto con los adversarios es un conflicto entre maestros: versa sobre el conocimiento. Frente a las búsquedas vanas y a las genealogías sin fin (1 Tm 1,4; 2 Tm 2,23; Tt 1,14; 3,9), las Pastorales se esfuerzan por trazar una línea que, desde el origen en Dios, llegue al presente de la comunidad. El saber de la salvación no es misterioso, su línea es clara: Dios decidió desde siempre salvar a los hombres; esta decisión, hecha realidad manifestada en Cristo, es el contenido del kerigma confiado a Pablo (1 Tm 1,11ss; 2,6s; 2 Tm 1,9ss; 2,8ss; Tt 1,1-4). Pablo se lo recuerda a Timoteo y Tito como motivación última del *buen depósito* y de la *sana doctrina* (1 Tm 1,10; 2 Tm 4,3; Tt 1,9; 2,1). Timoteo y Tito, a su vez, tienen que elegir a las personas justas para continuar: «Cuanto me has oído en presencia de muchos testigos, confíalo a hombres fieles, que sean capaces, a su vez, de instruir a otros» (2 Tm 2,2). Fuera de esta genealogía comunicativa de origen controlado –«buen depósito», «sana doctrina»– se encuentran la búsqueda vana y el error. El canal es el mensaje.

18.4.3. Pablo, *primer salvado*

Pero Pablo es también el lugar donde la salvación se hace visible. Desde el comienzo de 1 Tm el plan divino es vinculado inmediatamente a Pablo. «Es cierta y digna de ser aceptada por todos esta afirmación: Cristo Jesús vino al mundo a salvar a los pecadores; y el primero de ellos soy yo. Y si encontré misericordia fue para que en mí, el primero, manifestase Jesucristo toda su paciencia y sirviera de ejemplo [arquetipo] a los que habían de creer en él para

obtener vida eterna» (1 Tm 1,15-16). La tradición cristológica antigua sobre la venida de Cristo al mundo, introducida por una fórmula que la señala (cf. 1 Tm 3,1; 4,9; 2 Tm 2,11; Tt 3,8), es interpretada por la experiencia de Pablo, presentado como *primer pecador, primer salvado*. La salvación de Pablo inaugura la historia de los que van a creer en Cristo para recibir la vida eterna. Nótese, de paso, la diferencia con la presentación de los inicios cristianos de Pablo según las otras cartas: en 1 Co 15,8s, Pablo habla de sí mismo como «el último».

Pablo precede a los creyentes y los ministros como pecador justificado y como maestro. Del mismo modo, en el día del juicio, Pablo es todavía el paradigma del responsable cristiano recompensado, que precede a todos los que aman la epifanía del Señor (2 Tm 4,8). Es también el prototipo del creyente fiel en la continuidad de la educación familiar (2 Tm 1,3). Es, por último, el modelo que ha de seguir quien sufre por la predicación del Evangelio (2 Tm 1,12; 2,9), pero es ya victorioso (2 Tm 4,18). Él ha pasado ya por todas las etapas del itinerario indicado en la exhortación.

18.4.4. *Cómo comportarse en la casa de Dios*

Pero Pablo ya no está en este mundo. «Te escribo estas cosas con la esperanza de ir pronto a ti; pero *si tardo*, para que sepas cómo hay que portarse en la casa de Dios, que es la Iglesia de Dios vivo, columna y fundamento de la verdad» (1 Tm 3,14-15). «*Hasta que yo llegue*, dedícate a la lectura [de la Escritura], a la exhortación, a la enseñanza. No descuides el carisma que hay en ti, que se te comunicó por intervención profética mediante la imposición de las manos del colegio de los ancianos [presbíteros]» (1 Tm 4,13-14).

La dilatación del tiempo presente –retraso, espera– da paso a –y requiere– una ocupación significativa del espacio social: «la casa de Dios» se convierte en el marco de referencia de la exhortación, el lugar concreto de la articulación entre parénesis y teología. Portarse según las instrucciones de Pablo en «la casa de Dios» es la manera de afirmar su vínculo vivo con el apóstol en su ausencia. La práctica ministerial ocupa el lugar que él ha dejado. Ordenación, educación familiar, enseñanza, exhortación y comportamiento adecuado equivalen hoy a la acción narrada y en otro tiempo realiza por el apóstol, cuando Timoteo escuchaba sus palabras o compartía sus «aventuras». El mandato de Timoteo y de Tito tiene los rasgos de las tareas ministeriales actuales, y su origen se sitúa en el itinerario de Pablo.

La ética de las Pastorales se presenta como una moral social, por medio de la cual se establece el comportamiento adecuado en los diferentes lugares de la vida cotidiana. La imagen de la casa (1 Tm 3,5.15; 2 Tm 2,19s) organiza el comportamiento según la articulación de los espacios: por un lado, la casa «privada»; por otro, la iglesia como casa de Dios donde cada uno ocupa su puesto; en tercer lugar, «los de fuera», la sociedad que mira y juzga (1 Tm 3,7; Tt 2,5.8.10).

Ministros y ministerios

Diferentes tensiones llevan a plantear la cuestión de las relaciones entre la figura del obispo y la de los ancianos⁶: las dos funciones de enseñanza y de dirección atribuidas tanto a obispos como a ancianos, el empleo por las Pastorales del término *obispo* en singular (1 Tm 3,2; Tt 1,7) y de *ancianos* en plural (1 Tm 5,17; Tt 1,5), la identificación entre *obispo* y *ancianos* que parece proponer Tt 1,5ss, mientras que 1 Tm no los pone en relación. Algunos han visto ya en ello un episcopado monárquico, donde el obispo (en singular), claramente diferenciado de los ancianos (en plural), dirige la iglesia local. Según otros, el obispo preside el colegio de los ancianos que lo ha escogido para esta misión (1 Tm 4,14), lo cual explica al mismo tiempo el singular que lo distingue y su estrecha relación con los ancianos en Tt 1,5-7. Otros interpretan el singular, empleado por el obispo, en un sentido general, determinado por la fuente utilizada (un catálogo de cualidades requeridas), y que se referiría a un subgrupo de los ancianos, mejor «pagados», «los que presiden» (προεστῶτες, 1 Tm 5,17), predicán y enseñan. Por último, algunos piensan que el ministerio del obispo es idéntico al de los ancianos.

De hecho, aquí se percibe el encuentro de dos tradiciones: la de los ancianos, ausente en Pablo, de origen judeo-cristiano, y la del obispo y los diáconos, transmitida por las comunidades paulinas. Si la tradición de los *ancianos*, orientada hacia el conjunto de la comunidad, se adapta bien al fortalecimiento de la comunidad local, la de los *obispos* y *diáconos*, por sus vínculos con la casa y su organización, corresponde mejor a la definición de tareas precisas y a la estructuración de la comunidad. El proceso de unificación, del que dan testimonio las Pastorales, concluye a finales del siglo I (la misma tendencia a la unificación aparece en Hch 14,23; 20,17; 1 P 5,1-5; 1 Clemente 40-44).

En las Pastorales, se proponen las dos constituciones: en 1 Tm 3,1-13, obispos y diáconos, en 1 Tm 5,17-22 y Tt 1,5s, los ancianos, en Tt 1,7-9, el obispo. El autor de las Pastorales preferiría la línea *obispo* / *diácono*: en 1 Tm 3,1, es bueno aspirar al episcopado; en 1 Tm 5,17, algunos ancianos se separan de un papel tradicional de notables para ejercer realmente una función de obispo; en Tt 1,5-9, el autor se dirige a los ancianos como obispos. Parece que

6. Se encuentra una presentación de estos debates en: Hermann VON LIPS, *Glaube, Gemeinde, Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen* (FRLANT 122), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1979, pp. 112s; Jürgen ROLOFF, *Der erste Brief an Timotheus* (EKK XV), Zürich/Neukirchen-Vluyn, Benziger/Neukirchener Verlag, 1988, pp. 169-189; Hans-Josef KLAUCK, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum* (SBS 103), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1981, pp. 62-68; Raymond E. BROWN, *L'Église héritée des apôtres*, Paris, Cerf, 1987, pp. 48-53 (trad. cast. del orig. ing.: *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 2000); John P. MEIER, «Presbyters in the Pastoral Epistles», *CBQ* 35, 1973, pp. 324-339; Peter TRUMMER, «Gemeindeleiter ohne Gemeinden? Nachbemerken zu den Pastoralbriefen», *BibKirch* 46, 1991, pp. 121-126; Lorenz OBERLINNER, *Die Pastoralbriefe. Kommentar zum Titusbrieft*, Friburgo, Herder, 1996, pp. 74-101 (*excursus*: «Gemeinde, Amt und Kirche nach den Pastoralbriefen» [«Comunidad, ministerio e Iglesia según las cartas pastorales»]).

una parte de los ancianos tienen ya la función de obispos de comunidades domésticas, y la intención de las Pastorales sería ampliar la función del obispo y hacerla pasar a la comunidad local en su conjunto. A esto serviría el uso de la metáfora de la Iglesia como casa de Dios (1 Tm 3,15), y tal vez también el empleo sistemático del singular para obispo. Lo que le interesaría al autor es una nueva comprensión teológica del obispo, sin que por esto haga de ella un programa, una obligación o una norma. Las Pastorales transmiten, pues, tradiciones ministeriales diferentes que dinamizan de dos maneras: a través del motivo de la Iglesia como casa bien ordenada, y por las exhortaciones a los dos destinatarios.

18.5. Nuevas perspectivas

Tradiciones paulinas. Se han realizado muchos estudios sobre *la transmisión, la recepción y el tratamiento de las tradiciones paulinas*, que han ampliado el campo de la investigación más allá de las rígidas cuestiones de contactos o de dependencias literarias, dando cabida, por un lado, a las tradiciones orales, a los *midrashim*, a las amalgamas de tradiciones, y, por otro lado, a la reinterpretación de estas tradiciones por parte de las Pastorales⁷.

Pseudoepigrafía y deutero-paulinismo. El debate clásico sobre el autor de las Pastorales se ha profundizado en dos direcciones. Por una parte, los estudios recientes sobre *la pseudoepigrafía* tratan de arrojar luz sobre la complejidad del fenómeno y la diversidad de sus causas, de sus formas y de sus motivaciones⁸. Por otra, el consenso sobre el carácter deutero-paulino de las Pastorales es puesto en tela de juicio por algunos comentaristas a partir de cuestiones de método⁹. Los argumentos clásicos en

7. Véase Gerhard LOHFINK, «Die Vermittlung des Paulinismus zu den Pastoralbriefen», *BZ* 32, 1988, pp. 169-188; Id., «Paulinische Theologie in der Rezeption der Pastoralbriefe», en: Karl KERTELGE, ed., *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften. Zur Paulusrezeption im Neuen Testament*, Friburgo, Herder, 1981, pp. 70-121; Peter TRUMMER, *Die Paulustradition der Pastoralbriefe* (BET Bd. 8), Frankfurt, Peter Lang, 1978; Michael WOLTER, *Die Pastoralbriefe als Paulustradition* (FRLANT 146), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1988.

8. Richard BAUCKHAM, «Pseudo Apostolic Letters», *JBL* 107, 1988, pp. 469-494; Lewis R. DONELSON, *Pseudepigraphy and Ethical Arguments in the Pastoral Epistles*, Tübingen, Mohr, 1986, pp. 7-66; Jean-Daniel KAESTLI, «Mémoire et pseudépigraphe dans le christianisme de l'âge post-apostolique», *RThPh* 125, 1993, pp. 41-63; David G. MEADE, *Pseudonymity and Canon. An Investigation into the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and Earliest Christian Tradition*, Tübingen, Mohr, 1986, pp. 2-15; Peter TRUMMER, *Die Paulustradition der Pastoralbriefe* (BET Bd. 8), Frankfurt, Peter Lang, 1978, pp. 57-100.

9. Luke T. JOHNSON, *Letters to Paul's Delegate: 1 Timothy, 2 Timothy, Titus*, Valley Forge, Trinity Press International, 1996; Jerome MURPHY O'CONNOR, «2 Timothy Contrasted with 1 Timothy and Titus», *RB* 98, 1991, pp. 403-418; Hervé PONSOT, «Les Pastorales seraient-elles les premières lettres de Paul?», *Lumière et Vie* 231, 1997, pp. 83-93; 232, 1997, pp.

favor de la pseudoepigrafía adquieren su fuerza por su acumulación y por el hecho de que desde el principio tratan las Pastorales como un corpus homogéneo. Se sugiere, en cambio, mantener por separado el estudio de cada una de las tres cartas, y en particular distinguir 2 Tm de las otras dos cartas.

Estudios socio-históricos. El desarrollo de los *estudios socio-históricos* sobre el primer cristianismo renueva los posibles escenarios para comprender la situación que dio origen a las Pastorales. Se hablará de «consolidación», de «confirmación», de «inculturación» de las comunidades frente a conflictos tanto sociales como religiosos. Herejía y ortodoxia se distinguen mutuamente tanto a través de las incompatibilidades del estilo de vida como por los conflictos de creencias o de doctrina. En esta perspectiva, varios estudios examinan la función del motivo de «la casa» y de la moral doméstica¹⁰. Otras perspectivas explican la génesis de las Pastorales por la voluntad de oponerse a las representaciones de Pablo difundidas a través de leyendas, que los *Hechos apócrifos de Pablo* retomarán a finales del siglo II¹¹. Estas leyendas habrían sido populares en algunos grupos contestatarios de la moral doméstica y dispuestos a promover el ministerio de las mujeres y su castidad, entendidos como independencia con respecto a la autoridad masculina. En otra dirección, por último, algunos estudios han reelaborado el motivo de la «christliche Bürgerlichkeit», el cristianismo burgués o civil, que expresaba para Dibelius la voluntad de las Pastorales de insertar a la comunidad en el mundo contra las tendencias entusiastas (cf. 1 Tm 2,2)¹².

Lectura feminista. En su volumen programático *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*,

79-90; 233, 1997, pp. 83-89; Michael P. PRIOR, *Paul the Letter Writer and the Second Letter to Timothy* (JSNT Suppl 23), Sheffield, JSOT Press, 1989.

10. Además de los títulos citados en la nota 4, véase: Margaret Y. McDONALD, *The Pauline Churches. A Socio-Historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

11. Dennis R. McDONALD, *The Legend and the Apostle: the Battle for Paul in Story and Canon*, Filadelfia, Westminster Press, 1983; Willy RORDORF, «Nochmals: Paulusakten und Pastoralbriefe», en: G.F. HAMTHORNE, O. BETZ, eds., *Tradition and Interpretation in the New Testament. Essays in Honour of E. Earle Ellis*, Grand Rapids/Tübingen, Eerdmans/Mohr, 1987, pp. 319-327.

12. Reggie M. KIDD, *Wealth and Beneficence in the Pastoral Epistles: a «Bourgeois» Form of Early Christianity?* (Dissertation Series, Society of Biblical Literature 122), Atlanta, Scholars Press, 1990; Lorenz OBERLÄNNER, «“Ein ruhiges und ungestörtes Leben führen”. Ein Ideal für christliche Gemeinden?», *BibKirch* 46, 1991, pp. 98-106; Marius REISER, «Bürgerliches Christentum in den Pastoralbriefen?», *Bib* 74, 1993, pp. 27-44; Roland SCHWARZ, *Bürgerliches Christentum im Neuen Testament? Eine Studie zu Ethik, Amt und Recht in den Pastoralbriefen* (OeBS 4), Klosterneuburg, Oesterreichisches Katholisches Bibelwerk, 1983.

Elisabeth Schüssler-Fiorenza dedica a las Pastorales una buena parte del capítulo 8 sobre «la casa patriarcal de Dios», cuando aborda la cuestión de la patriarcalización de la Iglesia y del ministerio. Nuestras cartas marcan un momento crucial en esta evolución. Siguiendo a esta exegeta, un gran número de investigaciones han tomado como centro de interés principalmente 1 Tm 2,9-15 (sobre la no enseñanza y la salvación de la mujer por el parto) y 1 Tm 5,3-16 (sobre las viudas)¹³.

18.6. Bibliografía

Comentarios

Norbert BROX, *Die Pastoralbriefe* (RNT 7/2), Regensburg, Pustet, 1969; Martin DIBELIUS, Hans CONZELMANN, *Die Pastoralbriefe* (HNT 13), Tübingen, Mohr, 1955; Luke T. JOHNSON, *Letters to Paul's Delegates: 1 Timothy, 2 Timothy, Titus*, Valley Forge, Trinity Press International, 1996; Robert J. KARRIS, *The Pastoral Epistles* (NTMe 17), Wilmington, Michael Glazier, 1979; Helmut MERKEL, *Die Pastoralbriefe* (NTD 9/1), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1991; Lorenz OBERLÄNNER, *Die Pastoralbriefe. Kommentar zum ersten Timotheusbrief* (HKNT 11,2,1), Friburgo, Herder, 1994; Id., *Die Pastoralbriefe. Kommentar zum zweiten Timotheusbrief* (HKNT 11,2,2), Friburgo, Herder, 1995; Id., *Die Pastoralbriefe. Kommentar zum Titusbrief* (HKNT 11,2,3), Friburgo, Herder, 1996 (Vol. 1 y Vol. 2, trad. ital.: Brescia, Paideia, 1999); Jürgen ROLOFF, *Der erste Brief an Timotheus* (EKK XV), Zürich/Neukirchen-Vluyn, Benziger/Neukirchener Verlag, 1988; Ceslas SPICQ, *Les Épîtres pastorales* (EtB), 2 vols., París, Gabalda, 1969.

Lecturas preferentes

Yann REDALIÉ, *Paul après Paul. Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite* (Monde de la Bible 31), Ginebra, Labor et Fides, 1994; Étienne COTHENET, «Les épîtres pastorales», *Cahiers Évangile* 72, París, Cerf, 1990.

13. John W. KLEINIG, «Scripture and the Exclusion of Women from the Pastorate», *LITJ* 29, 1995, pp. 74-81; 123-129 (a propósito de 1 Tm 2,11-15); Mary Low, «Can a Woman teach? A Consideration of Arguments from 1Tim 2,1-15», *Trinity Theological Journal* 3, 1994, pp. 99-123; Linda M. MALONEY, *The Pastoral Epistles: Searching the Scripture Vol. 2: A Feminist Commentary*, Nueva York, 1994, pp. 361-380. Sobre la cuestión de las viudas, véase: Otto BANGERTER, «Les veuves des épîtres pastorales, modèle d'un ministère féminin dans l'église ancienne», *Foi et Vie* 83/1, 1984, pp. 27-45; Jouette M. BASSLER, «The Widows' Tale: a Fresh Look at 1 Tm 5,3-16», *JBL* 103, 1984, pp. 23-41; Bonnie BOWMAN THURSTON, *The Widows. A Women's Ministry in the Early Church*, Minneapolis, Fortress Press, 1989, pp. 36-55; Dennis R. McDONALD, *The Legend and the Apostle: the Battle for Paul in Story and Canon*, Filadelfia, Westminster Press, 1983, pp. 73-77; Margaret Y. McDONALD, *The Pauline Churches. A Socio-Historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 187ss.

Historia de la investigación reciente

Werner SCHENK, «Die Briefe an Timotheus I und II und an Titus (Pastoralbriefe) in der neueren Forschung (1945-1985)», en: *ANRW* II,25.4, Berlín-Nueva York, de Gruyter, 1987, pp. 3404-3438; Yann REDALIÉ, *Paul après Paul. Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite* (Monde de la Bible 31), Ginebra, Labor et Fides, 1994, pp. 11-47.

II.4**Hebreos**

LA CARTA A LOS HEBREOS

François Vouga

Hb se presenta como un sermón o una homilía (una «palabra de exhortación», Hb 13,22): entre una breve introducción (1,1-4) y una bendición final (13,20-21), el autor organiza su argumentación en secuencias temáticas. En cada etapa, reúne una serie de textos bíblicos (Antiguo Testamento) que cita, para comentarlos y actualizarlos después con el objetivo de recordar a sus lectores la importancia y la significación de la obra de salvación realizada en Jesucristo.

19.1. Presentación

Se puede distinguir en la exposición una *segunda parte*, parenética (10,19–13,21), que hace referencia ocasionalmente a la situación de los destinatarios (véase 10,32-34, y de modo más convencional: 12,4); una *primera parte* doctrinal, soteriológica y cristológica expone sistemáticamente el acontecimiento de la salvación (1,5–10,18). Una exposición general presenta primero a Jesús como el Hijo de Dios que trae a sus hermanos los hombres el descanso escatológico, y como el sumo sacerdote fiel y misericordioso (1,5–5,10). Una transición anuncia la continuación de la exposición, que pasa de los «temas elementales» y los «datos fundamentales» de la fe cristiana a la enseñanza para los «perfectos» (5,11–6,20; cf. 6,1). La segunda sección de la exposición doctrinal está consagrada a la significación de la muerte y de la elevación de Jesús, sumo sacerdote según el orden de Melquisedec: Jesús es, como sumo sacerdote escatológico y celestial, el mediador de la nueva alianza (9,15) que abre a los creyentes el acceso al mundo del Padre (7,1–10,18).

El final epistolar (13,22-25), que se presenta como un *post scriptum* (13,22), queda fuera del marco literario del sermón. Al mencionar a Timoteo (12,23), vincula Hb al corpus de las cartas paulinas; al presentar los saludos de los hermanos de Italia (13,24), desplaza el libro a la cuenca occidental del cristianismo.

Estructura de la carta a los Hebreos

Prólogo: La revelación en Jesucristo (1,1-4)

- 1,1-2a Dios habló por boca de los profetas;
ahora, en el periodo final, habla por su Hijo
1,2b-4 El Hijo ha sido establecido heredero de todo
1,4 *Anuncio del tema de 1,5-2,18*

El Hijo de Dios humillado y elevado (1,5-2,18)

- 1,5-14 El Hijo ha sido elevado por encima de los ángeles
1,14 *Anuncio del tema de 2,1-18*
2,1-4 Consecuencias parenéticas: tomar en serio el mensaje
2,5-18 El Hijo elevado, al que todo ha de ser sometido, se ha humillado y se ha convertido en el iniciador de la salvación
2,17-18 *Anuncio del tema de 3,1-5,10*

El sumo sacerdote fiel y misericordioso (3,1-5,10)

- 3,1-4,13 Sermón sobre el tema de la fe; exhortación a la fe fiel y llamada de atención contra la apostasía
4,14-5,10 El Hijo como sumo sacerdote misericordioso; exhortación a permanecer fieles a la fe confesante
(5,6-10 *Anuncio del tema de 5,11-10,18*)

La enseñanza perfecta (5,11-10,18)

- 5,11-6,20 Preludio parenético: la enseñanza perfecta (6,1) es difícilmente comprensible (5,11)
Los destinatarios son todavía principiantes (5,11-14); por esta razón lo que sigue está destinado a los lectores maduros (6,1-3)
Razón de la llamada de atención: no es posible una segunda conversión (6,4-8)
(6,11 *Anuncio del tema de 6,12-20*)
La esperanza tiene su fundamento en la promesa (6,12-20)
(6,20 *Anuncio del tema de 7,1-28*)
7,1-18 El Hijo como sumo sacerdote del orden de Melquisedec
Introducción y presentación exegetica (7,1-3); la superioridad de Melquisedec sobre los levitas (7,4-10); el nuevo sacerdocio implica un orden nuevo y la supresión del antiguo (7,11-19); el nuevo sacerdocio ha sido confirmado por un juramento divino (7,20-25); Jesús es sumo sacerdote único para la eternidad (7,26-28)

- 8,1-10,18 Sermón exegetico sobre el sacrificio de Cristo
8,1-13 El culto celestial y terreno y la nueva alianza
9,1-10,18 Desarrollo del tema: el culto antiguo como «parábola» del nuevo (9,1-10); el culto nuevo y celestial (9,11-14); la nueva alianza (9,15-22); el sacrificio nuevo y celestial (9,23-28); los efectos salvíficos del sacrificio celestial (10,1-10); resumen (10,11-18)

Las consecuencias parenéticas: exhortación a la existencia creyente (10,19-12,13)

- 10,19-38 Exhortación a la esperanza
Tenemos acceso al cielo y por ello tenemos que perseverar en nuestra fe (10,19-25)
Llamada de atención contra la apostasía (10,26-31)
Exhortación a vivir en la certeza (10,32-39)
11,1-40 Catequesis sobre el tema de la fe
Definición de la fe (11,1-2)
La fe de la creación hasta Noé (11,3-7)
La fe de los patriarcas (11,8-22)
La fe de Moisés y de su pueblo (11,23-30)
La fe de los profetas y de los mártires (11,31-38)
Resumen: el cumplimiento de la fe y de la promesa para los cristianos (11,39-40)
12,1-13 Sermón sobre el tema de la resistencia
Jesús, iniciador de la fe (12,1-3)
Los sufrimientos son un proceso educativo (12,4-11)
Exhortación a la fe (12,12-13)

Exhortaciones finales (12,14-13,19)

- 12,14-29 Llamada de atención contra la apostasía
13,1-19 Exhortaciones generales relativas a la vida comunitaria

Doble bendición final (13,20-25)

- 13,20-21 Bendición final
13,22-25 Final paulino

19.2. Contexto histórico de producción

Tanto el contexto de origen y la fecha como el autor y los destinatarios de la carta a los Hebreos siguen siendo enigmáticos para la investigación histórica y literaria. En razón de sus temas y del género de la argumentación desarrollada, emparentada con las lecturas alegóricas de exegetas judíos helenizados como Filón, la hipótesis más plausible ve en este sermón el producto de una teología alejandrina del último tercio del siglo I d.C.

19.2.1. Lugar de origen

El único indicio ofrecido por el texto para su localización se encuentra en el saludo secundario contenido en la segunda bendición final: «los de Italia os saludan» (13,24). El autor acredita por este medio la idea de que el lugar de origen y de expedición de nuestro escrito sería Italia, y probablemente Roma.

No obstante, dos razones obligan a ser prudentes. La primera se refiere al carácter de la información misma. «Los de Italia» puede, en efecto, designar tanto a los miembros de una comunidad cristiana establecida en Italia como a un círculo italiano dentro de una comunidad cualquiera del cristianismo primitivo. La segunda se refiere al problema literario planteado por el desdoblamiento de la bendición final del escrito (13,20-21 y 13,22-25). El caso de tal desdoblamiento no es único en la historia de la literatura del cristianismo primitivo (véase Jn 20,30s y 21,24s). Presupone la actividad de un editor independiente del autor del escrito (éste es claramente el caso del *Evangelio de los egipcios*, NHC III,2) o tiene que ser leído como un *post scriptum* autógrafo (como 1 Jn 5,13-21).

Resulta de todo punto evidente que 13,22-25 es un final epistolar paulino que, tanto por su forma como por la mención de Timoteo, vincula la carta a los Hebreos al corpus de las cartas paulinas (Rm 16,21; 1 Co 4,17; 16,10; 2 Co 1,1.19; Flp 1,1; 2,19; Col 1,1; 1 Ts 1,1; 3,2.6; 2 Ts 1,1; 1 Tm 1,2.18; 6,20; 2 Tm 1,2; Flm 1). El vínculo así establecido entre la carta y el apóstol de los paganos corresponde a la historia de su transmisión: la tradición manuscrita la presenta como la decimocuarta carta de la colección paulina¹. De ello se deduce que el autor, o bien el editor de la carta, han tratado de este modo de situarla bajo la autoridad del apóstol. Según la ficción literaria así creada, Hb aparece como una carta del cautiverio escrita por Pablo en Jerusalén. Este intento de situar la carta bajo la responsabilidad de una autoridad honorable pone de manifiesto los esfuerzos emprendidos para asegurar su recepción en el cristianismo post-apostólico. Sin embargo, no nos ayuda a reconstruir el lugar de origen de su redacción.

1. Véase anteriormente, capítulo 7 («El corpus paulino»).

19.2.2. Fecha de composición

Con toda probabilidad la redacción de Hb tuvo lugar entre los años 60, fecha de la muerte de los apóstoles de la primera generación, y los años 80-90.

La primera referencia probable a la carta se encuentra verosímilmente en la carta a los Corintios de Clemente de Roma. Es cierto que *1 Clemente* 36,2-6 no se presenta de manera explícita como una cita de Hb, sino que se trata más bien de una paráfrasis comentada de Hb 1,3-5.7.11, como hace generalmente *1 Clemente* cuando remite a la Escritura (Antiguo Testamento o Nuevo Testamento). Con todo, esta utilización de la carta por *1 Clemente* (probablemente escrita en Roma en el último decenio del siglo I) proporciona el *terminus ad quem* de la composición de Hb.

Hb no es un escrito de la primera generación cristiana. Por una parte, el autor se presenta como perteneciente a la segunda generación de los apóstoles: los testigos de la primera generación han confirmado la salvación anunciada por el Señor (Hb 2,3). Por otra parte, hace bastante tiempo que los destinatarios se han convertido (5,12) y el autor los exhorta a recordar los comienzos de su existencia cristiana (10,32). El hecho de que hayan sido perseguidos (10,32-34) no presta ninguna ayuda para determinar la fecha del escrito: el estado de tensión entre las comunidades cristianas y su entorno judío o pagano forma parte de la experiencia cotidiana de los cristianos de los primeros siglos. En cambio, si el texto de Hb 8,13 tiene que ser entendido como una alusión a la Guerra de los judíos o a la destrucción del Templo de Jerusalén, tendríamos una indicación más precisa para establecer el *terminus a quo* del escrito.

19.2.3. Autor

Desde los inicios de la recepción de la carta en el cristianismo antiguo, la cuestión del autor ha constituido un enigma. La imposibilidad de encontrar algún dato al respecto en la historiografía cristiana ha provocado la multiplicación de hipótesis plausibles, pero poco convincentes.

Pablo

La segunda bendición final (13,22-25) y la tradición manuscrita (P⁴⁶, etcétera) sitúan la carta bajo la responsabilidad literaria del apóstol Pablo. Lo mismo vale a propósito de la tradición patrística más antigua, aun cuando ésta lo haga con precaución: Clemente de Alejandría (ca. 150-215) y Orígenes (185-253) sugieren que el apóstol es responsable del contenido, mientras que la redacción sería obra de un traductor al que Clemente identifica con Lucas; Orígenes duda entre Lucas y Clemente de Roma (Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica* VI,14,13; 25,12; 25,14). Ambos reconocen la calidad del escrito, pero también constatan que ni su forma literaria, ni su estilo son los de las otras cartas paulinas. Se puede observar, en efecto, la ausencia de todos los

temas paulinos principales (teología de la cruz, problema de la justicia, cuestión de la Ley, discusión sobre la libertad), así como la presencia de categorías culturales totalmente ausentes de las cartas paulinas (Melquisedec, Jesús como sumo sacerdote, la interpretación sacrificial de la muerte de Jesús); revela, además, una manera de argumentar por medio de comentario y actualización exegética que no tiene paralelo en el Nuevo Testamento. A pesar de la prudencia de Clemente y de Orígenes, y a pesar de las reticencias del cristianismo occidental (la carta a los Hebreos no es mencionada en el Canon de Muratori, ca. 200 d.C.), la idea de la autenticidad paulina, afirmada por Agustín y Jerónimo, se impuso hasta el Renacimiento y la Reforma.

Bernabé y Apolo

Una primera alternativa a la atribución tradicional fue propuesta por Tertuliano (ca. 155-220, *De Pudicitia* 20): *Bernabé*. Un argumento favorable a ella es el origen helenista del primer compañero de Pablo; un argumento contrario es la oposición entre la fidelidad de Bernabé a la Ley judía (Ga 2,11-14) y la distancia con respecto a ella en Hb 7,11-19; 9,9s y 13,9. Otra propuesta proviene de Martín Lutero (WA 44,709; 45,389): *Apolo*. Las pocas informaciones que Pablo ofrece sobre él (1 Co 1,12; 3,4.5.6.22; 4,6; 16,12) y el retrato que Lucas hace de él (Hch 18,24; 19,1) corresponden bien a la imagen que podemos formarnos sobre el autor de la carta: Apolo proviene de Alejandría, como Filón, está versado en la interpretación de las Escrituras y se gana la adhesión por su inteligencia y por su arte oratorio. No obstante, esto no basta para establecer una identidad entre los dos.

A los nombres de Bernabé y de Apolo, se ha tratado de añadir otros, procedentes en su mayor parte del entorno directo o indirecto de la misión paulina: Silvano, Priscila (Adolf von Harnack, 1900), Aristión (el Anciano mencionado por Papias: Eusebio, *Historia eclesiástica* III,39), Timoteo, el diácono Felipe, María, madre de Jesús, etcétera.

Un autor anónimo

Si se quieren evitar comparaciones e identificaciones siempre posibles, pero arbitrarias, nuestros conocimientos se reducen a los elementos siguientes: el autor se presenta como un varón (y no una mujer, como muestra el participio διηγούμενον en 11,32), pagano-cristiano o judeo-cristiano, experto en la lectura alegórica de la Escritura tal y como era practicada en el judaísmo helenístico, influido por las escuelas filosóficas estoicas y neoplatónicas (véase más adelante, en 19.3.1). Tal vez era originario de Alejandría o de otro centro intelectual del Mediterráneo oriental (lo cual no significa que Hb fuera redactada en Alejandría: Apolo mismo había viajado más lejos de Corinto, cf. 1 Co 16,12). Forma parte de la segunda generación cristiana (Hb 2,3) y trabaja a partir de tradiciones

teológicas de las que se encuentran algunos rastros en Filón, en Qumrán o en la literatura gnóstica de Egipto.

19.2.4. Destinatarios

La localización tradicional de la carta sitúa a sus destinatarios en Palestina o en Jerusalén (Juan Crisóstomo, *Ad Chenas*, PG 63,9-14; Teodoro de Mopsuestia, *Ad Butefas*, PG 66,952; Jerónimo, *Ad Timotheum* V,23, PL 23,617; Teodoreto, *Ad Julienas*, PG 82,676). Una proposición alternativa sugiere una comunidad particular dentro de la iglesia de Roma. También aquí, la ausencia de datos en el texto mismo provoca la multiplicación de conjeturas: se ha pensado en Samaría, en Antioquía, Chipre, Éfeso, Colosas, Bitinia, el Ponto e incluso Corinto.

La carta es conocida en Alejandría desde mediados del siglo II como carta «a los Hebreos», antes de que este título fuera atestiguado por la tradición manuscrita (Clemente de Alejandría, citado por Eusebio, *Historia eclesiástica* VI,14,4). ¿Significa esto que los destinatarios tenían que ser al menos judeo-cristianos? Es posible. El objeto de la exhortación habría sido, por ejemplo, impedirles que abandonaran el cristianismo para volver al judaísmo. Pero también cabe imaginar un escenario opuesto: la carta trataría de fortalecer un sistema de convicción pagano-cristiano a partir de tradiciones intelectuales del judaísmo helenístico. Las repetidas advertencias sobre la imposibilidad de una segunda conversión (6,4-6; 10,26) y la perspectiva de un posible alejamiento del Dios vivo (3,12) tienden a confirmar la hipótesis de destinatarios pagano-cristianos.

Las informaciones proporcionadas por el escrito mismo son de nuevo extremadamente modestas. Los destinatarios no son cristianos de la primera generación (2,3-4; 10,32). Hace mucho tiempo que han escuchado los rudimentos catequéticos (la fe en Dios, la doctrina del bautismo y de la imposición de las manos, la resurrección y el juicio final), pero parecen debilitados en su convicción y tienen necesidad, según el autor, de alimentos sólidos (5,11-6,12). La mención de persecuciones, de expoliaciones y de encarcelamientos (10,32-34) puede ciertamente aludir a las persecuciones de los cristianos de Roma por Nerón (64 d.C.), pero nada obliga a esta identificación, sobre todo si se tiene en cuenta que un destino romano explica mal la recepción reticente de la carta en el cristianismo occidental.

19.3. Composición literaria

El punto de partida del autor y de su sermón no es el culto judío ni la realidad de los sacrificios en el Templo de Jerusalén, sino el texto griego del Antiguo Testamento. Su argumentación no deja en ningún momento entrever la existencia de una relación personal con la religión judía y con su práctica. De ello se sigue que la argumentación de la carta no opone dos cultos, el cul-

to de la primera alianza (Hb 9,15) y el de la nueva (8,8; 9,15, cf. 12,24), sino que busca el verdadero sentido de las prescripciones veterotestamentarias.

En suma, el autor es ante todo un exegeta y un predicador. Trabaja con la ayuda de ciertos métodos de lectura a partir de textos y de temas que ha elegido predicar, comentar y actualizar.

19.3.1. Nuevo y antiguo: la exégesis alegórica

Los métodos exegéticos empleados corresponden al sistema de convicciones desarrollado en el sermón. Los presupuestos hermenéuticos son heredados de la relectura de los mitos homéricos en las escuelas filosóficas helenísticas, en particular de los neoplatónicos y los estoicos, y también de la lectura del Antiguo Testamento en los medios intelectuales e internacionalistas del judaísmo helenístico. Son los siguientes: el mundo perceptible y terreno no es más que la imagen (10,1), la figura (8,5), la parábola (9,9), la copia (9,24) o la sombra (8,5; 10,1) imperfectas, provisionales y pasajeras de la realidad eterna y celestial que le sirve de modelo (8,5). La primera consecuencia de esta relación idealista con la realidad es la necesidad de una lectura alegórica de los textos: la verdad no está en la letra, sino en el espíritu del que ésta no es más que la imagen. En esta perspectiva, leer significa buscar la verdad del espíritu a través y más allá de la sola apariencia de la letra. Su segunda consecuencia es la suspensión de la historia: lo terreno es, ciertamente, mortal y perecedero (8,13). Las realidades celestiales son, en cambio, eternas. De ello se sigue un vuelco de los esquemas temporales: el Templo terreno fue construido a imagen de su modelo celestial y la primera alianza es la sombra o la figura de la nueva, de forma que ésta existía antes que la primera (8,5).

19.3.2. Melquisedec

Hb no es el primer escrito judío o cristiano que explota la figura de Melquisedec (cf. Filón, *De Specialibus legibus* III,79-83; Flavio Josefo, *La guerra de los judíos* 6,438; *Antigüedades judías* 1,177-182; 1 Henoc (eslavo) 71s; 11Q13 = 11QMelquisedec; NHC IX, 1Melquisedec). Melquisedec aparece dos veces de forma enigmática en el Antiguo Testamento. La primera proporciona pan, vino y bendición a Abrahán (Gn 14,18-20). Enviado misterioso, es a la vez rey de Jerusalén y sacerdote del Dios Altísimo. La segunda vez su nombre es mencionado en las promesas mesiánicas del Salmo 110: el Mesías anunciado será sacerdote para siempre, a la manera de Melquisedec (Ps 110,4).

En estos dos textos del Antiguo Testamento, Hb encuentra los elementos necesarios para la caracterización de Jesús como sumo sacerdote. El Salmo 110, citado en el anuncio del tema en Hb 5,6, introduce el personaje de Melquisedec. Melquisedec es una figura mesiánica, su sacerdocio es eterno y el sumo sacerdote de su orden es eterno, santo y sin pecado. El texto de Gn 14,18-20 es introducido como punto de partida para el comentario de Hb 7,1-

28: Melquisedec es la figura del enviado celestial del Altísimo. La combinación de estos dos textos hace de Melquisedec el prototipo ideal de un sacerdocio celestial y perfecto que se opone al orden sacerdotal, terreno e imperfecto, de las prescripciones levíticas. El orden celestial y perfecto de Melquisedec, según el cual Jesús, sumo sacerdote, celebra de una vez para siempre el sacrificio de su vida (10,10), es el modelo cuya parábola imperfecta y terrena era el culto veterotestamentario.

19.3.3. El sumo sacerdote divino y escatológico

La cristología sacerdotal de Hb parece llovida del cielo. Nada en las tradiciones teológicas del cristianismo antiguo, con la posible excepción de Jn 19,23b, parece preparar el empleo del título de sumo sacerdote como atributo cristológico. Los presupuestos de tal atribución son los siguientes:

- a) Un alejamiento geográfico e ideológico suficiente de Jerusalén y de la realidad del Templo y de su culto: Jesús no forma parte de una familia sacerdotal y no habría podido, según la ley judía, ser sumo sacerdote.
- b) Un alejamiento geográfico e ideológico suficiente de Jerusalén y del culto sacrificial para que el autor pueda desarrollar una lectura alegórica de los textos veterotestamentarios relativos a la tienda del encuentro y el Templo sin que se establezca automáticamente una relación con el Templo realmente existente (o ya no existente) en Jerusalén. La única excepción posible se encuentra en Hb 8,13.
- c) La interpretación alegórica de la figura del sumo sacerdote en el judaísmo alejandrino. En su comentario de Lv 35,28, Filón rechaza una interpretación histórica, que no puede conducir a la verdad, para adoptar una lectura alegórica conforme a la naturaleza del texto y a su objeto. El sumo sacerdote no es un hombre, sino el *logos* divino, engendrado por Dios y por la sabiduría (Filón, *De Fuga et inventione* 108-110, cf. 115-118). Se encuentra una interpretación semejante en el *Testamento de Leví* (*TestLev* 18,1-14).

En Hb, el sumo sacerdote es el Salvador. Pero el Salvador es, según el escenario de la carta, el primero en ser salvado por su obra de salvación (Hb 13,20); santificador y santificados tienen el mismo origen, de forma que llama a los creyentes «hermanos» (2,11.14). Él es el iniciador de la fe (12,2), el iniciador de la salvación (2,10) y el primero que fue elevado (13,20) después de haber abierto para él y para sus hermanos la cortina que separa el mundo terreno del mundo divino (10,19-20).

19.3.4. La doble metáfora del Templo

La obra de salvación es descrita en la carta por medio de la combinación original de dos metáforas diferentes del Templo.

El Templo terreno como imagen del Templo celestial (Hb 8,1-5; 9,11-12; 9,23)

El punto de partida de esta primera metáfora se encuentra en el Antiguo Testamento: el Templo fue construido según el modelo celestial mostrado a Moisés (Ex 25,40). De este texto fundador nació en el judaísmo helenístico la idea según la cual el Templo de Jerusalén es la reproducción de un Templo celestial y eterno. Esta idea se encuentra en el *Apocalipsis de Henoc* (*Hen. etiópico* 14,10-20), en el *Testamento de Leví* (*TestLev* 3,1-10), es desarrollada sistemáticamente por Filón (*De Vita Mosis* II,74) y se encuentra en Hb 10,1.

Según esta metáfora, dos templos y dos cultos se oponen entre sí: el culto celestial y el culto terreno, la verdad y su sombra, el modelo y su réplica, la eternidad escatológica y la naturaleza efímera del presente. Según Hb, forman parte del Templo celestial el sumo sacerdote celestial, y la perfección del sacrificio, que por esta razón es ofrecido una sola vez (7,27; 9,12; 10,10).

El Templo como metáfora del cosmos (Hb 6,19-20; 9,24; 10,19-20)

La salvación reside en la entrada del Salvador y de sus hermanos en el Santo de los santos, y Jesús es el Salvador porque ha pasado al otro lado de la cortina del Templo y la ha abierto para sus hermanos. La imagen del Templo que estas formulaciones presuponen es diferente de la imagen de la correspondencia entre el Templo celestial y el Templo terreno. La idea que se retoma aquí se encuentra, por ejemplo, en Séneca (*De Beneficiis* VII,7,3): el mundo tiene la estructura de un templo. Según Filón, el cosmos entero es construido como un templo vertical, y el Santo de los santos constituye el cielo (*De Specialibus legibus* 1,66).

Ésta es la imagen que retoma la argumentación de la carta: el Templo celestial es, en realidad, el cosmos. El mundo terreno es la parte del Templo accesible a los seres humanos, y se encuentra delante de la cortina. Es el espacio de las realidades temporales y terrenas. Por lo que respecta al Santo de los santos, que se encuentra detrás de la cortina, es el ámbito celestial y divino, es decir, también el de la presencia de Dios y del descanso escatológico prometido a los creyentes. La obra de la salvación consiste, para el Salvador, en conducir a los hermanos a través de la cortina del Templo (Hb 6,19; 9,3; 10,20), es decir, del espacio terreno al ámbito celestial; de este modo les da el acceso al mundo divino.

19.4. Perspectivas teológicas

19.4.1. El sermón, palabra de exhortación

El punto de partida del sermón es el texto bíblico. El texto veterotestamentario es el de los LXX, es decir, la Biblia cristiana, que el autor presenta como la palabra de Dios (Hb 1,1; 4,12s). Esta palabra es el punto de partida de lo que el autor o su editor llama en 13,22 una «palabra de exhortación» (λόγος τῆς παρακλήσεως). La función de esta predicación es definida

explícitamente por el autor: se trata de dar razones para creer y esperar a cristianos que ya no encuentran alimento en los elementos de teología que han recibido (5,11-6,12). Se ha agotado una teología y la fe tiene que ser reestructurada por un nuevo pensamiento.

19.4.2. La nueva alianza y la primera alianza

El tema del sermón, pero también el de la Escritura, es el acontecimiento salvífico ligado al envío y al sacrificio del Hijo (1,3-4). El método alegórico de lectura de los textos es puesto al servicio de una lectura sistemáticamente cristológica de la Escritura. El método de la alegoresis, que consiste en leer alegóricamente textos no alegóricos, es una empresa especulativa; pero la especulación resulta necesaria por el objeto mismo que se trata de interpretar: el texto y su contenido son las figuras terrenas de las realidades celestiales; ahora bien, las realidades celestiales han sido anunciadas por el Hijo, de modo que la salvación anunciada por el Hijo (1,2; 2,3) es necesariamente al mismo tiempo el tema y la clave de interpretación de la palabra de Dios atestiguada por los «profetas» (1,1).

La primera consecuencia de los principios hermenéuticos adoptados reside en esta paradoja temporal: la muerte de Jesús sella una alianza nueva (8,8; 9,15, cf. 12,24), pero esta nueva alianza es el modelo ideal y celestial según el cual fue instituida la primera alianza (8,5; 9,15). En su esencia, la primera alianza y el ordenamiento veterotestamentario del culto son la sombra y la parábola de la alianza celestial y eterna sellada de una vez para siempre por el Hijo (7,27; 9,12; 10,10).

La segunda consecuencia reside en una interpretación radicalmente anti-sacrificial de la muerte de Jesús: la nueva alianza ha sido sellada de una vez para siempre, de forma definitiva y perfecta; ella proclama el fin de la primera alianza, la de los ritos sacrificiales (8,13), que ha quedado definitivamente superada.

19.4.3. Promesa y cumplimiento: la fe y la esperanza

Los patriarcas, Moisés y los profetas son los héroes de la fe. Creyeron (11,1-38), realizaron prodigios (11,33-35a) y pagaron el precio de sus convicciones (11,35b-38). En el sermón son modelos de fe y la nube de testigos (12,1) puestos como ejemplo a los destinatarios. La razón por la que son los prototipos de la existencia creyente se basa en la definición que la carta da de la «fe» (4,2; 6,1.12; 10,22.38s; 12,2; 13,7 y 25 veces en Hb 11): «La fe es garantía de lo que se espera, la prueba de lo que no se ve» (11,1). La fe es la condición puesta para la obtención de la paz escatológica; es la visión del mundo divino y, por esta razón, el conocimiento sobre cuya base se asienta la esperanza (3,6; 6,11.18; 7,19; 10,23).

A diferencia de Pablo, que puede considerar a Abrahán como una figura contemporánea de la fe cristiana (Rm 4,1-25), el autor de Hb mantiene

una clara distancia entre sus destinatarios y él mismo por una parte y los «mayores» por otra (Hb 11,2). Esta distancia se debe a su concepción de las dos alianzas y a la visión de la historia que se deriva de ella: los mayores creyeron, pero no obtuvieron la realización de la promesa. Dios había dispuesto algo aún mejor: el envío de su Hijo, de forma que los mayores no conocieron el cumplimiento antes que el autor y sus destinatarios cristianos (11,39-40). A la superioridad del Hijo sobre los ángeles y a la de la nueva alianza sobre su réplica (definitivamente superada) corresponde la superioridad de la salvación anunciada con respecto al periodo de los testigos «mayores». La demostración del carácter precioso y único de los bienes prometidos por la palabra de Dios debería impedir que los destinatarios del sermón se desanimaran y abandonaran la fe.

19.5. Nuevas perspectivas

Los trabajos de Albert Vanhoye² sobre la estructura literaria y formal de la carta han dado un impulso decisivo a la investigación reciente.

La otra fuente de renovación de la interpretación histórica, religiosa y teológica de la carta viene del descubrimiento de los textos de Qumrán sobre el Templo y sobre Melquisedec y, en una medida aún mayor, de los códices de Nag Hammadi. Las profundas relaciones de parentesco con la exégesis judeo-helenística representada por Filón de Alejandría tienen que ser ampliadas para incluir las primeras interpretaciones gnósticas del cristianismo.

19.6. Bibliografía

Comentarios

Harold W. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews* (Hermeneia), Filadelfia, Fortress Press, 1989; Robert MACLACHLAN WILSON, *Hebrews* (New Century Bible Commentary), Grand Rapids, Eerdmans, 1987; Otto MICHEL, *Der Brief an die Hebräer* (KEK 13), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, ¹²1966; Ceslas SPICQ, *L'épître aux Hébreux* (Sources Bibliques), París, Gabalda, 1977; Hans-Friedrich WEISS, *Der Brief an die Hebräer* (KEK 13), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1991.

Lecturas preferentes

George W. MACRAE, «Heavenly Temple and Eschatology in the Letter to the Hebrews», *Semeia* 12, 1978, pp. 179-199; Albert VANHOYE, «Le message de l'épître aux Hébreux», *Cahiers Évangile* 19, París, Cerf, 1977.

Estado de la investigación

Jean-Paul MICHAUD, «L'épître aux Hébreux aujourd'hui», en: ACEBAC, «*De bien des manières*». *La recherche biblique aux abords du XXI^e siècle* (LeDiv 163), Montréal/París, Fides/Cerf, 1995, pp. 391-431.

Estudios particulares

Knut BACKHAUS, *Der Neue Bund und das Werden der Kirche. Die Diatheke-Deutung des Hebräerbriefes im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte* (NTA 29), Münster, Aschendorff, 1996; François BOVON, «Le Christ, la foi et la Sagesse dans l'épître aux Hébreux», en: *Révélation et Écritures* (Monde de la Bible 26), Ginebra, Labor et Fides, 1993, pp. 77-93; Ernst KÄSEMANN, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief* (FRLANT 55), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1939, ¹1961; Albert VANHOYE, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, París, Desclée de Brouwer, 1963, ²1976; Id., *Situation du Christ. Hébreux 1-2* (LeDiv 58), París, Cerf, 1969.

2. Albert VANHOYE, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, París, Desclée de Brouwer, 1963, ¹1976; Id., *Situation du Christ. Hébreux 1-2* (LeDiv 58), París, Cerf, 1969.

III

LA TRADICIÓN JOÁNICA

EL EVANGELIO SEGÚN JUAN

Jean Zumstein

La tradición de la Iglesia antigua, en particular Ireneo de Lyon, atribuye cinco escritos neotestamentarios al apóstol Juan el Zebedeo. Se trata del cuarto evangelio (Jn), de las tres cartas de Juan (1 Jn, 2 Jn, 3 Jn) y del Apocalipsis de Juan (Ap). Cualquiera que sea el valor histórico de esta atribución, estos cinco documentos están, desde el siglo II, asociados entre sí en la historia de la Biblia cristiana y constituyen lo que se ha dado en llamar la *tradición joánica*.

20.1. Presentación

20.1.1. Juan y los sinópticos

Una breve comparación del evangelio según Jn con los sinópticos permite poner de relieve la originalidad del cuarto evangelio. En efecto, de este modo se ponen de relieve algunos puntos comunes, pero sobre todo diferencias substanciales.

Cuatro puntos comunes merecen ser señalados:

- a) *El mismo género literario*. Como los sinópticos, Jn recurre al género literario del evangelio. Para transmitir la fe, cuenta la historia del Jesús terreno partiendo del testimonio de Juan el Bautista y terminando su relato con la historia de la Pasión y de la Pascua.
- b) *Algunas unidades narrativas comunes*. En la primera parte del evangelio, hay cinco relatos que aparecen también en los sinópticos. Se trata de la purificación del Templo (2,13-22), de la curación del hijo de un funcionario real (4,46-54), del milagro de los panes (6,1-13), de la marcha sobre el mar (6,16-21) y de la unción en Betania (12,1-8).
- c) *Algunos logia comunes*. Los ejemplos más claros de *logia* que tienen un paralelo en los sinópticos son 1,27.33.51; 2,19; 3,35; 4,44; 12,25 y 15,20.

- d) *La historia de la Pasión*. La principal convergencia con los sinópticos consiste en la misma estructura narrativa a la que se añaden algunos episodios comunes (por ejemplo: el anuncio de la traición de Judas y la negación de Pedro 13,21-30.36-38).

A estos cuatro puntos comunes se contraponen cuatro diferencias sustanciales:

- a) *La estructura del cuarto evangelio*. La estructura de Mc (que es la base de los de Mt y Lc) se puede resumir del modo siguiente: la actividad pública de Cristo dura un año; se desarrolla esencialmente en Galilea y concluye con un único viaje a Jerusalén; Jesús reside una semana en la Ciudad santa antes de ser arrestado, juzgado y ejecutado; el descubrimiento del sepulcro vacío cierra la narración.

La estructura de Jn se caracteriza por otra concepción geográfica y cronológica. La actividad pública de Jesús no dura un año, sino tres (se señalan tres fiestas sucesivas de la Pascua: 2,13; 6,4; 11,55). El centro del ministerio de Jesús no es Galilea, sino Jerusalén (el Cristo joánico realiza cuatro viajes a Jerusalén). Además, Jn refiere menos acontecimientos de la vida de Jesús y los narra en un orden diferente (ejemplo clásico: la purificación del Templo introduce la actividad pública de Jesús, no la Pasión).

- b) *Los relatos joánicos*. Jn contiene un número apreciable de relatos que no tienen equivalente en los sinópticos. Entre ellos, hay que señalar en primer lugar los relatos de milagro que el evangelio presenta como *signos* (σημεῖα). Entre los relatos propios de Jn, conviene mencionar Caná (2,1-12), Nicodemo (3,1-21), la Samaritana (4,1-42), el paralítico en la piscina de Betesda (5), Jesús y sus hermanos (7,1-10), el ciego de nacimiento (9), la resurrección de Lázaro (11), Jesús y los griegos (12,20-23), el lavatorio de los pies (13,4-11), el ciclo pascual (20) con la carrera al sepulcro, la aparición a María de Magdala y el episodio de Tomás.
- c) *Los discursos*. Los discursos del Cristo joánico constituyen la materia principal de los capítulos 1-17. Está claro que son profundamente diferentes de los discursos pronunciados por el Cristo de los sinópticos. En los tres primeros evangelios, el Jesús terreno se expresa con breves sentencias, parábolas y apotegmas. En el cuarto evangelio, Cristo pronuncia largos discursos que se caracterizan por una gran unidad de contenido. El tema recurrente es el siguiente: Jesús es el enviado del Padre; quien cree en él tiene vida eterna. Se trata de discursos cristológicos que culminan en las célebres declaraciones «Yo soy» (ἐγώ εἰμι) y cuya intención es formular el significado de la venida del Revelador al mundo.

- d) *Los temas*. Según los sinópticos, Cristo es en primer lugar aquel que se dirige a los pobres y los excluidos de Israel para liberarlos. Esta liberación

se concreta en el anuncio de la proximidad del Reino de Dios y en la interpretación renovada de la Torá. En Jn, en cambio, tanto la temática del Reino de Dios como la de la reinterpretación de la Torá son marginales. Toda la atención se concentra en la revelación de la gloria del Hijo.

20.1.2. La estructura del cuarto evangelio

La *macroestructura* del evangelio de Jn es relativamente sencilla de establecer. El prólogo (1,1-18) se distingue del cuerpo del escrito que introduce –pero sin formar parte de él–. De forma análoga, el epílogo (21), situado después de la conclusión del evangelio (20,30-31), se presenta explícitamente como un añadido y tiene que ser leído como tal. Como señalan sucesivamente el epílogo de 12,27-50 –que hace el balance de la actividad pública del Cristo joánico– y la mención solemne de la Pasión en 13,1, el cuerpo del evangelio (1,19-20,31) comprende dos grandes partes: 1,19-12,50, que describe la revelación de Cristo ante el mundo, y 13,1-20,31, que evoca la revelación de Cristo ante los suyos.

La estructuración de la *primera parte* es dificultosa, en primer lugar porque la intriga no es dramática, sino temática. Para el evangelista no se trata de presentar el desarrollo histórico o psicológico de la vida de Cristo, sino de mostrar, a través de una sucesión de episodios, cómo, por una parte, la revelación cristológica se ofrece al mundo y llama a la fe y, por otra parte, qué variedad de respuestas suscita. Hay que notar, no obstante, dos elementos de progresión dramática en la intriga de los capítulos 1-12. En primer lugar, los siete «signos» (término joánico que designa los relatos de milagro) siguen una curva ascendente y culminan, con la resurrección de Lázaro (11), en el milagro por excelencia, que es el don de la vida. Después, desde el capítulo 5, el conflicto del Cristo joánico con las autoridades judías se hace cada vez más violento y desemboca en la decisión del sanedrín de condenarlo a muerte (11,45-54). Este *crescendo* en la fuerza del enfrentamiento entre el revelador y los «judíos» lleva a hacer de los capítulos 11-12 un espacio donde la muerte ya segura de Cristo se convierte en el tema central de la reflexión, y donde se establece un balance en forma de fracaso de la actividad de Cristo.

La estructura de la *segunda parte* es más fácil de establecer. La última comida de Jesús con los suyos es a la vez el marco del lavatorio de los pies (13,1-20), del anuncio de la traición de Judas (13,21-30), de los dos discursos de despedida (13,31-14,31; 15-16) y de la oración sacerdotal (17). Comparada con los otros evangelios, esta secuencia es muy original, porque parte de la desaparición próxima del Jesús terreno y se pregunta sobre el futuro posible de la revelación. Tras esta despedida de Cristo a los suyos sigue el relato de la Pasión (18-19), y después el ciclo pascual (20).

Estructura del evangelio según Juan

Prólogo (1,1-18)

La revelación del Hijo ante el mundo o el libro de los signos (1,19-12,50)

- 1,19-2,22 Los inicios
El Bautista y los primeros discípulos (1,19-51); los dos actos programáticos: Caná (2,1-12) y la purificación del Templo (2,13-22)
- 2,23-3,36 Nicodemo
El encuentro con Nicodemo (2,23-3,21); el debate sobre la purificación (3,22-30); Aquel que viene de arriba (3,31-36)
- 4,1-42 La Samaritana
- 4,43-54 La curación del hijo del funcionario real
- 5,1-47 La curación de un paralítico
La curación en día de *shabbat* (5,1-18); la omnipotencia del Hijo (5,19-30); la legitimidad del Revelador (5,31-47)
- 6 El pan de vida
El milagro de los panes (6,1-15); la marcha sobre el mar (6,16-21); el discurso sobre el pan de vida (6,22-50); el discurso de Jesús sobre su carne y su sangre (6,51-59); escándalo y confesión de fe de Pedro (6,60-71)
- 7-8 Jesús es rechazado en la fiesta de las Tiendas
Antes de la fiesta (los hermanos de Jesús 7,1-13); hacia la mitad de la fiesta (7,14-36); el último día de la fiesta (7,37-52); la mujer adúltera (7,53-8,11); Jesús, luz del mundo (8,12-20); la partida de Jesús (8,21-30); la verdadera descendencia de Abrahán (8,31-59)
- 9-10 Enfrentamiento en Jerusalén antes y durante la fiesta de la Dedicación
La curación del ciego de nacimiento (9,1-41); el buen pastor (10,1-21); controversia con los judíos (10,22-42)
- 11,1-54 La resurrección de Lázaro
El signo de la resurrección de Lázaro (11,1-44); el sanedrín decide la muerte de Jesús (11,45-54)
- 11,55-12,50 La última aparición pública de Jesús antes de la Pascua
La unción en Betania (11,55-12,11); la entrada en Jerusalén (12,12-19); el discurso a los griegos: la gloria y la cruz (12,20-36); epílogo de la primera parte del evangelio (12,37-50)

La revelación del Hijo ante los discípulos o la hora de la glorificación (13-20)

- 13-17 Las despedidas de Cristo a los suyos
La última comida de Jesús: el lavatorio de los pies y su explicación (13,1-20); el anuncio de la traición de Judas (13,21-30)
Los discursos de despedida: Primer discurso de despedida (13,31-14,31); segundo discurso de despedida (15-16); la oración sacerdotal (17,1-26)
- 18-20 La Pasión y la Pascua
Arresto, proceso y crucifixión de Jesús (18-19); ciclo pas-cual (20,1-29); conclusión del evangelio (20,30-31)

Epílogo (21)

20.1.3. La recepción del cuarto evangelio en la Iglesia antigua

La recepción de Jn en el cristianismo antiguo reserva una sorpresa. Los testimonios más antiguos de la lectura y de la utilización del evangelio de Juan proceden, en efecto, de círculos gnósticos del siglo II, y particularmente de la gnosis valentiniana. El *Evangelio de la Verdad* (140-150) y el *Evangelio de Felipe* conocen Jn, y Heracleón lo comenta. Por lo que respecta a la Iglesia antigua, hay que esperar a finales del siglo II para descubrir las primeras citas indiscutibles de Jn por Teófilo de Antioquía e Ireneo de Lyon. El papiro Egerton 2 confirma la recepción eclesial del cuarto evangelio.

El estado de conservación del *texto de Jn* es tan bueno como el de los evangelios sinópticos. No sólo aparece en los grandes unciales de los siglos IV/V (Sinaítico, Vaticano, código de Beza), sino que es transmitido anteriormente por los papiros. El P³², que es el papiro neotestamentario más antiguo (= Jn 18,31-33.37-38), prueba que el evangelio de Jn circulaba en Egipto hacia el año 130. Los papiros P⁶⁶ (= Jn 1-5; extracto del cap. 6; 7-13; extractos de los caps. 14.15.16; 17-19; extractos de los caps. 20-21) y P⁷⁵ (= Jn 1-12; extractos de los caps. 13; 14; 15), que datan respectivamente de mediados del siglo II y de principios del siglo III, nos hacen descubrir el estado del texto del evangelio en aquella época remota.

La presencia de Jn en las grandes *listas canónicas* es constante e indiscutida a partir del Canon de Muratori (hacia el año 200) hasta la Carta de Atanasio (367), pasando por Orígenes, Eusebio de Cesarea, el canon del Codex Claromontanus, Cirilo de Jerusalén, los sínodos de Laodicea y de Cartago.

20.2. Composición literaria y teológica

20.2.1. La cuestión de la integridad literaria

Tanto la crítica textual como la crítica literaria muestran que el evangelio en su forma canónica no es un texto monolítico, sino el resultado de un proceso de composición largo y complejo.

La *crítica textual* revela que 5,3b-4 y 7,53-8,11 (el episodio de la mujer adúltera) constituyen secuencias que fueron añadidas en un segundo momento al texto de Jn. Estas dos secuencias, por consiguiente, no forman parte de la obra en su forma original, sino que pertenecen a la historia de su recepción.

Una lectura atenta de la obra pone de manifiesto que, al menos en un caso –se trata de la secuencia de los capítulos 5 a 7–, el orden de la narración parece haber sido invertido. La indicación topográfica de 6,1 («Jesús pasó a la otra orilla del Mar de Galilea») no encaja en el contexto, porque el conjunto del capítulo 5 se desarrolla en Jerusalén. Por el contrario, si se invierte el orden de los capítulos 5 y 6, el marco geográfico recupera su coherencia. Además, el discurso pronunciado por el Cristo joánico con ocasión de la fiesta de las Tiendas en 7,15-24 evoca la intención de los «judíos» de suprimir a Jesús, acusado de transgredir el *shabbat*. En virtud de ello, parece que este pasaje es el eco de la escena de 5,1-18 y constituye la continuación lógica de 5,19-47. Si se unen estas dos observaciones, se termina reconstruyendo el orden inicial de estos capítulos de la forma siguiente: 4.6.5.7,15-24.1-14.25ss.

Parece que el evangelio no fue compuesto de una sola vez, sino que fue objeto de *varias redacciones*. Cuatro observaciones avalan esta hipótesis.

- *Las dos conclusiones del evangelio.* El evangelio contiene dos conclusiones en vez de una. La primera, en 20,30-31, es la conclusión inicial de la obra, mientras que la segunda, en 21,25, constituye la última palabra del epílogo (capítulo 21). La voz que se expresa en 21,24 se distingue explícitamente del autor del evangelio («Éste es el discípulo que da testimonio de estas cosas y que las ha escrito, y nosotros sabemos que su testimonio es verdadero»). Así pues, las dos conclusiones no pertenecerían a la misma pluma y acreditan, sin ninguna duda, la hipótesis de una doble redacción. Por lo demás, todo el capítulo 21 parece ser un ejemplo privilegiado de la *redacción final* de Jn.
- *Las glosas.* El fenómeno de la doble redacción se ve reforzado por la existencia de toda una serie de glosas secundarias en el texto del evangelio. Algunas esclarecen un punto en particular (por ejemplo, 4,2). Otras comentan teológicamente el relato (por ejemplo, 4,44; 7,39b; 12,16).
- *Las adiciones secundarias en el relato.* A veces, algunas palabras han sido interpoladas –sin más indicación– en el relato inicial para reorientar la

intención teológica (por ejemplo, las observaciones escatológicas en 5,28s; 6,39.40.44.54; 12,48).

Los fragmentos añadidos. Al final de algunas secuencias se han añadido en un segundo momento fragmentos que interrumpen o retrasan el desarrollo de la narración. Así, al final del capítulo 3, el círculo de los redactores de la obra introdujo –sin vínculo aparente ni con lo que precede ni con lo que sigue– un pequeño fragmento cristológico (3,31-36). Al final del capítulo 12, la conclusión de la primera parte (12,37-43) es completada con un pequeño pasaje cristológico (12,44-50). El relato del lavatorio de los pies contiene dos interpretaciones (13,6-11.12-20). Por último, el primer discurso de despedida termina en 14,31 con la célebre orden: «¡Levantaos! ¡Vámonos de aquí!». Pero esta orden no es ejecutada hasta 18,1, que indica el comienzo del relato de la Pasión. Parece, pues, que los capítulos 15-17 fueron situados en un segundo momento entre 14,31 y 18,1. En todos estos ejemplos, la escuela joánica parece haber completado una versión inicial de la obra ampliándola con el añadido de pequeños fragmentos típicamente joánicos.

¿Cómo se pueden explicar todos estos fenómenos? ¿Se puede reconstruir la historia de la composición del cuarto evangelio? Y, si la respuesta es afirmativa, ¿cómo?

20.2.2. Tres modelos de composición literaria

La investigación exegética del siglo XX ha tratado de explicar la génesis del cuarto evangelio proponiendo tres grandes modelos distintos.

- a) *El modelo de la unidad de la composición.* En esta hipótesis, se afirma que el evangelio en su conjunto es obra de un solo y único autor. El argumento invocado es de naturaleza estilística (E. Ruckstuhl, E. Schweizer)¹. En efecto, como muestra la estadística terminológica, todo el relato joánico está dominado por la misma lengua. Para los partidarios de este modelo, las posibles tensiones que aparecen a lo largo de la obra se explican por una hipótesis complementaria: es el mismo autor el que reelabora, en diferentes momentos, su texto inicial (B. Lindars, W. Wilkens)².

1. Cf. Eugen RUCKSTUHL, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums* (NTOA 5), Friburgo/Göttingen, Universitätsverlag/Vandenhoeck und Ruprecht, 1987; Eduard SCHWEIZER, *Ego Eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums* (FRLANT 38), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1939.

2. Barnabas LINDARS, *Behind the Fourth Gospel*, Londres, SPCK, 1971, pp. 27-42; Wilhelm WILKENS, *Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums*, Zollikon, Evangelischer Verlag, 1958.

Este modelo cae bajo el efecto de una doble crítica. Por una parte, la unidad de estilo no remite necesariamente a una individualidad, sino que puede ser perfectamente el signo distintivo de un medio sociológico homogéneo y estructurado, por ejemplo, una escuela. Por otra parte, resulta difícil explicar que un autor que retoca su obra termine creando tensiones tanto en el nivel literario como en el nivel teológico.

- b) *El modelo del evangelio primitivo*. Esta teoría, muy en boga hacia el año 1900 (J. Wellhausen)³, fue retomada y desarrollada en la segunda mitad del siglo XX (R.E. Brown, W. Langbrandtner, G. Richter, etcétera)⁴. La idea principal de este modelo consiste en postular la existencia de un evangelio primitivo en el origen de la tradición joánica, el cual fue posteriormente objeto de reinterpretaciones y de ampliaciones sucesivas.

La fuerza de esta hipótesis reside en el hecho de que presenta la historia de la composición del cuarto evangelio bajo la forma de un proceso teológico y literario dinámico, que amplifica y profundiza el relato joánico. Su debilidad es doble. Por una parte, no hay ningún consenso sobre la delimitación del evangelio primitivo. Por otra parte, para que hubiera un evangelio primitivo, es decir, un relato de la vida y de la muerte de Cristo, habría hecho falta al menos que los relatos de milagros y el de la Pasión hubieran formado una unidad desde el comienzo del proceso literario. Ahora bien, la lectura atenta del evangelio no favorece esta hipótesis: más bien parece que fue el evangelista quien unió estos dos conjuntos tradicionales muy diferentes entre sí.

- c) *El modelo de las fuentes*. Esta posición, formulada de forma programática por Bultmann, sigue gozando todavía hoy de un gran favor (J. Becker, R. Schnackenburg, etcétera). Su base está constituida por dos afirmaciones complementarias: por una parte, para componer su evangelio, el evangelista dispuso (1) de un relato de la Pasión, (2) de un conjunto de relatos de milagros y (3) de *logia* que reelaboró particularmente en sus grandes discursos; por otra parte, la obra compuesta por el evangelista fue retomada, ampliada y profundizada por la escuela joánica (= redacción final).

Esta hipótesis –así formulada– retoma la idea clave de Bultmann, pero corrigiéndola en varios puntos. La existencia de un relato pre-joánico de la Pasión, recibido y reelaborado por el evangelista, no es casi nunca cuestionada. Así mismo, la mayoría de los críticos admiten que el evangelista integró

3. Julius WELLHAUSEN, *Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium*, Berlín, 1907.

4. Wolfgang LANGBRANDTNER, *Weltferner Gott oder Gott der Liebe* (BET 6), Frankfurt am Main etc., Peter Lang, 1977; Georg RICHTER, *Studien zum Johannesevangelium*, edición de J. Hainz (BU 13), Regensburg, Pustet, 1977.

en su narración una serie de relatos de milagros preexistentes y, en parte, propios del medio joánico. Las opiniones se separan, en cambio, cuando se trata de saber si estos relatos de milagros formaban una fuente coherente tanto desde el punto de vista literario como desde el punto de vista teológico –en este caso se la conoce como *fuentes de los signos* o de los *semeia* (así la llama R. Bultmann seguido, por ejemplo, por J. Becker y R. Schnackenburg)–, o si es necesario más bien pensar en relatos de milagros de proveniencias diversas (por ejemplo, D. Marguerat, U. Schnelle)⁵. Por el contrario, la investigación ha abandonado la idea de una fuente de los discursos de revelación de origen pre-cristiano y gnosticizante (los «Offenbarungsreden» [discursos de revelación] según Bultmann) y prefiere postular la existencia de una colección de *logia* cristianos, transmitidos en el medio joánico, y que habrían constituido el material reelaborado en los discursos y los diálogos del evangelio (por ejemplo: los dichos «Yo soy» o los dichos sobre el Paráclito).

El trabajo de la redacción final no es cuestionado. Esta última interpoló (¿una o varias veces?) añadidos en los puntos que señalan el final de una sección: el epílogo (capítulo 21) después de la conclusión primitiva del evangelio (20,30-31); el segundo discurso de despedida (15-16) y la oración sacerdotal (17) después del primer discurso de despedida; 12,44-50 después de la conclusión de la primera parte del evangelio (12,27-43); 3,31-36 después del ciclo sobre Nicodemo y una secuencia sobre el Bautista; 10,1-18 después de la curación del ciego de nacimiento (9). Además de estas adiciones sustanciales, hay que señalar glosas introducidas en algunos relatos o discursos (1,29b; 5,28-29; 6,51c-58; véase también anteriormente, en 20.2.1) y las observaciones escatológicas. Esta simple enumeración permite constatar que las reelaboraciones más importantes afectan a la segunda parte del evangelio.

Notemos, por último, que el alcance exacto de la redacción final es objeto de controversias: ¿se trata de un trabajo teológico coherente y perfilado que testimonia un cierto distanciamiento con respecto a la posición del evangelista (por ejemplo, R. Bultmann, J. Becker), o se trata más bien de un trabajo de relectura que tiene como objetivo profundizar y actualizar la posición del evangelista (J. Zumstein)?

20.2.3. Juan y los sinópticos

No se puede tratar la cuestión de las fuentes utilizadas por Jn sin evocar la relación entre Jn y los evangelios sinópticos. A este respecto hay dos tesis enfrentadas:

- a) *La tesis antigua de la dependencia literaria* está encontrando actualmente nuevos partidarios (cf. C.K. Barrett, F. Neirynck y la escuela de Lovaina,

5. Daniel MARGUERAT, «La "source des signes" existe-t-elle? Réception des récits de miracle dans l'évangile de Jean», en: Jean-Daniel KAESTLI, Jean-Michel POFFET, Jean ZUMSTEIN, eds., *La communauté johannique et son histoire* (Monde de la Bible 20), Ginebra, Labor et Fides, 1990, pp. 69-93; Udo SCHNELLE, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium* (FRLANT 144), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1987, pp. 168-182.

U. Schnelle)⁶. Esta tesis postula que Jn conoció uno o varios evangelios sinópticos y que los utilizó como fuente. De este modo quería completar, superar y hasta reemplazar (H. Windisch)⁷ a los evangelios sinópticos. Para sostener esta tesis se apela a los argumentos siguientes. En primer lugar, para proclamar la fe en Jesucristo (20,30-31), Jn recurre al mismo género literario que los sinópticos: el género literario del evangelio. A imagen de estos últimos, redacta un relato que empieza por el testimonio del Bautista, prosigue con la evocación de la predicación y de los milagros de Jesús, y termina con el recuerdo de su Pasión, de su muerte y de su resurrección. En segundo lugar, en Juan se constata la presencia de secuencias narrativas que presentan episodios en el mismo orden en que aparecen en Mc (por ejemplo: Jn 6; Jn 18-19). En tercer y último lugar, se observa la existencia de algunas identidades verbales entre Jn y los sinópticos⁸.

- b) *La tesis de la independencia literaria* de Jn con respecto a los sinópticos (P. Gardner-Smith)⁹ tuvo una gran aceptación por el hecho de que era sostenida por Bultmann y Dodd. Esta tesis postula que Jn no conoció ni utilizó los sinópticos en su forma literaria, pero, en cambio, se alimentó de tradiciones comunes tanto al medio pre-joánico como al medio pre-sinóptico (ejemplo clásico: los relatos de milagros, el relato de la Pasión). En este caso, la dependencia no se sitúa en el nivel literario, sino que pertenece a la historia de las tradiciones, de modo que Jn habría inventado por segunda vez, y de forma completamente independiente, el género literario del evangelio. Los argumentos que sostienen esta tesis son los siguientes: 1) el tipo de intertextualidad que prevalece entre los sinópticos (por ejemplo, la forma en que Mt retoma Mc) no se encuentra en Jn; 2) las identidades verbales en las secuencias narrativas –que son un argumento decisivo en materia de dependencia literaria– son casi inexistentes; 3) las diferencias en el material presentado son considerables; Jn no tiene ningún conocimiento de los relatos de la infancia, de las parábolas, de las controversias, de los *logia* reunidos en la fuente Q, del apocalipsis sinóptico, de la predicación de Jesús sobre el Reino de Dios; 4) cuando aparecen elementos comunes, las diferencias son también considerables (compárese respectivamente en Jn y en los sinópticos: el testimonio del Bautista, la lis-

ta de los relatos de milagros, la formulación del mandamiento de amor, los anuncios de la Pasión).

¿Podemos decidir a favor de una de estas dos hipótesis? En el estado actual de nuestros conocimientos y de nuestra documentación, sólo es posible una respuesta parcial. La investigación reciente¹⁰ ha demostrado que el tipo de intertextualidad que prevalece entre los sinópticos (cf. la teoría de las dos fuentes) no se encuentra en el caso de Jn. El argumento decisivo es el siguiente: en el caso de relatos paralelos (Jn 4,46b-54 // Mt 8,5-13, Lc 7,1-10; Jn 6,1-15 // Mc 6,32-44, Mt 14,13,21, Lc 9,10-17; Jn 6,16-21 // Mc 6,45-52, Mt 14,22-23), la versión joánica no contiene nunca elementos redaccionales, característicos de las versiones sinópticas paralelas; esta carencia señala de forma cierta que no hay dependencia literaria de Jn con respecto a los sinópticos. Aun cuando este argumento excluye una relación de dependencia literaria, no significa, sin embargo, que Jn no conociera los sinópticos, sino únicamente que no los utilizó como fuentes. Se puede, en efecto, suponer que Jn conoció la existencia de los sinópticos. Cabe incluso que leyera uno o más de ellos. El hecho decisivo es que elaboró su evangelio a partir de materiales tradicionales que circulaban en su medio y apoyándose en su propia concepción teológica. Conocidos o desconocidos, los evangelios sinópticos no tuvieron peso ni sobre la elección de las tradiciones incluidas en el relato, ni sobre la concepción teológica global (D.M. Smith)¹¹.

20.2.4. Particularidades y origen del lenguaje joánico

El lenguaje joánico

La comparación de Jn con los evangelios sinópticos (véase anteriormente, en 20.1) pone de manifiesto la singularidad del lenguaje joánico.

- a) *El vocabulario* utilizado en el evangelio de Jn, y también en las cartas joánicas, es distinto del utilizado en los evangelios sinópticos. La estadística terminológica muestra que los términos preferidos por Jn (por ejemplo, amar, la verdad, conocer, la vida, los judíos, el mundo, juzgar, dar testimonio, el Padre, enviar, guardar, manifestar, la luz, permanecer, etcétera) aparecen raramente en los sinópticos; por el contrario, las nociones preferidas por los sinópticos (el bautismo, el Reinado/

6. Adelbert DENAUX, ed., *John and the Synoptics* (BETHL 101), Leuven, Leuven University Press, 1992; Udo SCHNELLE, «Johannes und die Synoptiker», en: Frans VAN SEGBROECK et alii, eds., *The Four Gospels. Festschrift F. Neirynck* (BETHL 100), Leuven, Leuven University Press, 1992, pp. 1799-1814.

7. Hans WINDISCH, *Johannes und die Synoptiker*, Leipzig, 1926.

8. Para un inventario, cf. Udo SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament* (UTB 1830), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1999, pp. 506-507.

9. Percival GARDNER-SMITH, *St. John and the Synoptic Gospels*, Cambridge, Cambridge University Press, 1938.

10. Stephan LANDIS, *Das Verhältnis des Johannesevangeliums zu den Synoptikern* (BZNW 74), Berlin, de Gruyter, 1992; Christian RINIKER, «Jean 6,1-21 et les évangiles synoptiques», en: Jean-Daniel KAESTLI, Jean-Michel POFFET, Jean ZUMSTEIN, eds., *La communauté johannique et son histoire* (Monde de la Bible 20), Ginebra, Labor et Fides, 1990, pp. 41-67.

11. D. Moody SMITH, *Johannine Christianity*, Columbia, University of South Carolina Press, 1984, pp. 95-172.

Reino, el demonio, tener piedad, purificar, proclamar, el evangelio, convertirse, la parábola, la oración, el publicano, etcétera) se encuentran sólo excepcionalmente en Jn¹².

b) *El estilo*, a la vez sencillo y solemne, se caracteriza por algunas particularidades destacadas con frecuencia (E. Schweizer, E. Ruckstuhl).

1) Mientras que, por regla general, el griego se distingue por su compleja construcción de las proposiciones, Jn se caracteriza por su gusto por la parataxis, hecha de breves proposiciones unidas simplemente por la conjunción «y» (καί). 2) Recurre también de buen grado al asíndeton (ausencia de la conjunción que une dos proposiciones). 3) Un hecho notable es que utiliza unas 300 veces la partícula «pues/por eso» (οὖν), que se convierte en una simple cópula de unión sin significado. 4) Las conjunciones «para que» (ἵνα) y «que/porque» (ὅτι) tienen con frecuencia una función explicativa. 5) La construcción «no... sino» (οὐ μὴ ... ἀλλά), también frecuente, aparece 75 veces. 6) A estos elementos sintácticos hay que añadir algunas locuciones típicas del estilo joánico: así, el pronombre demostrativo ἐκεῖνος es utilizado en Jn 44 veces, pero sólo se emplea 21 veces en el resto del Nuevo Testamento; Jn se sirve de buen grado del adjetivo posesivo ἐμός (39 veces, es decir, lo emplea con más frecuencia que el resto del Nuevo Testamento, que recurre preferentemente a la forma μου); la expresión ὁφ' ἐαυτοῦ/ἑαυτῶν aparece 13 veces en Jn (pero sólo 3 veces en el resto del Nuevo Testamento); la preposición ἐκ es bastante frecuente en el cuarto evangelio (42 veces).

c) *Tres procedimientos literarios* son empleados con frecuencia en el cuarto evangelio. Su función es la de enriquecer el comentario implícito que subyace en la narración (R.A. Culpepper). En primer lugar, hay que citar el malentendido (por ejemplo: 3,3-5, cf. H. Leroy¹³). Este procedimiento juega con la ambivalencia que caracteriza ciertas declaraciones del Cristo joánico. El mecanismo empleado es el siguiente: el interlocutor confunde el sentido de una palabra de Cristo interpretándola en función de las certezas que prevalecen en el mundo. Esta incompreensión permite al Cristo joánico reformular y precisar el sentido de la revelación que él trae. En segundo lugar, hay que mencionar el lenguaje simbólico (por ejemplo, los dichos «Yo soy», el uso de nociones como «agua viva», «pan», «luz», «vid/sarmiento», «puerta», etcétera). Explorando el doble sentido inherente a este tipo de lenguaje (el sentido primero apunta al segundo), el símbolo proporciona la reserva semántica necesaria para la expresión de la revelación. Por último, la ironía (por ejemplo, 11,47-50 y el relato de la Pasión) explota la discrepancia que existe entre el sentido aparente de un acontecimiento y su sentido oculto –que es, de hecho, su sentido verdadero.

12. Cf. las tablas estadísticas en Charles K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, Londres, Westminster Press, 1978, pp. 5-6.

13. Herbert LEROY, *Rätsel und Missverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannes-evangeliums* (BBB 30), Bonn, P. Hanstein, 1968.

d) Por último, *las parejas de conceptos antitéticos* (por ejemplo, luz/tinieblas, verdad/mentira, de arriba/de abajo, libertad/esclavitud, vida/muerte, etcétera) constituyen un elemento teológicamente importante del lenguaje joánico, porque permiten el desarrollo coherente del dualismo que atraviesa el cuarto evangelio.

El trasfondo religioso de Jn

El lenguaje tan particular de Jn plantea el problema de su origen. ¿Se trata de un lenguaje sin analogía en el mundo religioso del Oriente bíblico? ¿O, por el contrario, se pueden identificar afinidades, paralelos o dependencias, con otros medios religiosos que conocemos?

Tenemos que guardarnos de dar una respuesta unilateral a esta pregunta proponiendo un modelo de explicación unívoco. El evangelio según Jn se sitúa en la encrucijada de diferentes mundos religiosos, portadores de lenguajes y de representaciones muy específicos.

a) El primer medio que nutrió el lenguaje joánico y su universo de representaciones es el mismo *cristianismo primitivo*. Lo esencial del material narrativo (relatos de milagros e historia de la Pasión), los *logia* integrados en los diálogos y los discursos (por ejemplo, los dichos «Yo soy»), los títulos cristológicos o el himno al *logos* (1,1-18) constituyen tradiciones que se formaron en el cristianismo primitivo antes de ser integradas en el evangelio. Una vez mencionada esta raigambre prioritaria, y sólo entonces, se puede plantear la cuestión de las relaciones entre Juan y los medios exteriores al cristianismo naciente.

b) El evangelio de Jn refleja el conflicto del cristianismo joánico con la sinagoga farisea (9,22; 12,42; 16,2). La violencia misma del enfrentamiento dejó rastros en el evangelio, que pone de manifiesto un vínculo ciertamente pasado, pero estrecho, con el *judaísmo palestinese*. Así, ciertos pasajes del evangelio revelan un sorprendente conocimiento de la geografía palestinese: 4,6 (Sicar); 5,2 (Betesda); 18,1 (Cedrón). Las fiestas y las peregrinaciones ligadas a ellas estructuran la narración joánica (2,13; 6,4; 7,2.8.37; 10,22; 18,28; 19,31.42). Los preceptos de la Torá, en particular la observancia del *shabbat* (5,9-10; 7,22-24; 9,14.16), se encuentran entre las convicciones que se presuponen conocidas, al igual que la esperanza mesiánica judía (por ejemplo, 1,20ss; 7,27.42).

La influencia del judaísmo palestinese sobre Jn, aun cuando sea incuestionable, debe ser ponderada de tres modos. Primero, es parte constitutiva de toda tradición sobre Jesús. Segundo, pertenece al pasado de las comunidades joánicas. Tercero, las problemáticas centrales del judaísmo palestinese (por ejemplo: la Ley o el Templo) no son ya cuestiones centrales para la teología joánica.

- c) El descubrimiento de los manuscritos de *Qumrán* ha arrojado una nueva luz sobre los vínculos entre Jn y el judaísmo palestinese. En efecto, el lenguaje dualista, que es una de las características de los conceptos joánicos, está muy presente en la literatura de *Qumrán* (por ejemplo, la oposición luz/tinieblas o verdad/mentira).

«¹⁸ [...] Y puso en él dos espíritus, para que marche por ellos hasta el tiempo de su visita: son los espíritus ¹⁹ de la verdad y de la falsedad. Del manantial de la luz provienen las generaciones de la verdad, y de la fuente de tinieblas las generaciones de falsedad. ²⁰ En mano del Príncipe de las Luces está el dominio sobre todos los hijos de la justicia; ellos marchan por caminos de luz. Y en mano del Ángel ²¹ de las tinieblas está todo el dominio sobre los hijos de la falsedad; ellos marchan por caminos de tinieblas» (1 QS III,18-20).

Aunque los campos semánticos son muy próximos, tenemos que guardarnos de sacar la conclusión de que hubo una influencia determinante de *Qumrán* sobre Jn. En efecto, si la clave de bóveda del dualismo qumránico se encuentra en la problemática de la Ley (es la obediencia ética a la Torá lo que separa a los hombres en dos campos), el dualismo joánico tiene su origen en la cristología (es la fe en Cristo, luz del mundo, la que realiza la separación entre los hombres). Por el contrario, el dualismo qumránico no es puesto nunca en relación con la espera mesiánica. De esta observación hay que sacar una doble conclusión. Por una parte, los textos de *Qumrán* no proporcionan el trasfondo religioso que permitiría situar de manera sencilla la literatura joánica en la estela del movimiento esenio. Pero, por otra parte, el lenguaje dualista, típico del evangelio de Jn, lo aproxima más al judaísmo heterodoxo que al judaísmo rabínico fariseo, predominante después del año 70. Este juicio es reforzado por el modo en que Jn se sitúa con respecto a otro movimiento heterodoxo judío del siglo I: Juan el Bautista y sus discípulos.

- d) El comienzo del evangelio de Jn conserva todavía el recuerdo de un enfrentamiento sin piedad con *los círculos bautistas*. Desde el principio de la narración, el autor del evangelio de Jn no deja de precisar la relación existente entre Juan el Bautista y Jesús: el Bautista no es más que el precursor de Cristo (1,6-8); su único papel consiste en ser el testigo que señala al Cordero y al Hijo de Dios en la persona de Jesús (1,19-36); la superioridad de Cristo ante la cual el Bautista tiene que desaparecer es indudable (3,30; 5,36; 10,41). Esta clarificación es aún más necesaria desde el momento en que, según Jn, los primeros discípulos de Jesús salieron del círculo del Bautista (1,35ss).

Este trabajo de memoria realizado por el autor del evangelio tiene que llamar nuestra atención por tres razones. Por una parte, es incuestionable que el medio religioso judío del que proviene Jesús es el movimiento bautista (cf. el bautismo de Jesús por Juan el Bautista). En segundo lugar, este medio bautista, tan importante a los ojos de Jn porque Jesús

y sus primeros discípulos provienen de él, es parte integrante del judaísmo heterodoxo. Por último, como muestra la historia de la gnosis mandea, los círculos bautistas son uno de los lugares de aparición de la gnosis.

- e) El judaísmo palestinese, con sus diferentes aspectos, no excluye un posible parentesco de Jn con el *judaísmo helenístico*. Las tradiciones sapienciales –y en particular el mito de la Sabiduría– que son perceptibles en Jn, ante todo en el prólogo (1,1-18), lo demuestran incuestionablemente. Filón de Alejandría, por ejemplo, identifica la Sabiduría con el *logos*.
- f) No obstante, en la exégesis contemporánea, el debate central sobre el enraizamiento histórico-religioso del cuarto evangelio está centrado en la relación entre Jn y la *gnosis*. Tanto el dualismo que impregna la narración joánica como su concepción cristológica, centrada en la figura del enviado celestial, han favorecido esta hipótesis. Bultmann, en particular, creyó ver en la figura del Hijo preexistente, que viene a revelar la salvación a los hombres sumidos en las tinieblas, y que regresa después junto al Padre del cielo, un empleo crítico del mito gnóstico del redentor. ¿Hay que considerar, pues, el evangelio de Jn como constitutivamente deudor del universo de pensamiento gnóstico, que él habría reinterpretado de forma fundamental (R. Bultmann), o al que habría sucumbido (E. Käsemann, L. Schottroff¹⁴), o con el que tendría un vínculo de estrecha proximidad (J. Becker)?

La respuesta a esta cuestión es difícil por tres razones. Por una parte, la definición misma de lo que hay que entender por «influencia gnóstica» plantea problemas. No basta, en efecto, con detectar en el evangelio un concepto o una representación que más tarde aparecerán en los sistemas gnósticos para sacar la conclusión de que hubo un vínculo de pertenencia. Tal concepto o tal representación tienen que integrarse en una concepción gnóstica de conjunto, explícitamente identificable, para autorizar tal juicio. En segundo lugar, la definición misma del término «gnosis» resulta espionosa. ¿Se trata de una comprensión perfilada de la existencia que ve la luz en el sincretismo antiguo y que atraviesa varios sistemas de pensamiento (H. Jonas)?¹⁵ ¿O hay que pensar más bien en sistemas constituidos, formulados en documentos hoy accesibles (J.-M. Sevrin)?¹⁶ Si es así –y éste es el tercer

14. ERNST KÄSEMANN, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen, Mohr, 1980 (trad. cast.: *El testamento de Jesús. El lugar histórico del evangelio de Juan*, Salamanca, Sígueme 1983); LUISE SCHOTTROFF, *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannevangelium* (WMANT 37), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1970.

15. HANS JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, Teil I (FRLANT 51), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1964; Teil II/1 (FRLANT 63), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1966.

16. JEAN-MARIE SEVRIN, «Le quatrième évangile et le gnosticisme: questions de méthode», en: JEAN-DANIEL KAESTLI, JEAN-MICHEL POFFET, JEAN ZUMSTEIN, eds., *La communauté johannique et son histoire* (Monde de la Bible 20), Ginebra, Labor et Fides, 1990, pp. 251-268.

punto—, entonces es necesario constatar que los documentos literarios gnósticos más antiguos que poseemos datan del siglo II (el mito del redentor, por ejemplo, no aparece hasta una fase ulterior del gnosticismo y en modo alguno en sus orígenes). Este análisis es válido para el evangelio de Jn: los documentos gnósticos ligados más estrechamente a él (por ejemplo, el himno de la *Pronoia* transmitido en el *Apocryphon* de Juan) aparecen en el siglo II, es decir, después de la redacción del evangelio.

¿Qué conclusión hay que sacar de esta rápida visión de conjunto? Sólo se puede dar una respuesta matizada. Por una parte, no hay un enfrentamiento explícito entre la gnosis y la fe cristiana en el evangelio de Jn. Los elementos de los grandes sistemas gnósticos del siglo II (en particular la cosmología) no son perceptibles en Jn. Más aún, como muestra la noción de creación (cf. el prólogo) o el primer discurso de despedida (cf. por ejemplo, 14,23), el cuarto evangelio es a-gnóstico (H. Köster)¹⁷. Por otra parte, la historia de la recepción muestra que Jn se presta a una lectura gnóstica (cf. por ejemplo, la gnosis valentiniana). Esta potencialidad de lectura se explica por el hecho de que el evangelio de Jn nació en un espacio religioso —Siria— que resultó ser uno de los terrenos fértiles de la gnosis. Aunque la expresión «pregnóstico» se presta a discusión, define de modo claro el ambiente religioso en el que la escuela joánica desarrolló su reflexión.

20.3. El contexto de producción

La comparación de Jn con los evangelios sinópticos pone de relieve el carácter específico del primero. A pesar de algunas semejanzas (género literario, relato de la Pasión, algunos relatos y *logia* en común), Jn se impone por su originalidad (estructura, temas principales, relatos no transmitidos por los sinópticos, discursos cristológicos). Esta originalidad significa que Jn no es un fenómeno secundario en la literatura neotestamentaria, sino que constituye una línea de desarrollo específico en la historia del cristianismo primitivo. Si éste es el caso ¿cómo se puede describir el medio de producción que está en el origen del evangelio?

20.3.1. La escuela joánica

El trabajo literario y teológico que condujo a la redacción de Jn se extiende a lo largo de varios decenios. Presupone la existencia de un medio estable en el que se recogieron, colacionaron, reinterpretaron y transmitieron tradiciones propias de las iglesias joánicas, un medio donde este trabajo teológico y literario condujo a la redacción progresiva del evangelio, y después de las cartas. Es, por tanto, legítimo suponer que esta tarea fue realizada por un círculo teológico —la escuela joánica— cuya figu-

ra fundadora es probablemente el discípulo amado (13,23-25; 19,26-27; 20,1-10; 21,2-8.20-24; cf. también 18,15-16; 19,34b-35).

En el marco de la escuela joánica, ¿quién es el autor del cuarto evangelio? Si el discípulo amado es el fundador de la escuela joánica, es poco probable que sea el autor del evangelio. Hay que pensar en un redactor distinto de él, miembro de una generación más joven, al que se conoce normalmente como *el evangelista*. La contribución decisiva del evangelista consistió en dar forma de relato a las tradiciones joánicas y, en particular, en haber concebido una historia de Jesús orientada hacia la cruz. Los motivos redaccionales de «la hora», de «la elevación» y de la «glorificación», que ponen el conjunto del relato en relación con la cruz, apoyan este juicio; los discursos de despedida que se preguntan por el significado de la partida de Jesús van en la misma dirección.

Conviene, no obstante, constatar el hecho de que el evangelio canónico no es obra del evangelista, sino del *redactor final* (¿hay que pensar en un individuo o en un grupo?); éste dio la forma final al evangelio, añadiéndole en particular el capítulo 21 e insertando diferentes glosas en el texto (cf. anteriormente, en 20.2.2). Hay que buscar las razones que motivaron esta última relectura en el cambio de situación de las iglesias joánicas después de su probable desplazamiento de Siria hacia Asia Menor y en su búsqueda de una integración en la gran Iglesia.

20.3.2. Fecha de composición

¿Es posible precisar cuándo compuso el evangelista su obra? El único contexto histórico evocado explícitamente en Jn es el enfrentamiento entre los discípulos y la sinagoga y, en particular su exclusión de ésta (9,22; 12,42; 16,2). Cualquiera que haya sido su forma, esta exclusión se sitúa en los años 80-90. Esta exclusión puso a los judeo-cristianos, que fueron sus víctimas, en una situación religiosa y social muy difícil. No es, por tanto, excesivo suponer que esta ruptura culminó en una crisis de identidad. La confusión, el desaliento y el fracaso sometieron la fe de los cristianos joánicos a una dura prueba. El evangelio se inscribe en esta situación y trata de reestructurar la fe vacilante de las comunidades joánicas.

La puesta de manifiesto del contexto polémico en el que se inserta el evangelio permite su datación. Jn fue compuesto después de la ruptura con la sinagoga farisea, es decir, después del año 85. Por otro lado, un papiro encontrado en Egipto en 1935 —el P⁵², que contiene algunos versículos del capítulo 18— permite fijar el *terminus ante quem*. Este papiro, que data del año 125 aproximadamente, muestra que en esta época el cuarto evangelio era conocido en Egipto. Es, pues, razonable proponer finales del siglo I como fecha de composición.

20.3.3. Lugar de composición

Para determinar el lugar probable donde fue compuesto el evangelio, hay que tener en cuenta seis factores. Tiene que tratarse: 1) de un lugar donde la

17. Helmut KÖSTER, «Les discours d'adieu de l'évangile de Jean: leur trajectoire au premier et au deuxième siècle», en: *op. cit.*, pp. 269-280.

sinagoga farisea desempeñaba un papel importante y donde era posible imponer medidas disciplinarias; 2) de un lugar donde el judaísmo heterodoxo era todavía floreciente; 3) de un lugar donde los discípulos de Juan el Bautista honraban a su difunto maestro; 4) de un lugar donde la gnosis iba a poder desarrollarse; 5) de un lugar donde se hablaba el griego; 6) de un lugar donde las figuras de Pedro y Tomás desempeñaban un papel eclesial de primer orden. Siria constituye un espacio donde se dan estas seis condiciones, sin que por ello se pueda excluir Asia Menor. A ello hay que añadir que la posible localización del evangelio en Siria sería válida sólo para el trabajo del evangelista; la redacción final del evangelio y la de las cartas joánicas tiene que situarse probablemente en Asia Menor.

20.3.4. El autor

El evangelio no es obra de un testigo ocular. Si creemos en el capítulo 21, el autor sería el discípulo amado (21,24). Esta identificación, que sólo interviene en el epílogo del evangelio, requiere dos observaciones. En primer lugar, si se tiene en cuenta el hecho de que en Jn existe una cierta rivalidad entre Pedro y el discípulo amado y, además, que al parecer la muerte del discípulo amado constituyó un problema para los círculos joánicos, de ello se sigue que el discípulo amado no debe ser considerado como una figura puramente simbólica, sin consistencia histórica; se trata de una figura conocida por los círculos joánicos, más precisamente como fundador de la tradición y de la escuela joánica. En segundo lugar, a diferencia del discípulo amado, el redactor del evangelio es probablemente un hombre de la segunda o de la tercera generación. Escribe en nombre del discípulo amado, y se esfuerza por exponer en la forma de un evangelio la interpretación de la fe cristiana esbozada por el discípulo amado.

La atribución del cuarto evangelio a Juan el Zebedeo

En la historia de la exégesis moderna (siglo XIX y primera mitad del siglo XX), la cuestión de la identificación del autor del cuarto evangelio constituyó la *cuestión joánica* propiamente dicha. De la conclusión de este debate apasionado dependían, según se creía, la autoridad teológica y la credibilidad de este escrito. La demostración de su atribución al apóstol Juan aseguraba su credibilidad; su cuestionamiento la arruinaba. Hoy esta problemática ha perdido gran parte de su significación, porque el criterio de la apostolicidad ya no es determinante en la evaluación de la autoridad teológica de un escrito neotestamentario.

Desde un punto de vista histórico, ¿cuáles son los documentos que realizan la identificación que el evangelio se negó a hacer, es decir, la identificación del discípulo amado con Juan el Zebedeo?

Esta atribución aparece, en primer lugar, en la tradición manuscrita del evangelio de Jn. La *inscriptio* del P⁶⁶, que data tal vez de la segunda mitad del siglo

II, prueba que ya en esta época el cuarto evangelio era atribuido a Juan el Zebedeo. Ireneo de Lyon (ca. 180) es el primer testigo seguro en la Iglesia antigua –será seguido por Eusebio de Cesarea (*Historia eclesiástica* V, 8,4)– que mantiene esta opinión. En su tratado *Contra las herejías* (III,1.1) afirma: «Por fin Juan, el discípulo del Señor, que se había recostado sobre su pecho, redactó el evangelio cuando residía en Éfeso». Para reforzar su posición, Ireneo apela al testimonio de los presbíteros de Asia Menor que «vivieron en torno a Juan» (*Contra las herejías* II, 22,5), y en particular a los testimonios de Papías de Hierápolis y Policarpo de Esmirna. Aun cuando Papías –según lo que escribe Eusebio de Cesarea (*Historia eclesiástica* III,39,1)– afirma que conoció al apóstol Juan o al presbítero Juan, no declara en ningún lugar que uno de los dos escribió el cuarto evangelio. Por lo que respecta a Policarpo, que murió mártir en el año 155 a la edad de 86 años, Ireneo sostiene que le oyó hablar personalmente de su relación viva con el apóstol (*Contra las herejías* III,3,4; cf. también Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica* IV,14, 3-6). No obstante, por una parte, Ireneo en su evocación de la relación entre Policarpo y Juan no menciona ningún dato concreto sobre la redacción de Jn; por otra parte, los escritos de Policarpo no dicen nada a propósito de su pretendido conocimiento del Zebedeo. La conclusión es clara: el testimonio de Ireneo se basa ciertamente sobre una tradición, pero es imposible reconstruirla y autentificarla.

Contra la tradición de la Iglesia antigua, se apela constantemente a dos argumentos para oponerse a la afirmación de que Juan el Zebedeo –y más generalmente un testigo ocular– sería el autor del cuarto evangelio. Por una parte, según afirma Mc 10,35-40 (*ζυτικinium ex eventu?*), Juan el Zebedeo habría muerto mártir tempranamente, y no habría llegado a ser un venerable anciano bajo el reinado de Trajano en Éfeso (así, Ireneo, *Contra las herejías* II, 22,5). Si la tesis de un martirio común con su hermano Santiago (Hch 12,2) bajo el reinado de Herodes de Antipas no es demostrable, es obligado constatar que las huellas de Juan el Zebedeo se pierden después de la asamblea de Jerusalén (Ga 2,9). Entre Juan el Zebedeo, compañero de la primera generación, y el redactor del evangelio a finales del siglo I subsiste una distancia temporal que no se puede colmar. Por otra parte, la comparación con los evangelios sinópticos (cf. anteriormente, en 20.1) muestra que ni el lenguaje ni la teología del cuarto evangelio tienen un vínculo de proximidad con el mundo del Jesús histórico y de sus primeros discípulos. Una larga historia de la tradición separa la vida y la enseñanza de Jesús del momento en que son retomadas en el cuarto evangelio.

Al no poder atribuir el cuarto evangelio a Juan el Zebedeo, algunos (por ejemplo, M. Hengel¹⁸) han visto en el presbítero Juan, mencionado por Eusebio (*Historia eclesiástica* III,39,4: ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης), al autor del evangelio y de las tres cartas (2 Jn y 3 Jn se presentan explícitamente como cartas escritas por «el Anciano» [ὁ πρεσβύτερος]). Esta hipótesis sagaz, que combina datos dispersos, no es sostenida por el cuarto evangelio ni por ningún testimonio explícito de la tradición de la Iglesia antigua. Tiene que ser abandonada.

18. Martin HENGEL, *Die johanneische Frage* (WUNT 67), Tübingen, Mohr, 1993.

20.3.5. La función pragmática del evangelio

Desde el punto de vista de la pragmática de la comunicación, el evangelio según Juan tiene la intención de reestructurar la fe de los creyentes. Quiere que pasen de una fe debilitada y vacilante a una fe fortalecida y formulada de un modo claro. Esta reestructuración de la fe tiene lugar en el hecho de que el evangelio, en cada una de sus partes, aplica una hermenéutica por etapas, lo cual significa que los creyentes son captados en su fe elemental y debilitada para ser encaminados hacia una concepción más acabada.

20.4. Perspectiva teológica

El cuarto evangelio precisa, en los discursos de despedida (capítulos 14–16), el lugar teológico a partir del cual se cuenta la historia de Cristo. Este acto de anámnese se emprende a partir de la fe pascual (2,17.22; 12,16; 13,7; 20,9) y quien realiza este trabajo de memoria es el Paráclito (= el Espíritu santo). Sólo el Paráclito (14,15-17.26; 15,26; 16,7-11.13.15), en efecto, es el testigo fiel y el hermeneuta cualificado de la vida y de la obra del Cristo joánico. Sólo la mirada retrospectiva pascual, iluminada por el Espíritu, permite descubrir el sentido acabado de la encarnación, del ministerio terreno, de la Pasión y de la elevación del Hijo. Así pues, el evangelio es un testimonio sobremanera excelente del Cristo encarnado, en la fuerza del Espíritu, el cual conserva el recuerdo del Cristo terreno y comunica su actualidad para el presente de la fe.

Esta descripción de la actividad del Paráclito permite predecir de inmediato que el relato joánico es fundamentalmente un relato cristológico: la persona de Cristo, su historia y su significación son el objeto central del evangelio. Entonces, ¿cuál es la concepción cristológica defendida por Jn? El Cristo joánico es presentado fundamentalmente como el *Revelador* de Dios en el mundo. Esta función reveladora es desarrollada de una doble forma.

20.4.1. La cristología de la encarnación

El marco hermenéutico en el que se ha de leer el relato de la vida del Jesús terreno se ofrece en el prólogo (1,1-18). La tesis fundamental es una cristología de la encarnación. ¿Qué significa esto? El movimiento constitutivo que subyace en el himno al *logos* es el de la venida de Dios a los suyos, el de la consagración de Dios por los suyos, es decir, por todos los seres humanos. El *logos*, y de una manera más precisa el Hijo preexistente que vive en unidad con el Padre y que es el mediador de la creación, se encarna (1,14). Tiene un nombre, Jesús de Nazaret, y también una historia, la que va a ser contada en el evangelio. En la persona de Cristo, Dios se hace proximidad amorosa y presencia en el seno de la creación y de la humanidad. Jesús es la Palabra de Dios hecha carne. Toda la historia del hombre Jesús, sus palabras, sus actos, su vida, su muerte, deben ser leídos a partir de esta afirmación primera.

20.4.2. La cristología del enviado

El cuerpo mismo del evangelio desarrolla una cristología del enviado. Esta cristología del enviado no está en tensión o en contraste con la cristología de la encarnación, sino que constituye, con otro lenguaje, el desarrollo y la explicitación de ésta. Precisamente porque Jesús es el Hijo preexistente hecho carne, su destino histórico puede ser presentado como una *venida*, como un envío.

- a) *La semántica del envío* debe ser comprendida en el trasfondo del derecho del envío en el Oriente bíblico. Un enviado era un mensajero debidamente legitimado que representaba a su soberano ante una corte extranjera. La categoría central atribuida a la figura del enviado era la de la representación; jugaba con la dialéctica entre unidad y diferencia: el embajador representaba plenamente a su rey, aunque era diferente de él. Los posibles significados de estas representaciones para la cristología son evidentes. Como enviado del Padre, Cristo lo representa en el mundo. Él no pronuncia sus propias palabras, sino las palabras de su Padre (3,34; 14,10; 17,8.14); no realiza sus propias obras, sino las de su Padre (4,34; 5,17.19ss.30.36; 8,28; 14,10; 17,24.34). No cumple su propia voluntad, sino la de su Padre (4,34; 5,30; 6,38; 10,25.37). No quiere ser nada más que la voz y la mano de Dios entre los seres humanos. En la lógica joánica, Cristo es verdaderamente Dios en la medida en que es su enviado –es, al mismo tiempo, uno con Él y, sin embargo, diferente de Él–. Esta afirmación tiene una importancia decisiva, porque nadie ha visto nunca a Dios (1,18).
- b) *La significación del envío*. El envío del Hijo debe ser captado como *el amor de Dios* en acto (3,16). En la medida en que acoge a Cristo, el ser humano se beneficia de este amor. Este amor manifestado no es un acontecimiento cualquiera; tiene un carácter único y decisivo. Constituye, por una parte, el cumplimiento de la promesa veterotestamentaria; y, por otra, en él se realiza el juicio del mundo (3,18s; 5,24s; 9,39). En la medida en que Jn pretende que el juicio tiene lugar en la venida del Hijo, se distancia de la concepción apocalíptica del juicio. *La escatología* es historizada: el juicio no es ya una sanción reservada al final de los tiempos, sino que se realiza en el encuentro con el Hijo. En efecto, es frente al Hijo, en la fe dada o rechazada, donde se realiza la separación entre creyentes e increyentes. Se habla entonces de *escatología de presente*.
- c) *El dualismo*. El envío del Hijo al mundo desemboca en una *visión dualista* del mundo. La venida del Revelador desvela las tinieblas en las que viven los seres humanos. Si el orden de la revelación se caracteriza por la luz, la verdad, el espíritu, la libertad y la vida, la esfera del mundo resulta ser el espacio de las tinieblas, de la mentira, de la carne, de la servidumbre y de la muerte. Este dualismo no es ontológico, sino histórico: es provocado por la venida del Hijo.

d) *El itinerario del enviado*. Entonces ¿cómo se realiza concretamente el envío del Hijo cuya significación última acabamos de subrayar? Se pueden distinguir tres momentos en el itinerario del enviado:

- *La primera etapa* del envío comprende la preexistencia y la encarnación. Estas dos nociones no tienen que ser interpretadas de forma objetivante, sino que cualifican a Jesús como el Revelador del Padre. Su verdadero origen se sitúa junto a Dios.
- *El segundo momento* es el del cumplimiento de la misión. El Cristo joánico lleva a cabo ante todo su misión realizando milagros. Para Jn, los milagros son signos (σημεῖα), es decir, actos que remiten más allá de sí mismos, a la realidad decisiva que Jesús revela: un Dios Creador y dador de vida sobreabundante. En segundo lugar, el Cristo joánico realiza su función de revelador por sus discursos. A diferencia de los sinópticos, el contenido de sus discursos es estrictamente cristológico (cf. los dichos «Yo soy»). Como enviado del Padre, la respuesta que Jesús da a las necesidades más fundamentales que se manifiestan en toda existencia humana consiste en satisfacerlas plenamente.
- *El tercer momento* en el itinerario del enviado es el regreso. Este regreso se realiza en la cruz, que en el cuarto evangelio es interpretada como el lugar de la elevación y de la glorificación.

Si la intención del cuarto evangelio es estrictamente cristológica, su conclusión (20,30-31) subraya que cristología y soteriología van unidas. La confesión del enviado del Padre en la persona de Jesús hecho hombre da acceso a la vida eterna, es decir, a la vida tal como Dios la ofrece en plenitud. El don del Hijo y el don de la vida son un solo y mismo acontecimiento: constituyen el contenido del evangelio que llama a la fe.

20.5. Nuevas perspectivas

La escuela joánica. La famosa «cuestión joánica», es decir, la cuestión de la identidad del autor del evangelio, ha dominado durante mucho tiempo la investigación joánica. Aun cuando hoy no está totalmente abandonada (cf. M. Hengel), cede el paso a una nueva problemática. En primer lugar, ya no se trata de saber si Juan el Zebedeo o el presbítero Juan compusieron el cuarto evangelio, sino más bien de interesarse por el círculo que está en el origen de la literatura joánica (Jn, 1 Jn, 2 Jn, 3 Jn), a saber, la escuela joánica (R.A. Culpepper)¹⁹. Se presta atención a la forma en que

19. R. Alan CULPEPPER, *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools* (SBL.DS 26), Missoula, Scholars Press, 1975.

este grupo sociológicamente estructurado y teológicamente coherente transmitió, interpretó y fijó por escrito en obras sucesivas la tradición joánica (J. Zumstein)²⁰.

La historia del cristianismo joánico. Este interés por el trabajo teológico y literario de la escuela joánica no tiene que ser separado de una atención renovada por la historia del cristianismo joánico (J. Becker, R.E. Brown, K. Wengst). El evangelio y las cartas joánicas son parte integrante de una historia cuyas etapas conviene reconstruir. El análisis de la génesis del evangelio, de sus redacciones sucesivas y, después, de la composición de las cartas, proporciona las indicaciones que permiten describir las diferentes fases de una línea de desarrollo específico en el seno del cristianismo primitivo (H. Köster, J.M. Robinson)²¹.

Relaciones con el cristianismo naciente. Las relaciones del cristianismo joánico, y en particular del evangelio, con el cristianismo naciente en su conjunto y con el mundo circundante siguen siendo controvertidas.

Un primer debate se refiere al vínculo de *Jn con los sinópticos*. Si bien siguiendo a P. Gardner-Smith se había establecido un cierto consenso para afirmar que Juan no conoció los evangelios sinópticos como obras literarias (R. Bultmann, J. Becker, etcétera), sino que más bien bebió como ellos de un fondo tradicional común (= pre-joánico y pre-sinóptico), en los últimos decenios se asiste, bajo formas variadas, a un nuevo nacimiento de la hipótesis de una dependencia literaria de Juan con respecto a los sinópticos (C.K. Barrett, escuela de Lovaina, U. Schnelle).

Un segundo debate se centra en la relación entre Jn y el mundo religioso circundante. Así como en el pasado, por la influencia de Bultmann y particularmente de sus trabajos sobre los mandeos, la cuestión de la relación entre *Jn y la gnosis* se convirtió en una cuestión central de la exégesis joánica (E. Käsemann, L. Schottroff, W. Schmithals)²², recientemente se han alzado algunas voces para reclamar un nuevo análisis de este tema. Para ello apelan a tres razones. En primer lugar, un conocimiento más preciso de la gnosis (cf. las investigaciones sobre Nag Hammadi) pone de manifiesto que los escritos gnósticos propiamente dichos datan, como muy pronto, del siglo II y son, por lo tanto, posteriores a la redacción del evangelio; de este modo se confirma que el mito del redentor, en particular, es más una hipótesis crítica que una realidad textual (C. Colpe)²³. En segundo lugar, el contexto histórico determinante en el momento de la redacción del evangelio es más bien el conflicto

20. Jean ZUMSTEIN, «Le processus de relecture dans la littérature johannique», *ETR* 73, 1998, pp. 161-176.

21. Helmut KÖSTER, James M. ROBINSON, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, Tübingen, Mohr, 1971.

22. Walter SCHMITHALS, *Neues Testament und Gnosis* (ED 208), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984.

23. Carsten COLPE, art. «Gnosis (religionsgeschichtlich)», *RGG*, 3ª ed., II, Tübingen, Mohr, 1985, col. 1648-1652.

entre las iglesias joánicas y la sinagoga farisea (J.L. Martyn)²⁴. En tercer lugar, los problemas que conducirán a la recepción y a la interpretación gnóstica del evangelio en el siglo II (por ejemplo, Heracléon) son ante todo el resultado de un conflicto de interpretación en el seno mismo de las comunidades joánicas.

Entonces ¿cómo hay que plantear la cuestión del *contexto histórico-religioso* de Jn? La investigación reciente, en su mayoría, está de acuerdo en dos puntos. Por una parte, el lenguaje y las representaciones religiosas típicas del evangelio de Jn dan testimonio de un marcado parentesco con el judaísmo heterodoxo (Qumrán, judaísmo samaritano, círculos bautistas), que, a finales del siglo I, se iba a convertir en el terreno nutricional de la gnosis (O. Cullmann)²⁵. Por otra parte, hay que renunciar a una explicación unívoca y admitir que el universo histórico-religioso de Jn está situado en la confluencia de corrientes diversas (judaísmo sapiencial y heterodoxo, sincretismo helenístico, asociaciones gnosticizantes).

La génesis del evangelio. Así como la cuestión del entorno histórico-religioso sigue siendo debatida, lo mismo puede decirse del problema de la génesis del evangelio. La ausencia de consenso (cf. anteriormente, en 20.2.2) –que en gran parte depende de la naturaleza de la documentación– no puede hacernos olvidar dos aspectos prometedores de la investigación actual: a) si es posible que la cuestión de las fuentes siga siendo un enigma insuperable de la investigación joánica, la situación no es la misma por lo que respecta al fenómeno de la redacción múltiple del evangelio. El título del evangelio, las glosas, los añadidos a las costuras del relato, el epílogo, dan testimonio de un fenómeno de relectura (J. Zumstein, A. Dettwiler)²⁶ característico de la escuela joánica; b) en la investigación reciente se elevan voces para renunciar a una lectura diacrónica de Jn y preferir una lectura prioritariamente sincrónica (R.A. Culpepper, X. Léon-Dufour, F.J. Moloney, L. Schenke, H. Thyen)²⁷. Es indudable que este enfoque narrativo permite explicar mejor la construcción de la intriga, los procedimientos literarios empleados (símbolos, ironía, malentendidos) y la pragmática del relato. En cambio, pone entre paréntesis el hecho de que el evangelio lleva las marcas indelebles de la historia de su constitución, que también exigen ser interpretadas.

24. J. Louis MARTYN, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Nashville, Abingdon, 1979.

25. Oscar CULLMANN, *Der johanneische Kreis. Zum Ursprung des Johannesevangeliums*, Tübingen, Mohr, 1975.

26. Andreas DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten: eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31-16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters* (FRLANT 169), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1995.

27. Ludger SCHENKE, *Johannes: Kommentar (Kommentare zu den Evangelien)*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1998.

La teología de Juan. Un último desplazamiento en la investigación concierne a la teología joánica. El punto de partida de la cristología joánica sigue siendo la encarnación del Hijo (R. Bultmann), y hay dos líneas de investigación que merecen ser mencionadas. Por una parte, la revelación de Dios ligada a la venida del Hijo es desarrollada en una cristología del envío (J. Becker, J.-A. Böhner, E. Haenchen²⁸; cf. anteriormente, en 20.4): el Hijo revela al Padre precisamente como enviado del Padre. Por otra parte, reaccionando contra la tesis de Käsemann, que veía en la Pasión un apéndice obligado pero no significativo del evangelio, la investigación reciente subraya que el conjunto de la narración joánica es un relato orientado hacia la cruz, que constituye el cumplimiento de la revelación (T. Knöppler, U. Schnelle, J. Zumstein)²⁹.

20.6. Bibliografía

Comentarios

Charles K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, Filadelfia, Westminster Press, 1978; Jürgen BECKER, *Das Evangelium nach Johannes* (ÖTBK 4/1-2), 2 vols., Gütersloh/Würzburg, Mohn/Echter Verlag, 1991; Josef BLANK, *Das Evangelium nach Johannes* (GSL. NT 4,1-3), Düsseldorf, Patmos, Ia.Ib 1981, II 1986, III 1988; Raymond E. BROWN, *The Gospel according to John I-II* (AB 29/29A), Nueva York, Doubleday, 1966, 1970 (trad. cast.: *El Evangelio según Juan*, Madrid, Cristiandad, 1999); Rudolf BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (KEK 2), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1986; Xavier LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile selon Jean* (Parole de Dieu), 4 vols., París, Éditions du Seuil, I 1988, II 1990, III 1993, IV 1996 (trad. cast.: *Lectura del Evangelio de Juan*, Salamanca, Sígueme, 1989-1998); Charles L'ÉPLATTENIER, *L'Évangile de Jean*, Ginebra, Labor et Fides, 1996; Francis J. MOLONEY, *The Gospel of John* (Sacra Pagina 4), Collegeville, Liturgical Press, 1998; Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium I-III* (HThK 4, 1-3), Friburgo, Herder, 1981, 1980, 1979 (trad. cast.: *El Evangelio según san Juan*, 4 vols., Barcelona, Herder, 1980-1987); Udo SCHNELLE, *Das Evangelium nach Johannes* (ThHK 4), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 1998.

Lecturas preferentes

Raymond E. BROWN, *La communauté du disciple bien-aimé* (LeDiv 115), París, Cerf, 1983 (trad. cast.: *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*, Salamanca, Sígueme, 1987); Rudolf BULTMANN, art. «Johannesevangelium», RGG, 3ª ed., III, Tübingen, Mohr, 1959, col. 840-850; Marie-Émile BOISMARD, Étienne COTHENET, «La tradition johannique», en: André GEORGE, Pierre GRELOT, eds., *Introduction à la Bible-Édition nouvelle*, Tome III, París, Desclée, 1977; Hartwig THYEN, art. «Johannesevangelium», TRE XVII, Berlín, de Gruyter, 1987, pp. 200-225.

28. Ernst HAENCHEN, «Der Vater, der mich gesandt hat», en: Ernst HAENCHEN, *Gott und Mensch, Gesammelte Aufsätze*, Tübingen, Mohr, 1965, pp. 68-77; Jan-A. BÜHNER, *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium* (WUNT, Reihe 2; 2), Tübingen, Mohr, 1977.

29. Thomas KNÖPPLER, *Die theologia crucis des Johannesevangeliums* (WMANT 69), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1994.

Historia de la investigación

Jürgen BECKER, «Aus der Literatur zum Johannesevangelium», *ThR* 47, 1982, pp. 279-301, pp. 305-347; *ThR* 51, 1986, pp. 1-78; Robert KYSAR, *The Fourth Evangelist and His Gospel*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1975; Hartwig THYEN, «Aus der Literatur zum Johannesevangelium», *ThR* 39, 1974, pp. 1-69; pp. 222-252; pp. 289-330; *ThR* 42, 1977, pp. 211-270; *ThR* 43, 1978, pp. 328-359; *ThR* 44, 1979, pp. 97-134.

Bibliografía exhaustiva

Edward MALATESTA, *St. John's Gospel: 1920-1965* (AB 32), Rome, Pontifical Biblical Institute, 1967; Gilbert VAN BELLE, *Johannine Bibliography* (BETHL 82), Leuven, Leuven University Press, 1988.

Estudios particulares

R. Alan CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design* (Foundations and Facets), Filadelfia, Fortress Press, 1983; Charles Harold DODD, *L'interprétation du quatrième évangile* (LeDiv 82), París, Cerf, 1975 (trad. cast.: *La interpretación del cuarto evangelio*, Madrid, Cristiandad, 1978); Jean-Daniel KAESTLI, Jean-Michel POFFET, Jean ZUMSTEIN, eds., *La communauté johannique et son histoire* (Monde de la Bible 20), Ginebra, Labor et Fides, 1990; Klaus WENGST, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus* (KT 114), München, Kaiser, 1992 (trad. cast.: *Interpretación del evangelio de Juan*, Salamanca, Sígueme, 1988); Jean ZUMSTEIN, *Miettes exégétiques* (Monde la Bible 25), Ginebra, Labor et Fides, 1991; Id., *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, Zürich, Pano-Verlag, 1999.

21

LAS CARTAS JOÁNICAS

Jean Zumstein

El corpus joánico no comprende sólo un evangelio, sino también tres cartas. ¿Cuándo y en qué circunstancias fueron compuestas estas tres cartas? ¿Cuál es su relación con el evangelio? ¿Qué cuestiones abordan?

A. LA PRIMERA CARTA DE JUAN (1 Jn)

Desde mediados del siglo II, 1 Jn era conocida y leída en la Iglesia antigua. Su texto está bien conservado y su inclusión en el canon tuvo lugar muy rápidamente.

21.1. Presentación

21.1.1. La estructura del escrito

Es difícil discernir una estructura clara en 1 Jn. La hipótesis más tenida en cuenta por la crítica reciente (H.-J. Klauck, G. Schunack¹ y K. Wengst) se basa en dos observaciones. Por una parte, conviene distinguir el cuerpo central de la carta (1,5-5,12) de su prólogo (1,1-4) y de su conclusión-epílogo (5,13-21). Por otra parte, el cuerpo central así delimitado puede ser dividido en tres partes principales. En efecto, tanto 2,18 como 4,1 introducen cesuras en el proceso argumentativo y abren, en cada ocasión, el camino a un nuevo desarrollo (en los dos casos se interpela y se pone en guardia explícitamente a los destinatarios contra los adversarios). La primera parte (1,5-2,17) muestra que la comunión con Dios y el conocimiento de Dios sólo se convierten en realidad auténtica en el amor al hermano. La segunda parte (2,18-3,24) sitúa la aparición de los adversarios en el marco de la espera del fin y llama a los destina-

1. Cf. Gerd SCHUNACK, *Die Briefe des Johannes* (ZBK. NT 17), Zürich, Theologischer Verlag, 1982.

tarios a permanecer firmes en su confesión de fe y en su esperanza. La tercera parte (4,1-5,12), por último, establece un estrecho vínculo entre el amor y la fe.

Estructura de la primera carta de Juan

Prólogo (1,1-4): La palabra de vida

Cuerpo de la carta (1,5-5,12)

- | | |
|-----------|--|
| 1,5-2,17 | La realidad de la comunión con Dios y del conocimiento de Dios en el amor al hermano |
| 2,18-3,24 | La esperanza escatológica se vive en el amor constante |
| 4,1-5,12 | El vínculo entre el amor y la fe como criterio de la existencia cristiana auténtica |

Conclusión de la carta (5,13)

Epílogo (5,14-21)

La oración es escuchada, el pecado mortal, la certeza de la fe.

Otros autores (por ejemplo, R.E. Brown) subrayan que 1 Jn se inspira en el evangelio e imita su estructura, y prefieren una estructura bipartita. Si dejamos a un lado el prólogo (1,1-4) y la conclusión (5,13-21), el cuerpo central de la carta se subdivide, como el evangelio, en dos grandes partes, introducidas cada vez por la expresión ἔστιν αὕτη ἡ ἀγγελία («éste es el mensaje»). Una primera parte (1,5-3,10) desarrolla el tema de la luz («Dios es luz y nosotros tenemos que caminar en la luz»), mientras que una segunda parte (3,11-5,12) está situada bajo el signo del amor («caminar como los hijos de Dios que nos ha amado en Cristo»). Y, sin embargo, no es evidente que 3,11 constituya una cesura tan decisiva en el cuerpo de la carta, ni que el autor de 1 Jn conociera el evangelio en su forma canónica (capítulo 21 incluido).

Señalemos, por último, el intento de estructurar 1 Jn recurriendo al análisis retórico (F. Vouga). En esta perspectiva, el cuerpo central de la carta puede ser leído como un discurso: 1) *captatio benevolentiae* 1,5-2,17; 2) *narratio* 2,18-27; 3) *propositio* [2,28-29]; 4) *probatio* 3,1-24; 5) *exhortatio* 4,1-21; 6) *peroratio* 5,1-12. Aun cuando esta hipótesis resulte estimulante, hay que recordar, por una parte, que el cuerpo de la carta no es, en sentido estricto, un discurso al que se podrían aplicar sin más las reglas que presiden esta estructuración esquemática de un discurso antiguo (*dispositio*) y, por otra parte, los teóricos antiguos de la retórica no retomaron el esquema de la *dispositio* para introducirlo en la epistolografía.

21.1.2. El género literario

Desde las primeras menciones que la Iglesia hace de 1 Jn, la considera como una *carta*. Pero ¿es éste verdaderamente el género literario al que pertenece este escrito? La crítica moderna duda a este respecto. Para unos se trata de una carta auténtica, otros prefieren identificarla como tratado, manifiesto, encíclica, homilía, comentario o incluso escrito de lucha.

Entonces ¿qué es? ¿Es una carta? Una lectura atenta del documento conduce a un resultado contrapuesto. Por una parte, falta (a pesar de 1,4 y 5,13) el formulario epistolar clásico (dirección y saludo al comienzo, saludos en la conclusión), que permite con seguridad identificar una carta. Además, es difícil detectar relaciones personales estables entre el autor y sus destinatarios. Pero, por otra parte, este mismo autor pretende escribir a destinatarios precisos (γράφω ὑμῖν varias veces en 2,1-13; ἔγραψα ὑμῖν varias veces en 2,14-26 y en 5,13). Se dirige a ellos llamándolos «hijos míos» y «queridos». Denuncia una desviación precisa y concreta de la fe cristiana (¡se trata de una situación realmente sucedida y no de un peligro potencial!). En este sentido, la intención profunda del género epistolar se realiza: poner remedio a la ausencia del autor en medio de los destinatarios a través de un mensaje escrito, que refleja una situación histórica determinada. Autor y destinatarios están unidos por una historia común y el papel de la carta consiste –a pesar de la separación– en intervenir en esta historia común y hacer que evolucione.

¿Cuál es, entonces, la *función* de esta carta? Una observación atenta de las características literarias de 1 Jn, que no cumplen las normas del canon epistolar clásico, permite progresar en el análisis. El autor de 1 Jn se inspira en el evangelio para imitar su estructura global. Empieza su carta por un prólogo que recuerda el comienzo del evangelio (compárese Jn 1,1-18 con 1 Jn 1,1-4); igualmente, su conclusión recuerda la del evangelio (Jn 20,30-31 y 1 Jn 5,13). ¿Cómo hay que interpretar esta analogía deliberada? 1 Jn se dirige probablemente a un grupo de destinatarios que ha adoptado el cuarto evangelio como escrito de referencia. Más aún, 1 Jn sólo es plenamente comprensible para lectores que ven en el evangelio de Juan el escrito fundador de su fe. Imitando algunos elementos característicos del evangelio, el autor de 1 Jn acredita la idea de que sigue sus huellas, reconoce su autoridad y cultiva su herencia.

Como veremos en el apartado 21.3, este posicionamiento es intencional. El autor combate, en efecto, a un grupo que proviene del mismo medio que él, que ha adoptado también el evangelio como libro de fe, pero que sostiene otra lectura. En este conflicto de interpretación, el autor quiere mostrar que su obra defiende la verdad del evangelio, perpetuando su auténtica concepción teológica. En este sentido y siguiendo a R.E. Brown, se puede ver en 1 Jn una especie de guía de lectura del cuarto evangelio. En otras palabras, 1 Jn quiere precisar el marco hermenéutico en el que el evangelio debe ser leído. Con esta finalidad, denuncia una fal-

sa comprensión de la tradición joánica recogida en el evangelio y clarifica su sentido auténtico. Esta defensa no está dirigida a los adversarios, sino a los cristianos joánicos que se sienten solidarios con el autor (o, si se prefiere, con la escuela joánica).

Esta descripción de la función de 1 Jn permite una definición más precisa de su género literario: 1 Jn quiere aconsejar, exhortar y al mismo tiempo poner en guardia; en este sentido, se trata de una *carta parenética*.

21.2. Composición literaria y teológica

¿Utilizó el autor de 1 Jn *fuentes* escritas identificables en la redacción de su carta? Esta cuestión, muy debatida durante la primera mitad del siglo XX, ha sido objeto de numerosas e importantes investigaciones (cf. E. von Dobschütz, R. Bultmann y H. Braun)². El punto de partida de estos trabajos de crítica literaria es clásico: se apoya en frecuentes rupturas de estilo, en los cambios de ritmo y en las incesantes reformulaciones que se suceden a lo largo de los capítulos. Estos fenómenos literarios –incuestionables– han de ser tomados en serio; son indicio no tanto de la recepción selectiva de una fuente escrita (gnóstica pre-cristiana según R. Bultmann o cristiana primitiva según H. Braun) como de fragmentos tradicionales, frutos del trabajo de la escuela joánica. Lamentablemente ya no es posible delimitar con precisión la amplitud y el perfil exacto de las tradiciones utilizadas. Es muy probable que el autor retomara y reelaborara, a la luz de la situación concreta que afrontaba, algunos elementos que formaban parte del tesoro tradicional de la corriente teológica a la que pertenecía. En esta hipótesis, 1 Jn constituiría una reformulación de la tradición joánica a principios del siglo II.

La segunda cuestión relativa a la composición literaria concierne a la redacción de la carta. ¿Es 1 Jn un texto unitario? ¿O, por el contrario, debemos contar, como en el caso del evangelio, con una *doble redacción*? Bultmann, retomando la hipótesis que había defendido a propósito del evangelio, aboga por esta última posibilidad: un «redactor eclesiástico» habría corregido la carta reintroduciendo la escatología tradicional (2,28; 3,2; 4,17) y la interpretación sacrificial de la muerte de Jesús (1,7b; 2,2; 4,10b); y habría añadido también el epílogo (5,14-21). No obstante, el texto canónico de la carta es perfectamente coherente, tanto desde el punto

2. Ernst VON DOBSCHÜTZ, «Johanneische Studien I», *ZNW* 8, 1907, pp. 1-8; Rudolf BULTMANN, «Analyse des ersten Johannesbriefes (1927)», en: *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Tübingen, Mohr, 1967, pp. 105-123; Id., «Die kirchliche Redaktion des ersten Johannesbriefes», en: *ibid.*, pp. 381-393; Herbert BRAUN, «Literar-Analyse und theologische Schichtung im ersten Johannesbrief (1951)», en: *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen, Mohr, 1962, pp. 210-242.

de vista argumentativo como desde el teológico; así pues, una «corrección dogmática» ulterior de la carta parece bastante improbable.

El único pasaje que constituye una excepción es el epílogo (5,14-21). Estos versículos constituyen probablemente un añadido secundario por las cuatro razones siguientes: a) indudablemente, 5,13 es una fórmula conclusiva; b) la distinción (5,16s) entre dos clases de pecado –el «pecado que no conduce a la muerte» (ἁμαρτία μὴ πρὸς θάνατον) y el «pecado que conduce a la muerte» (ἁμαρτία πρὸς θάνατον)– no concuerda con la noción de pecado tal como es desarrollada en el cuerpo de la carta; por lo demás, la definición del pecado formulada en 5,17 está en tensión con la concepción dialéctica del pecado esbozada en 1,5ss; c) en 5,14-21 aparecen muchos *hapaxlegomena* y representaciones extrañas al resto de la carta; d) la advertencia contra la idolatría que cierra el epílogo (5,21) presupone una situación de los destinatarios diferente de la sugerida en la carta.

Hay una última particularidad que merece ser mencionada: el célebre *comma joánico*. En algunos manuscritos tardíos, los vv. 7 y 8 del capítulo 5 son ampliados y desarrollan una interpretación trinitaria del texto inicial. Esta interpretación trinitaria es secundaria y no tiene ninguna base en el texto primitivo.

El texto primitivo tiene el contenido siguiente: «⁷ Pues tres son los que dan testimonio: ⁸ el Espíritu, el agua y la sangre, y los tres son uno solo». En tres manuscritos griegos tardíos (del siglo XIV al siglo XVI), en algunos manuscritos tardíos de la Vulgata, en Erasmo y en las ediciones oficiales de la Vulgata de 1590 y de 1592, los vv. 7-8 presentan (con algunas variantes) el texto siguiente: «Pues tres son los que dan testimonio en el cielo: el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo; y estos tres son uno. Y tres son los que dan testimonio en la tierra: el Espíritu, el agua y la sangre; y los tres son uno».

21.3. Contexto histórico de producción

21.3.1. La relación entre 1 Jn y el cuarto evangelio

Un parentesco innegable –ya sea en el nivel terminológico/estilístico o en el nivel teológico– une a 1 Jn con Jn³. Esta proximidad no tiene nada de sorprendente en la medida en que tanto Jn como 1 Jn provienen de una misma escuela teológica y comparten, por tanto, el mismo lenguaje –un lenguaje muy original, después de todo, en el marco del cristianismo naciente–. Esta estrecha afinidad entre los dos escritos plantea la cuestión del autor: ¿escribió la misma pluma las dos obras? ¿O nos encontramos ante dos personalidades distintas?

El hecho de que salgan a la luz diferencias sustanciales tanto en el vocabulario utilizado como en las representaciones teológicas no constituye un argumento que excluya de entrada la hipótesis de un solo autor para los dos escri-

3. En su comentario (pp. 757-759), Raymond E. BROWN ha elaborado la lista exhaustiva de las semejanzas entre Jn y 1 Jn.

tos. En efecto, tenemos derecho a suponer que tales cambios pueden ser resultado de situaciones, de géneros literarios y de estrategias argumentativas diferentes.

No obstante, una observación permite resolver con cierta credibilidad esta difícil cuestión. Sucede que las *mismas nociones* tienen un sentido diferente según el escrito en el que aparecen. Algunos ejemplos: a) en el prólogo de 1 Jn, los conceptos «desde el principio» y «palabra (de vida)» no tienen el mismo sentido que en el prólogo del evangelio (Jn 1,1-18): en 1 Jn se parte del inicio de la revelación cristológica y no del principio antes de la fundación del mundo; además, el *logos* no es ya una persona, sino un mensaje; b) 1 Jn atribuye a Dios propiedades que, en el evangelio, pertenecen a Jesús: así, Dios –y no Cristo– es luz (1 Jn 1,5 y Jn 8,12; 9,5); igualmente, en 1 Jn, es Dios –y no Cristo– quien da el mandamiento del amor (1 Jn 4,21; Jn 13,34; 15,12s); c) mientras que el Paráclito desempeña un papel decisivo en los discursos de despedida del evangelio, donde se refiere al Espíritu Santo, no tiene nunca este significado en 1 Jn, donde la única vez que aparece hace referencia a Cristo (2,1); d) si la fórmula de inmanencia en Jn describe ante todo la relación que une al Padre con el Hijo, o al Padre y al Hijo con el creyente, en 1 Jn esta misma fórmula caracteriza la relación única entre Dios y el creyente; e) mientras que la escatología de presente domina el evangelio (sin negar por ello la presencia de algunos elementos de escatología tradicional), 1 Jn está atravesada por la escatología apocalíptica tradicional.

¿Cómo hay que interpretar este desplazamiento de significado en el uso de los mismos conceptos fundamentales? Esta diferencia constituye un argumento para sostener al mismo tiempo la existencia de dos autores distintos y la existencia de una distancia cronológica significativa entre la composición de los dos escritos. Si la hipótesis de dos autores que trabajan en periodos diferentes parece imponerse, ¿cuál es el orden histórico de aparición de estos dos escritos? ¿Precede el evangelio a 1 Jn o tenemos que considerar el orden inverso? Parece que la anterioridad del evangelio se impone por las razones siguientes: a) un cambio de situación es perceptible entre los dos escritos; mientras que el conflicto que domina el evangelio es el enfrentamiento con el judaísmo, este frente está totalmente ausente de 1 Jn; en su lugar aparece otro: en adelante el conflicto se sitúa dentro de las comunidades joánicas (cf. 3,12); b) el evangelio tiene sentido de manera autónoma, mientras que 1 Jn se comprende mucho mejor en el trasfondo del evangelio (cf., por ejemplo, los dos prólogos); c) la estructura global de 1 Jn imita la estructura del evangelio –y no al revés–; d) de forma significativa, el parentesco teológico más estrecho entre el evangelio según Juan y 1 Jn aparece en los pasajes del evangelio que son fruto de un trabajo de relectura: las glosas sacramentales y escatológicas, el segundo discurso de despedida (Jn 15–16) y el epílogo (Jn 21).

Es obligado constatar que 1 Jn no contiene citas explícitas del evangelio. No obstante, esto no significa que 1 Jn no conoció la existencia del evangelio y por ello no lo citó. Tres argumentos sostienen este juicio: a) el trabajo de la escuela joánica muestra que un autor puede conocer un escrito aun cuando no lo cite (cf. la relación entre Jn y los sinópticos); b) desde el momento en que el evangelio se ha convertido

en el lugar de un conflicto de interpretaciones, la simple cita de uno de sus pasajes no basta para poner fin a un debate; c) es posible que 1 Jn aluda a Jn sin designarlo con el término «evangelio» (la designación de Jn como «evangelio» pertenece a la historia de su recepción), sino más bien con el término «mensaje» (ᾠγγελία).

Si la composición de 1 Jn se sitúa después de la del evangelio, esto significa que los conceptos teológicos fundamentales empleados por el evangelista han sido reinterpretados en 1 Jn. Con otras palabras, el autor de 1 Jn, apoyándose sobre Jn como tradición establecida, trata de expresar de otra forma el sentido del evangelio en una situación nueva. Ahora bien, ¿cuál es esta situación nueva?

21.3.2. La crisis de las iglesias joánicas

Si es verdad que estamos obligados a actuar con la mayor prudencia cuando se trata de reconstruir la situación histórica en que fue escrita una carta perteneciente al Nuevo Testamento, no es menos cierto que 1 Jn contiene claramente el eco de un conflicto que sacudió a las comunidades joánicas.

Los datos de la carta

¿Cuáles son las afirmaciones de la carta que apoyan la hipótesis de una crisis?

1 Jn 2,18s declara: «Hijos míos, es la última hora. Habéis oído que iba a venir un Anticristo; pues bien, muchos anticristos han aparecido, por lo cual nos damos cuenta que ya es la última hora. Salieron de entre nosotros; pero no eran de los nuestros». Este pasaje habla de dos grupos en conflicto dentro del cristianismo joánico: por una parte, el círculo cuyo portavoz es el autor de 1 Jn; por otra parte, un círculo acusado de haber abandonado la fe auténtica y de haber roto la unidad eclesial. Ya no es posible saber quién tomó la iniciativa de la ruptura, ni qué relación de fuerza prevaleció entre los dos grupos. En cambio, lo que está claro es que la pertenencia a uno de los grupos se decide sobre la base del contenido de la confesión de fe que se profesa (cf. 4,2s). La rectitud de la confesión de fe se convierte en el criterio de la autenticidad de la fe. En este sentido, 1 Jn es uno de los primeros testimonios del nacimiento de la noción de *ortodoxia*.

¿Qué es lo que en 1 Jn distingue la confesión de fe «ortodoxa» de la de los adversarios? La controversia es de naturaleza cristológica. Como demuestran 2,22s y 4,2-3.15, lo que se debate es el significado exacto de la encarnación y de la persona del Jesús terreno. Mientras que la escuela joánica que se expresa en 1 Jn subraya la importancia decisiva de la encarnación y el hecho de que el Cristo de Dios es indisociable del hombre Jesús, los adversarios tienden a distinguir al Cristo, enviado por Dios, del hombre Jesús. Según ellos, el enviado del Padre habría puesto su morada en la persona de Jesús en el bautismo y la habría abandonado antes de la cruz (cf. 5,6). En esta perspectiva, la persona del hombre Jesús habría sido el simple vehícu-

lo de la revelación del Hijo de Dios, la única que es decisiva. En cambio, la historia del hombre Jesús, y en particular su muerte en cruz, no tendrían ningún alcance soteriológico (1,7; 2,2; 4,10; 5,6).

Este conflicto cristológico parece ser la cuestión central. Es difícil saber si tenemos derecho a establecer un vínculo estricto con algunas afirmaciones polémicas de la carta, relativas a la ética y a la pneumatología. Con todo, con la prudencia necesaria, podemos pensar que los adversarios se aprovechan de la presencia del Espíritu, conferida en el bautismo (2,27), para arrogarse un pleno conocimiento de Dios y una plena comunión con él. Esta certeza de la inhabitación del Espíritu les daba la convicción de que no tenían pecado (1,8.10; 3,4-6), de que para ellos el universo de la carne –y, por tanto, el lugar de la ética– había perdido su fuerza de significación, y de que se habían convertido ellos mismos en profetas y señores de sí mismos (4,1.5.6).

Tentativas de identificación de los adversarios

¿Es posible situar más precisamente a los adversarios en el marco del cristianismo primitivo y de su entorno religioso? Se han propuesto diferentes hipótesis.

- a) La propuesta que ve en los adversarios a los *judíos* que polemizan contra el mesianismo de Jesús es poco verosímil. Por una parte, en efecto, el grupo al que se enfrenta el autor de 1 Jn no cuestiona la significación eminente de Cristo, pero relativiza el alcance de la encarnación; por otra parte, este grupo es presentado constantemente como partícipe de un pasado de fe común con el círculo agrupado alrededor del autor de la carta. Lo que está en cuestión, aparte de la formulación de la fe cristológica, es su conducta ética y su concepción del Espíritu.
- b) Son muchos los exegetas que sospechan la influencia de *Cerinto* (ca. 100/120) sobre los adversarios. En efecto, si creemos a Ireneo, Cerinto habría elaborado una cristología que presentaba notables analogías con la denunciada en 1 Jn. El Cristo celeste y espiritual sólo se habría asociado con el hombre Jesús durante un periodo provisional que iba del bautismo al comienzo de la Pasión.

«Un tal Cerinto, en Asia, enseñó que el mundo no fue hecho por el primer Dios, sino por una Potestad muy separada y distante del primer Ser que está sobre todo, y que no conocía al Dios que está sobre todas las cosas. También hipotizó que Jesús no ha nacido de una Virgen (pues le parecía imposible), sino que fue hijo de José y María de modo semejante a todos los demás hombres, y era superior a todos en justicia, poder y sabiduría. Y después del bautismo, desde el primer Ser que está sobre todo, el Cristo descendió sobre él en forma de paloma, y desde ese momento anunció al Padre desconocido y realizó los milagros; y al final el Cristo de nuevo se retiró de Jesús, y Jesús sufrió y resucitó, pero el Cristo continuó impasible, pues existía como un ser pneumático» (Ireneo de Lyon, *Contra las herejías* I,26,1).

Si esta «cristología de la separación» sostenida por Cerinto se asemeja a la de los adversarios, es obligado constatar que los elementos propiamente gnósticos de su posición (por ejemplo, la distinción entre el Creador del mundo y el Dios verdadero) no aparecen en 1 Jn. En estas condiciones, no está prohibido pensar que Cerinto pertenece más bien a la historia de la recepción del cuarto evangelio y que su «cristología de la separación» retoma el tema sapiencial de la inhabitación del *logos* en el mundo (cf. Jn 1,1-18) para interpretarlo a su manera.

- c) La hipótesis *doceta* tiene también numerosos partidarios. Según ella, los adversarios habrían sostenido que Cristo no habría tenido un verdadero cuerpo de hombre, sino que, por el contrario, se habría manifestado bajo la apariencia ficticia de un cuerpo, para poder comunicar su mensaje de revelación a los seres humanos. Contra esta conjetura, hay que recordar que los adversarios de 1 Jn no cuestionaron nunca la radical humanidad del hombre Jesús, pero pusieron en duda su papel en la obra de la salvación.
- d) Ya la Iglesia antigua (Ireneo, Tertuliano) identificó a los adversarios como *gnósticos*. Esta opinión, retomada en la crítica moderna, se presta a una doble objeción: por una parte, los elementos constitutivos de los sistemas gnósticos (la cosmología, la antropología, la concepción del mundo celeste, la de la salvación, etcétera) no aparecen en el retrato que 1 Jn hace de los adversarios; por otra parte, los primeros testimonios literarios de estos sistemas son más tardíos que 1 Jn. Esta reserva, sin embargo, no excluye en modo alguno que algunos elementos de la concepción combatida por 1 Jn pudieran reaparecer en los sistemas gnósticos ulteriores, ni que los adversarios judíos heterodoxos estuvieran próximos al contexto judío heterodoxo donde la gnosis iba a encontrar su suelo nutritivo.
- e) Finalmente, hay que recordar una hipótesis que tiene el doble mérito de la sencillez y de la verosimilitud, pues identifica a los adversarios como *ultra-joánicos*, es decir, un círculo de creyentes de las comunidades joánicas que, explotando la ambivalencia de una serie de pasajes del evangelio, radicalizó a ultranza ciertos elementos de la fe común (la interpretación joánica del bautismo de Jesús, de la cruz, del Paráclito, etcétera...). En esta perspectiva, nos encontraríamos en el centro de un conflicto de interpretaciones relativas al evangelio mismo, en el centro de un debate teológico dentro del medio joánico. A una lectura «ortodoxa» defendida por la escuela joánica, que subrayaría la encarnación radical de la revelación y la historicidad de la fe, se opondría un grupo que preferiría una lectura «desencarnada», e incluso gnosticizante, del evangelio. No se podría excluir que en esta circunstancia, el entorno religioso –notablemente la progresiva emergencia de la gnosis en los medios judíos heterodoxos (por ejemplo, los círculos bautistas o los medios transmisores del mito de la Sabiduría)– fuera uno de los factores que contribuyeron al estallido de esta crisis.

21.3.3. Lugar y fecha de composición

Por una parte, 1 Jn fue compuesta después del cuarto evangelio, datado a finales del siglo I. Por otra parte, esta carta es mencionada ya por Papías y por Policarpo de Esmirna en su segunda carta a los Filipenses (7,1), lo cual excluye una datación posterior al año 130. Es, por tanto, razonable situar la redacción de 1 Jn entre los años 100 y 110.

Si el evangelio según Jn pudo ser redactado en Siria, al menos en su primera versión, es probable que 1 Jn viera la luz en la parte occidental de Asia Menor, tal vez en Éfeso. Dos argumentos sirven para sostener esta localización. Por una parte, los primeros testimonios que atestiguan la existencia de 1 Jn provienen de esta región (Policarpo, Papías, Justino, etcétera); por otra parte, el movimiento gnóstico guiado por Cerinto se sitúa también en esta zona.

El nombre del autor no es mencionado en la carta, y sigue siendo desconocido. Es probable que se trate de un miembro de la escuela joánica.

21.4. Perspectiva teológica

La concepción teológica desarrollada en 1 Jn se inserta en un proceso histórico. Presupone ya una larga existencia de la tradición joánica, y, en particular, la de su expresión literaria más importante: el cuarto evangelio. La finalidad de 1 Jn no es definir un nuevo proyecto teológico, sino precisar y clarificar ciertos aspectos de la tradición joánica, dirimir un conflicto de interpretación generado por la pluralidad de lecturas estimuladas por el mismo evangelio. En este sentido, 1 Jn realiza la reorientación «ortodoxa» de la teología joánica.

Esta voluntad de definir el sentido normativo de la tradición joánica se manifiesta de diferentes formas. En primer lugar, mediante la invocación del origen fundador: se trata de recordar el sentido que tenía la tradición «desde el principio» (1,1; 2,7.13.14.24; 3,11). Después, mediante la utilización de formulaciones antitéticas (2,10s.23; 5,12): la oposición entre concepción justa y concepción falsa permite precisar la correcta interpretación de la fe. También, mediante la repeticiones de afirmaciones que empiezan con la expresión «en esto sabemos que» (2,3.5; 3,16.19; 4,2.13; 5,2), expresión que traduce la firme intención de formular con exactitud el alcance de la fe. Por último, con afirmaciones que empiezan con la fórmula «quien dice» (por ejemplo, 4,2s): de este modo se cita una tesis teológica para subrayar de inmediato su conformidad o error. La intención argumentativa es clara: no se trata ya, como en el evangelio, de situar al lector ante la decisión de la fe, sino de llegar a una justa interpretación de la confesión de fe proclamada por la Iglesia.

¿Cuáles son entonces los elementos principales de esta exégesis de la fe común? La primera clarificación concierne a la cristología. Apoyándose en el

prólogo del evangelio, 1 Jn aboga por una comprensión coherente de la encarnación: Cristo no es una persona diferente del hombre Jesús (2,22; 5,1.5), y precisamente porque es así, su muerte reviste una significación decisiva. Su muerte es el lugar donde se manifiesta la salvación. La reaparición de fórmulas expiatorias subraya este aspecto (1,7; 2,2; 4,10; 5,6).

La segunda clarificación concierne a la ética. Parece que los adversarios afirmaron que no tenían pecado (1,6.8.10), y también parece que descuidaron su responsabilidad ética (2,3s). Del mismo modo que Cristo cumplió su misión siendo plenamente hombre, así también los creyentes: su impecabilidad no es un estado, sino una vocación que ellos han de concretar en la fidelidad, y en particular en el amor al hermano (3,23s; 5,2s). La fe separada del amor es un engaño.

La tercera clarificación concierne a la escatología. Ciertamente, el autor de 1 Jn está convencido –como el evangelio y como los adversarios– de que la salvación se ha manifestado plenamente en el presente (escatología de presente). Pero su insistencia en presentar la crisis que afecta a su Iglesia como el signo de la irrupción de los últimos tiempos (2,18.22; 4,1), su referencia a la parusía próxima de Cristo (2,28; 3,2; 4,17), en suma, su acentuación de la escatología tradicional tiene como objetivo subrayar la importancia de la historia como espacio de vida y de fidelidad.

Una cuarta corrección concierne al papel del Espíritu. El conocimiento que salva no es el único fruto de la experiencia inmediata del Espíritu, sino que tiene que estar de acuerdo con la tradición transmitida e interpretada en la escuela joánica (4,2s); tampoco debe poner en peligro la comunión eclesial.

21.5. Nuevas perspectivas

En la investigación reciente sobre 1 Jn se observan cuatro desplazamientos significativos.

Vínculo con el evangelio. 1 Jn no debería ser leída como un documento literario aislado, sino que debe ser considerada un elemento importante en la historia del cristianismo joánico. 1 Jn es posterior al evangelio, cuya existencia y lectura presupone; la argumentación que desarrolla sólo adquiere toda su fuerza y su pertinencia en relación con el evangelio.

Género literario. Parece que se está alcanzando un cierto consenso sobre la cuestión del género literario: aunque falta el formulario epistolar clásico, 1 Jn es una carta en el verdadero sentido de la palabra. Debe su forma original (prólogo, conclusión, epílogo) al vínculo totalmente particular que quiere tejer con el evangelio.

Autor. El debate sobre el autor de 1 Jn, en especial su posible atribución a Juan el Zebedeo, al presbítero Juan, o incluso al Anciano, ha perdido su importancia. Se prefiere atribuir este escrito anónimo no a una persona, sino a la escuela joánica como tal.

La cuestión de los adversarios. Esta cuestión ha evolucionado de dos maneras. Desde un punto de vista metodológico, sin negar o minimizar la existencia del conflicto intra-ecclesial señalado por 1 Jn, se duda en sistematizar y combinar sin precaución todas las afirmaciones polémicas que afloran en la carta. Por otra parte, se actúa con mayor prudencia en el uso de categorías como docetismo, gnosticismo o valentinismo para identificar a los adversarios. Se prefiere imputar a las comunidades joánicas, a la ambivalencia del evangelio y a la presión del mundo religioso circundante (judaísmo heterodoxo, sincretismo antiguo), la emergencia de una lectura que culminará en el siglo II en la recepción gnóstica del evangelio.

21.6. Bibliografía

Comentarios

Pierre BONNARD, *Les épîtres johanniques* (CNT 13c), Ginebra, Labor et Fides, 1983; Raymond E. BROWN, *The Epistles of John* (AB 30), Nueva York, Doubleday, 1982; Rudolf BULTMANN, *Die drei Johannesbriefe* (KEK 14), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1967; Hans-Josef KLAUCK, *Der erste Johannesbrief* (EKK 23/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn, Benziger/Neukirchener Verlag, 1991; Rudolf SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe* (HThK 13/3), Friburgo, Herder, 1994 (trad. cast.: *Las Cartas de san Juan*, Barcelona, Herder, 1980); Georg STRECKER, *Die Johannesbriefe* (KEK 14), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1989; François VOUGA, *Die Johannesbriefe* (HNT 15/3), Tübingen, Mohr, 1990; Klaus WENGST, *Der erste, der zweite und der dritte Johannesbrief* (ÖTBK 16), Gütersloh/Würzburg, Gütersloher Verlagshaus Mohn/Echter Verlag, 1978.

Lecturas preferentes

Raymond E. BROWN, *La communauté du disciple bien-aimé* (LeDiv 115), París, Cerf, 1983 (trad. cast.: *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*, Salamanca, Sígueme, 1987); Rudolf BULTMANN, art. «Johannesbriefe», en: RGG, 3ª ed., III, Tübingen, Mohr, 1959, col. 836-839; Marie-Émile BOISMARD, Étienne COTHENET, *La tradition johannique*, en: André GEORGE, Pierre GRELOT, *Introduction à la Bible – Édition nouvelle*, Tome III, París, Desclée, 1977; Hartwig THYEN, art. «Johannesbriefe», en: TRE XVII, Berlín, de Gruyter, 1988, pp. 186-200.

Historia de la investigación

Johannes BEUTLER, «Die Johannesbriefe in der neuesten Literatur», en: ANRW II,25.5, Berlín, de Gruyter, 1988, pp. 3773-3790; Hans-Josef KLAUCK, *Die Johannesbriefe* (EdF; Bd. 276), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995; Klaus WENGST, «Probleme der Johannesbriefe», en: ANRW II,25.5, Berlín, de Gruyter, 1988, pp. 3753-3772.

Bibliografía exhaustiva

Véase Hans-Josef KLAUCK, *Der erste Johannesbrief* (EKK 23/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn, Benziger/Neukirchener Verlag, 1991.

Estudios particulares

Pierre BONNARD, «La première épître de Jean est-elle johannique?», en: Marinus DE JONGE, ed., *L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie* (BETHL 44), Leuven-Gembloux, Leuven University Press, 1977, pp. 301-305 o: *Anamnesis: recherches sur le Nouveau Testament* (Cahiers de la RThPh 3), Ginebra-Lausanne, 1980; Hans CONZELMANN, «Was von Anfang war», en: *Theologie als Schriftauslegung. Aufsätze zum Neuen Testament* (BEvTh 65), München, Kaiser, 1974, pp. 207-214; Judith M. LIEU, *The Theology of the Johannine Epistles* (New Testament Theology) Cambridge, Cambridge University Press, 1991; Günter KLEIN, «“Das wahre Licht scheint schon”. Beobachtungen zur Zeit- und Geschichtserfahrung einer urchristlichen Schule», *ZThK* 68, 1971, pp. 261-326; François VOUGA, «La réception de la théologie johannique dans les épîtres», en: Jean-Daniel KAESTLI, Jean-Michel POFFET, Jean ZUMSTEIN, eds., *La communauté johannique et son histoire* (Monde de la Bible 20), Ginebra, Labor et Fides, 1990, pp. 283-302.

B. LA SEGUNDA Y LA TERCERA CARTA DE JUAN (2 Jn y 3 Jn)

La existencia y la lectura de 2 Jn y 3 Jn están atestiguadas tardíamente en la tradición de la Iglesia antigua. Su admisión en el canon fue objeto de controversias.

21.7. Presentación de las dos cartas

2 Jn y 3 Jn son escritos extremadamente breves. Se trata de verdaderas cartas (véase 21.1.1.2).

2 Jn es una carta parenética dirigida a una comunidad. Después de un breve recordatorio de la tradición de fe joánica, el Anciano formula una advertencia contra los herejes. Después ordena que no se admita en la comunidad a los enviados itinerantes que no comparten su concepción teológica.

Estructura de la segunda carta de Juan

- | | |
|-----|--------------|
| 1-3 | Dirección |
| 4 | Introducción |

Cuerpo de la carta (5-11)

- | | |
|-------|--|
| 5-6 | Recordatorio del mandamiento del amor |
| 7-9 | Puesta en guardia contra los herejes en cuestiones cristológicas |
| 10-11 | Comportamiento recomendado frente a los herejes |
| 12-13 | Conclusión de la carta (proyecto de viaje y saludo) |

3 Jn es una carta de recomendación dirigida a un individuo. El Anciano escribe a un tal Gayo para pedirle que conceda hospitalidad a un predicador itinerante llamado Demetrio.

Estructura de la tercera carta de Juan

1	Dirección
2-4	Introducción (deseo de salud y expresión de alegría)
Cuerpo de la carta (5-12)	
5-8	Gayo es invitado a mantener su apoyo a los predicadores itinerantes
9-10	Se denuncia el comportamiento hostil de Diótrefes
11-12	Exhortación a Gayo y recomendación de Demetrio
13-15	Conclusión de la carta (proyecto de viaje; deseo de paz; saludo)

21.8. Contexto histórico de producción

En los dos casos, el autor se llama «el Anciano» (ὁ πρεσβύτερος). Como en el evangelio, el autor no es designado por su nombre, sino con un título. No obstante, el título de «Anciano» no es utilizado ni por el evangelio, ni por 1 Jn. Mientras que el evangelio atribuye su existencia a la figura del discípulo amado y 1 Jn guarda silencio sobre la cuestión de su autor, la persona del «Anciano» debe ser considerada como una tercera figura eminente de la escuela joánica. Esta figura definida y reconocida goza de una gran autoridad porque se considera legitimada para dirigirse a las iglesias joánicas y para instruir las. 2 Jn y 3 Jn constituyen su obra y dan un buen ejemplo de su actividad pastoral. No obstante, no hay que ver en el título «Anciano» la designación de una función ministerial dotada de determinados poderes institucionales, sino más bien el signo de respeto de que goza esta figura en las comunidades joánicas. La identificación, muchas veces propuesta, del Anciano con el presbítero Juan sigue siendo una pura conjetura.

2 Jn y 3 Jn son probablemente el último estadio de la producción de la escuela joánica. Estas cartas provienen también de Asia Menor, tal vez de Éfeso, y fueron redactadas hacia el año 110. 2 Jn y 3 Jn se inscriben en el contexto de crisis descrito en 1 Jn. Pero 2 Jn se sitúa después de 1 Jn (2 Jn 5-7 retoma 1 Jn 2,7s.18s; 4,1s). No es posible saber si 3 Jn fue escrita antes o después de 2 Jn.

21.9. Composición literaria y teológica

21.9.1. La relación entre 2-3 Jn y 1 Jn

¿Qué vínculo hay entre 2 y 3 Jn, por una parte, y 1 Jn, por otra? En primer lugar, hay que hablar de un parentesco incuestionable. Los dos temas principales de 1 Jn, a saber, el estallido de una crisis en el seno de las iglesias joánicas y la exhortación a amar al hermano, reaparecen en 2 y 3 Jn. Pero no se pueden ocultar diferencias substanciales. El género literario es un primer ejemplo. Mientras que 1 Jn es una carta destinada a defender la interpretación auténtica de la tradición joánica, 2 y 3 Jn tratan cuestiones de política eclesial. En segundo lugar, la naturaleza de la argumentación utilizada se ha transformado totalmente. 1 Jn emplea una argumentación teológica substancial. 2 Jn y 3 Jn no prosiguen en este camino, sino que recurren a argumentos formales e institucionales.

¿Cuál es, entonces, la problemática abordada en cada una de las dos cartas?

21.9.2. La problemática de 2 Jn

Es probable que 2 Jn esté dirigida a una iglesia alejada de la comunidad madre de Éfeso (?), tal vez a una iglesia doméstica. Esta comunidad local no ha sido golpeada todavía por la crisis denunciada en 1 Jn. No obstante, algunos predicadores itinerantes, procedentes del grupo de los adversarios denunciados en 1 Jn (cf. 2 Jn 7), están en camino. El Anciano, con su carta, se anticipa a ellos. Remitiéndose a la fe tradicional, invita a los destinatarios a rechazar todo contacto con los representantes de una lectura «desencarnada» de la tradición joánica. Aprovechando su prestigio, con el llamamiento a boicotear a los adversarios quiere impedir la propagación de lo que, a su juicio, es una herejía. La argumentación teológica es sustituida por gesto disciplinario.

21.9.3. La problemática de 3 Jn

3 Jn refleja una situación completamente diferente. A pesar de una petición explícita formulada por el Anciano, el dirigente de una iglesia local, Diótrefes, se niega a conceder hospitalidad a predicadores itinerantes próximos a la escuela joánica. Amenaza con las sanciones más severas a los miembros de su comunidad que incumplan esta orden. También el Anciano cae bajo el peso de la crítica de Diótrefes. Por ello se ve obligado a dirigirse a un tal Gayo, miembro de una iglesia vecina (?), para pedirle que acoja a los misioneros itinerantes, y, más particularmente, a un tal Demetrio. ¿Cómo hay que interpretar este conflicto y, en particular, esta pérdida de influencia del Anciano y, a través de él, de la escuela joánica?⁴

4. Sobre la historia de la investigación relativa al conflicto entre el Anciano y Diótrefes, véase Hans-Josef KLAUCK, *Der zweite und dritte Johannesbrief* (EKK 23/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn, Benziger/Neukirchener Verlag, 1992, pp. 106-110.

La diferencia entre el Anciano y Diótrefes no es de naturaleza doctrinal. 3 Jn no acusa a Diótrefes de herejía en materia cristológica, sino que denuncia su deseo de poder, su desprecio al Anciano y su negativa a acoger a los misioneros itinerantes, en particular a los de la escuela joánica. *Cum grano salis*, se podría decir que Diótrefes no hace más que aplicar la llamada al boicot lanzada por el Anciano en 2 Jn. De una manera más fundamental, el conflicto entre el Anciano y Diótrefes anuncia –tal vez– un cambio radical en la manera de expresar la verdad de la fe en las iglesias joánicas. A la escuela joánica que privilegia la acción del Espíritu, concedido a todos los creyentes (1 Jn 3,10-24) y vivo intérprete de la tradición, se opone en adelante la autoridad del dirigente que guía a su comunidad librándola de las influencias externas, particularmente de las amenazas de cisma.

21.10. Bibliografía

Véase la bibliografía dada para 1 Jn, a la que se añadirá:

Comentario

Hans-Josef KLAUCK, *Der zweite und dritte Johannesbrief* (EKK 23/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn, Benziger/Neukirchener Verlag, 1992.

Bibliografía exhaustiva

Véase Hans-Josef KLAUCK, *Der zweite und dritte Johannesbrief* (EKK 23/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn, Benziger/Neukirchener Verlag, 1992.

Estudios particulares

Bernhard BONSACK, «Der Presbyteros des dritten Briefes und der geliebte Jünger des Evangeliums nach Johannes», *ZNW* 79, 1988, pp. 45-62; Günther BORNKAMM, art. «πρέσβυς, κτλ», *ThWNT* VI, Stuttgart, Kohlhammer, 1959, pp. 651-683; Judith M. LIEU, *The Second and Third Epistles of John*, Edinburgh, Clark, 1986; Ernst KASEMANN, «Ketzer und Zeuge», en: *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1970, pp. 168-187; Jens-W. TAEGER, «Der konservative Rebell. Zum Widerstand des Diotrephes gegen den Presbyter», *ZNW* 78, 1987, pp. 267-287; François VOUGA, «The Johannine School: A Gnostic Tradition in Primitive Christianity?», *Bib* 69, 1988, pp. 371-385.

22

EL APOCALIPSIS DE JUAN

Élian Cuvillier

22.1. Presentación

22.1.1. Género literario

Las primeras palabras del libro «Revelación de Jesucristo» (Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ) y, más en general, su contenido lo sitúan en el género de la literatura apocalíptica. Se trata de una literatura dotada de un esqueleto narrativo, en el que se transmite una revelación divina, la mayoría de las veces por medio de un ángel, a un hombre previamente escogido. La revelación se refiere a una realidad trascendente, que es, a la vez, temporal en la medida en que considera la salvación escatológica, y espacial en la medida en que anuncia la venida de un mundo nuevo¹.

22.1.2. Estructura

Es difícil identificar una estructura coherente dentro del conjunto de las visiones del Apocalipsis de Juan. A veces las visiones se repiten sin una progresión visible en la narración, o se siguen sin un vínculo lógico aparente. Estructura concéntrica, estructura a partir de septenarios, procedimiento de articulaciones sucesivas, división en cuatro visiones principales: los numerosos enfoques propuestos, y las reconstrucciones, a veces muy diferentes, a las que conducen han hecho que algunos renunciaran a encontrar en el Apocalipsis una estructura ordenada con precisión, y se contentaran con enumerar las unidades literarias identificables.

La estructura siguiente pone de manifiesto las unidades literarias del texto articulando su progresión narrativa en torno a dos secciones princi-

1. Esta definición se inspira libremente en John J. COLLINS, «Introduction: Towards the Morphology of a Genre», en: «Apocalypse: The Morphology of a Genre», *Semeia* 14, 1979, pp. 1-19, cf. p. 9.

pales de visiones (Ap 4-11 y Ap 12-21). La primera está centrada en su dimensión cósmica, la segunda en su dimensión histórica. Antes de estas dos secciones principales, el escrito se abre con una parte que adopta la forma epistolar (Ap 2-3), preparada por una visión inaugural de la obra en su conjunto (Ap 1,9-20).

Estructura del Apocalipsis de Juan

Prólogo (1,1-3)

Visión inaugural y cartas a las iglesias (1,4-3,22)

- | | |
|----------|----------------------------------|
| 1,4-8 | Dirección de la obra |
| 1,9-20 | Primera visión (Hijo del hombre) |
| 2,1-3,22 | Cartas a las siete iglesias |

Primera serie de visiones – el cosmos y la creación (4,1-11,19)

- | | |
|------------|--|
| 4,1-5,14 | Culto celeste: perspectiva teocéntrica (4,1-11); perspectiva cristocéntrica, anuncio de los siete sellos (5,1-14). |
| 6,1-17 | Apertura de los seis primeros sellos |
| 7,1-17 | Presentación de los elegidos: los 144.000 (7,1-8); la muchedumbre que nadie podría contar (7,9-17). |
| 8,1-9,21 | El séptimo sello (8,1-5) y las seis primeras trompetas (8,6-9,21). |
| 10,1-11,14 | El pequeño libro (10,1-11) y los dos testigos (11,1-14). |
| 11,15-19 | La séptima trompeta |

Segunda serie de visiones – la historia de la humanidad (12,1-22,5)

- | | |
|------------|--|
| 12,1-18 | Visión inaugural: la mujer, el hijo y el dragón |
| 13,1-18 | La primera (13,1-10) y la segunda bestia (13,11-18). |
| 14,1-20 | El Cordero y los rescatados (14,1-5); anuncio del juicio y la siega (14,6-20). |
| 15,1-16,21 | Juicio sobre la naturaleza, los hombres y la creación: los siete ángeles y los últimos flagelos (15,1-8); las siete copas (16,1-21). |
| 17,1-19,10 | Juicio de Babilonia: la gran prostituta (17,1-18); la caída de Babilonia (18,1-24); proclamación de victoria (19,1-10). |
| 19,11-21 | Victoria del Mesías sobre la Bestia y el falso profeta |
| 20,1-15 | Victoria sobre Satanás, milenio, juicio final |
| 21,1-22,5 | La nueva creación |

Epílogo (22,6-21)

22.1.3. Contenido

La introducción general del libro (1,1-3) indica el origen de las visiones (Dios y Jesucristo), la mediación bajo la cual se han producido (el ángel), los destinatarios (el «siervo Juan» y «los que leen y escuchan») y su objeto («lo que ha de suceder pronto»).

La dirección de la obra (1,4-8) precisa cuáles son los destinatarios históricamente considerados por Juan (cf. v. 4: «a las siete iglesias que están en Asia»). A partir de 1,9 comienza la visión inaugural del escrito (1,9-20). El «Hijo del hombre» (1,13) aparece en ella revestido de los atributos que manifiestan su poder divino. Su muerte y su resurrección le confieren una autoridad que él ejerce, en primer lugar, sobre la Iglesia (1,8): el acontecimiento pascual es central en la escritura apocalíptica de Juan. Los capítulos 2-3 constituyen la parte epistolar. El conjunto de las cartas está indistintamente dirigido a las comunidades asiáticas. Junto a los peligros externos que amenazan a las iglesias (2,9; 2,13; 3,9), el autor insiste esencialmente sobre el riesgo que corren, a su parecer, las comunidades destinatarias: el de acomodarse a la realidad del mundo presente (2,4; 2,14; 2,20; 3,1; 3,17).

La primera sección de visiones (4,1-11,19) empieza con una celebración cultural cósmica (4-5) en la que son adorados sucesivamente Dios y el Cordero. A continuación, articulada en torno a los septenarios de los sellos (6,1-17; 8,1-5) y de las trompetas (8,6-9,21; 11,15-19), viene la presentación del juicio del mundo como signo de la cólera de Dios. Sólo dos escenas interrumpen esta serie de catástrofes: Ap 7 (presentación de los 144.000 elegidos y de una muchedumbre inmensa) y Ap 10,1-11,14 (el pequeño libro abierto y los dos testigos, dos escenas con las que se subraya la imperiosa necesidad del testimonio, cf. 10,11 y 11,3).

La segunda serie de visiones (12,1-21,5) presenta, en el registro simbólico, el combate escatológico en el que se enfrentan Dios, Cristo y su pueblo contra los poderes de este mundo bajo el poder de Satanás. La visión de Ap 12,1-6 abre la sección: estas fuerzas que se oponen a la «descendencia de la mujer» (12,17) tienen como inspirador a Satanás. Después son presentados los protagonistas (12,7-14,5). Satanás suscita las persecuciones del imperio romano idólatra (13,1-10). El sistema imperial domina por todas partes y amenaza la existencia de todos los que se niegan a someterse a sus normas (13,11-18). Frente a Satanás y a sus representantes, se encuentra la comunidad del Cordero. La comunión con el Cordero es garantía de la victoria (14,1-5). En 14,6-20 se describe el juicio sobre Satanás y los poderes sometidos a él. De nuevo (cf. 8-9) siete ángeles y sus flagelos (15-16). Después (17-18) el juicio de Roma y del imperio. A pesar de los engaños de Satanás, particularmente los milagros que podría realizar (cf. 17,8, alusión al mito del *Nero redivivus*), la certeza de los creyentes en la victoria tiene que permanecer intacta. Así pues, cabe lamentarse por Roma (cf. Ap 18), como antaño los profetas se lamentaron por las ciudades idólatras; sus riquezas no son más que bienes frágiles y efímeros. En 19,1-10, los creyentes proclaman la victoria. Después, en 19,11-20, el juicio pasa a ser cósmico y salta las fronteras del imperio romano: es la victoria mis-

ma del Mesías. Por último, después de Roma, después de la Bestia y del falso profeta (19,20-21), llega el turno del instigador de la revuelta: Satanás. Sólo entonces puede bajar del cielo el mundo nuevo (21,1-22,5).

Ap 22,6-21 constituye el epílogo de la obra. El programa inicial se ha cumplido: el libro ha presentado la victoria de Cristo en todos sus aspectos. La espera de la plena manifestación cósmica de esta victoria de Cristo encuentra su expresión en la liturgia del culto de la comunidad, por medio del cual ésta encuentra la fuerza para vivir y asumir el presente. La certeza del cumplimiento se expresa en la proclamación litúrgica final: «*Marana tha. Ven, Señor Jesús*» (22,21).

22.2. Composición literaria

22.2.1. Integridad literaria

Las cartas a las iglesias (Ap 2-3) no pertenecen al género literario apocalíptico. Además, el Apocalipsis contiene numerosos duplicados (compárese, por ejemplo, 13,1.3.8 con 17,3.8; 14,8 con 18,2; 12,9.12 con 20,2s). Tales indicios podrían atestiguar que el Apocalipsis es el resultado de una compilación de varias obras distintas o que se trata de una obra que fue objeto de reediciones sucesivas. La hipótesis según la cual un autor cristiano habría retomado y «cristianizado» un documento judío está hoy generalmente abandonada. De todos modos, es imposible determinar con precisión las tradiciones utilizadas o el contenido exacto de una hipotética versión anterior de la obra.

22.2.2. Fuentes

La principal fuente de inspiración del Apocalipsis es el Antiguo Testamento, al cual se alude, directa o indirectamente, más de quinientas veces (sobre todo Ezequiel, Isaías, Jeremías, Daniel y los Salmos). El autor utiliza igualmente las tradiciones litúrgicas de las comunidades cristianas primitivas. Entre ellas, podemos mencionar las doxologías (1,6; 4,9; 5,13; 7,12), las aclamaciones (4,11; 5,9b-10; 5,12), las oraciones de acción de gracias (11,17s), las lamentaciones de mártires (6,10) y los himnos de alabanza (12,10; 15,3s; 16,5; 18,20; 19,1-8). Sigue planteada la cuestión acerca de si el autor trabajó a partir de fuentes escritas o de tradiciones orales.

22.2.3. El marco apocalíptico

El Apocalipsis pertenece, como ya hemos dicho, a la literatura apocalíptica muy extendida en torno a la era cristiana. Como relevo de la profecía veterotestamentaria, esta literatura de resistencia se desarrolla primero en el judaísmo. Algunos visionarios dan a conocer por este medio un mensaje de esperanza y de interpelación. Es un mensaje de esperanza en

la medida en que el autor de apocalipsis se dirige a grupos minoritarios que viven una situación frágil y expuesta a una opresión real o percibida. Es una interpelación en la medida en que el autor de apocalipsis dirige siempre una mirada crítica a los poderes de este mundo y a la sociedad en la que vive.

Una literatura abundante

Se han conservado numerosos textos, judíos y cristianos, pertenecientes en mayor o menor medida a la literatura apocalíptica.

- En el Antiguo Testamento, se encuentran temas y motivos semejantes a los de la apocalíptica en ciertos textos proféticos post-exílicos. Así, Isaías 24-27, llamado a veces el «gran apocalipsis de Isaías»; Isaías 34-35, el «pequeño apocalipsis de Isaías». Igualmente en el Déutero-Zacarías (Za 9-14) o en el libro de Ezequiel (en particular, Ez 38-39, el combate de Israel contra Gog y Magog). Pero es sobre todo el libro de Daniel (en su última parte, Dn 7-12) el que presenta las características de un apocalipsis tradicional.
- No es posible ofrecer aquí una lista exhaustiva de los apocalipsis judíos extra-bíblicos. Mencionamos algunos ejemplos significativos: el *Apocalipsis de Abrahán*, 4 *Esdras*, 2 *Baruc*, 1 *Henoc*, *Libro de los Jubileos*, 2 *Henoc* (o *Henoc eslavo*), 3 *Baruc* (o *Apocalipsis griego de Baruc*), el *Testamento de Abrahán*. Se encuentran fragmentos apocalípticos también en otras obras (como en el *Testamento de los 12 Patriarcas*) y en algunos escritos de Qumrán.
- En el Nuevo Testamento, además del Apocalipsis de Juan, Marcos 13 (/ Mateo 24; Lc 21) constituye lo que se llama «el apocalipsis sinóptico». Así mismo, algunos textos del corpus paulino (por ejemplo, 1 Ts 4,13-5,11; 2 Ts 2,1-12), la carta de Judas y algunos pasajes de 2 P pertenecen al género apocalíptico.
- En la literatura apócrifa cristiana y/o gnóstica, cabe citar el *Apocalipsis apócrifo de Juan*, las *Preguntas de Bartolomé*, los dos *Apocalipsis de Santiago*, el *Apocalipsis de Pedro*, el *Apocalipsis de Pablo* y el *Apocalipsis de Adán*.

22.2.4. Simbolismo

Una de las características del Apocalipsis de Juan es el empleo del lenguaje simbólico. Esto se puede explicar de varias maneras complementarias. Hablar de la llegada del mundo nuevo presupone un discurso sobre lo indecible, sobre la acción misma de Dios. El lenguaje simbólico trata de repre-

sentar de este modo la realidad trascendente que quiere explicar. Al hacerlo, el lenguaje simbólico da acceso a una realidad más profunda del discurso: más allá de las descripciones propuestas, el autor ofrece una comprensión específica de Dios y del mundo.

En un nivel más pragmático, el lenguaje simbólico y los códigos que presupone se dirigen a un auditorio particular. En la literatura apocalíptica, sólo los *elegidos* pueden comprender las imágenes, los símbolos, las visiones. No obstante, este simbolismo, muy presente en el Apocalipsis de Juan, no adopta el aspecto de un discurso esotérico. A los oyentes del siglo I, habituados a las Escrituras judías, la mayor parte de las imágenes utilizadas les recuerdan textos veterotestamentarios, o un universo simbólico a menudo límpido en el contexto histórico y cultural del tiempo.

La omnipresencia del lenguaje simbólico excluye toda interpretación literal del Apocalipsis. La finalidad perseguida por el autor no es la descripción de un desarrollo cronológico de los acontecimientos. De una manera más fundamental anuncia, en la historia de los hombres, la victoria de Dios y de su Cristo sobre el mal y sobre Satanás. Esta victoria es una realidad de la fe a la que el creyente sólo puede acceder a través del registro simbólico que adopta, en el contexto específico del Apocalipsis de Juan, la forma particular de la liturgia cristiana (cf. más adelante, en 22.4).

El lenguaje simbólico en el Apocalipsis

El simbolismo numérico. Tres y medio (la mitad de siete): imperfección, tiempo de persecución; tienen el mismo sentido 42 meses o 1.260 días (3 años y medio). Por ejemplo: Ap 11,9, «verán sus cadáveres durante tres días y medio...»; v. 11, «pasados los tres días y medio un aliento de vida procedente de Dios entró en ellos...». Cuatro: el mundo creado (los 4 puntos cardinales); Ap 7,1: «vi a cuatro ángeles de pie en los cuatro extremos de la tierra». Seis: imperfección total (¡7-1!); de ahí 666, el número de la bestia; los numerosos cálculos realizados para descubrir el significado de este número misterioso (Ap 13,18) son siempre aleatorios. El cálculo más plausible sería el realizado mediante el valor numérico de las letras (gematría); así, la suma de este valor para la expresión César Nerón (*Qesar Nero*) daría 666. Tendríamos una alusión a la imagen de Nerón grabada en la memoria colectiva de los cristianos como la bestia perseguidora. Siete: perfección; número divino (siete copas, siete trompetas...). Doce (4 x 3): antiguo (12 tribus) y nuevo (12 apóstoles) Israel; véanse también los múltiplos (24 ancianos en 4,4). 1.000: gran cantidad, idea de plenitud, periodo paradisiaco (cf. Ap 20). 144.000: el cuadrado de 12 (número del pueblo de Dios) multiplicado por 1.000 (gran cantidad), expresa el «resto» de los creyentes nacidos del pueblo de Israel, al que se une la «muchedumbre inmensa que nadie podía contar» o, con otras palabras, la de los creyentes de «todas las naciones, tribus, pueblos y lenguas» (cf. Ap 7,9).

Figuras y representaciones simbólicas. Cordero contra bestia: Cristo contra Satanás. Gran prostituta/Babilonia (Roma y el imperio) contra la esposa (Iglesia).

El dragón, la *serpiente* (alusión al relato de los orígenes), el *tentador* (12 y 20): imágenes de Satanás. *Cuerno*: poder. *Cabellos blancos*: eternidad sin envejecimiento. *Túnica talar*: dignidad sacerdotal. *Cañidor de oro*: poder real. *Blanco*: pureza, victoria. *Rojo*: homicidio, violencia, sangre de los mártires. *Negro*: impiedad. Existe una «*trinidad*» *diabólica*: Dragón, bestia, falso profeta. El *mar* es símbolo del mal (Israel es un pueblo de campesinos: no habrá mar en la nueva Jerusalén); del mar vienen los invasores, el mar es el lugar donde habita la bestia (abismo). Por el contrario, el *cielo* es el lugar donde reside Dios; por lo que respecta a la *tierra*, es el lugar donde se enfrentan cielo y mar, Dios y Satanás.

22.2.5. Marco onírico

Como en los apocalipsis judíos, el Apocalipsis de Juan nos propone un verdadero viaje al más allá. El vidente contempla realidades celestes, «cae en éxtasis» (1,10) para ver lo que ha de suceder pronto. El profeta no deja de decir que ve. Pero ¿qué es lo que ve y dónde está la fuente de su mirada? A la segunda pregunta se puede responder que, en la lógica de Juan, este ver no sería posible sin un «acontecimiento» que no es explicado y que, sin embargo, es fundamental en la existencia de Juan de Patmos: el acontecimiento pascual. A la primera pregunta se puede responder que las visiones, en el Apocalipsis de Juan, son siempre, en mayor o menor medida, cristocéntricas. La consecuencia directa es que las visiones de Juan no «muestran» nada más que la representación simbólica de esta victoria pascual de Cristo. En el Apocalipsis se trata al fin y al cabo «de entender con los ojos», de representar, por medio de la visión, el kerigma de la Iglesia primitiva según el cual Cristo obtuvo la victoria sobre la muerte y sobre las potencias.

22.2.6. Ausencia de pseudonimia

Mientras que habitualmente la práctica de la pseudonimia es la norma en los apocalipsis, su ausencia es un rasgo característico del Apocalipsis de Juan, y lo distingue del conjunto de la literatura apocalíptica. El vidente no siente la necesidad de apropiarse de la autoridad de un gran personaje del pasado. El hecho es que para él la autoridad de Cristo fundamenta por sí sola la proclamación de la llegada del mundo nuevo en el corazón mismo del mundo viejo. Ella sola permite la evocación del pasado, la mirada lúcida sobre el presente y el anuncio de la realización futura de lo que, para la fe, deja entrever la proclamación pascual.

22.3. Contexto histórico de producción

22.3.1. Autor

El autor del Apocalipsis se llama Juan (1,1). Fue Justino (*Diálogo* 81,4) el primero que identificó a este Juan con el hijo de Zebedeo. Después de él, Ireneo asocia tanto el Apocalipsis como el evangelio y las cartas joánicas a Juan, discípulo de Jesús. Esta paternidad joánica desempeñó probablemente un papel nada despreciable en la aceptación, por lo demás difícil, de la obra en el canon². No obstante, el testimonio del Apocalipsis lleva a oponerse a la opinión de la tradición. Nada permite identificar a Juan de Patmos con el apóstol. No sólo no reivindica nunca este título, pues se llama sencillamente «siervo», sino que además para él el grupo de los apóstoles pertenece al pasado (cf. Ap 18,20 y 21,14). También es poco probable que Juan de Patmos pueda ser identificado con «el Anciano» (πρεσβύτερος) del que habla Papías, ya que este título no es nunca utilizado por el autor. Recordemos finalmente que el Apocalipsis es el único escrito del Nuevo Testamento que tiene como autor a alguien llamado Juan. Ha de tratarse de una personalidad importante de las comunidades asiáticas de finales del siglo I, tal vez de un miembro influyente de un círculo de profetas cristianos itinerantes (cf. Ap 22,6); los destinatarios pertenecen al conjunto de Asia Menor.

22.3.2. Vínculo con el contexto joánico

Además de las estadísticas de vocabulario que permiten establecer algunos parecidos, los puntos de contacto con el cuarto evangelio son, esencialmente, los siguientes: el motivo del «agua viva» (Ap 7,16s; 21,6; 22,1.17 // Jn 4,10.13s; 7,37-39), la designación de Jesús como «palabra de Dios» (Ap 19,13, cf. Jn 1,1) y el título cristológico de «Cordero» (29 veces en el Apocalipsis, cf. Jn 1,29.36). Con todo, estos parecidos no son decisivos: las comparaciones de vocabulario no significan nada en sí mismas; por lo demás, los motivos paralelos, que pueden provenir de tradiciones a las que habrían tenido acceso el Apocalipsis y el cuarto evangelio, son tratados de manera diferente por el Apocalipsis y el cuarto evangelio. Las diferencias en la cristología, la eclesiología y la escatología parecen indicar que nos encontramos ante autores y medios teológicos diferentes³.

22.3.3. Lugar de redacción

Juan escribe desde la isla de Patmos, donde está desterrado «por causa (διὰ) de la Palabra de Dios y del testimonio de Jesús» (Ap 1,9). Esta expresión

podría ser entendida en el sentido de «para extender la Palabra»; no obstante, διὰ no tiene nunca este sentido en el Apocalipsis. Se constata, por lo demás, que Ap 6,9 y 20,4 establecen una relación directa entre la palabra y el testimonio, por una parte, y el martirio, por otra parte. Bajo el signo del destierro forzado –o, en lenguaje moderno, del «delito de opinión»–, el autor implícito (el que se da a conocer en el texto) se presenta al lector. Sea lo que fuere de la realidad histórica de este destierro (Juan pudo retirarse a Patmos por su propia iniciativa), estamos llamados a preguntarnos: ¿a qué contexto histórico corresponde tal situación?

22.3.4. Fecha de redacción

Generalmente se proponen dos dataciones para la composición del Apocalipsis:

- entre los años 68 y 70, bajo el reinado de Nerón. Aun cuando parece que el Apocalipsis no fue escrito en un periodo de persecución cruenta, en él se habla frecuentemente de mártires; ¿no podría deberse esto a la reciente persecución bajo Nerón, es decir, la que tuvo lugar en los años 64-65? Según Tácito, Nerón persiguió a los cristianos para no ser acusado después del incendio de Roma en el 64⁴. El Apocalipsis de Juan guarda un recuerdo de este periodo; Ap 13,3.12 y 17,8 aluden al mito del *Nero redi-vivus*: Nerón había marcado hasta tal punto su época que circulaba una leyenda sobre él que afirmaba que no había muerto realmente; para los cristianos, representaba la figura misma del Anticristo⁵;
- entre los años 89-96, bajo el reinado de Domiciano. Para la mayoría de los exegetas, el reinado de Domiciano es el que mejor cuadra con el contexto de comunicación del Apocalipsis de Juan. Domiciano, en efecto, desarrolló el culto imperial más intensamente que Vespasiano, Tito o Nerva. Ahora bien, históricamente, parece que Asia Menor fue el terreno privilegiado de este desarrollo. Además, el Apocalipsis de Juan alude con frecuencia a este fenómeno (cf. Ap 2,13 y Ap 13). La hipótesis de una datación bajo Domiciano parece hoy la más verosímil.

4. Cf. TÁCITO, *Annales*, XV, 44: «No obstante, ni los esfuerzos humanos, ni las larguezas del príncipe ni los dones ofrecidos a los dioses disipaban las sospechas ni impedían creer que el incendio había sido ordenado. Por ello, para cortar de raíz los rumores, Nerón presentó acusados e hizo sufrir los castigos más refinados a individuos detestados por sus abominaciones, que el pueblo llamaba cristianos». Sobre este tema, cf. Jean BEAUJEU, *L'incendie de Rome en 64 et les chrétiens*, Bruxelles-Berchem, Latomus, 1960; Jacques MOREAU, *La persécution du christianisme dans l'empire romain*, París, PUF, 1956, pp. 31-35.

5. Sobre este tema, cf. Martin BODINGER, «Le mythe de Néron. De l'Apocalypse de saint Jean au Talmud de Babylone», *RHR* 206, 1989, pp. 21-40.

2. Cf. más adelante, capítulo 27: «Historia del canon del Nuevo Testamento», pp. 466-467.
3. Para una defensa argumentada del carácter joánico del Apocalipsis, véase Jens-W. TAAGER, *Johannesapokalypse und Johanneischer Kreis*, Nueva York-Berlín, De Gruyter, 1989.

22.3.5. Contexto histórico

La historiografía tradicional reconstruye el *Sitz im Leben* del Apocalipsis de Juan insistiendo en la situación de persecución de los destinatarios. El texto es interpretado como un mensaje de aliento dirigido a una comunidad sometida a un sistema totalitario y opresor cuya manifestación más visible es la del culto imperial denunciado como idolatría por el vidente. Algunas investigaciones recientes, sin cuestionarla totalmente, matizan esta reconstrucción del *Sitz im Leben* del Apocalipsis. La investigación histórica conduce, en efecto, a relativizar la idea de una persecución activa cuyas víctimas serían los destinatarios del Apocalipsis.

1. No hay atestiguada históricamente ninguna persecución sistemática contra los cristianos bajo el reinado de Domiciano. Los estudiosos del imperio romano⁶, reexaminando los testimonios de los historiadores del siglo II⁷, ponen de manifiesto los puntos siguientes: a) el reinado de Domiciano está marcado por un absolutismo que se caracteriza en particular por la propagación del culto imperial. b) Este absolutismo le atrae la oposición de los intelectuales y de los senadores, con los que mantendrá, hacia el final de su reinado (a partir del año 93) una prueba de fuerza: persecución cruenta de los senadores (pero parece que el número de los ejecutados no es muy importante), expulsión de los filósofos de Roma y de Italia. c) Tanto en el plano de la administración como en los planos militar y económico, su reinado está marcado por la continuidad, es decir, por el reforzamiento de la estabilidad, de la *Pax romana*.
2. Sobre la cuestión de las persecuciones, los datos mismos del Apocalipsis llevan a hacer dos observaciones complementarias: a) si se considera la presencia de Juan en Patmos como el resultado de un destierro forzado, entonces la «persecución» que sufre pone de manifiesto la práctica, corriente bajo Domiciano, que consistía en alejar de los centros políticos importantes a las personalidades cuya palabra podría parecer molesta. Esto demuestra que Juan es un personaje importante, y sin duda relativamente conocido por los administradores romanos de Asia Menor. Esto no demuestra una persecución sistemática contra los cristianos (como las que se conocerán en los siglos II y III hasta Diocleciano); b) el único mártir que Juan de Patmos está en condiciones de nombrar es Antipas (cf. Ap 2,13). Parecen que las alusiones a los mártires no hacen referencia al presente de los oyentes de Juan. Con más frecuencia asumen la forma de evocaciones de los mártires del pasado (los del Antiguo Testamento y quizás los de la época de Nerón) o de representaciones idealizadas del testigo («estereotipos», en cierto sentido).

6. Así Marcel LE GLAY, Jean-Louis VOISIN y Yann LE BOHEC, *Histoire romaine*, París, PUF, 1991, pp. 273-280.

7. Conviene considerar con prudencia los testimonios sumamente negativos de Suetonio (*Domiciano* 1,3), Tácito (*Historia natural* 4,68) y Plinio (*Panegírico* 48,3) sobre la personalidad de Domiciano. Estos tres autores describen negativamente a Domiciano sólo para hacer mejor la apología del reino de Trajano (98-107), que ellos interpretan como una nueva era que rompe con el periodo anterior.

3. El culto imperial se basa en una cierta piedad popular cuya importancia religiosa no se ha de subestimar. Es, ante todo y principalmente, un factor de estabilidad social y política. Las afirmaciones sobre la divinidad del emperador no tienen, por lo demás, el sentido teológico fuerte que cristianos y judíos tenderían a atribuirles. El recurso a la palabra «dios» denota sólo que una acción o una conducta humana excepcional manifiestan una inspiración, un impulso extraordinario y sobrenatural. Parece que la administración romana limitaba sus pretensiones al cumplimiento de algunas acciones precisas características del culto imperial. Desde su punto de vista, tales imperativos no podían plantear dificultades a la convicción religiosa de nadie.
4. La actitud muy crítica del vidente apocalíptico frente al sistema imperial no es la única voz que se deja oír en el Nuevo Testamento. Las cartas pastorales, escritas probablemente en la misma época y en el mismo espacio geográfico (Éfeso, finales del siglo I), presentan la apología de una integración de las comunidades cristianas en la sociedad romana. Estas posiciones diferentes muestran que las comunidades cristianas nacientes tuvieron que enfrentarse a la difícil cuestión acerca de la actitud que habían de adoptar frente al poder romano. En una situación caracterizada por la precariedad, probablemente sufrieron presiones tanto sociales (véase, ya antes del año 70, la cuestión de las carnes sacrificadas en Corinto) como políticas, y se sintieron torturadas por el conflicto entre el deseo de adaptación y la preocupación por la fidelidad al Evangelio que podía conducir al martirio.
5. Por último, hay que tener en cuenta el tono mismo de la obra. Más que alentar a una comunidad perseguida, Juan de Patmos no deja de reprochar a sus oyentes una «instalación» en la sociedad del tiempo (cf. las graves advertencias del autor a las iglesias destinatarias en Ap 2-3). Al invitar a sus oyentes a dirigir una mirada muy crítica a la sociedad romana y al poder imperial, Juan de Patmos va a contracorriente de la vida misma de las comunidades tal como puede ser reconstruida a través de las «cartas a las iglesias». El Apocalipsis de Juan es una tentativa de responder a las presiones que sufren las comunidades cristianas y, al mismo tiempo, al deseo que tienen de acomodarse a las prácticas sociales tradicionales en las provincias romanas de Asia Menor.

Quizás no sea en primer lugar la sociedad romana la que está en conflicto con la Iglesia naciente, sino más bien Juan quien está en conflicto con Roma e invita a sus oyentes a ponerse en la misma perspectiva. Esta forma parte de su visión del mundo antes incluso de ser una realidad social. La orientación de crisis del Apocalipsis de Juan es una característica del género apocalíptico, que no está necesariamente ligada a circunstancias políticas particulares. Una doble convicción motiva la escritura de Juan de Patmos: en el plano externo, una mirada crítica a los poderes humanos; en el plano interno, el cuestionamiento de la comunidad cristiana, desde el momento en que «se instala» en el mundo, desde el momento en que abandona la imperiosa necesidad de proclamar la llegada del tiempo nuevo inaugurado, en el corazón mismo del viejo estado de cosas, por el acontecimiento de la Pascua.

22.4. Perspectiva teológica

22.4.1. El fundamento apocalíptico

Teológicamente, la literatura apocalíptica y el movimiento ligado a ella se caracterizan por la convicción de que el mundo viejo ha llegado a su término y el mundo nuevo está a punto de realizarse. La línea divisoria entre los dos es la intervención escatológica de Dios, que juzgará a los impíos y recompensará a sus elegidos que atraviesan la tribulación de los últimos tiempos. En el marco específico del Apocalipsis de Juan, la apocalíptica es puesta al servicio de una convicción: el fin del mundo viejo (en cuyo seno viven Juan de Patmos y sus oyentes) y la venida de un mundo nuevo son inaugurados en el acontecimiento pascual. Esta convicción convierte a Juan y a los creyentes en testigos. La dimensión cristológica es, pues, una clave de acceso privilegiada para comprender el Apocalipsis de Juan.

22.4.2. El fundamento cristológico

Por lo que respecta a la forma, el Apocalipsis de Juan utiliza el conjunto de los datos del género apocalíptico tradicional, excepto la pseudonimia. No obstante, hay una diferencia fundamental que atraviesa toda esta utilización formal y a veces teológica del modelo apocalíptico. La esencia de esta diferencia se encuentra en las primeras palabras del libro, que son el verdadero título, la verdadera dedicatoria, e indican quién es el verdadero autor del libro: «Revelación de Jesucristo». El Apocalipsis de Juan no trata tanto de revelar el futuro o el fin de los tiempos en cuanto realidad objetivable como de proclamar la llegada de este fin de los tiempos en el acontecimiento Jesucristo, con la crítica del mundo presente que esto implica. En Jesús, el Cristo, el «Cordero degollado, de pie, en medio del trono» (Ap 5,6), el creyente es invitado a reconocer a aquel que ha vencido los poderes de muerte, cuya representación por excelencia en esta época, y para Juan de Patmos, es Roma. Para Juan, el fin de los tiempos, que se ha de entender como el fin de las potencias, es ciertamente una espera futura, pero también una realidad presente en la fe. El eje central del Apocalipsis de Juan no es, por lo tanto, el retorno de Cristo, sino su encarnación ya acontecida. Este acontecimiento cambia radicalmente el curso de la historia y da sentido al presente y al futuro. No se trata de fijar la mirada en el futuro hasta el punto de olvidar la realidad del mundo presente, corrompido; se trata más bien de exhortar a la esperanza y a la perseverancia en el presente. Para Juan la esperanza está anclada en esta certeza: el mundo viejo y malvado está *ya* vencido, y Roma no es más que una potencia que tiene los días contados.

22.4.3. La escatología y el juicio

El Apocalipsis de Juan se propone «mostrar lo que ha de suceder pronto» (1,1). El tema del juicio futuro es, por lo demás, el tema de un gran número de visiones. En una primera lectura, sentiríamos la tentación de pensar que

el vidente apocalíptico elabora un verdadero calendario escatológico. No obstante, el lector atento se siente llevado a preguntarse por la lógica que preside la sucesión de las visiones. Éstas parecen superponerse, repetirse e incluso contradecirse. Y, si bien es verdad que la visión de Ap 21–22 señala el coronamiento de la acción de Dios, no es menos cierto que resulta imposible identificar un desarrollo cronológico coherente en la parte central de la narración (Ap 4–20). La sucesión aparente de los acontecimientos no es, en efecto, más que un marco ficticio, dentro del cual el autor quiere presentar los múltiples aspectos del triunfo de Cristo, de la condición de la Iglesia y del juicio del mundo. La victoria de Cristo está presente desde el primer capítulo, pero se repite a lo largo de todo el libro (en el culto celeste, en los capítulos 7, 11, 12, 19, 20). La Iglesia reina con el Cordero y, sin embargo, tiene que luchar en este mundo (1,9; 7; 11; 14; 20). El juicio del mundo es inminente, ha tenido ya lugar y aún tiene que venir (compárese 6 y 7; 8–9; 18).

Juan introduce un cambio radical en la sucesión cronológica pasado/presente/futuro. Ya no se sabe realmente a qué periodo de la historia pertenece aquello de lo que habla el vidente apocalíptico. El fenómeno es particularmente perceptible en el capítulo 18, donde el uso de los tiempos para anunciar la caída de Babilonia desafía toda lógica: v. 2: actualidad; v. 4: futuro; v. 8: futuro; v. 10: pasado; v. 11: actualidad; v. 16: futuro; v. 17: pasado; v. 21: futuro (fenómeno similar en Ap 21,1–22,5). Objetivamente Roma triunfa todavía (algo a lo que parecen resignarse las comunidades destinatarias). No obstante, si Juan quiere ser fiel al acontecimiento que lo constituye como testigo (a saber, la victoria de Cristo), tiene que proclamar ya desde ahora el fin del poder orgulloso de Roma, símbolo del imperio: Satanás triunfa, pero es un virtual perdedor. El «vuelco» cronológico explica, en el plano narrativo, la convicción según la cual el mundo nuevo se realiza en el corazón mismo del viejo.

22.4.4. La eclesiología

El Apocalipsis de Juan está dirigido «a las iglesias» (1,11). Se presenta, no sólo como un texto de aliento, sino en primer lugar como una interpelación radical destinada a las comunidades cristianas. A finales del siglo I, Juan de Patmos constata que, en las comunidades asiáticas, la proclamación de la llegada del tiempo nuevo da paso al interés por la acomodación. Por ello Juan no deja de afirmar que lo que constituye al sujeto cristiano es el testimonio que se da del acontecimiento pascual como cuestionamiento del mundo. Esta proclamación lleva al creyente a romper con la sociedad. Entonces, ¿cómo vivir esta situación particular? ¿Cómo manifestar en el mundo viejo la llegada del mundo nuevo? La dimensión cultural del Apocalipsis nos da la clave: es la comunidad cultural la que actualiza y hace presente en el mundo la victoria del Cordero sobre las potencias (cf. Ap 4–5).

Algunos trabajos han mostrado el arraigo de la escritura de Juan de Patmos en la liturgia de la Iglesia antigua (el autor mismo afirma haber recibido sus

revelaciones el «día del Señor», cf. 1,10: ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ). La dimensión simbólica propia del lenguaje litúrgico permite dirigir otra mirada a la realidad: ésta no se reduce a lo que se puede constatar con una mirada humana. Así pues, la liturgia y la visión no son, en la lógica de Juan de Patmos, un alejamiento o una huida del mundo. Son un lenguaje que marca una ruptura, pero que asume la historia en toda su complejidad (contra una lógica de la pura retirada). El lenguaje litúrgico del Apocalipsis es otra forma de habitar en el mundo. Se trata de mantenerse en un lugar simbólico, que no es geográfico sino espiritual: estar en el mundo participando en lo que no es del mundo, es decir, en la liturgia celeste de adoración del Cordero, cuyo alcance político no debe ser ocultada.

22.4.5. Crítica de la sociedad

Juan de Patmos desarrolla una lectura crítica de la sociedad en la que vive. Sus grandes líneas se pueden definir de este modo: en el mundo romano, y de un modo muy particular en la ciudad romana, toda la existencia humana se resumen en el orden político y económico imperial. No es un orden necesariamente perseguidor, pero es ciertamente seductor. Convince a cada uno de sus miembros de que ninguna vida es posible fuera de los límites del imperio, y fuera de las esferas de lo político y de lo económico, comprendidos como si englobaran toda la existencia humana. Frente a esto, Juan afirma que es posible y necesario morar en el mundo, en Roma y en el imperio de otra manera. Invita a vivir como personas de «toda lengua, tribu y nación» (Ap 7,9) cuyo nombre es conocido solamente por quien lo recibe (2,17) –es decir, cuya integridad es protegida por las potencias– e inscrito «en el libro de vida» (3,5; 13,8; 17,8; 20,15; 21,27), pero también como individuos cuya verdadera identidad reside en otro lugar y no en la realidad de la ciudad, del imperio y de las jerarquías compartimentadas que esto implica. Este «en otro lugar» es situado simbólicamente por Juan «en los cielos», en la «Nueva Jerusalén» (21,2.10), expresiones que no designan espacios geográficos, sino lugares simbólicos.

El carácter profundamente litúrgico del Apocalipsis subraya que para Juan se trata, no de oponer un lugar a otro, sino de afirmar que existe un lenguaje, el de la fe, que permite al creyente habitar en la ciudad de otra manera. De este modo «salir» de Babilonia (cf. 17,4) tiene una dimensión ante todo y esencialmente simbólica: para el creyente que vive en la ciudad (en aquella época las comunidades cristianas son comunidades urbanas), se trata de no dejarse seducir por el discurso ideológico sobre el poder y la competitividad propios no sólo del imperio sino también de la ciudad. Se trata, para las comunidades asiáticas, de vivir en el corazón mismo de las ciudades imperiales sin sucumbir a la seducción que el imperio manifiesta a través de ellas, sabiendo que la verdadera ciudad está en otra parte.

22.5. Nuevas perspectivas

Se constata un cuestionamiento de la reconstrucción tradicional del *Sitz im Leben* del Apocalipsis como mensaje dirigido a comunidades perseguidas⁸. El resultado de ello es una nueva mirada dirigida al contexto histórico que tiene consecuencias sobre un cierto número de ámbitos de investigaciones, clásicas o más recientes, ligadas al Apocalipsis de Juan.

Apocalipsis y situación de crisis. Algunos estudios recientes se interesan por la función de la escritura apocalíptica. Se pasa de la noción de «literatura de crisis» (en el sentido de que respondería a una situación de persecución) a la idea según la cual es la escritura apocalíptica de Juan de Patmos lo que hace surgir la crisis (en el sentido de que dirige una mirada crítica a la sociedad en un periodo de consenso)⁹.

La herejía en las «cartas a las iglesias». A veces se piensa que las cartas a las iglesias apuntan a un riesgo de herejía representado, dentro de las comunidades asiáticas, por un grupo denunciado como particularmente peligroso (cf. 2,2: «los que se llaman apóstoles sin serlo»; 2,6 «los nicolaítas»; 2,14 «algunos que sostienen la doctrina de Balaán»; 2,20 «la profetisa Jezabel» y 2,24 «los que han conocido las profundidades de Satanás»). Pero se puede preguntar también si no se trata más bien de una puesta en escena de la realidad tal y como la interpreta Juan de Patmos. Estas expresiones serían, en su lenguaje, figuras retóricas que indican la acomodación a la sociedad romana y sus prácticas.

Lecturas narrativas. En un ámbito próximo, conviene reabrir hoy el dossier del Apocalipsis de Juan a partir de las perspectivas recientes suscitadas por las lecturas narrativas¹⁰. Una lectura narrativa del Apocalipsis podría confirmar que Juan de Patmos construye una representación simbólica de la realidad con la finalidad de des-construir el mundo de sus lectores.

Perspectivas de la «Wirkungsgeschichte» [«Historia de la influencia y de la recepción»]. No olvidemos, por último, el lugar específico ocupado por el Apocalipsis en la historia de la Iglesia, y más ampliamente en la historia de los movimientos disidentes. Algunos pasajes del Apocalipsis han sido

8. Leonard L. THOMPSON, *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 1990; Tomas B. SLATER, «On the Social Setting of the Revelation to John», *NTS* 44, 1998, pp. 232-256.

9. Iain PROVAN, «Foul Spirits, Fornication and Finance: Revelation 18 from an Old Testament Perspective», *JSNT* 64, 1996, pp. 81-100, cf. p. 97.

10. James L. RESSEGUIE, *Revelation Unsealed. A Narrative Critical Approach to John's Apocalypse*, Leiden, Brill, 1998.

objeto de una recepción muy particular. Mencionemos Ap 12 y sus tres figuras simbólicas (la mujer, el niño y el dragón) o Ap 20 y su presentación del milenio. Señalemos también la importancia del Apocalipsis en la historia del arte. Todo esto hace que la historia de la recepción del texto (*Wirkungsgeschichte*) del Apocalipsis constituya un capítulo particular de la investigación, que supera con mucho el marco estricto de la exégesis¹¹.

22.6. Bibliografía

Comentarios

David E. AUNE, *Revelation* (WBC 52), 3 vols., Waco, Word Books, 1997-1998; Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998; George-Raymond BEASLEY-MURRAY, *The Book of Revelation* (NCBC), Londres, Oliphants, 1974; Charles BRÜTSCH, *La Clarté de l'Apocalypse* (Commentaires bibliques), Ginebra, Labor et Fides, 1966; Jonathan KNIGHT, *Revelation* (Readings), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999; Heinrich KRAFT, *Die Offenbarung des Johannes* (HNT 16a), Tübingen, Mohr, 1974; Eduard LOHSE, *Die Offenbarung des Johannes* (NTD 1), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1971; Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse selon St Jean* (CNT 14), Ginebra, Labor et Fides, 2000; Jürgen ROLOFF, *Die Offenbarung des Johannes* (ZBK NT 18), Zürich, Theologischer Verlag, 1984 (trad. ingl.: *The Revelation of John: A continental Commentary* [Continental Commentaries], Minneapolis, Fortress Press, 1993); Elisabeth SCHÜSSLER-FIORENZA, *The Book of Revelation: Justice and Judgment*, Filadelfia, Fortress Press, 1985 (trad. cast.: *Apocalipsis. Visión de un mundo justo*, Estella, Verbo Divino, 1997); John Philipp M. SWEET, *Revelation* (TPI New Testament Commentaries), Londres, SCM Press, 1990.

Lecturas preferentes

Richard J. BAUCKHAM, *The Theology of the Book of Revelation* (New Testament Theology), Cambridge, Cambridge University Press, 1993; Élian CUVILLIER, «Les apocalypses du Nouveau Testament», *Cahiers Évangile* 110, 1999; Jean-Pierre PRÉVOST, *Pour lire l'Apocalypse*, París/Ottawa, Cerf/Novalis, 1991.

Historia de la investigación

André FEUILLET, *L'Apocalypse. État de la question* (Studia Neotestamentica. Subsidia 3), París-Bruges, Desclée de Brouwer, 1963; Jean-Pierre PRÉVOST, «L'Apocalypse (1980-1992)» en: ACEBAC, «De bien des manières». *La recherche biblique aux abords du XXI^e siècle* (LeDiv 163), Montréal/París, Fides/Cerf, 1995, pp. 433-457; Pierre PRIGENT, «L'interprétation de l'Apocalypse en débat», *ETR* 75, 2000, pp. 189-210. Ugo VANNI, «L'Apocalypse johannique. État de la question», en: Jan LAMBRECHT, ed., *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament* (BETHL 53), Gembloux, Duculot, 1980, pp. 21-46.

11. El comentario de Charles BRÜTSCH, *La Clarté de l'Apocalypse*, sigue siendo, en este ámbito, insustituible.

Estudios particulares

Richard J. BAUCKHAM, *The Climax of the Prophecy: Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh, Clark, 1993; François BOVON, *Révélation et écritures. Nouveau Testament et littérature apocryphe chrétienne* (Monde de la Bible 26), Ginebra, Labor et Fides, 1993, «Le Christ de l'Apocalypse», pp. 113-129, y «Possession ou enchantement. Les institutions romaines selon l'Apocalypse de Jean», pp. 131-146; Colin J. HEMER, *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting* (JSNT.SS 11), Sheffield, JSOT Press, 1986; Martin KARRER, *Die Johannesoffenbarung als Brief: Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort* (FRLANT 140), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1986; J. Nelson KRAYBILL, *Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse* (JSNT.SS 132), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996; Pierre PRIGENT, *Apocalypse et Liturgie* (Cahiers théologiques 52), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972; Pierre PRIGENT, «Au temps de l'Apocalypse. I. Domitien», *RHPR* 54, 1974, pp. 455-483; «II. Le culte impérial», *RHPR* 55, 1975, pp. 215-235; «III. Pourquoi les persécutions?», *RHPR* 55, 1975, pp. 341-363; Leonard L. THOMPSON, *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 1990.

Compilación de artículos

Jan LAMBRECHT, ed., *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament* (BETHL 53), Gembloux, Duculot, 1890.

IV

LAS CARTAS CATÓLICAS

LA CARTA DE SANTIAGO

François Vouga

Declarada «carta de paja» por Lutero –debido a la perícopa aparentemente antipaulina de St 2,14-26, donde el autor pone en guardia contra una «fe sin obras»¹– y elegida por su ética de la pobreza como uno de los textos fundadores del movimiento reformador valdense de Pedro Valdés a finales del siglo XII y principios del siglo XIII², la carta de Santiago constituye por muchas razones un texto único en el Nuevo Testamento. Parece que en ella está ausente toda reflexión explícita sobre la cristología, sobre la Pasión, la muerte y la resurrección de Jesús y sobre el anuncio de la salvación. Por esta razón, a veces se ha llegado incluso a dudar de su proveniencia cristiana y se han interpretado las dos formulaciones cristológicas explícitas de St 1,1 y 2,1 como interpolaciones destinadas a «cristianizar» un escrito que originalmente provenía del judaísmo helenístico³. En realidad, constituye uno de los textos éticos más interesantes y más sugerentes del Nuevo Testamento.

-
1. Martín LUTERO, *Préface à la traduction du Nouveau Testament*, 1522, WA, DB 7, pp. 384-385.
 2. Giovanni GONNET, ed., *Enchiridion fontium valdensium, Vol. I*, Collana della Facoltà valdese di Teologia, Torre Pellice, Claudiana, 1958, pp. 32ss: «*Profession de foi de Valdes*» (Madrid, Bibl.Nat., ms 1114, f.1ra-2ra). Este texto cita Jc 2,26: «Et quia fides secundum iacobum apostolum “sine operibus mortua est”, seculo abrenunciavimus, et que abebamus, velut a domino consultum est, pauperibus erogavimus et pauperes esse decretavimus, ita ut de crastino solliciti esse non curamus, nec aurum nec argentum vel aliquid tale preter victum et vestitum cotidianum a quoquam accepturi sumus» (p. 35).
 3. L. MASSÉBIEAU, «L'Épître de Jacques est-elle l'œuvre d'un chrétien?», *RHR* 32, 1895, pp. 249-283; Friedrich SPITTA, *Der Brief des Jakobus*, Göttingen, 1896; Arnold MEYER, *Das Rätsel des Jakobusbriefes* (BZNW10), Giessen, Töpelmann, 1930.

23.1. Presentación

La carta de Santiago dirige una mirada amplia a la vida económica y social que rodea el cristianismo primitivo, y ofrece a las comunidades cristianas una enseñanza de ética social de gran agudeza. Su lenguaje no es especulativo: parte de una observación precisa de la vida cotidiana de los cristianos, pero también del hombre de los primeros tiempos del Imperio. La cultura única y la unidad de lengua heredadas del helenismo, y la paz asegurada por Roma en toda la cuenca mediterránea hacen del mundo occidental un gran espacio de prosperidad económica y de intensos intercambios de mercancías, de ideas y de personas. Implicadas material y espiritualmente en la movilidad de una sociedad que promete tanto ascensos vertiginosos como miseria, las personas cuya existencia es evocada por Santiago pierden su identidad y dejan que se destruya lo que constituye lo esencial de su vida (St 4,13-5,6). Enraizada en una espiritualidad veterotestamentaria y en una tradición de los dichos de Jesús que se asemeja con frecuencia a la del Sermón de la montaña (Mt 5-7), St opone a la ideología dominante una ética de la pobreza; a quien la siga, le promete no sólo la salvación escatológica (1,21; 2,14; 4,12.15; 5,20), sino la conquista de la vida y de la felicidad presente.

23.1.1. Género literario

Desde el punto de vista literario, la carta de Santiago se presenta ante todo como una *encíclica*, es decir, como una carta circular destinada a la Iglesia universal, enviada por Santiago, siervo de Dios y del Señor Jesucristo, a las doce tribus de la diáspora. Esta designación de los destinatarios tiene que ser entendida de forma metafórica: los lectores para los que nuestro escrito ha sido redactado son, sin duda, los cristianos dispersos en el universo ideológico, económico y social del Imperio. A continuación, el cuerpo de la carta se dirige a los «hermanos», a «mis hermanos» o a «mis hermanos queridos» (1,2.16.19; 2,1.5.14; 3,1.12; 4,11; 5,7.9.12.10.19), y con ello pierde su carácter de carta. Falta toda alusión precisa a la situación particular de los destinatarios, toda mención de las relaciones personales que unen al autor con éstos y, al final del escrito, toda conclusión epistolar (saludos directos e indirectos, buenos deseos). En cambio, aunque no siempre estén unidos entre ellos explícitamente, se suceden los aforismos, las enseñanzas morales que recuerdan, por su forma, las diatribas de los filósofos y de los predicadores populares de las escuelas filosóficas helenísticas (cínicos, estoicos), así como declaraciones y denuncias proféticas.

23.1.2. Estructura

Continúa planteada la cuestión acerca de si la presentación de los argumentos sigue o no un orden sistemático. Si hay una unidad en la demostración, es de orden temático y permanece implícita. A diferencia de las cartas

de Pablo, de Pedro o de Juan, Santiago se contenta con yuxtaponer los elementos que constituyen su parénesis.

Estructura de la carta de Santiago

1,1 Dirección y saludo epistolar

Soportar las pruebas (1,2-19a)

1,2-4 El tema: la prueba de la fe
 1,5-8 Resistir a la dispersión
 1,9-11 Resistir a las riquezas
 1,12 Bienaventuranza de quien soporta la prueba
 1,13-19a Resistir a los determinismos

Realizar la palabra y resistir a las relaciones de fuerza (1,19b-3,18)

1,19b-27 El tema: la obediencia de la fe
 2,1-13 Resistir a los poderes de discriminación
 2,14-26 Poner en peligro la propia fe: la fe y sus obras
 3,1-12 Vigilar el lenguaje
 3,13-18 Servicio y dominio de la sabiduría

Atestiguar la providencia de Dios frente a los poderes (4,1-5,20)

4,1-10 El tema: la fidelidad de la fe
 4,11-12 La palabra y el respeto
 4,13-5,11 Advertencias proféticas
 Palabras a los hombres de negocios (4,13-17)
 Palabras a los ricos (5,1-6)
 Palabras a los creyentes (5,7-11)
 5,12 Vivir en la verdad y en la claridad
 5,13-18 Acompañar a los enfermos y curar a los pecadores
 5,19-20 Reconducir a los extraviados

23.2. Composición

Aunque parezca extraño dentro del canon neotestamentario, el género argumentativo que da a la carta de Santiago su estructura fragmentada y su estilo metafórico, realista y concreto, es el mismo estilo de la predicación moral de los filósofos helenísticos y de la tradición sapiencial del Sirácida o del libro de la Sabiduría. Se encuentra tanto en la exposición que los *Fragmentos* de Teles hacen de la enseñanza cínica de Bión sobre la pobreza como en los

dichos de Diógenes y de Antístenes citados por Diógenes Laercio, o en la predicación de Jesús, al menos en la forma que le dan el *Evangelio de Tomás*, la Fuente Q o el Sermón de la montaña (H. Köster⁴). El razonamiento no se construye con una serie de silogismos y de demostraciones lógicas, sino que asocia breves escenas de diálogo ficticio a parábolas y a series de paradojas, que por su ironía y su exactitud rozan a veces la broma. Se ve, por tanto, que el autor de la carta es una persona cultivada e instruida en la escuela helenística de la retórica.

En todo el Nuevo Testamento, el vocabulario de St es el más rico (cuenta con 63 *hapax* neotestamentarios); es también el más cultivado. Santiago no duda en forjar términos nuevos (al parecer, 13 términos griegos aparecen en él por primera vez). Se sirve de un amplio repertorio de conocimientos literarios y filosóficos para iluminar el mundo que lo rodea e interpretar la realidad que describe. Las referencias al Antiguo Testamento griego (es manifiesto que el autor trabaja a partir de los LXX) se enriquecen con alusiones a tradiciones procedentes de Epicteto y de Séneca; sus palabras de sabiduría o sus invectivas proféticas se adornan con construcciones tomadas de la literatura de Hipócrates o de Sófocles. Este amplio abanico de referencias no significa necesariamente que el autor tenga acceso al conjunto de la literatura que utiliza. Es posible que utilice, tanto para los LXX (W. Popkes⁵) como para los autores clásicos y helenísticos, florilegios de textos o manuales de citas.

La competencia lingüística de la que el autor evidentemente dispone corresponde a su arte de manejar la retórica (Wilhelm Wuellner, 1978; Franz Schneider, 1987). Domina el ritmo (St 1,2.13.20; 2,8.9.15.18; 3,3.5.8.14; 4,4; 5,10s), la rima (1,6.14; 2,18; 3,17; 4,8), la aliteración y la asonancia (1,2; 3,2.5.6.8.17; 4,1). Emplea juegos de palabras (1,1s; 2,4.13.20; 3,17s; 4,14). Se sirve de figuras de sintaxis como los paralelismos (3,6s; 5,2s.5), las inclusiones (1,2-4 y 1,12; 1,17 y 1,27; 2,14 y 2,26) y la antítesis (1,4 y 1,5; etcétera) y de figuras semánticas como el pleonismo (3,7), los sinónimos (1,5.25; 3,15; 4,9), el ejemplo (2,2-4; 3,7; 5,7), la comparación y la parábola (1,6.10-11.23s; 3,3s), las metáforas (3,2.6) y la ironía (2,14; 5,5). Las formulaciones con función de interpelación desempeñan un gran papel en su argumentación: usa con frecuencia la pregunta retórica, el imperativo, el apóstrofe directo («¡hermanos!»), pero también interpelaciones inesperadas como «adúlteros» o «pecadores» (4,4.8) y la ficción del diálogo (2,18).

4. Helmut KÖSTER, *Einführung in das Neue Testament*, Berlín, de Gruyter, 1980, pp. 591-595 (trad. cast.: *Introducción al Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme 1988).

5. Wiard POPKES, «James and Scripture: An Exercise in Intertextuality», *NTS* 45, 1999, pp. 213-229.

23.3. Contexto y circunstancias históricas de producción

Tanto el medio de origen y la fecha como el autor y los destinatarios de la carta de Santiago siguen siendo enigmáticos para la investigación histórica y literaria. Las dudas de los investigadores se refieren a la singularidad del escrito con respecto al desarrollo del corpus paulino (a pesar de St 2,14-26), con respecto a la historia de la misión ofrecida por la obra lucana y con respecto a la historia del judaísmo, de la Guerra judía y de la destrucción del Templo (que nos sirven como referencias para establecer la cronología y la geografía de la producción literaria cristiana del siglo I). Tampoco las afinidades literarias con el Sermón de la montaña y el evangelio de Mateo (St 5,12 // Mt 5,34-37; St 5,19s // Mt 18,15-20) permiten una reconstrucción de la historia de las tradiciones que lleve a conclusiones unívocas.

23.3.1. Autor

La carta misma se presenta como obra de «Santiago, siervo de Dios y del Señor Jesucristo» (1,1); pero esta firma plantea más problemas que los que resuelve.

La carta de Santiago y los «Santiago» del cristianismo primitivo

La primera cuestión se refiere a la identidad del «Santiago» al que la carta se refiere. En el Nuevo Testamento, en efecto, hay varios personajes llamados Santiago. El primero es *Santiago, hermano de Juan, hijo de Zebedeo*. Según los relatos de los tres primeros evangelios, forma parte de los cuatro primeros discípulos llamados por Jesús (Mc 1,19 // Mt 4,21 // Lc 5,10), que constituyen el primer grupo de la lista de los Doce (Mc 3,16-18 // Mt 10,2 // Lc 6,14 // Hch 1,13). Este primer Santiago desempeña un papel de primer orden en los relatos evangélicos; forma parte tanto del grupo de los tres como del grupo de los cuatro compañeros íntimos de Jesús, pero su actividad en la historia del cristianismo post-pascual apenas ha dejado rastro. Según Hch 12,2, Herodes Agripa lo mandó decapitar hacia el año 44 d.C. Si se excluyen un segundo Santiago mencionado en la lista de los Doce (Mc 3,18 // Lc 6,15 // Hch 1,13, llamado en Mt 10,3 Santiago hijo de Alfeo), un Santiago hijo de una tal María (Mc 15,40) y un Santiago padre del apóstol Judas (Lc 6,16 // Hch 1,13), de los que sólo conocemos los nombres, el otro Santiago que adquirió una importancia considerable en las primeras iglesias cristianas es *Santiago, hermano del Señor*. Los evangelios lo presentan sólo como un miembro de la familia incrédula de Jesús presente en Nazaret (Mc 6,3 // Mt 13,55), pero la tradición pre-paulina de 1 Co 15,3-7 lo cita como primer eslabón de la segunda cadena de los testigos del Resucitado (Pedro, los Doce, los 500, después Santiago y todos los apóstoles; 1 Co 15,5-7); Pablo declara que se encontró con él en varias ocasiones (Ga 1,19 y 2,9) y sabe que es considerado como una de las columnas del cristianismo

naciente (Ga 2,9). Parece que como representante de los círculos judeo-cristianos palestinos, Santiago, llamado «Santiago el justo» (*Evangelio de Tomás*, logion 12), suplantó rápidamente a Pedro y asumió la dirección de las iglesias de Jerusalén y de Judea (Hch 12,17; 15,13-21; 21,18). Flavio Josefo, en las *Antigüedades judías* (20,200), subraya su piedad fiel con respecto a su pueblo judío y narra su muerte como mártir ordenada por el sumo sacerdote Anás II en el año 62 d.C.

Hay obras importantes que mencionan a Santiago, el hermano del Señor, en particular la carta de Judas, atribuida a «Judas, siervo de Jesucristo, hermano de Santiago» (Judas 1), el *Evangelio de Tomás*, que presenta a Santiago como el representante post-pascual de Jesús (*logion 12*) y la *Carta apócrifa de Santiago* encontrada en Nag Hammadi (*NHC I/2*).

¿A qué Santiago se refiere la carta canónica? Se constata, por una parte, que la presentación de Santiago como «siervo de Dios y del Señor Jesucristo» (St 1,1) resulta muy vaga. Puede referirse a Santiago como la figura bien conocida del hermano del Señor, pero también a cualquier otro Santiago conocido o desconocido del cristianismo primitivo. Por otra parte, el vínculo entre la carta y la personalidad de Santiago, el hermano del Señor, se estableció lentamente en la tradición patrística y en la historiografía cristiana. Hasta finales del siglo II no se empezó a atribuir la carta al hermano del Señor. Orígenes conoce una carta de Santiago de la que cita algunos pasajes como palabra de la Escritura⁶. Hegesipo, sin embargo, no tiene ninguna información sobre ella. El canon o Fragmento de Muratori no la menciona y Eusebio (que murió el año 399 d.C.) habla del carácter todavía controvertido de su autoridad en las iglesias (*Historia eclesiástica* II,23,24-25; III,25,3).

De la historia de la recepción de la carta y de su reconocimiento tardío en la Iglesia antigua, se puede deducir que probablemente su autor no debe ser identificado ni con Santiago, hijo de Zebedeo, ni con Santiago, el hermano del Señor, que son las dos personalidades del cristianismo primitivo conocidas bajo el nombre de Santiago. O bien la carta de Santiago es *pseudoepígrafa*, es decir, se atribuye el nombre de un autor que no es el suyo, o bien es obra de un Santiago desconocido.

El autor desconocido de la carta de Santiago

Diferentes observaciones de carácter literario y teológico confirman el carácter improbable de la redacción de la carta por Santiago el hermano del Señor, aun cuando permiten formular hipótesis relativas a la localización del mundo cultural del autor en la geografía y la historia del cristianismo primitivo.

En primer lugar, la carta emplea un concepto de ley que está lleno de representaciones procedentes del estoicismo y del cristianismo helenístico (la

«ley perfecta de la libertad», St 1,25; la «ley regia», 2,8, que encuentra su expresión en el mandamiento del amor de Lv 19,18). No tiene ninguna relación con la insistencia sobre la circuncisión y sobre la observancia de las normas de pureza alimentaria a las que Pablo asocia el nombre de Santiago en Ga 2,1-21.

En segundo lugar, llama la atención que la carta no argumente nunca a partir de tradiciones relativas a la vida, la enseñanza o la resurrección de Jesús.

En tercer lugar, es sorprendente que el autor no se sirva ni del texto hebreo del Antiguo Testamento, ni de las versiones arameas. Cuando se refiere al texto bíblico, utiliza los LXX o *testimonia* (florilegios) dependientes de esta versión griega.

Por último, se puede constatar que los parentescos literarios más próximos a la carta se encuentran en los pseudoepígrafos del Antiguo Testamento y de la literatura judía helenística (Sirácida, *Testamento de los 12 Patriarcas*, Filón de Alejandría), o en escritos como el evangelio de Mateo, la *Carta de Clemente de Roma*, la *Carta de Bernabé*, el *Pastor de Hermas* o la *Didajé*; se trata de obras helenizadas de finales del siglo I y principios del siglo II, ligadas más o menos estrechamente a tradiciones judeo-cristianas.

De estas observaciones y del carácter literario de la carta se deducirá que el autor es una persona de lengua griega instruida en la escuela helenística; hace referencia a la Escritura veterotestamentaria y a las tradiciones judías como una documentación literaria revestida ciertamente de una autoridad particular, pero que, al igual que las palabras de Jesús o las afirmaciones de la sabiduría helenística, da forma a la «ley regia» o a la «ley perfecta de libertad». Se trata sin duda de un cristiano cultivado de origen pagano de la segunda o de la tercera generación cristiana.

23.3.2. Fecha de composición

El *terminus a quo* de la datación de la carta lo ofrece la argumentación de 2,14-26; este pasaje retoma tan profusamente la terminología de las grandes cartas paulinas que es difícil excluir que el autor conociera la carta a los Romanos, y tal vez la carta a los Gálatas. Cuatro razones:

- a) la carta de Santiago emplea sólo aquí (2,21.24.25) el verbo *justificar*, central (24 ocurrencias) en la teología de las cartas paulinas;
- b) el sustantivo *justicia*, que aparece unas cincuenta veces en Pablo, es utilizado sólo aquí con el significado de justificación (2,23), mientras que en 1,20 y 3,18 tiene un significado diferente;
- c) el concepto de fe, empleado cinco veces en el resto de la carta (1,3.6; 2,1.5; 5,15), es contrapuesto a las obras sólo en este texto (2,14.17.18.18.20.22.24.26);
- d) el ejemplo de Abrahán (2,20-24) retoma, invirtiéndola, la argumentación exegética de Pablo en Rm 4,1-12 y Ga 3,6-9.

6. *Comm. in Joan.* XIX,6; *Select. in Ps* 30,6; *Select. in Ps* 118,153; *Comm. in Rom.* IV,8.

De ello se deduce que muy probablemente la carta de Santiago fue redactada como muy pronto a finales de los años 50 o principios de los años 60. Franz Mussner (1964)⁷, Peter H. Davids (1982) y Luke Timothy Johnson (1995) sostienen una datación temprana.

Un cierto *terminus ad quem* lo proporciona la imagen de las iglesias ofrecida por la carta. En ella no aparece nada del desarrollo de los ministerios observable en las cartas déutero-paulinas y en las Pastorales. Parece que Santiago sólo conoce, en las comunidades a las que se dirige, una estructura análoga a la de las sinagogas. En ellas hay maestros (3,1) y un colegio de ancianos (5,14).

No obstante, para valorar estos datos hay que tener en cuenta la diversidad de las estructuras de las iglesias y de las eclesiologías del cristianismo primitivo. El colegio de ancianos es una forma de dirección de la Iglesia bien conocida por los Hechos, y es la forma de dirección de la Iglesia que rigió las comunidades de Corinto hasta poco antes de la redacción de la carta de Clemente de Roma, es decir, probablemente en los últimos decenios del siglo I.

Se sitúa, pues, la redacción de la carta hacia finales del siglo I o, si se valora el parentesco con los Padres apostólicos (*1 Clemente*, la *Carta de Bernabé*, el *Pastor* de Hermas, Ignacio de Antioquía), hasta el primer tercio del siglo II. James H. Ropes (1916), Martin Dibelius (1921) y Sophie Laws (1980) sostienen una datación relativamente tardía.

23.3.3. Lugar de origen

Los factores decisivos para la determinación del lugar de origen son, por una parte, la cultura del autor y, por otra parte, su conocimiento tanto de los ambientes portuarios de los centros urbanos como de las villas de los ciudadanos ricos en el campo. St 1,5-8 muestra que Santiago conoce el mundo del mar. 4,13-17 deja entrever con mucha precisión el universo de los viajes de los hombres de negocios. 5,1-6 habla de las relaciones que pueden dominar en las propiedades de los notables. 2,1-13 pone en guardia contra el sistema ambivalente de patronazgo y de protección que sus redes pueden ofrecer a los pequeños.

Los comentaristas que leen necesariamente la carta como obra de Santiago, el hermano del Señor, se ven obligados a situar su redacción en Palestina⁸. Los demás piensan preferentemente en Antioquía, en Alejandría, en Cesarea (J.H. Ropes, 1916) o incluso en Roma (S. Laws, 1980).

23.3.4. Destinatarios

La dirección designa a los destinatarios como las «doce tribus de la diáspora». Naturalmente, no hay que entender esta dirección en sentido literal:

7. Franz MUSSNER, *Der Jakobusbrief* (HThKNT 13), Friburgo, Herder, 1964, ³1975.

8. Peter H. DAVIDS, *The Epistle of James* (NIGTC), Exeter, Paternoster, 1982.

los lectores a los que se dirige la argumentación no son judíos, sino cristianos. La ausencia, en la carta, de toda alusión a las problemáticas propias del judeo-cristianismo (observancia de la circuncisión, del *shabbat* y de las normas de pureza alimentaria, cf. Ga 2,1-21; Rm 14,1-15,13; etcétera) permite pensar que fue escrita para pagano-cristianos o para comunidades en las que el origen judío o pagano ya no creaba conflictos de identidad.

La noción de dispersión en la diáspora implica el universalismo de la carta. La dirección no construye un círculo de destinatarios reunidos geográficamente, como sucede en todas las cartas paulinas o en la primera carta de Pedro, sino que implica, por el contrario, su difusión en el mundo pagano.

Si bien es verdad que la carta no conoce fronteras geográficas, no es menos cierto que levanta, en cambio, fronteras sociales. En efecto, el lenguaje de la carta construye una relación contradictoria entre la riqueza y la pertenencia a los «hermanos»: se establece una oposición entre los ricos y los hermanos pobres (1,9-11), y los ricos no son llamados nunca hermanos. La razón de este proceder es teológica: Dios ha elegido a los pobres para hacerlos ricos en fe (2,1-13; 5,1-11). La carta se dirige a los pobres. La ausencia de toda alusión a las relaciones amo-esclavo y las dificultades sociales evocadas corresponden a personas que viven en situaciones precarias, pero que son libres. Son pobres (2,6), pero tienen que asegurar su subsistencia (2,15-17). Se sienten tentados por las comodidades de los ricos (2,1-13; 5,1-6), pero al mismo tiempo se encuentran desarmados ante el poder de éstos (2,1-13). Son, sin duda, gente sencilla, humildes⁹ reclutados entre los campesinos, o en las ciudades entre los pequeños comerciantes o los pequeños artesanos. Viven sin patrimonio, alejados de la vida pública o de los honores, mal tutelados por la ley que defiende sobre todo a las familias de alto rango. No tienen ningún vínculo con las esferas del poder (no hay, pues, una parénesis del tipo de Rm 13 o Ap 13), pero se sienten halagados por la presencia ocasional de caballeros o de notables (2,1-13). No tienen los medios para llevar una vida desordenada, pero miran con envidia a los que han logrado una buena posición (1,5-11; 4,13-5,6).

9. Jérôme CARCOPINO, *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'Empire*, París, Hachette, 1939, pp. 72-73 y pp. 210-211 elabora la lista de las corporaciones en Roma. En ella se incluyen, por ejemplo, los mayoristas del trigo, del vino, del aceite, los armadores, pero también los vendedores de frutas, de legumbres, de pescado, los taberneros, los panaderos, los pasteleros, los confiteros, los posaderos, los especieros, los espejeros, los floricultores, los artesanos del marfil, los orfebres, los sastres, los zapateros, los boteros, los lavaderos, los tintoreros, los bordadores, los curtidores, los cordeleros, los fabricantes de muebles, los ebanistas, los maestros de demoliciones, los carpinteros, los albañiles, los arrieros, los carreteros, los cocheros, los barqueros, los remeros, los porteadores, los guardianes, los peones, los descargadores, etcétera.

23.4. Perspectiva teológica

23.4.1. La fe y las obras: Santiago y Pablo

El conjunto de la argumentación de St 2,14-26, que se presenta como una especie de digresión entre 2,1-13 y 3,1-13, tiende manifiestamente a salir al paso de una comprensión de la fe cristiana que quiere distinguir entre fe y obras. Para Santiago, la fe sin obras es inútil, y está vacía y muerta (2,18.20.26); no puede salvar (2,14), y según la fórmula provocadora y paradójica de 2,26, es como el cuerpo sin el alma.

Para comprender el sentido de la argumentación, es necesario observar cuáles son las premisas. Por una parte, el término fe, que en el resto de la carta designa la confianza activa de los creyentes (1,3.6; 2,1.5; 5,15), se convierte en 2,14-26 en la demostración verbal de una confesión puramente formal, a la que los demonios mismos pueden asociarse (2,19). De ello se sigue que la fe que actúa en las obras, y que las obras llevan a su perfección (2,22), no es sino la fe que hay que pedir en la oración (1,6); es lo que Pablo quiere decir cuando habla de «la fe que obra por medio del amor» en Ga 5,6. La segunda premisa de la argumentación es la existencia de una oposición entre fe y obras que podría ser establecida por los hermanos. Ahora bien, es importante observar que esta oposición es también una oposición extraña al pensamiento paulino. En efecto, en las cartas a los Romanos y a los Gálatas, el apóstol no establece una oposición entre «justificación por la fe» y «justificación por las obras», sino más bien entre «justificación por la Ley» (o «en virtud de la Ley») y «justificación por la confianza en Jesucristo» (o «por la confianza de Jesucristo»). La distinción realizada por Pablo en Rm 3,1-4,25 y en Ga 2,14-21 no es, en efecto, una disociación de fe y obras, sino una oposición entre la acción justificadora de Dios y los privilegios otorgados por la Ley.

De ello hay que concluir que la carta de Santiago retoma una parte de la terminología paulina y que, al parecer, quiere refutarla, mientras que el problema que plantea es extraño a la reflexión paulina. O bien la carta de Santiago interpretó mal la argumentación del apóstol, o bien –y esto es más probable– no se refiere a la comprensión paulina del Evangelio, sino a una recepción vulgar de éste que apela sin razón al paulinismo para negarse a ver las implicaciones interpersonales y sociales de la existencia creyente.

No obstante, la carta de Santiago, al oponer la justificación «por la fe sola» (2,24) y la justificación «por las obras» (2,21), resulta ser un elemento indispensable entre la teología paulina de la justicia de Dios y la doctrina luterana de la justificación.

23.4.2. El cristianismo de los pobres

Para la carta de Santiago no existe ortodoxia, sino una *ortopraxis* de la fe cristiana. La línea de demarcación pasa por la elección existencial y real de la pobreza. No se trata, en Santiago, de un «pauperismo sentimental»,

como podría ser el caso de la obra lucana (É. Trocmé, 1964), sino de una actitud existencial que tiene valor de confesión de fe y que se expresa en la realidad de la práctica cotidiana.

Santiago retoma por su cuenta y combina a su manera tres ideas de pobreza. La primera es la de la tradición espiritual veterotestamentaria y judía de los «pobres de Dios» que viven gracias al Creador. La segunda es la de la enseñanza de los filósofos cínicos y estoicos, según la cual quien lo ha abandonado todo y no tiene ya nada que perder es libre de todo. La tercera es la de la tradición evangélica de la enseñanza de Jesús, que llama a la muchedumbre y a los discípulos a seguirlo, abandonando sus posesiones para entrar en la libertad convivial del Reino. A partir de ahí, emprende una crítica teológica y antropológica de la pobreza; mientras que los ricos se consumirán en la desesperación y en la miseria a las que los condenan sus riquezas (4,13-5,6), Dios ha elegido a los pobres para hacerlos ricos en la fe (2,1-13). El autor reformula también el Evangelio como una obediencia paciente a la llamada que Dios ha dirigido a sus destinatarios.

La razón por la que la carta insiste en la vocación de los cristianos a la pobreza no es prioritariamente una preocupación de ética social. En efecto, la injusticia económica no es para Santiago más que una consecuencia de la *infelicidad existencial a la que condena la riqueza* (5,1-6). El análisis de Santiago es más bien de orden antropológico. La búsqueda de la riqueza produce inestabilidad (1,5-8), porque la posesión de la riqueza es un bien perecedero (1,9-11), que conduce a los seres humanos a malgastar la vida (4,13-17); aun cuando les da la ilusión de la seguridad y la comodidad, los corroe y destruye desde dentro (5,1-6).

Sería, no obstante, una interpretación errónea comprender la *ética de disidencia social* de la pobreza preconizada por la carta de Santiago como un llamado a la ascesis. La invitación a la pobreza es, por el contrario, el ofrecimiento evangélico de vivir en la libertad que brota de la confianza en la providencia de Dios; es ésta la que da el fruto precoz y el fruto tardío (5,7-11). Esta certeza es la fuerza que permite mantener la propia identidad frente al conformismo social, a la ambición y al arrivismo; capacita para resistir a la fascinación de los poderes del mundo (4,1-10); permite afrontar fielmente y con perseverancia la precariedad de lo real (1,2-4; 5,7-11).

23.5. Nuevas perspectivas

El paradigma del comentario de Martin Dibelius¹⁰ y el debate en torno a sus tesis están en el centro de la investigación reciente.

Según Martin Dibelius, la carta de Santiago se presenta como un discurso moral de carácter general que no presupone ni un contexto de comunica-

10. *Der Brief des Jakobus* (KEK), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht (1921), 1964.

ción, ni un mensaje particular. La parénesis está constituida, a imagen del *Ad Demonium* del Pseudo-Isócrates, por textos sapienciales del Antiguo Testamento y de la literatura moral del judaísmo helenístico, por una cadena de máximas independientes entre sí, unidas sin una estructura precisa y sin más vínculos que las asociaciones de ideas o las palabras-gancho.

Frente a esta lectura de la carta, los investigadores intentan, con la ayuda de la retórica o de la pragmática de la comunicación, reconstruir una estructura y una lógica del texto. Paralelamente, se esfuerzan por identificar en la carta una perspectiva de la argumentación y un pensamiento teológico que no se limiten a la enseñanza moral, ni a la mera perspectiva de la ética social, sino que contengan los elementos de una soteriología y de una cristología propias.

23.6. Bibliografía

Comentarios

Christoph BURCHARD, *Der Jakobusbrief* (HNT 15,1), Tübingen, Mohr, 2000; Jacques CANTINAT, *Les Épîtres de Saint Jacques et de Saint Jude* (Sources bibliques), París, Gabalda, 1973; Martin DIBELIUS, *Der Brief des Jakobus* (KEK), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, (1921), 1964 (trad. ingl.: Martin DIBELIUS, Heinrich GREEVEN, *James: A Commentary on the Epistle of James* [Hermeneia], Filadelfia, Fortress Press, 1976); Luke T. JOHNSON, *The Letter of James* (AB 37A), Nueva York, Doubleday, 1995; Sophie LAWS, *A Commentary on the Epistle of James* (Harper's NTC), Londres, Black, 1980; Wiard POPKES, *Der Brief des Jakobus* (ThHK 14), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2001; James H. ROPES, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James* (ICC), Edinburgh, Clark, 1916; Franz SCHNIDER, *Der Jakobusbrief* (RNT), Regensburg, Pustet, 1987; Louis SIMON, *Une éthique de la sagesse. Commentaire de l'épître de Jacques*, Ginebra, Labor et Fides, 1961; François VOUGA, *L'épître de saint Jacques* (CNT 13a), Ginebra, Labor et Fides, 1984.

Lecturas preferentes

Michel BOUTTIER y Christian-Bernard AMPHOUX, «La prédication de Jacques le Juste», *ETR* 54, 1979, pp. 5-16; Étienne TROCMÉ, «Les Églises pauliniennes vues du dehors: Jacques 2,1-3,13», *StEv* 18, 1964, pp. 660-669.

Estudios particulares

Édouard COTHENET, «La Sagesse dans la lettre de Jacques», en: Jacques TRUBLET, ed., *La Sagesse biblique. De l'Ancien au Nouveau Testament* (LeDiv 160), París, Cerf, 1995, pp. 413-419; Matthias KONRADT, *Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief* (SUNT 22), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1988; Wiard POPKES, *Adressaten, Situation und Form des Jakobusbriefes* (SBS 125/126), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1986; Ulrich RUEGG, «À la recherche du temps de Jacques», en: Daniel MARGUERAT, Jean ZUMSTEIN, eds., *La mémoire et le temps. Mélanges P. Bonnard* (Monde de la Bible 23), Ginebra, Labor et Fides, 1991, pp. 235-257.

24

LA PRIMERA CARTA DE PEDRO

Jacques Schlosser

Las cuestiones planteadas por la primera carta de Pedro son numerosas y en gran medida siguen abiertas. Este escrito ¿es efectivamente de Pedro? ¿De cuándo data exactamente? ¿Supone una situación de persecución o refleja simplemente discusiones entre vecinos? ¿Hay que situarlo en el ámbito paulino o bien sus analogías con el apóstol siguen siendo superficiales? El vocabulario del extranjero, tan característico de 1 P (1,1.17; 2,11), ¿es puesto al servicio de una espiritualidad del *homo viator* (hombre viajero) en camino hacia su patria verdadera, la patria celestial, o bien indica de entrada la dura condición de personas que no se sienten en su casa allí donde viven?

24.1. Presentación

24.1.1. Género literario

Bajo la influencia de hipótesis que han asociado muy estrechamente 1 P al bautismo, e incluso a la celebración misma del bautismo, se afirma a veces que 1 P es una «homilía». Por lo que respecta al texto de que disponemos hay que renunciar a esta denominación. En efecto, en 1 P son fácilmente identificables algunas características formales análogas a las de las cartas paulinas, tanto al comienzo (remitente, destinatarios, saludo) como al final del escrito (saludos, indicaciones biográficas, deseo de paz). Según 5,12, Pedro escribió su carta circular para *exhortar* y para *atestiguar*. Estos dos verbos expresan bien el contenido y el aspecto de la carta, que mezcla la exhortación ética y el recuerdo de los grandes ejes del kerigma cristiano.

24.1.2. Estructura

La estructura de la carta se deduce con bastante claridad a partir de la repetición de ciertos elementos formales: «queridos» (2,11 y 4,12), «pues» (1,16.24; 2,6) o «por lo tanto» (1,13), «pues / ya que» (2,1; 4,1.7; 5,1.6), así como el ver-

bo «someterse» (2,13.18; 3,1.5). El esquema de la composición, muy frecuente en la carta, consiste en oponer a un enunciado negativo una afirmación positiva («no... sino...»); esto es útil para detectar las unidades más pequeñas. Hay que prestar atención también a la desigual repartición de los numerosos imperativos. Con todo, es la coherencia temática de la mayor parte de los bloques lo que proporciona las indicaciones más útiles.

Estructura de la primera carta de Pedro

1,1-2 Prólogo epistolar

Obertura (1,3-12): Dios y el misterio de la salvación en Cristo

- | | |
|---------|---------------------------------------|
| 1,3-5 | Bendición |
| 1,6-9 | Aflicción presente y salvación futura |
| 1,10-12 | Teología de la Escritura |

Cuerpo de la carta (1,13-5,11): el kerigma y sus exigencias éticas

Primera parte (1,13-2,10): un pueblo santo que recibe su vida de Cristo

- | | |
|---------|---|
| 1,13-25 | Llamada a la santidad y motivación a través de la Escritura y del kerigma |
| 2,1-10 | La Iglesia fundada sobre Cristo |

Segunda parte (2,11-4,11): los cristianos en su entorno social

- | | |
|-----------|---|
| 2,11-3,12 | La vida cristiana en las estructuras de la sociedad |
| 3,13-4,6 | Los cristianos denigrados en su medio social |
| 4,7-11 | Nueva llamada a la caridad en la comunidad |

Tercera parte (4,12-5,11): los sufrimientos infligidos a los cristianos y su vida en comunidad

- | | |
|---------|--|
| 4,12-19 | Los cristianos expuestos a la hostilidad oficial |
| 5,1-5 | Las relaciones en la comunidad cristiana |
| 5,6-11 | Parénesis final en el horizonte escatológico |
| 5,12-14 | Conclusión epistolar |

24.1.3. Unidad de la carta

La organización de la carta, buena en su conjunto, resulta a veces incluso sorprendente. La promesa del auxilio divino (4,10) va seguida de una doxología (4,11), con la que la carta podría concluir. La comparación de 3,13-17 con 4,12-19 revela un tema general común, vocablos temáticos idénticos o afines, en particular el verbo πάσχω («sufrir») y la expresión «la voluntad de

Dios» (3,17; 4,19). Pero el tema común parece estar acompañado de variaciones: en el segundo texto (4,12-19), la situación de los cristianos parece más angustiosa. De forma más amplia se cree poder constatar que 1 P 1,1-4,11 es rico en alusiones bautismales, mientras que esto no se verifica a partir de 4,12. Sobre la base de las observaciones resumidas de este modo, diversos autores han pensado, siguiendo a R. Perdelwitz (1911), que 1 P es un escrito heterogéneo: una homilía bautismal (1,3-4,11) habría sido añadida a una carta (1,1-2 + 4,12-5,14), redactada como reacción a una situación crítica. Esta hipótesis, que en sus diversas variantes ha conocido un gran éxito en la investigación antigua, ya no es defendida hoy, porque parece que los indicios aducidos no constituyen una prueba suficiente. En primer lugar, una doxología no tiene que estar colocada necesariamente al final de un escrito (véase por ejemplo, Rm 9,5; Ef 3,21). Además, los vínculos entre 1,3-4,11 y el resto de la carta son numerosos; parece que las diferencias entre 3,13-17 y 4,12-19 se deben menos a la objetividad de los hechos que a la estrategia de un autor que adopta puntos de vista sucesivos, pero complementarios, y que, por lo demás, se complace en dramatizar.

24.2. Contexto histórico de producción

24.2.1. Lugar

Parece que el autor conoce bien la situación concreta de las comunidades de Asia Menor a las que se dirige, lo cual se explica mejor si se admite que él mismo reside allí. La historia de la recepción de 1 P apunta en la misma dirección: las primeras huellas claras aparecen en autores de Asia Menor (Policarpo de Esmirna, *A los Filipenses* 1,3; 8,2,1; etcétera), así como también la primera atribución explícita de la carta a Pedro (Ireneo, *Contra las herejías* IV,9,2; 16,5; V,7,2). Hay, por lo tanto, argumentos suficientes para pensar en Asia Menor como lugar de composición. No obstante, la carta misma proporciona una indicación precisa que muy probablemente remite a Roma. En efecto, la mención de Babilonia en 5,13 se comprende mejor como designación críptica de Roma: en la tradición judía (sobre todo en 2 Baruc 11,1-2; 67,7) y en el Apocalipsis de Juan (Ap 14,8) se comparó la ruina del Templo de Jerusalén en el año 587 a.C. con la del año 70 de nuestra era, estableciendo una correspondencia entre las dos potencias responsables de estas destrucciones. En la hipótesis de la pseudonimia (véase más adelante, en 24.2.4) la elección de «Pedro» se explica mejor en Roma que en cualquier otro lugar. Por último, los vínculos que existen entre 1 P y 1 Clemente, aun cuando no se puedan explotar para establecer una dependencia literaria, constituyen un argumento a favor de Roma como lugar de producción. La hipótesis romana, aun cuando no se imponga verdaderamente, parece la más fuerte.

24.2.2. Destinatarios

Las precisiones geográficas ofrecidas por 1 P 1,1 sitúan a los destinatarios en provincias romanas (no en regiones sin funciones administrativas) que

engloban una gran parte de Asia Menor; dos de ellas (Asia, Galacia) son tierras de la misión paulina.

La imagen que da la carta del perfil socio-religioso¹ de los destinatarios parece un poco confusa. Los rasgos más precisos establecen claramente su procedencia pagana, que está marcada –según una terminología tradicional– por la ignorancia, la inmoralidad y la idolatría (1,14.18; 2,25; 4,3s; véase 2,10). Pero el importante recurso al Antiguo Testamento, que va de la alusión furtiva a la cita formal que sirve de base a la argumentación, ha llevado a algunos críticos a admitir que las comunidades destinatarias eran mixtas (pagano-cristianos y judeo-cristianos); esto no tendría nada de extraño en Asia Menor. Pero hay otras explicaciones posibles: 1) antes de su adhesión al Evangelio, estos paganos se encontraban ya quizá en los márgenes del judaísmo, cuyo monoteísmo y cuya elevada moral admiraban; 2) la iniciación en las raíces judías de la fe cristiana pudo realizarse en la catequesis cristiana pre- y post-bautismal, que se inspiraba en gran medida en el Antiguo Testamento, única Escritura de referencia. Los paganos convertidos, en efecto, no podían o no querían aislarse del todo de sus conciudadanos: algunas mujeres tenían un esposo pagano (3,2); los esclavos o siervos domésticos cristianos de 2,18-20 están, al parecer, al servicio de amos paganos.

Las comunidades se enfrentan a una hostilidad difícil de identificar. El autor se refiere a ella regularmente como un «sufrimiento» (sobre todo a través del verbo *πάσχω*). En muchos textos se habla manifiestamente de injusticias: los siervos sufren las injusticias de sus amos (2,18-20), las calumnias golpean a los cristianos (2,12; 3,16). Este tipo de hostilidad del medio circundante se deriva sin duda del hecho de que los cristianos no participan en los excesos ligados a la celebración de las grandes fiestas del paganismo (4,3s); de este modo cuestionan no sólo la religión tradicional sino también el orden social. En pocas palabras, causan perturbaciones y sus compatriotas se lo hacen sentir; hay una discriminación social. No obstante, algunas indicaciones hacen pensar en una oposición más oficial: es posible que la palabra *ἀπολογία* («defensa») remita a una acción judicial (3,15); nadie sufre «como homicida o ladrón» si no ha sido condenado por un tribunal; ahora bien, una de las acusaciones consideradas no es otra que el hecho de ser cristiano (4,14s). Entonces ¿hay que hablar de persecuciones?

24.2.3. Fecha de composición

La pregunta que acabamos de hacer desempeña un importante papel en el debate relativo a la fecha de composición de 1 P. En rigor, no es correcto hablar aquí de «persecución» en el sentido preciso de este término en la historia del cristianismo, porque las persecuciones masivas y organizadas por el poder central empiezan con Decio en los años 249-251. No obstante, el término puede designar también una acción, oficial pero

circunstancial, que puede llevar a la muerte de los cristianos. Éste es manifiestamente el caso de la represión de Nerón contra los cristianos en el año 64; esta persecución, de carácter únicamente local, no puede ser utilizada para datar 1 P. En cambio, debido a los destinatarios de la carta mencionados en 1,1, hay que tener en cuenta los datos históricos disponibles sobre Asia Menor, ya que pueden arrojar luz sobre la datación de la carta. Las acciones dirigidas por Plinio el Joven contra los cristianos bajo la autoridad de Trajano (97-117) son acciones locales y no forman parte de un plan de conjunto o, al menos, no en mayor medida que la represión ordenada por Nerón. Se sitúan en una de las provincias mencionadas en la dirección de 1 P: Bitinia, donde Plinio llegó hacia el año 110. Las indicaciones de la famosa carta de Plinio a Trajano (*Cartas* X, 96) coinciden en parte con las de 1 P. Plinio pregunta a Trajano si el «nombre mismo [de cristiano]» (*nomen ipsum*) es un motivo suficiente de condenación, y este dato se compara con frecuencia con 1 P 4,16. Pero el culto imperial y la maldición de Cristo exigida en el interrogatorio, en lo cual Plinio insiste vigorosamente, no son objeto de ninguna alusión en 1 P. Sería, por tanto, imprudente apoyarse directamente sobre Plinio para datar 1 P; por otro lado, una datación tan tardía como los años 110-120 no tiene otros fundamentos en 1 P. Plinio mismo hace referencia a personas que le han dicho que han abandonado la fe cristiana «hace veinte años».

Esto nos lleva al reinado de Domiciano (81-96). La tradición cristiana ha presentado a este emperador como un perseguidor encarnizado de los cristianos, un segundo Nerón, manteniendo así la tesis de que sólo los malos emperadores eran perseguidores. Los datos nos obligan a ser más sobrios: bajo Domiciano no hubo ninguna persecución oficial y sistemática. No obstante, hacia el final de su reinado se comportó como un déspota cruel haciendo eliminar con el destierro o con la muerte a los adversarios de toda clase, incluidos los miembros de su familia. Entre ellos había también cristianos. Domiciano es conocido sobre todo porque exigió que se le atribuyeran títulos divinos, en particular, según Suetonio (*Vidas*, VIII: Domiciano, 13.2), el de «deus et dominus noster». Mientras que el culto imperial desempeña un importante papel en el Apocalipsis de Juan, 1 P no habla de él; esto nos disuade de establecer un vínculo directo entre la época de Domiciano, sobre todo el final, y 1 P. En definitiva, las intersecciones con la historia universal apenas proporcionan elementos para la datación de 1 P. En realidad, las persecuciones mencionadas en la carta pudieron tener lugar bajo cualquier reinado, por iniciativa de autoridades locales que podían recurrir a aquello que les reconocía el derecho romano: la *coercitio*, que es globalmente un poder de policía destinado al mantenimiento del orden, como muestra claramente el ejemplo de Plinio el Joven².

Hay que tener en cuenta otras indicaciones. 1) El empleo del pseudónimo «Babilonia» para designar a Roma es difícilmente imaginable antes del año 70.

1. Para una presentación más amplia de los aspectos sociales, véase John ELLIOTT, *Social-Scientific Criticism of the New Testament. An Introduction*, Londres, SPCK, 1995, pp. 70-86.

2. Véase Paul J. ACHTEMEIER, *1 Peter. A Commentary on First Peter* (Hermeneia), Minneapolis, Fortress Press, 1996, p. 34.

2) La presencia de presbíteros (1 P 5,1-5) en las comunidades de Asia Menor presupone un periodo posterior a Pablo, pero la cohabitación entre estos ministros y los portadores de carismas (1 P 4,10s) permite suponer que no estamos todavía en el nivel de las Pastorales. 3) La difusión del Evangelio en el norte de Asia Menor va mucho más allá de las provincias alcanzadas ya en tiempos de Pablo, para lo cual fue necesario cierto tiempo, más aún si tenemos en cuenta que, a diferencia de las provincias evangelizadas en un primer momento, las del norte eran más rurales que urbanas.

Parece preferible, en definitiva, datar la composición de nuestra carta entre los años 70 y 90.

24.2.4. Autor

Es evidente que «Pedro, apóstol de Jesucristo» (1,1) designa a Simón Pedro. ¿Podemos fiarnos de esta información o bien hay que contar con un procedimiento de pseudonimia? La cuestión estaría resuelta si pudiéramos considerar como absolutamente ciertas tanto la fecha de composición que acabamos de proponer como la tradición que fija la muerte de Pedro durante la persecución de Nerón; pero tampoco en este segundo punto la certeza es total.

En la carta misma nada confirma directamente que el apóstol Pedro sea el autor. Las referencias a las palabras de Jesús (por ejemplo, 1 P 2,12 // Mt 5,16; 1 P 3,14 + 4,14 // Mt 5,10-12) no presuponen nada más que un contacto con la tradición evangélica. Por lo que respecta a la fuerte pretensión del autor de ser un «testigo del sufrimiento de Cristo» (1 P 5,1), está expresada a través de una larga aposición al sujeto desprovista del verbo; así pues, esta expresión no implica una referencia explícita al pasado e indica sin duda el testimonio existencial del confesor más que el testimonio ocular de aquel que se encontraba allí en el momento oportuno.

Por otro lado, parece que algunos datos hacen que resulte difícil mantener la hipótesis de la autenticidad estricta. Además de la indicación proporcionada por «Babilonia», existen dos objeciones de cierto peso. La primera es la óptima calidad del griego; ésta se puede apreciar, por ejemplo, en la cadena de los tres adjetivos con *alfa* privativa de 1,4, en la serie de las tres palabras que empiezan por α en 1,19 o de los cinco términos en υ de 2,21, en los numerosos empleos del genitivo en posición intermedia, en la notable utilización (3,14.17) del optativo hipotético, o en el uso del participio futuro, raro en el Nuevo Testamento y en la lengua helenística en general (3,13). La segunda objeción se encuentra en el uso de la Escritura: ordinariamente Pedro se basa en los LXX, pero lo que sorprende sobre todo es el método casi profesional de su trabajo de exegeta.

Una presentación simplificada de 1 P 2,4-10, el famoso pasaje sobre la piedra y las piedras, permite ilustrar con qué habilidad este exegeta saca su mensaje de la Escritura y al mismo tiempo interpreta la Escritura antigua a la luz de hechos nuevos. Construida de forma muy cuidada, esta unidad se articula en dos partes: el anuncio del tema (2,4s) y su desarrollo basado en la Escritura (2,6-10), de modo que el aspecto cristológico y el aspecto eclesiológico son tratados en paralelo. Entre las numerosas conexiones lexicales que aseguran al texto una cohesión formal y temáti-

ca impresionante, la tabla muestra las relativas a las citas o alusiones bíblicas. En la tabla las citas y alusiones aparecen en cursiva, mientras que los elementos retomados y valorados por el autor aparecen en cursiva y negrita.

I) Anuncio del tema (4-5)	
A) (4) acercándoos a él, <i>piedra</i> viva, <i>desechada</i> por los hombres, pero <i>elegida, preciosa/honrada</i> ante Dios	B) (5) también vosotros, cual <i>piedras</i> vivas, dejas <i>edificar</i> (οἰκοδομέω) como <i>casa</i> (οἶκος) espiritual para un sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales agradables a Dios por Jesucristo
II) Desarrollo (6-10) (pues está en la Escritura)	
A') Cristología (6-8) <i>He aquí que coloco en Sión una piedra angular, elegida, preciosa/honrada y el que cree en ella no será confundido.</i> Para vosotros, pues, creyentes, el <i>honor</i> . Pero para los incrédulos, la <i>piedra</i> que los constructores <i>desecharon</i> (οἰκοδομέω) en <i>piedra angular</i> se ha convertido, en <i>piedra de tropiezo</i> y <i>roca de escándalo</i> , [incrédulos] que <i>tropiezan</i> en ella porque no creen en la palabra; para esto <i>han sido destinados</i>	B') Eclesiología (9-10) Pero vosotros (sois) linaje <i>elegido</i> , sacerdocio real, nación santa, <i>pueblo adquirido</i> , para anunciar las <i>alabanzas</i> de Aquel que os ha llamado de las tinieblas a su admirable luz, vosotros que en un tiempo (erais) <i>no pueblo</i> ahora (sois) <i>pueblo</i> de Dios, los <i>no compadecidos</i> ahora son <i>compadecidos</i>

Aun cuando no se acepte al pie de la letra la información de Hch 4,13, que sitúa a Pedro y Juan en la categoría de «hombres sin instrucción», resulta difícil ver en este trabajo exegetico refinado la obra del pescador del lago de Galilea. Por lo demás, si bien no se puede descartar la posibilidad de que Pedro confiara la redacción de su carta a un secretario, esta hipótesis no es verificable. En todo caso, Silvano no es presentado probablemente como tal en 5,12, porque la expresión griega γράφειν διὰ τινος («escribir por medio de alguien») designa en la mayoría de los casos al portador de una carta, no al autor o a un secretario.

En definitiva, los datos relativos a la fecha, a la lengua de la carta y a la exégesis practicada favorecen la hipótesis de que la carta es obra de un miembro judeo-cristiano de la comunidad de Roma. Éste reivindica el patrocinio de Pedro y escribe como representante de la comunidad romana, cuya denominación, la «elegida como vosotros» (5,13), señala la solidaridad con las comunidades de Asia Menor.

Queda por preguntarse por qué la carta fue puesta bajo el patrocinio de Pedro. El hecho de que se haya recurrido a él como autor ficticio de una car-

ta destinada a comunidades de la mitad oriental del Imperio significa, por sí solo, que su importancia era reconocida tanto por los destinatarios como por el autor real. Por otro lado, puede ser que algunas razones históricas motivaran la elección de este último. En efecto, parece que un cierto número de cristianos de Palestina, para los cuales la persona de Pedro era muy importante, emigraron a Asia Menor después de la toma de Jerusalén en el año 70. A su manera, nuestra carta confirma lo que hace suponer la redacción de los evangelios, a saber, una valoración de la persona de Pedro quince o veinte años después de su muerte. Se le reconoce una autoridad que supera el marco local. No obstante, nuestra carta es muy discreta a la hora de poner de relieve esta autoridad: «Pedro» no se comporta como jefe que distribuye órdenes y consignas, y el título que reivindica en 1 P 5,1 (συμπρεσβύτερος, «co-anciano [anciano como ellos]») lo sitúa con ellos, y no por encima de ellos. Su papel ¿lo reduciría tal vez a ser sólo un exponente de la comunidad romana, en cierto modo como Clemente, que interviene un poco más tarde en los asuntos de Corinto? No obstante, 1 P sugiere tres aspectos que caracterizan la imagen del personaje: a) el privilegio de *testigo* y de *participante* afirmado en 1 P 5,1 autoriza a «Pedro» para ser el garante de la tradición; b) aun cuando se pone en el mismo nivel que ellos y precisa que el verdadero pastor no es otro que Cristo, «Pedro» exhorta con vigor a los presbíteros a ejercer su función pastoral y, como en Jn 21, aparece de algún modo como el «presbítero-pastor principal»³; c) el autor real valora la dimensión ecuménica de la persona de Pedro presentándolo como aquel que escribe a destinatarios que viven en regiones en las que probablemente no había trabajado nunca y que pertenecen en parte al ámbito paulino, y atribuyéndole un lenguaje y una teología que guardan cierta relación con los de Pablo.

24.3. Composición literaria

Convencido de que los profetas del pasado estaban al servicio de la generación escatológica y expresaban por adelantado el Evangelio (véase 1 P 1,10-12), Pedro podía recurrir sin más al Antiguo Testamento y, de hecho, lo hace abundante y explícitamente (1,16; 2,6; véase también 1,24). En realidad, ésta es la única herencia expresamente reivindicada. Con todo, desde el momento en que muchos elementos veterotestamentarios son integrados sin más en el texto producido por nuestro autor, ¿por qué no debería suceder lo mismo con las demás fuentes utilizadas? En el pasado hubo mucho interés por esta cuestión, sobre todo en lo relativo a los contactos con las cartas de Pablo. Se admitía bastante generalmente la dependencia literaria de 1 P con respecto a Ef, y más aún de 1 P con respecto a Rm. Las investigaciones recientes sobre esta cuestión llevan a conclusiones mucho menos

seguras, y con mucha frecuencia ponen en duda la realidad de los contactos literarios. Pero la cuestión del «paulinismo» de Pedro sigue planteada. En efecto, 1 P utiliza⁴ términos o expresiones teológicamente significativas que parecen provenir del mundo de Pablo; por ejemplo, «en Cristo» (1 P 3,16; 5,10.14), o palabras como «gracia (χάρις)», «apocalipsis (ἀποκάλυψις)», «llamar (καλέω)», «obediencia (ὕπακοή)». Se pueden observar también rasgos más generales, en particular la reflexión sobre el sufrimiento de los cristianos como participación en el sufrimiento de Cristo (véase más adelante, en 24.4) o la dialéctica entre el indicativo de la salvación y el imperativo que llama a la acción (por ejemplo, 1 P 1,17s; 1,22s). No obstante, las diferencias siguen siendo considerables. Por ejemplo: la metáfora eclesial del «cuerpo», importante en Pablo, está ausente de 1 P; la cuestión de la Ley y de la relación con Israel no aparece en 1 P. Tal vez sea correcto situar 1 P en el ámbito paulino⁵, pero habrá que evitar hacer de ella un escrito casi paulino. Tal vez haya que buscar la explicación del parentesco en las raíces comunes.

La investigación ha detectado en las cartas paulinas enunciados de fe y elementos himnicos que provienen sin duda de la primera generación cristiana, antes de los escritos⁶. También en 1 P algunas características estilísticas (empleo de relativos y de participios, paralelismos, etcétera) centran nuestra atención en fragmentos que tienen sin duda la misma proveniencia: 1,18-21; 2,21-25; 3,18-22. Hubo un tiempo en el que se pensaba que el autor había tomado estos préstamos de la tradición litúrgica y catequética⁷. Hoy somos más prudentes. Con todo, hay que reconocer que entre el vago parentesco temático y el préstamo literario directo, hay espacio para la influencia de tradiciones cuya expresión misma ha adquirido una consistencia sólida. Los pasajes de 1 P que acabamos de señalar son un buen ejemplo de ello.

En definitiva, 1 P se sitúa «en la encrucijada de las teologías del Nuevo Testamento»⁸; de hecho, se añaden otros muchos contactos (con la tradición sinóptica, St, Hb) a los que hemos indicado aquí⁹.

3. Raymond E. BROWN, Karl P. DONFRIED, John REUMANN, eds., *Saint Pierre dans le Nouveau Testament* (LeDiv 79), París, Cerf, 1974, p. 189 (trad. cast.: *Pedro en el Nuevo Testamento*, Santander, Sal Terrae, 1976).

4. Véase el dossier presentado por Klaus BERGER, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, Francke, 1995, pp. 419-430.

5. Hans HÜBNER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 2: Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1993, pp. 387-395, lo hace de modo muy decidido.

6. Véase anteriormente, capítulo 7, p. 140.

7. Marie-Émile BOISMARD, *Quatre Hymnes Baptismales dans la première épître de Pierre* (LeDiv 30), París, Cerf, 1961.

8. Albert VANHOYE, «1 Pierre au carrefour des théologies du Nouveau Testament», en: Charles PERROT, ed., *Études sur la première lettre de Pierre. Congrès de l'ACFEB, Paris 1979* (LeDiv 102), París, Cerf, 1980, p. 97.

9. El comentario ya antiguo (1947) de Edward G. SELWYN, *The First Epistle of St. Peter*, Londres, Macmillan, 1977, sigue siendo indispensable para el estudio de esta cuestión.

24.4. Perspectivas teológicas

Al dirigirse a destinatarios que sufren la opresión del medio circundante en su vida cotidiana, el autor los «exhorta» (5,12) subrayando principalmente dos puntos: el sentido del sufrimiento, el valor y la dignidad de la existencia cristiana a los ojos de Dios.

Entre los diferentes términos que evocan lo que los cristianos tienen que sufrir en su existencia, destacan claramente el verbo πάσχω («sufrir») y el sustantivo correspondiente πάθημα («sufrimiento»). El verbo es empleado ocho veces (2,19.20; 3,14.17; 4,1b.15.19; 5,10), a las que se añade un empleo del sustantivo (5,9). Los mismos términos indican la pasión y la muerte de Cristo: tres veces el sustantivo (1,11; 4,13; 5,1) y cuatro veces el verbo (2,21b.23; 3,18; 4,1). La mera yuxtaposición sugiere ya por sí sola un vínculo entre Cristo y los creyentes. Pero el autor no duda en hacer explícita esta relación. En el nivel de una gran unidad, lo hace articulando el sufrimiento inoportunamente sufrido por los siervos de la casa y el aceptado libremente por Cristo, aunque en él no había pecado ni falsedad (2,18-21a + 21b-25). La conexión es desarrollada también, y de forma variada, en unidades más pequeñas: el sufrimiento no merecido debe ser aceptado *porque* ésta fue la actitud de Cristo (3,17s); es importante tener *la misma convicción* que Cristo para aceptar la necesidad de pasar por el sufrimiento; sobre todo, y es aquí donde Pedro se aproxima más a Pablo (Flp 3,10), las pruebas sufridas son una «participación» (κοινωνέω) en los sufrimientos de Cristo, y este camino desemboca en la gloria (4,13), al igual que sucedió en la persona de Cristo (4,13; 5,1). Por lo demás, esta perspectiva escatológica es un consuelo, que Pedro no duda en proponer a sus destinatarios desde el principio (1,3-5.7.9.13) y en recordar en la conclusión de su carta (5,6.10).

En la difícil situación en que se encuentran, los cristianos de Asia Menor tienen que encontrar consuelo en la conciencia de pertenecer a un gran grupo, más exactamente a una *fraternidad*, tan amplia como el mundo (5,9). Más profundamente, el sufrimiento que se expresa en el hecho de vivir «sin una verdadera morada» (2,11: πάροικος; 1,17: παροικία) es superado por la conciencia de haber llegado a ser, por la unión con Cristo, una morada (οἶκος) espiritual, templo y familia al mismo tiempo (2,5). Ya hemos llamado la atención sobre la importancia de 2,5.9-10. A la segregación corresponde una separación benéfica, a la marginación sufrida en el plano social corresponde antitéticamente la elección divina, al deshonor provocado por las sospechas, las calumnias y las injurias se opone la participación en el honor de Cristo. Ciertamente para ellos su nombre es fuente de problemas, pero lo llevan con alegría y orgullo (4,14), porque fundamenta su esperanza.

24.5. Nuevas perspectivas

La interpretación en otro tiempo dominante¹⁰ del vocabulario del extranjero se apoyaba en diferentes paralelos (Flp 3,20; Hb 3,14) para privilegiar una lectura espiritualizante: los cristianos no tienen aquí abajo una verdadera ciudad, porque los espera una patria celestial. En la propia carta esta interpretación puede apoyarse en la utilización muy intensa de algunas categorías veterotestamentarias, ante todo las que reflejan el tema del éxodo. La travesía de Israel hacia la Tierra prometida tiene su elemento correspondiente en la peregrinación de los cristianos hacia la ciudad celestial. John Elliott (1981) tuvo el mérito de introducir con vigor otro paradigma, inspirado por las ciencias sociales y particularmente por el análisis sociológico de la secta. Según Elliott, el vocabulario del extranjero remite muy concretamente a la situación efectiva de los destinatarios; pertenecen a las diversas categorías que, en la ciudad, tienen una posición marginal y derechos limitados. Esta tesis, que tiene implicaciones fundamentales para el conjunto de la carta, ha sido recibida favorablemente, pero no de manera íntegra. El modelo de la secta no puede explicar varios aspectos de la eclesiología petrina: la responsabilidad para con los que están fuera, la negativa a demonizar el mundo, la conciencia que tienen los cristianos de su imperfección¹¹. El vocabulario del extranjero fue elegido, a partir de su utilización en los LXX, para ilustrar aquello en lo que se han convertido los destinatarios al adherirse al Evangelio y hacer de sus exigencias la norma de su vida ética: ya no se puede vivir como antes, y la consecuencia es la marginación¹².

24.6. Bibliografía

Comentarios

Paul J. ACHTEMEIER, *1 Peter. A Commentary on First Peter* (Hermeneia), Minneapolis, Fortress Press, 1996; Norbert BROX, *Der erste Petrusbrief* (EKK XXI), Zürich/Einsiedlen/Köln, Neukirchen-Vluyn/Benziger/Neukirchener Verlag, ²1986 (1979); John H. ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 37B), Nueva York, Doubleday, 2000; Leonhard GÖPELT, *Der erste Petrusbrief* (KEK XII,1), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1978 (trad. ingl.: *A Commentary on 1 Peter*, Grand Rapids, Eerdmans, 1993); J. Ramsey MICHAELS, *1 Peter* (WBC 49), Waco, Word Books, 1988; Ceslas SPICQ, *Les épîtres de saint Pierre* (Sources Bibliques), París, Gabalda, 1966.

10. Véase, por ejemplo, Karl Hermann SCHELKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief* (HThK XIII,2), Friburgo, Herder, ³1970 (1961), p. 19: «Heimatlosigkeit in Zeit und Welt».

11. Véase sobre todo Reinhard FELDMEIER, *Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief* (WUNT 1,64), Tübingen, Mohr, 1992, pp. 187-192.

12. Véase Paul J. ACHTEMEIER, *1 Peter. A Commentary on First Peter* (Hermeneia), Minneapolis, Fortress Press, 1996, sobre todo pp. 56, 71, 82 n. 42, 125, 174.

Lecturas preferentes

Max-Alain CHEVALLIER, «Condition et vocation des chrétiens en diaspora. Remarques exégétiques sur la 1e épître de Pierre», *RevSR* 48, 1974, pp. 387-398.

Historia de la investigación

Édouard COTHENET, «La Première de Pierre: bilan de 35 ans de recherches», en: *ANRW* II,25.5, Berlín, de Gruyter, 1988, pp. 3685-3712.

Bibliografía exhaustiva

Anthony CASURELLA, *Bibliography of Literature on First Peter* (NTTS 23), Leiden, Brill, 1996; John H. ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 37B), Nueva York, Doubleday, 2000, pp. 155-304.

Estudios particulares

François BOVON, «Foi chrétienne et religion populaire dans la première épître de Pierre», *ETR* 53, 1978, pp. 25-41; John H. ELLIOTT, *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy*, Filadelfia, Fortress Press, 1990 (1981); Reinhard FELDMEIER, *Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief* (WUNT I,64), Tübingen, Mohr, 1992; Marie-Louise LAMAU, *Des chrétiens dans le monde. Communautés pétriniennes au 1er siècle* (LeDiv 134), París, Cerf, 1988; Charles PERROT, ed., *Études sur la première lettre de Pierre. Congrès de l'ACFEB, Paris 1979* (LeDiv 102), París, Cerf, 1980; Jacques SCHLOSSER, «Aimez la fraternité» (1 P 2,17). À propos de l'ecclésiologie de la première lettre de Pierre», en: Marinella PERRONI y Elmar SALMANN, eds., *Patrimonium fidei. Traditionsgeschichtliches Verstehen am Ende? Festschrift Magnus Löhrer und Pius-Ramon Tragan* (Studia Anselmiana 124), Roma, Centro Studi S. Anselmo, 1997, pp. 525-545; Karl Matthias SCHMIDT, *Mahnung und Erinnerung im Maskenspiel. Epistolographie, Rhetorik und Narrativik der pseudepigraphen Petrusbriefe* (HBS 38), Friburgo, Herder, 2003.

25**LA SEGUNDA CARTA DE PEDRO**

Jacques Schlosser

El autor de 1 P recomendaba a sus lectores que hicieran apología de su fe «con dulzura y temor». Resulta evidente que éste no es el clima de la segunda carta de Pedro, donde la polémica adopta un tono muy violento. Por lo que respecta al fondo, el autor «Simeón Pedro» (1,1) parece responder a un cuestionamiento de elementos fundamentales de la fe recibida. Este cuestionamiento proviene aparentemente de círculos cultivados de la sociedad helénica; el autor, sensible al choque de culturas, toma prestado de éstas en parte un vocabulario (por ejemplo, «el conocimiento») y categorías (por ejemplo, la «naturaleza divina»), para afrontar el desafío y tratar de expresar la fe tradicional en un lenguaje nuevo.

25.1. Presentación**25.1.1. Género literario**

A diferencia de 1 P o de las cartas paulinas, 2 P no contiene saludos finales; pero, como estos escritos, empieza con un prólogo (1,1-2) que permite clasificarla entre las cartas del Nuevo Testamento, conforme a la indicación explícita de 3,1 (ἐπιστολή, «carta»). Con todo, la alusión del autor a su muerte próxima (1,14), la insistencia en la memoria y la preocupación manifestada por el tiempo de la ausencia presentida (1,12-15; 3,1s) dan claramente a esta carta el aspecto de un testamento. Nuestro escrito se presenta, pues, como una *carta testamentaria* o un testamento en forma de carta.

25.1.2. Estructura

La estructura, en cuyas grandes líneas están de acuerdo los especialistas, se basa en indicaciones de contenido, pero sobre todo en observaciones formales (características epistolares, pronombres personales, conjunciones, vocativos referidos a los destinatarios, recurrencia de los mismos vocablos...).

Estructura de la segunda carta de Pedro

1,1-2 Prólogo epistolar

Exordio (1,3-11): la grandeza del don divino y de la vocación cristiana

1,3-4 El don divino de la salvación

1,5-7 Imperativo ético

1,8-9 Motivación

1,10-11 Llamada a la fidelidad en la perspectiva escatológica

Cuerpo de la carta (1,12-3,16): el debate sobre la parusía

1,12-15 El trabajo de memoria

1,16-21 La cualificación de los testigos

2,1-22 Los falsos doctores

Anuncio de su venida y de su ruina (2,1-3); confirmación por las lecciones de la historia (2,4-10a); la depravación moral de los adversarios (2,10b-22)

3,1-16 La parusía

Recordatorio de la función testamentaria (3,1-3); las objeciones de los que niegan la parusía y su refutación (3,4-10); la esperanza cristiana (3,11-13); el testimonio concordante de Pablo (3,14-16)

3,17-18 Conclusión epistolar

Así, 2 P aparece como un escrito bien organizado y muy coherente, cuya unidad no se puede cuestionar.

25.2. Composición literaria

En 2 P 3,1 el autor se refiere muy probablemente a la primera carta de Pedro y no a una carta perdida escrita por él. Con todo, a pesar de los contactos que se pueden observar entre estos dos escritos (por ejemplo, el saludo en 1 P 1,2 y en 2 P 1,2), resulta claro que 1 P no ha determinado la composición literaria y teológica de 2 P. Las numerosas y precisas coincidencias entre la carta de Judas y 2 P son mucho más importantes. He aquí la lista de los contactos más seguros:

Judas	2 P
4: presentación de los adversarios... «niegan al único dueño (δεσπότην) y Señor Jesucristo»	2,1-3: presentación de los adversarios... «niegan al dueño (δεσπότην) que los rescató»
5: quiero «recordaros» aunque «sepáis»	1,12: voy a «recordaros» aunque ya «sepáis»
6: Dios «ha guardado» bajo «tinieblas» y «para el juicio del gran día» a los ángeles caídos	2,4: los ángeles, encadenados en «las tinieblas», son «custodiados hasta el juicio»
7: «ejemplo» de Sodoma y Gomorra	2,6: el mismo «ejemplo»
8: los adversarios caracterizados con los términos carne, impureza, blasfemia	2,10: <i>los adversarios tienen las mismas características</i> ; recurrencia de palabras raras como «señorío» o «glorias»
9: Miguel, el arcángel, «no se atrevió a pronunciar un juicio de blasfemia»	2,11: los ángeles «no pronuncian... juicio blasfematorio»
10: asimilación de los adversarios a «animales sin razón»	2,12: el <i>mismo tema</i> , varios elementos lexicales comunes
11b: ejemplo del descarrío de Balaán	2,15: ejemplo de Balaán, asociado al tema del descarrío
12a-c: los festines de los adversarios	2,13: el <i>mismo tema general</i> con coincidencia en algunas palabras raras
12d-13: comparación de los adversarios con fenómenos naturales, particularmente con astros «a los que está reservada la oscuridad de las tinieblas para siempre».	2,17: <i>comparaciones análogas</i> ; la expresión «a quienes está reservada la oscuridad de las tinieblas» se aplica a los herejes
16: retrato de los adversarios	2,18: retrato de los adversarios, coincidencia en el término raro ὑπέροχα (palabras altisonantes)
17: recordatorio de las «predicciones de los apóstoles de nuestro Señor Jesucristo»	3,2: recordatorio de las «predicciones de los santos profetas»; mención de los «apóstoles»
18: anuncio de la venida «al final de los tiempos» de «hombres sarcásticos que vivirán según sus propias pasiones»	3,3: venida «en los últimos días» de «hombres sarcásticos que vivirán según sus propias pasiones»
25: doxología (dirigida a Dios)	3,18: doxología (dirigida a Cristo)

El número y la precisión de estos paralelos, pero más todavía el orden ampliamente común en que aparecen, suponen una dependencia literaria. De acuerdo con la gran mayoría de los críticos, pensamos que la explicación más evidente es una dependencia de 2 P con respecto a Judas, en particular porque

varias dificultades de comprensión en 2 P (por ejemplo, 2,13) se resuelven si se recurre al pasaje paralelo de Judas. En la perspectiva de la historia de la redacción, las diferencias podrán ser interpretadas, con la necesaria prudencia¹, como indicios que revelan la interpretación que el autor de 2 P impone a su tradición.

25.3. El contexto histórico de producción

25.3.1. Autor

Utilizando el nombre de «Simeón», una imitación del nombre semítico del personaje (1,1), el autor se presenta como Pedro, «el apóstol de Jesucristo». Excepto algunos estudiosos, la crítica moderna no da crédito a esta información; la carta es considerada casi unánimemente como pseudo-epígrafa. Esta opinión se fundamenta en varias observaciones: la diferencia muy clara con 1 P, la fecha (véase más adelante), la sorprendente familiaridad con la cultura helenística. Por lo que respecta a la lengua, se manifiesta con un vocabulario rebuscado (número proporcionalmente muy elevado de expresiones únicas, los *hapaxlegomena*², y de palabras compuestas); el estilo se caracteriza por una cierta pretensión literaria (por ejemplo, los numerosos genitivos en posición intermedia). El autor real conoce las ideas y la espiritualidad helenísticas, como muestran su propensión al conocimiento (cuatro empleos de ἐπίγνωσις y dos empleos en 2,21 del verbo correspondiente), su interés por las virtudes griegas (presentadas según una cadena típicamente helenística: 1,5), así como el empleo de un término técnico de los misterios (1,16). Se reconoce también, pero sin que se pueda precisar demasiado, que tiene una cierta competencia en la filosofía popular. Como también está familiarizado con la tradición bíblica y judía, aunque no haga nunca una cita formal, sin duda hay que ver detrás del pseudónimo a un judeo-cristiano helenístico.

25.3.2. Fecha de composición

En la medida en que se discute la fecha de estos escritos, la dependencia literaria de nuestra carta con respecto a Judas y su conocimiento de 1 P no permiten fijar para 2 P una fecha de composición muy precisa; la referencia verosímil de 2 P 1,14 a la tradición citada en Jn 21,18 no es directamente aplicable. El *terminus ante quem* no puede superar el año 200. En efecto, el P⁷², que contiene Judas y las dos cartas de Pedro, está datado en el siglo III; Orígenes

(† 253/254) conoce la existencia de las dos cartas de Pedro (*In librum Jesu Nave* 7,1; *In Johannem* 5,3); los *Hechos de Pedro*, datados habitualmente alrededor del año 200, parecen depender de 2 P para la evocación de la transfiguración (cf. *Hechos de Pedro* 20–21 y 2 P 1,17s). El hecho de tener en cuenta otro escrito apócrifo, el *Apocalipsis de Pedro*, que debió ser escrito hacia el año 135 en relación con la revuelta de Bar Kokbá, permite remontar sensiblemente la fecha límite en la medida en que esta obra depende literariamente de 2 P. Sobre este punto, sin embargo, se impone la prudencia, porque las semejanzas observadas por la crítica «no permiten ni excluir absolutamente una relación de dependencia literaria ni suponerla con seguridad»³.

Para determinar el *terminus a quo*, se tienen en cuenta las indicaciones de la carta que presuponen una situación evolucionada; así, la referencia a «todas las cartas» de Pablo (3,16) permite afirmar la existencia de una colección ya hecha, cosa que no es imaginable antes de finales del siglo I. Por otro lado, se hace alusión a divergencias sobre la interpretación de las cartas de Pablo y se tiende a poner estas cartas en el mismo nivel que «las otras escrituras». En su utilización de Judas, «Simeón Pedro» omite la cita de *1 Henoc* 1,9 (Judas 14), lo que tal vez constituye el signo de una conciencia «canónica» en proceso de formación. Junto a Pedro, Pablo es para el autor la segunda autoridad, en cierto modo como se constata en *1 Clemente* 5. Los que niegan la parusía (véase más adelante, en 25.4) apoyan sin duda sus posiciones sobre la desaparición efectiva del cuerpo apostólico. Por todos estos motivos, se mantendrá el siglo II como datación amplia. Habida cuenta de estas diversas observaciones y de la atestación al menos posible de nuestra carta en el *Apocalipsis de Pedro*, se propone como fecha probable los años 125-130.

25.3.3. Lugar

El lugar de composición sólo puede ser determinado de forma indirecta. Las preferencias se concentran con más frecuencia sobre Roma o sobre Alejandría. En favor de Egipto se puede invocar legítimamente la atestación de lo escrito por Orígenes y el P⁷², e incluso el *Apocalipsis de Pedro*, si este escrito proviene efectivamente de Egipto⁴; negativamente, se subraya la ausencia de atestaciones en Roma, por ejemplo en el canon de Muratori. Quienes tienen en cuenta sobre todo los datos internos, se pronuncian preferentemente a favor de Roma: la elección de «Pedro» como pseudónimo, el testamento de Pedro y la clara alusión a su muerte en 1,14, la yuxtaposición pacífica de Pedro y Pablo como garantes de la tradición, la clara

1. Véase Henning PAULSEN, *Der Zweite Petrusbrief und der Judasbrief* (KEK XII,2), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1992, p. 99.

2. Véase la lista en la Concordancia de Kurt ALAND, *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament*. II (ANTT 4), Berlín, de Gruyter, 1978-1983, p. 459.

3. Christian GRAPPE, *Images de Pierre aux deux premiers siècles* (EHPhR 75), París, PUF, 1995, p. 146.

4. Ésta es la opinión de C. Detlev G. MÜLLER, en: Wilhelm SCHNEEMELCHER, ed., *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, II, Tübingen, Mohr, 1989, p. 566.

referencia a 1 P: éstos son los datos principales que invitan a ver en 2 P un escrito nacido en la comunidad cristiana de Roma; un cierto parentesco con 1 Clemente sostiene esta hipótesis.

25.3.4. Destinatarios

Los destinatarios de la carta son «los que han recibido, por la justicia de nuestro Dios y Salvador Jesucristo, una fe tan preciosa como la nuestra» (1,1), es decir, el conjunto de los cristianos, en una perspectiva decididamente «católica». Pero el conocimiento de las cartas de Pablo atribuido indirectamente a los destinatarios y la referencia de 2 P a 1 P dan a entender que el autor se dirige de hecho a los cristianos de las tierras paulinas (Grecia y Asia Menor). Algunas indicaciones, ciertamente muy generales, invitan a pensar que se trata de ex paganos (1,4; 2,18.20).

25.4. Perspectiva teológica

En 3,4, el autor reproduce en estilo directo el cuestionamiento de la parusía que atribuye a los que engañan (3,3); para tratar las perspectivas teológicas del escrito, conviene, por tanto, evocar conjuntamente la cuestión de los adversarios. Éstos son definidos como «falsos doctores» (2,1). A falta de indicaciones un poco más concretas, y dado que nuestro autor no discute verdaderamente con ellos, sus tesis siguen siendo indiscernibles; su perfil espiritual y sus presupuestos apenas pueden ser precisados. En parte parecen animados por concepciones gnosticizantes: insistencia en la realización ya plena de la salvación y reivindicación de una libertad (2,19) que conduce a la indiferencia con respecto a las exigencias éticas de la fe. Pero con esto no se explica todo. Hay que contar también con los efectos de una filosofía popular, caracterizada sobre todo por el epicureísmo, que prescindía de buen grado de la trascendencia y no estaba interesada en especulaciones sobre el más allá; la segunda de estas características valía también para las corrientes judías próximas a los saduceos, como ilustran, por ejemplo, los términos que el *Targum* de Gn 4,8 pone en boca de Caín: «¡No hay juicio ni juez ni otro mundo! No hay ninguna recompensa para los justos ni castigo para los malvados». En lugar de considerar un grupo definido de adversarios venidos del exterior para crear problemas en las comunidades cristianas, se cuenta con la posibilidad de objeciones nacidas dentro de éstas⁵.

Se establece una oposición entre los «falsos doctores» que niegan la parusía y los apóstoles cuyo mensaje trataba precisamente sobre «el poder y la parusía [entiéndase: la manifestación en el poder] de nuestro Señor Jesucristo» (1,16); la transfiguración del Señor es interpretada aquí como

5. Hubert FRANKEMÖLLE, *1. Petrusbrief, 2. Petrusbrief, Judasbrief* (NEB.NT 18/20), Würzburg, Echter Verlag, 1990, pp. 77-78.

una figura anticipada de esta poderosa parusía final. Lejos de aparecer como un rasgo particular, incluso marginal, la insistencia en la parusía, con su doble dimensión de salvación realizada y de condenación definitiva, es incuestionablemente el tema teológico central de 2 P; está ya presente en las «grandísimas promesas» de 1,4. Para el autor, negar este punto equivale a socavar los fundamentos mismos de la teología. A juzgar por las conexiones tejidas por él, la negación de la parusía implica en efecto una desconfianza fundamental hacia Dios: se duda de su fidelidad; se cuestiona su capacidad de intervenir en la historia del mundo; no se cree en el poder del juez (2,10), ni en su voluntad de actuar con justicia (2,5-9); la práctica del bien pierde su fundamento y la redención ya realizada por Jesucristo parece vaciada de su sustancia (2,1).

25.5. Nuevas perspectivas

En la exégesis protestante alemana de los años 1950-1970, la teología de 2 P –y la de Judas– parecía en buena medida sospechosa por el hecho de su «protocatolicismo»⁶, entendido como una cosificación de la fe en un cuerpo de doctrinas, un valor determinante atribuido a la tradición eclesial, una sacralización de las especulaciones apocalípticas a costa de la cristología, y el reemplazamiento de los carismas por ministerios institucionalizados. Este juicio está siendo actualmente revisado porque se tiene en cuenta, de un modo más matizado, la situación concreta y los objetivos pastorales perseguidos por «Simeón Pedro»⁷. Se observará en particular la riqueza del contenido cristológico: la muerte salvífica es claramente evocada (2,1); la soteriología encuentra una expresión fuerte en el subrayado del título cristológico de «Salvador» (1,1.11; 2,20; 3,2.18); la unidad de ser y de acción de Cristo y de Dios es señalada de diferentes formas, y en concreto por la atribución, completamente excepcional en el Nuevo Testamento, del título θεός a Cristo (1,1); el «día de Dios» (3,12) se confunde muy probablemente con «el día del Señor» (3,10); el lugar de la salvación escatológica es designado, también de forma insólita, como reino de Cristo (1,11); la doxología final es asimismo cristológica.

6. Buenas presentaciones sobre la problemática general del protocaticismo en François VOUGA, *Les premiers pas du christianisme. Les écrits, les acteurs, les débats* (Monde de la Bible 35), Ginebra, Labor et Fides, 1997, pp. 205-212; Vittorio FUSCO, «La discussione sul protocattolicesimo nel Nuovo Testamento. Un capitolo di storia dell'esegesi», en: *ANRW* II,26.2, Berlín, de Gruyter, 1995, pp. 1645-1691.

7. Véase Hans HÜBNER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 2: Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1993, pp. 399-410; Udo SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament* (UTB 1830), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1994, pp. 493-494; Peter MÜLLER, «Der Judasbrief», *ThR* 63, 1998, pp. 288-298 (a propósito de Judas).

25.6. Bibliografía

Comentarios

Richard J. BAUCKHAM, *Jude, 2 Peter* (WBC 50), Waco, Word Books, 1983; Hubert FRANKEMÖLLE, *1. Petrusbrief, 2. Petrusbrief, Judasbrief* (NEB.NT 18/20), Würzburg, Echter Verlag, ²1990; Éric FUCHS, Pierre REYMOND, *La deuxième épître de saint Pierre. L'épître de saint Jude* (CNT 13b), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1980; Jerome H. NEYREY, *2 Peter, Jude. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 37C), Nueva York, Doubleday, 1993; Anton VÖGTLE, *Der Judasbrief, Der 2. Petrusbrief* (EKK XXII), Solothurn/Neukirchen-Vluyn, Benziger/Neukirchener Verlag, 1994.

Lecturas preferentes

Pierre GRELOT, «La deuxième épître de Pierre et la tradition apostolique», *Année Canonique* 23, 1979, pp. 63-103; Jean-Daniel KAESTLI, «Mémoire et pseudépigraphie dans le christianisme de l'âge post-apostolique», *RThPh* 125, 1993, pp. 41-64.

Historia de la investigación

Richard J. BAUCKHAM, «2 Peter: An Account of Research», en: *ANRW* II, 25.5, Berlín, de Gruyter, 1988, pp. 3713-3752; Peter MÜLLER, «Der 2. Petrusbrief», *ThR* 66, 2001, pp. 310-337.

Estudios particulares

Jean-Noël ALETTI, «La seconde épître de Pierre et le canon du Nouveau Testament», en: Christoph THEOBALD, ed., *Le canon des écritures. Études historiques, exégétiques et systématiques* (LeDiv 140), París, Cerf, 1990, pp. 239-253; Peter DSCHULNIGG, «Der theologische Ort des zweiten Petrusbriefes», *BZ* 33, 1989, pp. 161-177; Tord FORNBERG, *An Early Church in a Pluralistic Society. A Study of 2 Peter* (CB.NT 9), Lund, Gleerup, 1977; Ernst KÄSEMANN, «Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie», en: ID., *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1960, pp. 135-157 (trad. fr. en: *Bulletin du Centre Protestant d'Études* 27, Ginebra, 1975, n° 1-2, pp. 19-45); Hans-Josef KLAUCK, *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament. Ein Lehr- und Arbeitsbuch* (UTB 2022), Paderborn, Schöningh, 1998, pp. 306-314; François MARTIN, *Pour une théologie de la lettre. L'inspiration des Écritures* (Cogitatio Fidei 196), París, Cerf, 1996; Karl Matthias SCHMIDT, *Mahnung und Erinnerung im Maskenspiel. Epistolographie, Rhetorik und Narrativik der pseudépigraphen Petrusbriefe* (HBS 38), Friburgo, Herder, 2003.

26

LA CARTA DE JUDAS

Jacques Schloser

Según una fórmula ya clásica, la carta de Judas es el escrito del Nuevo Testamento más descuidado por la investigación. Se puede suponer que apenas atrae la atención en la lectura privada. Sin embargo, las cosas están cambiando. El interés propiamente teológico de este texto, extraño por varios motivos, se manifiesta mejor actualmente, en particular en la reflexión sobre la tradición.

26.1. Presentación

26.1.1. Género literario

Dada la abundancia de los materiales bíblicos utilizados en Judas, hay más de una razón para aproximar este escrito al comentario bíblico (homilía, *midrash*, *pesher*). La insistencia del v. 3 en la expresión «escribiros» confirma, no obstante, la indicación proporcionada por los vv. 1-2: el género literario es el de la carta. Los vv. 3-4 dan a entender que el autor cambió de tema mientras redactaba la carta: quería escribir a sus destinatarios a propósito de «nuestra salvación común», pero la urgencia lo lleva a reaccionar contra la situación creada en las comunidades por los perturbadores. Algunos ven en este rasgo un eco histórico, y otros una puesta en escena literaria, lo cual parece más verosímil¹. En los dos casos podemos descubrir una indicación sobre el género epistolar del escrito.

26.1.2. Estructura

Las características formales, que son muy numerosas, son reveladoras de la organización de todo el escrito. Se pueden observar las palabras-gancho, la

1. Véase Anton VÖGTLE, *Der Judasbrief, Der 2. Petrusbrief* (EKK XXII), Solothurn/Neukirchen-Vluyn, Benziger/Neukirchener Verlag, 1994, pp. 20-23.

alternancia pasado-presente en los tiempos de los verbos, el acento puesto en el pronombre «vosotros» (en particular en 17 y 20), la recurrencia de ciertos términos y particularmente de la fórmula «y/o éstos» (8.10.12.16.19), el apelativo «queridos», la repetición del importante tema recordar/acordarse (5.17). Si además se tiene en cuenta el contenido, se observa el procedimiento que consiste en proponer un «texto» procedente de una autoridad y someterlo a un comentario actualizador (5-7+8; 9+10; 11+12-13; 14-15+16; 17-18+19). La estructura propuesta tiene en cuenta estas indicaciones que, por lo demás, a veces se encuentran en tensión entre sí.

Estructura de la carta de Judas

- | | |
|-----|---------------------|
| 1-2 | Prólogo epistolar |
| 3-4 | Ocasión y finalidad |

Polémica contra los adversarios (5-16)

- | | |
|-------|--|
| 5-7 | Castigo divino sobre tres colectividades pecadoras |
| 8-10 | Comentario actualizador |
| 11 | Evocación de tres individuos pecadores |
| 12-13 | Comentario |
| 14-15 | Profecía de Henoc |
| 16 | Comentario |

Exhortación a la comunidad (17-23)

- | | |
|-------|--|
| 17-18 | Recordatorio de la predicción apostólica |
| 19 | Comentario actualizador |
| 20-21 | Exhortación a los fieles |
| 22-23 | Tres directrices pastorales |
| 24-25 | Doxología final |

La integridad de la carta de Judas no es objeto de debate. Como la hipótesis del carácter secundario del marco epistolar no ha podido imponerse, generalmente se admite la unidad del escrito.

26.2. Composición

Judas saca partido de una rica herencia. Para Judas 5-7, la fuente es el Antiguo Testamento: el pecado de los ángeles (Gn 6) y el crimen de Sodoma y Gomorra (Gn 18) son fácilmente reconocibles; el castigo del pueblo infiel después de la salida de Egipto (Judas 5) evoca sin duda los acontecimientos

de Nm 14. Pero nuestro autor lee el Antiguo Testamento a la luz de la tradición judía, como muestran las observaciones siguientes: a) la tradición judía manifiesta un vivo interés por los juicios ejemplares, entre los cuales figuraban en primer plano precisamente Sodoma y el diluvio²; b) en varios puntos la lectura de *1 Henoc* 6-19 es indispensable para la comprensión del texto de Judas; c) la tradición judía arroja también una luz preciosa sobre el retrato de los individuos evocados en Judas 11, en particular sobre Balaán, que se convirtió en prototipo de profeta inmoral; d) nuestro autor –que constituye en esto un caso único en el Nuevo Testamento– llega incluso a proponer (Judas 14) una cita formal de *1 Henoc* 1,9. A este préstamo apocalíptico de todo punto evidente, hay que añadir tal vez la referencia al altercado entre el diablo y el arcángel Miguel, figura eminente en la apocalíptica, a propósito de los restos de Moisés (Judas 9); pero la cuestión es muy compleja y no puede ser resuelta de forma absoluta³. Hay que sostener, al menos, que Judas se inspira en especulaciones apocalípticas del judaísmo antiguo.

Según su propia indicación, el autor cita explícitamente una profecía tomada de las «palabras dichas anteriormente por los apóstoles de nuestro Señor Jesucristo» (vv. 17s). Se ha buscado en vano esta profecía en los escritos cristianos que se han conservado, pero tiene paralelos temáticos bastante próximos en diversos pasajes apocalípticos del Nuevo Testamento donde el anuncio de seductores es un *topos* (Mc 13,6.22; Hch 20,29s; 1 Tm 4,1; 2 Tm 3,1.6; 4,3). Los apelativos atribuidos en el prólogo epistolar al autor («siervo de Jesucristo») y a los destinatarios («queridos», «llamados») provienen, sin duda, de la tradición cristiana.

A propósito de las relaciones con 2 P, véase la introducción a esta carta.

26.3. Contexto histórico de producción

26.3.1. Autor

Los personajes llamados *ῥούδας* no faltan en el Nuevo Testamento, de forma que se ha de prestar atención al apelativo suplementario «hermano de Santiago». La asociación de los dos nombres se presenta en la forma elíptica *ῥούδας ἰακώβου* en las dos versiones lucanas de la lista de los apóstoles (Lc 6,16; Hch 1,13); un genitivo de pertenencia puede indicar la relación de fraternidad. Así pues, un Judas, hermano de Santiago, podría haber formado par-

2. Véase Jacques SCHLOSSER, «Les jours de Noé et de Lot. À propos de Lc XVII, 26-30», *RB* 80, 1973, pp. 13-26.

3. Estudio detallado en Richard J. BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, Edinburgh, Clark, 1990, pp. 235-280.

te del grupo de los Doce (véase Jn 14,22). Pero el genitivo mencionado expresa con más frecuencia la relación de filiación: «Judas, hijo de Santiago». Por consiguiente, convendrá dirigirse hacia otra serie de textos donde Judas aparece en compañía de Santiago, y donde la relación de fraternidad es indiscutible: Mc 6,3; Mt 13,55. Hegesipo confirma, por su parte, que Judas era llamado «hermano del Señor según la carne» (Eusebio, *Historia eclesiástica* III,20,1).

El autor de nuestra carta se presenta, pues, implícitamente como hermano de Jesús. Se encuentran motivos suficientes para confiar en su conocimiento global de la tradición bíblica y judía, y en su familiaridad con la Biblia hebrea, e incluso con la versión aramea de *1 Henoc*; manifiesta, además, dominio de las técnicas exegéticas, particularmente la del comentario actualizador, análogo al *peshet* de Qumrán. Pero se presentan dos objeciones. Por una parte, si hay que datar la carta en el periodo subapostólico (véase 26.2.1), su atribución a Judas resulta más difícil –pero no imposible, sobre todo si Judas era un hermano de Jesús más joven, como sugiere el lugar que ocupa (último o penúltimo) en las dos listas evangélicas (Mt 13,55 y Mc 6,3). Mas relevante, si no decisiva, es la objeción ligada a la lengua de la carta, y más generalmente a su calidad literaria y retórica: el vocabulario es rico y rebuscado; domina bien la gramática, por ejemplo, en el uso de las partículas y de los participios; se encuentran asonancias y aliteraciones (por ejemplo, las ocho palabras en π utilizadas en la exposición: 3-4)⁴. Atribuir un estilo de tanta calidad al «hermano del Señor» parece poco verosímil. Por esta razón consideraremos válida, con la mayor parte de los autores recientes, la hipótesis de la pseudonimia.

26.3.2. Fecha de composición

Las fechas propuestas por la crítica moderna se sitúan entre los años 54 y 180⁵. Aparte de la utilización de Judas por 2 P, que en la práctica obliga a no situar la carta de Judas después de finales del siglo I, no tenemos indicaciones externas. Ahora bien, los datos internos son difíciles de utilizar con rigor. Con todo, parece que se puede sacar partido de los datos de los vv. 17s, que no favorecen una datación anterior. En efecto, se exhorta a los destinatarios a recordar, lo cual implica una distancia temporal ya importante. Hay una referencia a los apóstoles como un conjunto claramente identificable de personas revestidas de una gran autoridad, pero que ya no viven y, por tanto, no pueden expresarse directamente; se recuerda la palabra que «dijeron» en otro tiempo y el contenido de esta palabra se ase-

meja mucho al de las Pastorales (1 Tm 4,1; 2 Tm 3,1.6). En consecuencia, la fecha de composición que goza de mayor plausibilidad se sitúa entre los años 80 y 100.

26.3.3. Destinatarios y adversarios

Nuestra carta no ofrece ningún dato concreto que permita identificar con seguridad a los destinatarios y situarlos geográficamente. Así pues, sólo tenemos consideraciones indirectas; pero no todas van en la misma dirección.

La manera alusiva con que el autor se refiere a la historia bíblica y a sus relecturas judías invita a pensar que los lectores están familiarizados con esta tradición, y a identificarlos como judeo-cristianos. El acento puesto en el personaje de Santiago va en el mismo sentido. Esta hipótesis ¿está en condiciones de explicar el interés que, a juzgar por la violencia de la reacción de Judas, los adversarios debieron suscitar en las comunidades?

La identificación de estos adversarios es difícil, como sucede siempre cuando disponemos únicamente de informaciones internas, que se han de obtener de la carta misma. La crítica más fuerte se dirige a las deficiencias morales de los adversarios: no dan frutos (v. 12), se dejan guiar por su codicia (vv. 16.18) y viven una sexualidad desenfrenada (vv. 7s.10). Pero la polémica anti-herética se sirve con frecuencia de la denigración de los adversarios en el plano ético; se trata casi de estereotipos y por ello el detalle de las críticas resulta difícil de utilizar para la reconstrucción histórica. Parece que los intrusos tienen un lugar en las comunidades, ya que participan en los ágapes (v. 12); se pueden percibir alusiones carismáticas, especialmente en el v. 19 donde Judas niega a los adversarios lo que ellos reivindicaban particularmente, a saber, el πνεῦμα («espíritu»); en el v. 8, se burla de sus pretendidas revelaciones especiales; parece que los intrusos proponen una enseñanza innovadora (v. 3b), de la cual debía formar parte el menosprecio de los ángeles. Estas críticas de nuestro autor invitan a completar la imagen de los destinatarios. Se puede admitir, en efecto, que las ideas de los adversarios, y tal vez sus comportamientos desviados, apenas atraían a los judeo-cristianos; por el contrario, se corría el riesgo de que sedujeran a los cristianos de origen pagano. Dicho de otro modo: la virulencia de la polémica invita a pensar que las comunidades destinatarias no estaban compuestas sólo de judeo-cristianos. Así pues, habrá que admitir que Judas se dirigía a comunidades mixtas y, si nos aventuramos a indicar un lugar, éste podría ser Asia Menor.

26.4. Perspectiva teológica

¿Cuál es, pues, la fe por y mediante la cual los destinatarios tienen que comprometerse firmemente? Parece que los disidentes han puesto en duda la

4. Éric FUCHS, Pierre REYMOND, *La deuxième épître de saint Pierre. L'épître de saint Jude* (CNT 13b), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1980, pp. 137s., 139s.

5. Véase Richard J. BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, Edinburgh, Clark, 1990, pp. 168-169.

importancia del futuro en la soteriología; habrían negado, en particular, el juicio y cuestionado la fe tradicional en la parusía de Cristo. Se pueden descubrir⁶ indicios en este sentido en la segunda parte del v. 8: el «señorío» rechazado sería el de Cristo (cf. v. 4); las «glorias», objeto de blasfemia, que son muy probablemente los ángeles, hacen pensar en los ángeles que acompañan al Juez conocidos en los escritos de la apocalíptica judía (entre ellos *1 Henoc* 1,9, citado en Judas 14) y en el Nuevo Testamento (2 Ts 1,7; etcétera). En todo caso, Judas está convencido de que los «impíos» serán castigados. Al introducir en el texto de *1 Henoc* 1,9 el sujeto κύριος (señor), susceptible de una interpretación cristológica, Judas lo transforma en un anuncio de la parusía en su aspecto temible. La presencia ante la gloria (Judas 24; véase 1 Ts 3,13) tiene la misma referencia, pero ahora Judas subraya el aspecto salvífico del encuentro. Lo hace aún más cuando recomienda «aguardar la misericordia de nuestro Señor Jesucristo para vida eterna» (21). Sin duda como reacción contra la posición de adversarios que insisten sobre el presente y minusvaloran el futuro, nuestro autor comparte la reserva escatológica de Pablo.

Por lo que respecta a la soteriología, se nota repetidamente en el escrito la asociación de Jesucristo y de Dios Padre en la obra salvífica (vv. 1b; 4cd; 21). El propio Espíritu Santo aparece en una fórmula ternaria digna de interés (vv. 20s). A diferencia de lo que se constata en 2 P, Cristo mismo no recibe los títulos de Dios y de salvador, que quedan reservados para Dios (v. 25), a quien se dirige la doxología final. No obstante, no cabe duda de que el «Señor» Jesús (vv. 4.[14].17.21.25), que actuó en la inauguración de la salvación (vv. 1b.17), actuará también en el momento de su consumación (v. 21b).

26.5. Nuevas perspectivas

En la exégesis de Judas, como sucede en el conjunto constituido por las siete cartas católicas, parece que poco a poco se abre paso una aproximación nueva, a saber: la lectura canónica. Ésta consiste en leer y en explicar cada carta, no sólo en sí misma, sino a la luz del corpus de las siete cartas no paulinas y en relación con los *Hechos de los apóstoles*. Esta aproximación revela nuevos significados. En el caso de Judas, el enriquecimiento semántico se deriva en particular de la posición final de esta carta en el septenario. Véase el ensayo de Robert W. WALL, «A Unifying Theology of the Catholic Epistles. A Canonical Approach», en: Jacques SCHLOSSER, ed., *The Catholic Epistles and the Tradition* (BETHL 176), Leuven, Leuven University Press/Peeters, 2004, pp. 43-71.

26.6. Bibliografía

Comentarios

Richard J. BAUCKHAM, *Jude, 2 Peter* (WBC 50), Waco, Word Books, 1983; Éric FUCHS, Pierre REYMOND, *La deuxième épître de saint Pierre. L'épître de saint Jude* (CNT 13b), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1980; Daniel J. HARRINGTON, *The Epistle of Jude*, en: Donald P. SENIOR, *1 Peter* – Daniel J. HARRINGTON, *Jude and 2 Peter* (Sacra Pagina 15), Collegeville, The Liturgical Press, 2003, pp. 175-226; Jerome H. NEYREY, *2 Peter, Jude. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 37C), Nueva York, Doubleday, 1993; Henning PAULSEN, *Der Zweite Petrusbrief und der Judasbrief* (KEK 12,2), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1992; Anton VÖGTLE, *Der Judasbrief, Der 2. Petrusbrief* (EKK 22), Solothurn/Neukirchen-Vluyn, Benziger/Neukirchener Verlag, 1994.

Lecturas preferentes

Édouard COTHENET, «La tradition selon Jude et 2 Pierre», *NTS* 35, 1989, pp. 407-420.

Historia de la investigación

Richard J. BAUCKHAM, «The Letter of Jude: An Account of Research», en: *ANRW* II,25.5, Berlín, de Gruyter, 1988, pp. 3791-3826 (actualizado en Id., *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, Edinburgh, Clark, 1990, pp. 134-178); Peter MÜLLER, «Der Judasbrief», *ThR* 63, 1998, pp. 267-289.

Estudios particulares

Richard J. BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, Edinburgh, Clark, 1990; Roman HEILIGENTHAL, *Zwischen Henoch und Paulus. Studien zum theologiegeschichtlichen Ort des Judasbriefes* (TANZ 6), Tübingen, Francke, 1992; Duane F. WATSON, *Invention, Arrangement and Style. Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter* (SBL DS 104), Atlanta, Scholars Press, 1988.

6. Con Anton VÖGTLE, *Der Judasbrief, Der 2. Petrusbrief* (EKK XXII), Solothurn/Neukirchen-Vluyn, Benziger/Neukirchener Verlag, 1994, pp. 47-59.

V

LA HISTORIA DEL CANON

HISTORIA DEL CANON DEL NUEVO TESTAMENTO

Jean-Daniel Kaestli

En las páginas anteriores, cada uno de los veintisiete escritos del Nuevo Testamento ha sido objeto de un capítulo independiente, que pone de manifiesto las condiciones históricas particulares de su redacción. Originalmente, cada escrito estaba destinado a llevar una vida propia, y no a formar parte de una colección. Cada escrito estaba dirigido a una comunidad particular, o a un grupo circunscrito de comunidades, y no a la Iglesia en su conjunto. Trataba de transmitir un mensaje revestido de autoridad, pero no pretendía acceder al estatus de libro sagrado e inspirado, en el mismo plano que las Escrituras antiguas, Moisés y los profetas.

Hoy estos veintisiete libros están reunidos en una sola colección, de autoridad única, que lleva el nombre de Nuevo Testamento. ¿Cuándo, cómo y por qué nació y fue reconocida esta colección como Escritura santa de la misma manera que el Antiguo Testamento? Justamente a esta pregunta trata de responder la historia del canon.

El sentido de la palabra «canon» aplicada a la Biblia

El término griego κανών, de origen semítico, designa una caña, y después un instrumento de medida fabricado con una caña, como el metro del carpintero o del albañil. En sentido figurado, en el lenguaje de la filosofía, significa la regla de conducta, la norma, el modelo. Es empleado también, en el ámbito de la astrología o de la cronología, para designar una lista, un catálogo o una tabla. En el contexto cristiano, el término es retomado de dos formas que son objeto de atención. En los siglos II y III, se encuentra en fórmulas como κανών τῆς ἀληθείας (regla de la verdad), κανών τῆς πίστεως (regla de la fe) o κανών τῆς ἐκκλησίας (regla de la Iglesia), que designan de manera general la norma a la que debe atenerse la enseñanza y la vida de la Iglesia. Sólo a partir de mediados del siglo IV el término es utilizado en relación con la Biblia y se refiere a la lista de los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento (Concilio de Laodicea [363], canon 59; Carta pascual 39 de Atanasio de Alejandría [367]).

¿Qué fue lo que determinó la aplicación a la Biblia de los términos «canon» y «canonizar»? Para unos, lo que está en el origen de este uso es el sentido formal de «lista» o «catálogo». Para otros, lo que desempeñó el papel determinante fue la idea del canon como «norma», ya presente en la Iglesia desde el siglo II. El debate gira en torno a un punto de historia, y ningún documento permite responder esta pregunta con certeza. Ciertamente esta cuestión está relacionada con el modo en que el historiador del canon define hoy el objeto de su estudio y describe el proceso de formación del canon.

Dos maneras de concebir la historia del canon

¿Cuál es el periodo decisivo de este proceso? ¿A partir de cuándo se puede decir que existe el canon del Nuevo Testamento? Se pueden adoptar a este respecto dos puntos de vista divergentes, que corresponden a dos maneras diferentes de comprender la noción de canon.

El primer punto de vista ha sido durante mucho tiempo objeto de un amplio consenso, representado principalmente por los trabajos de Harnack y de von Campenhausen. El periodo decisivo para la formación del canon del Nuevo Testamento se sitúa en la segunda mitad del siglo II. Hacia el año 200 aproximadamente, aparece la idea del canon y se fijan los elementos esenciales de su contenido. La autoridad de los componentes fundamentales del Nuevo Testamento –cuatro Evangelios, trece cartas de Pablo, Hechos, 1 Juan y 1 Pedro– es muy ampliamente reconocida. Este estado de cosas es atestado, con diferencias menores, por testigos de finales del siglo II y principios del siglo III, que representan a las principales iglesias (el Fragmento de Muratori, de origen occidental o incluso romano; Ireneo de Lyon, originario de Asia Menor; Tertuliano de Cartago; Clemente de Alejandría). La continuación de la historia tiene menos importancia. Una vez establecido el contenido fundamental del Nuevo Testamento, se tratará únicamente de esclarecer el estatus de algunos libros cuestionados, algunos de los cuales serán reconocidos y otros rechazados. Al término de este proceso de selección verá la luz una lista de 27 libros que corresponde exactamente al Nuevo Testamento tal como nosotros lo conocemos –lista atestiguada por primera vez en el año 367 en la Carta pascual 39 de Atanasio de Alejandría.

A.C. Sundberg defendió otra manera de concebir la historia del canon. Su estudio principal, consagrado al canon del Antiguo Testamento, ha renovado profundamente la comprensión de la recepción de las Escrituras judías en la Iglesia cristiana¹. Sundberg ha mostrado que, contrariamente a una idea muy extendida, nunca hubo un «canon alejandrino» del Antiguo Testamento –correspondiente a la colección ampliada de los libros de los LXX– que la Iglesia habría recibido del judaísmo helenístico. En la época de los orígenes cristianos, los libros sagrados usados en el judaísmo no constituían todavía

una colección cerrada. El canon de la Biblia hebrea, en sentido estricto, no se impuso hasta después de Yamnia, hacia finales del siglo I de nuestra era. Ciertamente la reflexión de los cristianos sobre los límites de su Antiguo Testamento ejerció una cierta influencia, pero ésta se hizo sentir sólo progresivamente, a un ritmo más lento en Occidente que en Oriente; y no condujo a la definición de una verdadera lista canónica hasta bien entrado el siglo IV.

Según Sundberg, la historia del canon del Nuevo Testamento debe ser revisada a la luz de esta fijación tardía del canon del Antiguo Testamento cristiano². Los dos procesos evolucionaron de forma paralela. Antes del siglo IV, un buen número de libros del Nuevo Testamento habían alcanzado ya el estatus de «Escritura», es decir, de libros sagrados que gozaban de autoridad en materia religiosa. Pero no se puede todavía hablar de «canon» del Nuevo Testamento, en la medida en que este término designa una colección estrictamente delimitada, una lista exclusiva de libros sagrados a la que no se puede añadir ni quitar nada. Así pues, hay que situar el periodo decisivo para la fijación del canon del Nuevo Testamento en el siglo IV, y no en el siglo II. Coincide con la aparición de las listas de libros canónicos.

La diferencia entre los dos puntos de vista es en parte cuestión de definición. Según la perspectiva tradicional, el término «canon» es comprendido en un sentido amplio y funcional: se puede aplicar a los libros cuya autoridad es reconocida, aun cuando todavía no forman parte de una colección definitivamente cerrada (se podrá decir que constituyen un canon «abierto»). Sundberg emplea el término en un sentido estricto y formal: sólo se puede hablar de canon a propósito de una lista «cerrada» de libros sagrados.

Estas dos maneras diferentes de concebir la historia del canon tienen una implicación teológica. La perspectiva de Sundberg, que pone el acento en los documentos y los debates eclesiásticos del siglo IV, retoma la concepción de la tradición católica según la cual el canon nació de una decisión de la Iglesia. La tesis clásica refleja más bien el punto de vista protestante: el canon es el resultado de un consenso que se formó espontáneamente desde el siglo II; las listas y las decisiones oficiales del siglo IV no hicieron más que confirmar una elección más antigua, que no emanaba del poder eclesiástico.

Un documento para orientarse: el Fragmento de Muratori

El Fragmento de Muratori, llamado también «Canon de Muratori», es un texto latino de 85 líneas, conservado en un manuscrito de Milán del siglo VIII y publicado en 1740 por el estudioso italiano L.A. Muratori. El texto, de una calidad deplorable, requiere numerosas correcciones y no ha dejado de suscitar conjeturas. Una serie de indicios permite concluir que fue compuesto a caballo entre los siglos II y III (véanse sobre todo las líneas 73-77: a los ojos del autor, Pío, obispo de Roma entre los años 140 y 155, vivió

1. Albert C. SUNDBERG, *The Old Testament of the Early Church* (Harvard Theological Studies 20), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1964.

2. Albert C. SUNDBERG, «Towards a Revised History of the New Testament Canon», *Studia Evangelica IV*, Part I (TU 102), Berlín, Akademie Verlag, 1968, pp. 452-461.

«muy recientemente, en nuestros días») y que proviene de una iglesia de Occidente (véase particularmente la ausencia de la carta a los Hebreos). Sundberg, seguido recientemente por Hahneman, ha propuesto una serie de argumentos a favor de una datación del Fragmento de Muratori en el siglo IV y de una proveniencia oriental³. Esta datación tardía relega el documento al rango de las numerosas listas canónicas del siglo IV y le priva casi por completo de valor para la reconstrucción de la historia del canon. Pero los argumentos que sirven para justificar dicha datación no resisten al análisis. Este texto es un testigo precioso del estado de la formación del Nuevo Testamento hacia finales del siglo II⁴ y un buen punto de partida para preguntarse acerca del periodo que precede y del que sigue. El recuadro de las pp. 471-473 ofrece la traducción española.

Observemos, en primer lugar, que cuatro libros no son mencionados (1 y 2 Pedro, Santiago, Hebreos) y que los otros veintitrés no son puestos todos en el mismo nivel. El análisis del texto permite distinguir de manera bastante clara dos partes. En la primera parte (líneas 1-63), el autor presenta escritos cuya autoridad es indiscutible y que constituyen dos colecciones con perfiles bien definidos: los cuatro evangelios –a los que se unen el libro de los Hechos de los apóstoles e, indirectamente, la primera carta de Juan– y trece cartas de Pablo. En la segunda parte (líneas 63-85), pasa revista a los libros a propósito de los cuales es necesario formular un juicio, como indica la aparición en este lugar de la primera persona del plural. Unos han sido escritos por herejes y tienen que ser rechazados absolutamente (líneas 63-68 y 81-85). Los otros (líneas 68-80) tienen un origen honorable y son «recibidos» en la Iglesia, pero su estatus es objeto de discusión: ¿tienen o no tienen que ser leídos públicamente al pueblo en el culto? La respuesta será afirmativa para cuatro escritos que serán incluidos en el canon (Judas, 2 y 3 Juan, Apocalipsis); y será negativa para el *Pastor de Hermas* según el autor, y, según «algunos de los nuestros», para el *Apocalipsis de Pedro*.

El Fragmento de Muratori permite distinguir dos momentos en la historia del canon. Nos interesaremos primero por la formación de dos colecciones parciales, cuyo estatus está bien establecido a finales del siglo II: los cuatro evangelios y las cartas paulinas. Después nos ocuparemos de los libros que fueron objeto de discusión. De hecho, la reunión de los veintisiete escritos del Nuevo Testamento dentro de una colección única y cerrada es el resultado de un proceso de varios siglos, que conoció fases diversas según las épo-

3. Albert C. SUNDBERG, «Canon Muratori: A Fourth Century List», *Harvard Theological Review* 66, 1973, pp. 1-41; Geoffrey Mark HAHNEMAN, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon* (Oxford Theological Monographs), Oxford, Clarendon Press, 1992.

4. Jean-Daniel KAESTLI, «La place du *Fragment de Muratori* dans l'histoire du canon. À propos de la thèse de Sundberg et Hahneman», *Cristianesimo nella storia* 15, 1994, pp. 609-634.

cas y según las regiones. Ilustraremos la diversidad de este proceso de delimitación presentando lo que le caracteriza en la Iglesia griega, en la Iglesia latina y en las Iglesias de Siria.

27.1. Evangelios y cartas paulinas: la formación de dos colecciones canónicas

27.1.1. Los evangelios: de la tradición oral a la formación del canon del cuádruple evangelio

El comienzo del Fragmento de Muratori se ha perdido, pero podemos estar seguros de que contenía una referencia a Mateo y otra a Marcos –de la que sólo se han conservado las últimas palabras–. Nuestro texto atestigua claramente que el canon de los cuatro evangelios estaba establecido a finales del siglo II. El hecho de que sean numerados (véase el adjetivo numeral de las referencias a Lc y a Jn) es el indicio más evidente de esta fijación definitiva. En la misma época, este hecho es confirmado por otras fuentes (Ireneo, Tertuliano, Clemente de Alejandría).

Ireneo de Lyon, en su obra *Contra las herejías*, compuesta hacia el año 180, afirma con fuerza la autoridad del Evangelio cuadriforme o «tetramorfo». En un pasaje célebre (III,11,8), trata de justificar el número cuatro con la ayuda de analogías tomadas de la naturaleza y de la Escritura:

«Los Evangelios no pueden ser ni menos ni más de cuatro; porque son cuatro las regiones del mundo en que habitamos, y cuatro los principales vientos de la tierra, y la Iglesia ha sido diseminada sobre toda la tierra; y columna y fundamento de la Iglesia son el Evangelio y el Espíritu de vida; por ello cuatro son las columnas en las cuales se funda lo incorruptible y dan vida a los hombres. Porque, como el artista de todas las cosas es el Verbo, que se sienta sobre los querubines y contiene en sí todas las cosas, nos ha dado a nosotros un Evangelio en cuatro formas (τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον), compenetrado de un solo Espíritu».

Ireneo se apoya a continuación en los querubines de Ez 1 y en los cuatro vivientes de Ap 4,7, así como en las cuatro alianzas de Dios con la humanidad (Adán, Noé, Moisés y Cristo). Esta argumentación a favor del número cuatro ¿significa que Ireneo está en el origen del cuádruple Evangelio? El análisis del contexto más amplio de este pasaje (III,1,1-11,9) muestra más bien que no hace más que defender una realidad que ya existía.

¿Qué se puede decir de la evolución que llevó al reconocimiento exclusivo del cuádruple Evangelio? ¿A partir de cuándo y por qué fueron puestos aparte estos escritos? Las fuentes de las que disponemos para abordar estas cuestiones son escasas y susceptibles de diversas interpretaciones. No obstante, podemos establecer algunos puntos de referencia importantes. Por razones de claridad se pueden distinguir dos épocas. La primera se caracteriza por la coexistencia de la tradición oral y de los evangelios

escritos; puede ser ilustrada por el testimonio de Papías y va hasta el año 140 aproximadamente. El segundo periodo se define por una valoración mucho más clara de los evangelios como documentos escritos, y está caracterizado por las figuras de Marción, Justino y Taciano.

La permanencia de la tradición oral al lado de los evangelios escritos. Papías

Según T. Zahn y A. Harnack –dos eruditos eminentes cuyos trabajos sobre la historia del canon conservan todo su valor–, la reunión de los cuatro evangelios canónicos en una misma colección se remonta a los primeros decenios del siglo II. Esta posición ha sido cuestionada gracias a la importancia otorgada a la tradición oral, tanto en el periodo que precedió a la redacción de los evangelios canónicos como en el posterior a ella. El cambio afecta en particular al estudio del material evangélico utilizado por los Padres apostólicos (corpus artificial de diferentes escritos, desde finales del siglo I a mediados del siglo II). Cuando los Padres apostólicos citan palabras de Jesús que tienen paralelos en los sinópticos, con frecuencia son más deudores de la tradición oral que de los evangelios escritos⁵.

Junto a los evangelios canónicos, vieron la luz otros evangelios que pudieron también sacar provecho de la tradición oral. Aun cuando los trabajos recientes se pronuncian de forma demasiado sistemática a favor de la independencia de los evangelios extracanonicos, hay que admitir que textos como el *Evangelio de Tomás* (NHC II,2), el *Evangelio de Pedro*, el *Diálogo del Salvador* (NHC III,5) o la *Carta apócrifa de Santiago* (NHC I,2) conservan tradiciones sobre Jesús que no proceden de los evangelios canónicos. Para explicar la multiplicación de los evangelios apócrifos durante este periodo, hay que admitir que nuestros evangelios canónicos no estaban revestidos todavía de una autoridad única.

El favor de que gozaba la transmisión oral de las palabras de Jesús en la primera parte del siglo II se pone de manifiesto claramente en el testimonio de Papías. Obispo de Hierápolis en Frigia, Papías vivió hasta el año 140 aproximadamente. Es el primero que menciona explícitamente la existencia de evangelios escritos. Sus informaciones sobre Marcos y Mateo (Eusebio, *Historia eclesiástica* III,39,15-16) plantean difíciles problemas de interpretación. Podemos estar seguros de que Papías conoce el evangelio de Marcos y se esfuerza por defenderlo contra críticas relativas a su orden o a su calidad literaria. Conoce también un escrito «evangélico» compuesto por Mateo, que debe, sin duda, ser identificado con el primer evangelio más que con la *fuentes de los logia*. Pero el interés de Papías por los evangelios escritos no le impide expresar su preferencia por la tradición oral. De su obra en cinco libros titulada *Explicaciones de las palabras del Señor* (Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις) no se ha conservado prácticamente nada aparte de un extracto del prólogo citado por Eusebio:

«Si acaso llegaba uno que había seguido también a los presbíteros, yo procuraba discernir las palabras de los presbíteros: qué dijo Andrés, o Pedro, o Felipe, o Tomás, o Santiago, o Juan, o Mateo o cualquier otro de los discípulos del Señor; y qué dicen Aristión y el presbítero Juan, discípulos del Señor; porque yo pensaba que no me aprovecharía tanto lo que sacara de los libros como lo que proviene de una voz viva y durable» (Eusebio, *Historia eclesiástica* III,39,4).

Este pasaje indica claramente que Papías recibió las palabras del Señor que reúne en su obra de los portadores de la tradición oral, y no sólo de documentos escritos. Pero esto no significa que los libros fueran considerados sospechosos o incluso rechazados. El mismo Papías escribe otros libros. Además, la oposición entre libros y palabra viva no debe ser exagerada, pues no hace más que retomar una idea bien atestiguada en la cultura circundante, en contextos donde se trata de aprender un oficio o bien un saber intelectual: los libros son útiles, pero nada vale tanto como la relación viva con un maestro⁶.

Marción: cuando el Evangelio se convierte en libro

Con Marción, la ruptura con el reino de la tradición oral es clara. Él fue sin duda el primero que dio al término εὐαγγέλιον un sentido literario: en su opinión, cuando Pablo en sus cartas habla de «el Evangelio» o de «mi Evangelio», se refiere a un libro particular.

Marción, rechazado como hereje en el año 144 por la Iglesia de Roma, creó su propia iglesia, que subsistió varios siglos. A sus ojos, el cristianismo está fundado sobre una revelación nueva, procedente de un Dios de amor, Padre de Jesucristo, que no tiene nada en común con el Dios justo y vengativo del Antiguo Testamento. La enseñanza de Cristo y la de las Escrituras judías son, pues, incompatibles. Para Marción, Pablo es el único apóstol que comprendió esta enseñanza nueva. Los únicos escritos que la conservan son las cartas de Pablo y el evangelio de Lucas, discípulo de Pablo. Pero estos escritos fueron falsificados por los apóstoles, que permanecieron vinculados al Dios de los judíos; así pues, su texto tiene que ser cuidadosamente revisado y purgado de esas interpolaciones judaizantes.

¿Cuál fue la influencia de Marción sobre la formación del canon del Nuevo Testamento? La cuestión sigue siendo objeto de debate. La opinión tradicional, que se remonta a los Padres de la Iglesia, es que Marción creó su canon realizando una selección en el canon más amplio de la Iglesia. Pero lo cierto es que hay que invertir la relación cronológica: el canon de Marción precedió al de la Iglesia. Según Harnack, esta prioridad en el tiempo implica que Marción desempeñó un papel decisivo: la idea misma de canon, de una colección delimitada de Escrituras cristianas, nació con

5. Véase sobre todo Helmut KÖSTER, *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern* (TU 65), Berlín, Akademie Verlag, 1957.

6. Véase Loveday C. ALEXANDER, «The Living Voice: Scepticism towards the Written Word in Early Christian and in Graeco-Roman Texts», en: David J.A. CLINES, ed., *The Bible in Three Dimensions*, Sheffield, JSOT Press, 1990, pp. 221-247.

él; la Iglesia, al definir su Nuevo Testamento, no hizo más que retomar y desarrollar una idea de Marción para oponerse mejor a él. En esta misma línea, se atribuyeron a la influencia de Marción varias características del canon de la Iglesia: la adopción de la estructura bipartita «Evangelio-apóstol», el puesto importante atribuido a las cartas de Pablo y la creación de un contrapeso a Pablo mediante la inclusión de escritos de otros apóstoles. Hoy se insiste, sin embargo, en el hecho de que los elementos en cuestión existían ya antes de Marción y se desarrollaron independientemente de él. Éste es particularmente el caso de la estructura bipolar, discernible ya en los escritos del Nuevo Testamento⁷, o de la importancia reconocida a las cartas de Pablo, atestiguada ya antes de Marción por su circulación en forma de colecciones⁸. La iniciativa de Marción no fue, pues, la causa primera de la creación del canon, pero es indudable que contribuyó a acelerar el proceso.

Justino: las «Memorias de los apóstoles». Su uso litúrgico junto al Antiguo Testamento

El testimonio de Justino Mártir señala una etapa importante en la evolución que condujo a la fijación del canon del cuádruple Evangelio. En sus obras conservadas, el *Diálogo con Trifón el judío* y las dos *Apologías*, escritas en Roma entre los años 150 y 160, Justino proporciona varios datos nuevos.

Primero, Justino utiliza una denominación original para designar los evangelios: las «Memorias de los apóstoles» (τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων). La equivalencia de los dos términos aparece claramente formulada en *I Apología* 66,3: «Los apóstoles, en las memorias que provienen de ellos y que se llaman Evangelios, refieren que se les ordenó actuar así» (sigue el relato de las palabras de institución de la Cena). El origen del término ἀπομνημονεύματα es discutido. Una explicación verosímil es que el término fue elegido para subrayar el valor de los evangelios como documentos escritos y para responder a las necesidades de la polémica contra los gnósticos (13 de las 15 ocurrencias se concentran en una sección del *Diálogo*, § 98-107, donde Justino reutiliza un comentario anterior del Sal 22 de perspectiva anti-gnóstica).

En segundo lugar, Justino es el primero que refleja claramente una situación en la que varios evangelios son simultáneamente conocidos y valorados en un mismo medio. Pero la cuestión de su número y de su estatus sigue siendo muy debatida.

¿Conoció o no conoció Justino una colección que reunía los cuatro evangelios que pasaron a formar parte del canon? Si la respuesta es positiva, ¿le concedió una autoridad exclusiva? Justino cita frecuentemente Mt y Lc, y una vez Mc (Mc 3,17 en *Diálogo* 106,3). Ahora bien, ¿y Jn? ¿Cita Jn 3,3.5 en *I Apología* 61,4 o Jn 1,19s en *Diálogo* 88,7? Las opiniones no coinciden. Dependen de la respuesta dada a una

cuestión más amplia: ¿dispone Justino de otras fuentes además de los evangelios canónicos cuando cita algunas tradiciones sobre Jesús? En realidad, se trata de explicar la presencia en su obra de algunos *agrapha* (*Diálogo* 35,3; 47,5), de detalles no canónicos sobre la Pasión (*Diálogo* 101,3; *I Apología* 38,8), y sobre todo del hecho de que las palabras que cita divergen a menudo de la forma atestiguada en Mt y Lc. Se han propuesto varias clases de explicaciones: citas hechas de memoria (pero las divergencias son mucho más frecuentes que cuando Justino cita el Antiguo Testamento); influencia de la tradición oral; utilización de un evangelio no canónico (como el Evangelio de Pedro); utilización de una armonía de los evangelios anterior a la de Taciano; utilización de una compilación armonizadora de palabras de Jesús para uso catequético, sobre la base de Mt y de Lc. El problema no ha recibido realmente una respuesta satisfactoria. Es poco probable que Justino tuviera a disposición una colección de los cuatro evangelios canónicos. Hay que excluir, al parecer, que haya atribuido una autoridad normativa a este único Evangelio cuádruple.

En tercer lugar, Justino nos ofrece el testimonio más antiguo sobre la utilización litúrgica de los evangelios, junto al Antiguo Testamento. «El día que se llama del sol [el domingo] se celebra una reunión de todos los que viven en las ciudades o en los campos, y se leen las Memorias de los Apóstoles o los escritos de los profetas, mientras hay tiempo. Cuando el lector termina, el que preside nos exhorta con su palabra y nos invita a imitar aquellos ejemplos. Después nos levantamos todos a una y elevamos nuestras oraciones...» (*I Apología* 67,3-5).

De esta preciosa descripción del culto dominical, recordaremos sobre todo el hecho de que los evangelios ocupan el mismo lugar que las Escrituras antiguas; son leídos públicamente en el seno de la asamblea y sirven de base para la homilía que sigue. Situados en el mismo nivel que el Antiguo Testamento, los escritos apostólicos adquieren una dignidad nueva, un estatus de Sagrada Escritura. De este modo se ve que la lectura litúrgica es un factor muy importante en el proceso de delimitación del canon. Esto lo confirma el pasaje del Fragmento de Muratori relativo al *Pastor de Hermas* (líneas. 77-80): es bueno leer esta obra, pero no debe ser admitida entre los libros que son leídos en público en el culto; no puede encontrar un lugar «ni entre los profetas, por estar ya completo su número, ni entre los apóstoles [que están] en el final de los tiempos».

El Diatessaron de Taciano

Taciano, nacido en Siria de padres paganos y convertido al cristianismo en Roma bajo la influencia de Justino, es el autor de un *Discurso a los griegos* que constituye una apasionada acusación contra el helenismo pagano. Pero su nombre es asociado sobre todo a la composición del *Diatessaron*, una obra que combina los cuatro evangelios en un único relato coherente y continuo. Taciano la redactó probablemente en griego, en Roma, hacia el año 170, antes de regresar a Siria y fundar allí el movimiento ascético de los encratitas, que será tachado de herejía. Por desgracia, la armonía de Taciano se ha perdido y sólo puede ser reconstruida fragmentariamente a partir de fuentes secun-

7. Véase François BOVON, «La structure canonique de l'Évangile et de l'Apôtre», *Cristianesimo nella storia* 15, 1994, pp. 559-576.

8. Véase más adelante, pp. 459-461, y nota 9.

darias, de origen oriental (como el *Comentario al Diatessaron* redactado en el siglo IV por Efrén el Sirio) u occidental (por ejemplo, el *codex Fuldensis* de la Vulgata, o la *Armonía de Lieja* en medio-holandés).

El *Diatessaron* de Taciano constituye un fenómeno muy interesante desde el punto de vista de la historia de la fijación del canon de los evangelios, ya que es el testigo más antiguo de una utilización conjunta de los cuatro evangelios. ¿Hay que sacar la conclusión, como se ha hecho a menudo, de que formaban una colección canónica en la época de Taciano? Varias observaciones se oponen a esta conclusión. Está, en primer lugar, el tratamiento que Taciano da a sus fuentes. La libertad con la que funde en un nuevo relato la sustancia de los cuatro evangelios indica que no tenían a sus ojos un valor único o exclusivo. Hace con sus fuentes lo que Mateo y Lucas hicieron con Mc. Además, hay que observar que el material reunido en el *Diatessaron* no proviene exclusivamente de los evangelios canónicos, sino que Taciano se basó también en otras fuentes. Por último, el éxito de la obra es significativo: el *Diatessaron*, lejos de suscitar oposiciones, gozó de una gran popularidad y se impuso durante más de dos siglos como «el Evangelio» de las Iglesias de lengua siríaca. Fue tan ampliamente recibido porque daba una respuesta al problema que planteó a la Iglesia antigua la existencia de una pluralidad de evangelios.

Las resistencias a la pluralidad de los evangelios

La adopción de un canon de cuatro evangelios no resultó fácil. Durante los dos primeros siglos actuaron fuerzas que empujaban en otras direcciones. La tendencia a concentrarse en un solo evangelio no dejó de manifestarse.

Al principio, cada uno de los evangelios que pasaron a formar parte del canon fue redactado con la finalidad de ser el único, pretendía llegar a ser el texto de referencia para una determinada comunidad o grupo de comunidades. Así, Mt o Lc escribieron para reemplazar a Mc, y no para servirle de complemento. Igualmente, Jn –conociera o no la existencia de los sinópticos– ciertamente fue redactado para ser reconocido como el único testimonio auténtico sobre Jesús. En un primer periodo, cada evangelio tuvo que ser transmitido y utilizado individualmente en una comunidad o una región dada. Cuando varios evangelios empezaron a circular y a ser conocidos juntos en una misma Iglesia, algunos pudieron percibir esta innovación como una ruptura con respecto al uso recibido.

La preferencia por un evangelio único queda ejemplificada por la elección de Marción, que reconoce como auténtica sólo una versión revisada de Lc. Se manifiesta también en aquellos que, como Taciano y otros, emprendieron la tarea de armonizar los diferentes relatos evangélicos en uno solo.

Naturalmente, la resistencia a la delimitación del canon de los cuatro evangelios se alimentó de la constatación de las diferencias que los separan. Se apoyó particularmente en las marcadas divergencias de sus comienzos.

Los defensores del cuádruple evangelio tuvieron que responder a estas críticas, como muestran el Fragmento de Muratori (líneas 16-20) e Ireneo (*Contra las herejías* III,9,1-11,7). Ambos insisten en el hecho de que, a pesar de la diversidad de sus «comienzos» (*princípia*), los cuatro evangelios comunican una misma enseñanza y son la expresión del mismo Espíritu.

El Fragmento de Muratori refleja también los ataques sufridos por el evangelio de Juan, hacia finales del siglo II, por parte de los adversarios montanistas. A su parecer, el libro no fue escrito por el apóstol Juan, sino por el hereje Cerinto. En el Fragmento, el relato de las circunstancias extraordinarias de la redacción del evangelio tiene como objetivo refutar estos ataques: Juan escribió en su propio nombre, pero con la aprobación de todos sus discípulos (líneas 10-16). No es, pues, posible rechazar su testimonio utilizando como argumento las divergencias entre su relato y el de los otros evangelistas.

27.1.2. Las cartas de Pablo: de un auditorio particular a la Iglesia universal

Tres puntos llaman la atención en la sección del Fragmento de Muratori relativa a las cartas de Pablo. 1) El Fragmento atestigua la existencia de una colección canónica de trece cartas paulinas (la ausencia de la carta a los Hebreos es típica de la Iglesia de Occidente). ¿Qué se sabe de la manera en que esta colección se constituyó y de las formas que pudo revestir? 2) El Fragmento insiste en el hecho de que las cartas tienen como destinatario a la Iglesia universal. Pablo eligió escribir a siete Iglesias para mostrar que quería dirigirse a todas (simbolismo del número siete); incluso cuando escribió a individuos concretos, tenía presente a la Iglesia católica. Tenemos aquí el eco del problema planteado por el carácter particular de la dirección de las cartas de Pablo durante el proceso que condujo a su inclusión en el canon. 3) El Fragmento enumera las cartas a las siete Iglesias en el orden en que Pablo las escribió. Este orden nos invita a centrar la atención en la importancia de la estructura del corpus paulino y en las diversas disposiciones que se encuentran atestiguadas en la tradición manuscrita y en las fuentes patrísticas.

¿Cuándo y cómo fueron reunidas las cartas de Pablo?

A falta de datos suficientes, la reconstrucción de los comienzos de la historia de las cartas paulinas y de la formación del corpus sigue siendo hipotética. Sin entrar en detalle en las diferentes teorías propuestas, tomaremos en consideración los elementos siguientes.

Varios indicios muestran que las cartas de Pablo debieron circular y ser leídas muy pronto en otras comunidades diferentes de aquellas a las que habían sido dirigidas originalmente. Las direcciones de algunas de ellas fueron retocadas en un sentido universalizante (Rm 1,7.15; 1 Co 1,2). El hecho mismo de que fueran compuestas cartas pseudoepígrafas (Col, Ef, 2 Ts, Pastorales) implica también una amplia circulación y un reconocimiento de

las cartas auténticas fuera de su lugar de destino original. Una nueva carta de «Pablo» sólo podía ser recibida como tal en un medio donde otras estuvieran ya presentes. El intercambio de cartas entre los colosenses y los laodicenses, recomendado en Col 4,16, presupone que el autor conocía esta práctica o quería alentarla. Todo esto se opone claramente a la hipótesis según la cual las cartas de Pablo habrían caído en el olvido después de la muerte del apóstol –lo cual explicaría el silencio de Hch a este respecto– y no habrían sido puestas en circulación hasta finales del siglo I gracias a una iniciativa individual.

La reunión de las cartas de Pablo y su incorporación a una colección no deben ser separadas de otros aspectos de la recepción de la herencia paulina: el trabajo redaccional que caracteriza algunas cartas y la producción de cartas pseudoepígrafas. Hay que comprender estas diversas actividades como elementos de un mismo proyecto, que implica a un conjunto de personas y que tiene lugar en un cierto periodo de tiempo. La hipótesis más verosímil consiste en postular la existencia de una escuela paulina, dedicada a conservar y hacer fructificar la herencia de Pablo. La existencia de esta escuela se comprende mejor si se inscribe en la continuidad del grupo de colaboradores que secundaron al apóstol en vida en el cumplimiento de su misión. Nada impide pensar que el trabajo de reunión de las cartas de Pablo pudo comenzar muy poco tiempo después de la muerte del apóstol.

¿Cuáles son los vestigios más antiguos de la existencia de una colección que agrupaba el corpus paulino? Clemente de Roma e Ignacio de Antioquía, situados a caballo entre los siglos I y II, conocieron ciertamente varias cartas paulinas, pero es difícil precisar el número y saber si las leyeron dentro una colección. Un poco más tarde, cuando el autor de 2 Pedro habla de «todas las cartas» de «nuestro querido hermano Pablo» (2 P 3,15s), es probable que la expresión designe un conjunto constituido. Pero la existencia de una colección y de una edición de las cartas de Pablo no es atestiguada de manera segura hasta Marción, hacia el año 140.

Marción y las primeras ediciones del corpus paulino

El corpus paulino de Marción comprendía diez cartas, dispuestas en el orden siguiente (según el libro V del *Contra Marción* de Tertuliano): Ga, 1-2 Co, Rm, 1-2 Ts, Ef («Laodicenses» según Marción), Col, Flp, Flm. Según el parecer de algunos estudiosos, Marción habría sido el primero en reunir y editar la herencia literaria de Pablo. También se ha visto con frecuencia en el orden de la compilación un reflejo de la teología de Marción, puesto que asigna el primer lugar a Ga, la carta donde se expresa más claramente la oposición entre cristianismo y judaísmo. Hoy, estas opiniones se encuentran en tela de juicio debido a que la investigación ha establecido que Marción retomó el contenido y el orden de una edición anterior.

La investigación ha identificado dos disposiciones de las cartas de Pablo, correspondientes a dos ediciones diferentes del corpus paulino, a partir de una comparación entre los datos de los manuscritos y los documentos de la

época patrística que enumeran las cartas del apóstol⁹. En los dos casos, el orden estaba determinado por un mismo principio, el de la extensión decreciente de las cartas –la diferencia procede del modo de considerar las cartas dirigidas a una misma iglesia (1-2 Co y 1-2 Ts).

Una de las ediciones –sin duda la más antigua– estaba fundada en el simbolismo del número siete (Pablo, al escribir a siete iglesias, se dirige a la Iglesia universal; véase el Fragmento de Muratori) y contaba las cartas dobles como una sola. El orden era el siguiente: 1-2 Co, Rm, Ef, 1-2 Ts, Ga, Flp, Col (Flm podía estar unida a Col; la inclusión de las Pastorales es muy dudosa). En la otra edición, las cartas dirigidas a la misma comunidad eran contadas por separado, y el orden era prácticamente el que pasó a ser canónico (la única diferencia es que en éste Ga precede a Ef): Rm, 1 Co, 2 Co, Ef, Ga, Flp, Col, 1 Ts, 2 Ts, seguidas por las cartas personales, como en el orden canónico.

La originalidad de la edición de Marción –que presenta al principio el orden: Ga, 1-2 Co, Rm– se encuentra en el siglo IV en dos testigos siríacos, el comentario de Efrén a las cartas de Pablo y una lista canónica encontrada en el Sinaí¹⁰, que reflejan el orden de una antigua versión siríaca del corpus paulino. El orden del siríaco no parece debido a la influencia de Marción. En este caso, la posición de Ga al comienzo de la colección debe ser anterior a Marción; no refleja un posicionamiento teológico, sino que responde sin duda a la preocupación de disponer las cartas en un orden cronológico.

27.2. Los libros cuestionados: los diferentes caminos de la fijación del canon

En su primera parte, el Fragmento de Muratori menciona todos los libros que constituyen el núcleo sólido del Nuevo Testamento a finales del siglo II, excepto 1 Pedro. Ahora bien, esta carta forma parte de los libros plenamente reconocidos, en la misma época del Fragmento, en Ireneo y Tertuliano. Así pues, tal silencio es muy sorprendente. Se explica probablemente de la manera siguiente: en la parte del comienzo que se perdió, el texto debía presentar a Marcos como el discípulo de Pedro (cf. Papías) y debía citar para sostener esta filiación 1 P 5,13 («La que está en Babilonia, elegida como vosotros, así como mi hijo Marcos»). El versículo en cuestión era utilizado de la misma manera que 1 Jn 1,1.3-4, que sirve para confirmar la credibilidad del evangelio de Juan (líneas 26-33). Podría suceder, además, que este recurso a 1 P 5,13 en relación con la redacción de Mc se remontara a Papías, como parece sugerir Eusebio en *Historia eclesiástica* II,15,2.

9. Véase Hermann Josef FREDE, «Die Ordnung der Paulusbriefe und der Platz des Kolosserbriefs im Corpus Paulinum», en: *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, 24/2, Friburgo, Herder, 1969, pp. 290-303; Nils Alstrup DAHL, «The Origin of the Earliest Prologues to the Pauline Letters», *Semeia* 12, 1978, pp. 233-277.

10. Véase Alexander SOUTER, *The Text and Canon of the New Testament*, Londres, Duckworth, 1912, p. 184.

Abordemos ahora los libros cuestionados, cuyo lugar en el canon se impuso más tardíamente. El Fragmento de Muratori testimonia algunas vacilaciones que marcaron el proceso de inclusión de las cartas católicas en el canon –excepto 1 Jn y 1 P–, tanto en Oriente como en Occidente. No menciona St y las dos cartas de Pedro, pero sí Judas y las dos cartas «del mencionado Juan» (2 y 3 Jn), pero de una manera que sugiere que la recepción de estos escritos en «la Iglesia católica» suscitó dificultades y que su atribución a autores apostólicos era controvertida. Estas cartas son «consideradas» o «conservadas en la Iglesia católica [*in catholica habentur*], así como la Sabiduría escrita por los amigos de Salomón en su honor» (líneas 68-71). Lo que vale para la Sabiduría vale también para las cartas apostólicas: la iglesia puede «recibir» un libro, tenerlo en alta estima, aunque no haya sido compuesto por el autor cuyo nombre lleva, sino por «amigos», personas autorizadas para hablar en su lugar y movidas por motivos «honorables». La ausencia de la carta a los Hebreos en el Fragmento de Muratori es un signo de su difícil recepción en el Nuevo Testamento de la Iglesia de Occidente.

27.2.1. La delimitación del canon en la Iglesia griega

A partir del siglo III, varios rasgos importantes caracterizan la historia del canon de la Iglesia griega: el esfuerzo de Eusebio, que se apoya en Orígenes, para clasificar los escritos antiguos en función de su grado de aceptación en la Iglesia; la toma de posición oficial de Atanasio de Alejandría que fija por primera vez un canon de 27 libros; el cuestionamiento del Apocalipsis y la persistencia de una resistencia a su recepción en la Iglesia griega.

Orígenes

El gran teólogo alejandrino (185-254), gracias a la amplitud de sus lecturas y a sus numerosos viajes, conoció los usos de las diferentes Iglesias y la diversidad de los textos que aceptaban. En *Historia eclesiástica* VI,25,3-12, Eusebio reunió varios pasajes donde Orígenes habla de los libros del Nuevo Testamento. Está claro que Eusebio no encontró en Orígenes una verdadera lista de los escritos del Nuevo Testamento, que habría sido el equivalente del catálogo de los libros del Antiguo Testamento que él mismo reproduce poco antes (*Historia eclesiástica* VI,25,1-2). Así pues, no se puede hablar propiamente de un «canon de Orígenes». Pero en su obra se encuentran los elementos de una clasificación tripartita, que Eusebio retomará por su cuenta: 1) los libros recibidos en todas partes o no cuestionados (ὁμολογούμενα οὐ ἀναντίρρητα); 2) los libros controvertidos (ἀμφιβαλλόμενα); 3) los libros falsos (ψευδῆ). La primera categoría agrupa los cuatro evangelios, 13 cartas de Pablo, 1 P, 1 Jn, Hch y Ap. Los libros de la segunda categoría son aquellos a propósito de los cuales Orígenes afirma que eran objeto de controversia: 2 P, 2 y 3 Jn, Hb (según Eusebio, *Historia eclesiástica* VI,25,8-12.), así como St (*Comentario sobre Juan* XX,10) y Judas (*Comentario sobre Mateo* XVII,30). El tercer grupo reúne los libros recha-

zados por haber sido redactados por herejes, como los *Evangelios de los Egipcios*, de *Basílides*, de *Tomás* o de *Matías* (véase *Homilía I sobre Lucas*).

Eusebio de Cesarea

La *Historia eclesiástica* de Eusebio, que fue objeto de varias redacciones entre los años 304 y 325, es un documento decisivo para la historia del canon. Es el resultado de una investigación sistemática del obispo de Cesarea, que recogió particularmente todo lo relativo al uso de textos cristianos antiguos en los escritores del pasado y en la Iglesia de su tiempo. En su *Historia eclesiástica* III,25, Eusebio nos ofrece un testimonio de primera importancia sobre la situación que predominaba en el mundo griego a principios del siglo IV (texto reproducido en el recuadro de las pp. 464-465).

Parece que el texto de Eusebio, que ha sido interpretado de diferentes maneras, distingue claramente, siguiendo a Orígenes, tres grandes categorías de escritos: 1) los libros reconocidos por todos (ὁμολογούμενα); 2) los libros discutidos (ἀντιλεγόμενα); 3) los libros de los herejes. Hay una frontera clara entre la tercera categoría, ligada a la herejía, y las dos primeras, que tienen en común el hecho de que se inscriben en la tradición eclesiástica ortodoxa. La dificultad del texto se encuentra en la distinción que Eusebio parece introducir dentro de la categoría de los libros discutidos. Presenta sucesivamente dos listas: 2a) los libros discutidos, «pero aceptados por la gran mayoría» (γνώριμα δ' οὖν ὁμῶς τοῖς πολλοῖς); 2b) los libros discutidos e inauténticos, «de padre desconocido» (νόθοι). De hecho, los dos sub-grupos no se distinguen más que por un grado más o menos amplio de aceptación; ambos grupos se contraponen a los libros reconocidos por todos. Esto es lo que explica la doble mención del Apocalipsis de Juan en el texto de Eusebio: algunos lo sitúan entre los libros no cuestionados y otros lo rechazan, incluyéndolo entre los libros «bastardos».

Una comparación entre la información de Eusebio y el Fragmento de Muratori revela puntos comunes, que indican que la situación no ha cambiado mucho entre finales del siglo II y principios del siglo IV. El «núcleo duro» de los escritos no cuestionados es casi el mismo: cuatro evangelios, Hch, cartas de Pablo, 1 Jn, 1 P. El estatus de las otras cinco cartas católicas sigue siendo incierto. La clasificación de Eusebio es semejante a la que podemos deducir del análisis del Fragmento: 1) libros aceptados, sin discusión; 2) libros aceptados, pero que se prestan a discusión, tanto los 2a) admitidos para la lectura litúrgica, como los 2b) no admitidos para la lectura litúrgica; 3) libros excluidos por ser heréticos.

Pero hay que poner de manifiesto también las diferencias. Es cierto que Eusebio, cuando menciona «las cartas de Pablo», incluye implícitamente la carta a los Hebreos, de acuerdo con el uso unánime de las Iglesias de Oriente. También se hace eco de las divergencias de opinión de estas mismas Iglesias orientales a propósito del Apocalipsis de Juan. En su clasificación, el historiador del siglo IV utiliza términos técnicos. La categoría de los libros discutidos contiene más obras que en el Fragmento: en ella se encuentran el *Pastor* de Hermas y el *Apocalipsis de Pedro*, pero se añaden

los *Hechos de Pablo*, la *Carta de Bernabé*, la *Didajé* y también el *Evangelio de los Hebreos*. A propósito de los escritos citados para ilustrar los libros «absurdos e impíos» de los herejes (Evangelios y Hechos de los apóstoles apócrifos), que no tienen equivalente en el Fragmento, no debemos considerar que Eusebio los conoció directamente, sino que provienen de sus fuentes.

Eusebio de Cesarea*
(*Historia eclesiástica* III,25,1-7)

Los libros admitidos

(1) Llegados aquí, es razón de recapitular los escritos del Nuevo Testamento ya mencionados. En primer lugar, hay que poner la tétrada santa de los evangelios, a los que sigue el escrito de los Hechos de los apóstoles. (2) Y después de éste hay que poner en lista las cartas de Pablo. Luego se ha de dar por cierta la llamada primera de Juan, como también la de Pedro. Después de éstas, si parece bien, puede colocarse el Apocalipsis de Juan, acerca del cual expondremos oportunamente lo que de él se piensa.

(3) Éstos son los que están entre los admitidos.

Los libros discutidos, pero conocidos de la gran mayoría

De los libros discutidos, en cambio, y que, sin embargo, son conocidos de la gran mayoría, tenemos la carta llamada de Santiago, la de Judas, la segunda de Pedro, así como las que se dicen ser segunda y tercera de Juan, ya sean del evangelista, ya de otro del mismo nombre.

Los otros libros discutidos y espurios

(4) Entre los espurios [νόθοι: bastardos, de padre desconocido], colóquense el escrito de los Hechos de Pablo, el llamado Pastor y el Apocalipsis de Pedro, y además de éstos, la que se dice carta de Bernabé y la obra llamada Enseñanza de los apóstoles, y aun, como dije, si parece, el Apocalipsis de Juan: algunos, como dije, lo rechazan, mientras otros lo cuentan entre los libros admitidos.

(5) Mas algunos catalogan entre éstos incluso el evangelio de los Hebreos, en el cual se complacen muchísimo los hebreos que han aceptado a Cristo.

Frente a los libros que pertenecen a la tradición de la Iglesia, los libros de los herejes

(6) Todos estos son libros discutidos. Pero hemos creído necesario tener hecho el catálogo de éstos igualmente, distinguiendo los escritos que,

según la tradición de la Iglesia, son verdaderos, genuinos y admitidos, de aquellos que, diferenciándose de éstos por no ser testamentarios, sino discutidos, no obstante, son conocidos por la gran mayoría de los autores eclesiásticos, de manera que podamos conocer estos libros mismos y los que con el nombre de los apóstoles han propalado los herejes pretendiendo que contienen, bien sean los evangelios de Pedro, de Tomás, de Matías o incluso de algún otro distinto de éstos, o bien de los Hechos de Andrés, de Juan y de otros apóstoles.

Lo que permite reconocer los libros fabricados por los herejes

Jamás uno solo entre los escritores ortodoxos juzgó digno el hacer mención de estos libros en sus escritos. (7) Pero es que la misma índole de la frase difiere enormemente del estilo de los apóstoles, y el pensamiento y la intención de lo que en ellos se contiene desentona todavía más de la verdadera ortodoxia: claramente demuestran ser engendros de herejes. De ahí que ni siquiera deben ser colocados entre los espurios, sino que debemos rechazarlos como enteramente absurdos e impíos.

* (Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica*, traducción de Argimiro Velasco Delgado, BAC, Madrid 1973, pp. 163-166).

Atanasio de Alejandría: la primera lista completa de los 27 libros

La Carta pascual 39 de Atanasio de Alejandría, datada en el año 367, señala una etapa decisiva en la historia del canon, porque da por primera vez la lista completa de los veintisiete libros del Nuevo Testamento. En esta carta encíclica a las iglesias de Egipto, el obispo de Alejandría establece la lista de las Escrituras «canonizadas» del Antiguo y el Nuevo Testamento. Después de haber enumerado estas Escrituras, Atanasio subraya su estatus canónico: «Éstas son las fuentes de la salvación, hasta tal punto que el hombre sediento puede beber hasta saciarse las palabras que se encuentran en ellas; sólo por medio de ellas se puede anunciar la doctrina de la piedad; que nadie añada ni quite nada de ellas (cf. Dt 4,2; Ap 22,18s)».

Y después de haber definido claramente los límites del canon, Atanasio añade todavía: «Mas, para mayor exactitud, estoy obligado a añadir esto a mi carta, a saber, que hay otros libros fuera de éstos, que no están incluidos en el canon, pero que el uso recibido de los padres ha prescrito que se lean a los principiantes que quieren recibir la enseñanza catequética de la verdadera religión: la Sabiduría de Salomón y la Sabiduría de Sirac y Ester y Judith y Tobías y la que se llama Doctrina de los apóstoles y el Pastor. No obstante, queridos, ni entre los libros «canonizados» (κανονιζόμενα), ni entre los libros que se han de leer (ἀναγιγνωσκόμενα), en ninguna parte se menciona ningún apócrifo (ἀπόκρυφα); son invenciones de los herejes, que

los han escrito cuando han querido, después los han enriquecido y hecho antiguos, con el fin de darles, produciéndolos como escritos antiguos, una apariencia de verdad para engañar a la gente de fe íntegra»¹¹.

La toma de posición de Atanasio ejerció influencia en Egipto –y tal vez estuvo directamente en el origen del ocultamiento de los manuscritos coptos de Nag Hammadi, que debían formar parte de los libros denunciados como «apócrifos»–. Pero no se impuso en otras regiones de la Iglesia de Oriente, como muestra en particular el cuestionamiento perdurable del Apocalipsis.

El cuestionamiento del Apocalipsis y la resistencia a su inclusión en el canon de la Iglesia griega

En los testimonios del siglo II, el Apocalipsis es citado regularmente como una revelación del apóstol Juan (por ejemplo, Justino, *Diálogo* 81,4; Ireneo, *Contra las herejías*, V,5,2; V,26,1; V,30,3; Tertuliano, *De pudicitia* 20; Fragmento de Muratori, 48-49). Pero la reacción contra el montanismo, que exaltaba la profecía y la espera milenarista, provocó un rechazo de los apocalipsis cristianos, en particular el de Juan. Se encuentra un eco de esta polémica en un discípulo de Orígenes, Dionisio de Alejandría (obispo del año 247 al 264). Una obra de Dionisio titulada «Sobre las promesas», que trataba del Apocalipsis, es citada ampliamente por Eusebio (*Historia eclesiástica* VII,25). Dionisio narra que en el pasado algunos rechazaron el libro, «examinando capítulo por capítulo y declarando que era ininteligible e ilógico, y su título engañoso», que no era de Juan, sino del hereje Cerinto. El propio Dionisio adopta una posición más moderada. No se atreve a rechazar un libro que «son muchos los hermanos que lo toman en serio» y admite que su autor había sido un hombre santo e inspirado de Dios. Pero afirma que su contenido sigue siendo para él incomprensible y, sin duda, oculta un sentido profundo. Por lo demás, Dionisio demuestra, con la ayuda de un análisis minucioso de la lengua y de las ideas, que el libro no es del apóstol Juan, autor del evangelio y de la carta católica, sino de un personaje que tenía el mismo nombre.

El rechazo del Apocalipsis como reacción contra el milenarismo montanista, apoyado por la crítica a su autenticidad por parte de Dionisio de Alejandría, ejerció una influencia duradera en la Iglesia griega. Los límites exactos del canon no fueron claramente fijados por una decisión conciliar, a diferencia de lo que sucedió en la Iglesia latina.

La incertidumbre que reinó a propósito del lugar del Apocalipsis en el canon está abundantemente atestiguada. Es evidente en Eusebio, en el pasaje ya citado, donde

Ap es situado tanto entre los libros reconocidos como entre los libros no auténticos, acompañado en cada una de las ocasiones por la fórmula «si parece bien» (*Historia eclesiástica* III,25,2,4). Entre los catálogos de libros canónicos del siglo IV, hay varios que no mencionan Ap: Cirilo de Jerusalén, *Catequesis* IV,36 (350); canon 85 de las *Constituciones apostólicas*, VIII,47 (hacia el año 380); Gregorio Nacianceno, *Poemas* 12,30-39 (ca. 383-390). La lista en verso de Anfíloco de Iconio († 396) en sus *Yambos en honor de Seleuco* lo menciona, precisando que «algunos lo aceptan, pero la mayoría dicen que no es auténtico (νόθος)»¹². Parece que los representantes de la escuela de Antioquía, Juan Crisóstomo (ca. 347-407), Teodoro de Mopsuestia († 428) o Teodoreto de Cirio (393-466), se atienen a un Nuevo Testamento de 22 libros, sin las cuatro cartas católicas más breves y sin Ap, como la *Peshitta* (véase más adelante).

La incertidumbre no fue disipada por el «Sínodo Trulano» (692) o concilio «Quinisextum». En éste se reconocieron como normativos para la Iglesia una serie de documentos más antiguos, que en realidad no están de acuerdo a propósito del canon. La falta de claridad de esta decisión conciliar explica que el estatus incierto del Apocalipsis dejara huellas todavía durante mucho tiempo en la Iglesia bizantina. En este punto el testimonio de los manuscritos es más elocuente que el de los textos patrísticos o conciliares. El cómputo de la representación de las diferentes partes del Nuevo Testamento en el conjunto de los manuscritos griegos inventariados pone claramente de manifiesto la importancia secundaria del Apocalipsis¹³:

Manuscritos (Mss) que contienen todo el NT griego	59
Mss que contienen Evangelios – Hechos + cartas católicas – cartas de Pablo	149
Mss y fragmentos de mss de los Evangelios	2120
Mss y fragmentos de mss de los Hechos + cartas católicas	447
Mss y fragmentos de mss de las cartas Pablo	571
Mss y fragmentos de mss del Apocalipsis	228

27.2.2. La fijación del canon en la Iglesia latina

La fijación definitiva del canon de 27 libros tuvo lugar antes en la Iglesia latina que en la Iglesia griega. Fue sancionada por algunas decisiones conciliares en forma oficial, tomadas particularmente en la época de los sínodos regionales de Cartago en el año 397 (confirmación de una decisión del sínodo de Hipona en 393) y en el año 419. Pero hasta los últimos decenios del siglo IV, el Nuevo Testamento de los latinos no contenía ni la carta a los Hebreos, ni cinco de las cartas católicas (St, 2 P, 2 Jn, 3 Jn y Judas). Esta singularidad es ya perceptible en el Fragmento de Muratori, que ignora Hb, St y 2 P, y que deja entrever una vacilación a propósito de 2 Jn, 3 Jn y Judas. Ésta se observa muy claramente al analizar las obras de Cipriano de Cartago

11. Traducción de la *Carta Pacual* 39 de Atanasio en: Jean-Daniel KAESTLI, Otto WERMELINGER, eds., *Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire* (Monde de la Bible 10), Ginebra, Labor et Fides, 1984, pp. 141-144. Véase también, en el mismo volumen, la presentación de la *Carta* en el artículo de Éric JUNOD, pp. 124-130.

12. Traducción de estos catálogos en: *Le canon de l'Ancien Testament*, Ginebra, Labor et Fides, 1984, pp. 140-141 y 147-150.

13. Estadísticas del *Institut für neutestamentliche Textforschung* de Münster, en: Kurt y Barbara ALAND, *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1982, p. 92.

(mediados del siglo III), que contienen numerosas citas bíblicas. Cipriano cita todos los libros del Nuevo Testamento salvo Flm, Hb, St, 2 P, 2 Jn, 3 Jn y Judas (la ausencia de Flm debe ser accidental).

La carta a los Hebreos

La difícil recepción de esta carta en Occidente se debe al hecho de que no era considerada como una carta de Pablo; por el contrario, las Iglesias griega y siríaca la incorporaron muy pronto al corpus paulino. Ireneo y Tertuliano la conocen, pero no atribuyen su redacción a Pablo y se refieren a ella de una manera que muestra que para ellos no tenía el mismo valor que los otros libros que constituían el Nuevo Testamento. Tertuliano la cita una vez como un escrito de Bernabé a los Hebreos (*De pudicitia* 20). En los siglos III y IV, los autores latinos no hablan de ella o bien, si la citan, no la atribuyen a Pablo.

La reacción contra el montanismo debió desempeñar un papel en este rechazo de la carta a los Hebreos en Occidente. Al afirmar que los pecados cometidos después del bautismo no podían ser perdonados, la carta daba la impresión de justificar el rigorismo moral de los montanistas. La dureza de dicha posición no concordaba con las ideas y las prácticas penitenciales que predominaban en la Iglesia de Occidente.

El cambio de actitud que permitió la aceptación de Hb en el canon se debe claramente a la influencia de la Iglesia griega. La controversia arriana fue la ocasión de una aproximación entre defensores de la ortodoxia en los mundos griego y latino. Algunos de los Padres latinos que contribuyeron a hacer que se reconociera el carácter canónico de la carta residieron durante largo tiempo en Oriente (Hilario de Poitiers, Lucifer, obispo de Calaris, Jerónimo). En el año 396, Agustín, retomando por su cuenta el canon de Atanasio, elabora la lista de los libros bíblicos y pone Hb entre las cartas de Pablo, pero en última posición, después de Flm (*De doctrina christiana* II,13). No obstante, en sus obras tardías se preocupa de citar siempre Hb como un escrito anónimo. La lista aprobada por el sínodo de Cartago (397) contiene los 27 libros, pero atestigua todavía, a través de un detalle, la vacilación de la Iglesia latina antes de reconocer la paternidad paulina de Hb: la mención de las «trece cartas de Pablo apóstol» va seguida por la torpe expresión «del mismo, una a los Hebreos» (*Epistulae Pauli Apostoli XIII, eiusdem ad Hebreos una*). La inclusión tardía de Hb en el canon de la Iglesia occidental ilustra claramente el papel que desempeñó el criterio del origen apostólico: el reconocimiento del estatus canónico de la carta dependió en gran medida de su integración en el corpus de las cartas de Pablo.

El corpus de las cartas católicas

St y las cuatro cartas católicas más breves (2 P, 2 Jn, 3 Jn y Judas) tuvieron en la Iglesia latina un destino paralelo al de Hb. Estos escritos no son citados nunca por Cipriano y es manifiesto que no forman parte de su Nuevo Testamento. La situación no empieza a cambiar hasta la segunda mitad del siglo IV. El primer autor occidental que cita la carta de Santiago es Hilario

de Poitiers (hacia el año 360). Un catálogo de los libros bíblicos, de origen africano y datado hacia el año 360 (llamado «canon de Mommsen» por el nombre de su primer editor, conservado en los mss. de Cheltenham y de Saint-Gall) enumera primero los cuatro evangelios (Mt, Mc, Jn, Lc), trece cartas de Pablo, Hch, Ap, después tres cartas de Juan y dos de Pedro (Hb, St y Judas están ausentes). Pero en el ms. de Cheltenham las dos últimas anotaciones van seguidas por *una sola* («una sola»), lo cual expresa la objeción de un lector que sólo aceptaba como canónicas 1 Jn y 1 P. El corpus de las siete cartas católicas, que figura en buena posición en las listas de Jerónimo y de Agustín, será definitivamente avalado por los sínodos africanos de 393, 397 y 419.

Los apócrifos

Hacia los escritos que gravitaron durante un cierto tiempo en torno al Nuevo Testamento (ciertos Padres apostólicos y escritos apócrifos) la Iglesia latina tuvo generalmente una actitud más restrictiva que la Iglesia griega. Occidente estaba menos dispuesto a reconocer un valor espiritual a escritos situados al margen del canon, y era poco sensible a los matices que caracterizan la clasificación de los libros en Orígenes o en Eusebio. No obstante, la literatura apócrifa no fue totalmente eliminada del Nuevo Testamento de los latinos. Hasta finales de la Edad Media, la carta a los Laodicenses siguió siendo copiada con las cartas de Pablo en un gran número de manuscritos de la Vulgata.

27.2.3. La evolución particular del canon en las Iglesias de Siria

Las Iglesias de Siria oriental, en la región del Éufrates, ocupan un lugar aparte en la historia de los primeros siglos cristianos, que se traduce particularmente en su manera de definir el contenido del Nuevo Testamento. El cristianismo se estableció en esta región hacia mediados del siglo II, en una época en la que el reino de Osroene, con Edesa como capital, era todavía políticamente independiente del imperio romano. De este modo conoció también un desarrollo original, relativamente poco influido por los otros centros de la cristiandad. Esta particularidad se vio reforzada por el uso del siríaco como lengua viva –a diferencia de Siria occidental (Antioquía), donde predominaban la lengua y la cultura griegas.

La definición singular del Nuevo Testamento en el seno de la Iglesia siríaca está claramente expresada en la *Doctrina de Addai*, que data de principios del siglo V y que narra la historia legendaria de la fundación de la Iglesia de Edesa por Addai, un enviado del apóstol Tomás. En su discurso de despedida, Addai define el canon de los libros destinados a la lectura litúrgica de este modo: «La Ley, los Profetas y el Evangelio que leéis cada día ante el pueblo, las cartas de Pablo que Simón Pedro nos ha enviado de Roma, los Hechos de los doce apóstoles que Juan, hijo de Zebedeo, nos ha enviado de Éfeso, leed todos estos libros en las iglesias de Cristo. No leáis otros porque

no hay ningún otro después de éstos donde esté escrita la doctrina que conserváis: sólo hay estos libros, que están en vuestra posesión, con la fe por medio de la cual habéis sido elegidos»¹⁴.

El empleo del singular («el Evangelio») indica el estatus canónico del *Diatessaron* de Taciano, que ocupaba el lugar de los cuatro evangelios en la Iglesia siríaca. Esto lo confirma explícitamente otro pasaje de la *Doctrina de Addai*: «Un pueblo numeroso, día tras día, se reunía y venía a la oración del oficio, a [la lectura] del Antiguo Testamento y del Nuevo, el *Diatessaron*»¹⁵. Este amplio reconocimiento de la armonía evangélica de Taciano en la región siríaca está bien atestiguado en el siglo IV gracias a los escritos de Afraates el Sabio persa y de Efrén el Sirio –éste escribió también un comentario al *Diatessaron*.

Una reacción a favor del canon de los cuatro evangelios comienza durante el siglo V. Rabbula, obispo de Edesa (hacia los años 412-436), ordena velar para que cada iglesia posea una copia y lea «el Evangelio de los separados» (en oposición al *Diatessaron*, «el Evangelio de los mezclados»). Teodoreto, obispo de Cirio en el Éufrates entre los años 423 y 457, dice haber encontrado en las iglesias de su diócesis más de 200 copias del *Diatessaron*, que eliminó para reemplazarlas por «los evangelios de los cuatro evangelistas» (*Haereticorum fabulae* I,20). Estas medidas contribuyeron ciertamente a imponer el uso del cuádruple evangelio, pero no eliminaron por completo el *Diatessaron*, que siguió ejerciendo su influencia durante mucho tiempo, particularmente entre los nestorianos.

Hasta el año 400, otras particularidades distinguen el Nuevo Testamento de la Iglesia siríaca del de los griegos y los latinos. La más sorprendente, que resulta del pasaje citado de la *Doctrina de Addai*, es la ausencia de todas las cartas católicas y del Apocalipsis. Otras, reveladas por la práctica bíblica de Afraates y de Efrén, conciernen a las cartas de Pablo. El corpus incluía la carta a los Hebreos, considerada paulina como en la Iglesia griega, pero no la carta a Filemón. Comprendería también la correspondencia apócrifa entre Pablo y los corintios (*III Corintios*), que Efrén comentó de la misma manera que las otras cartas de Pablo. Una lista canónica siríaca, encontrada en el Sinaí y datada hacia el año 400, enumera sólo los evangelios, los Hechos y las cartas de Pablo, confirmando así el testimonio de la *Doctrina de Addai*.

El canon de la Peshitta. Como hemos indicado ya a propósito del *Diatessaron*, la situación empieza a cambiar a principios del siglo V. Es entonces cuando aparece la versión siríaca de la Biblia llamada la *Peshitta*. Por lo que respecta al Nuevo Testamento, la *Peshitta* realiza una aproximación significativa con el canon de la Iglesia griega: excluye *III Corintios* e incluye, además de los cuatro evangelios

«separados», Filemón y las tres grandes cartas católicas (St, 1 P y 1 Jn). Pero las otras cuatro cartas católicas y el Apocalipsis siguen ausentes. La *Peshitta* delimita así un Nuevo Testamento de 22 libros. Para una buena parte de los cristianos de lengua siríaca, este canon ya no será puesto en cuestión. En efecto, el concilio de Éfeso (431) llevará a una ruptura entre los sirios orientales, partidarios del nestorianismo, y la Gran Iglesia.

En cambio, los cristianos de Siria occidental mantendrán contactos con las otras Iglesias y, como consecuencia de ello, revisarán los límites de su canon. En el año 508, Filoxeno, obispo de Mabbug, tomará la iniciativa de revisar la *Peshitta* a partir de manuscritos griegos y realizará así una traducción más exacta del Nuevo Testamento. Esta versión «filoxeniana» incluirá por primera vez los cinco libros ausentes de la *Peshitta*. Pero este canon largo de 27 libros sólo será aceptado por la parte monofisita de la cristiandad siríaca. Para las Iglesias nestorianas, la definición del Nuevo Testamento seguirá siendo la de la *Peshitta*, sin las cuatro cartas católicas más breves y el Apocalipsis.

El Fragmento de Muratori*

Marcos

... ¹ [los hechos] a los cuales estuvo presente y así lo puso.

Lucas

² El tercer libro del evangelio es el de Lucas. ³ Este Lucas, médico, después de la ascensión de Cristo, ⁴⁻⁵ como Pablo lo hubiese llevado consigo por verlo aficionado a viajar, ⁶ escribió en su nombre de oídas, ya que él tampoco ⁷ conoció al Señor personalmente, y así, en la medida en que le fue asequible, ⁸ comienza a hablar desde el nacimiento de Juan.

Juan

⁹ El cuarto Evangelio es el de Juan, uno de los discípulos. ¹⁰ Rogado por sus condiscípulos y obispos, ¹¹ dijo: «Ayunad conmigo tres días a partir de hoy, y que ¹²⁻¹³ cada uno de nosotros refiera a los demás lo que le fuere revelado». Aquella misma noche, le fue revelado ¹⁴ a Andrés, uno de los apóstoles, que, ¹⁵⁻¹⁶ de conformidad con todos, Juan escribiera en su nombre. Y así, aunque parezca ¹⁷ que se enseñan cosas distintas en los distintos Evangelios, ¹⁸ no es diferente la fe de los fieles, ¹⁹ ya que por el mismo principal Espíritu ²⁰ ha sido inspirado lo que en todos se contiene sobre el nacimiento, ²¹ pasión y resurrección [de Cristo], ²² así como sobre su permanencia con los discípulos ²³ y sobre su doble venida, ²⁴ despreciada y humilde la primera, que ya tuvo lugar; ²⁵ y gloriosa con regia potestad la segunda, ²⁶ que ha de suceder. ¿Qué tiene, pues, ²⁷⁻²⁸ de extraño que Juan tan firmemente exponga cada cosa en sus epístolas, ²⁹ diciendo a propósito de sí mismo: «Lo que vimos con

14. *Doctrine d'Addai*, 88, trad. de Alain DESREUMAUX, *Histoire du roi Abgar et de Jésus* (Apocryphes, Collection de poche de l'AELAC), Turnhout, Brepols, 1993, p. 108.

15. *Doctrine d'Addai*, 71, *ibid.*, p. 97.

nuestros ojos,³⁰ y oímos con nuestros oídos y nuestras manos³¹ palparon, esto os escribimos» [cf. 1 Jn 1,1.3-4].³² Con lo cual se profesa a la vez no sólo testigo de vista y de oído,³³ sino escritor de todas las maravillas del Señor.

Hechos de los apóstoles

³⁴ Los hechos de todos los apóstoles³⁵ fueron escritos en un libro. Lucas refiere al óptimo Teófilo³⁶ lo que ha sucedido en su presencia,³⁷⁻³⁸ como lo declara evidentemente el hecho de que pase por alto la pasión de Pedro y el viaje de Pablo³⁹ desde Roma a España.

Cartas de Pablo

En cuanto a las cartas⁴⁰ de Pablo, cuáles sean, desde qué lugar o por qué causa fueron enviadas,⁴¹ ellas mismas lo declaran a los que quieren entender.⁴² En primer lugar, a los Corintios, para prohibir las herejías del cisma;⁴³ después, a los Gálatas [para prohibir] la circuncisión;⁴⁴⁻⁴⁶ a los Romanos escribió más extensamente intimándoles el orden de las Escrituras y cómo el principio de ellas es Cristo.

No necesitamos discutir sobre cada una de ellas,⁴⁷ ya que el mismo bienaventurado⁴⁸ apóstol Pablo, siguiendo el orden de su predecesor⁴⁹ Juan, sólo escribió nominalmente a siete⁵⁰ iglesias, por este orden: a los Corintios,⁵¹ la primera; a los Efesios, la segunda; a los Filipenses, la tercera;⁵² a los Colosenses, la cuarta; a los Gálatas, la quinta;⁵³ a los Tesalonicenses, la sexta; a los Romanos,⁵⁴⁻⁵⁵ la séptima. Y aunque a los Corintios y Tesalonicenses escriba dos veces para su corrección,⁵⁶⁻⁵⁷ sin embargo se reconoce una sola Iglesia difundida por todo el orbe de la tierra; pues también Juan, en⁵⁸ el Apocalipsis, aunque escribe a siete iglesias,⁵⁹ habla para todos. Asimismo son tenidas por sagradas una carta a Filemón,⁶⁰ una a Tito y dos a Timoteo, que, aunque hijas de un afecto⁶¹ y amor personal, sirven al honor de la Iglesia católica⁶²⁻⁶³ y a la ordenación de la disciplina eclesiástica.

Cartas falsamente atribuidas a Pablo

Circulan también una [carta] a los⁶⁴ Laodicenses, otra a los Alejandro, escritas falsamente bajo el nombre de Pablo⁶⁵ para [defender] la herejía de Marción, y otros muchos [escritos]⁶⁶ que no pueden ser recibidos en la Iglesia católica,⁶⁷ porque no conviene mezclar la hiel con la miel.

Cartas de Juan y de Judas, Sabiduría de Salomón

⁶⁸⁻⁶⁹ Entre los escritos [de la Iglesia] católica se cuentan una carta de Judas y dos del mencionado Juan, y⁷⁰ la Sabiduría, escrita por amigos de Salomón en honor del mismo.

Apocalipsis

⁷¹ Apocalipsis sólo recibimos el de Juan y el de Pedro,⁷²⁻⁷³ aunque este último algunos de los nuestros no quieren que sea leído en la iglesia. Por lo que respecta al *Pastor*,⁷⁴⁻⁷⁵ muy recientemente, en nuestros días, Hermas lo escribió en Roma, cuando ocupaba la cátedra⁷⁶ de la iglesia de Roma como obispo su hermano Pío.⁷⁷ Y por esto conviene leerlo,⁷⁸ pero no puede hacerse públicamente al pueblo en la iglesia, ni entre⁷⁹ los profetas, por estar ya completo su número, ni entre⁸⁰ los apóstoles [que están] en el final de los tiempos.

Escritos heréticos

⁸¹ De Arsineo, Valentín y Milcíades,⁸² no recibimos nada en absoluto; los cuales han escrito también un nuevo⁸³ libro de salmos para Marción,⁸⁴⁻⁸⁵ juntamente con Basírides de Asia, fundador de los catafrigos.

* (Traducción de Salvador MUÑOZ IGLESIAS, en *Documentos bíblicos*, BAC, Madrid 1955, pp. 153-157; cf. el texto establecido por H. LIETZMANN, *Das Muratorische Fragment* [Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen, 1], Bonn, 1908², pp. 5-11. Las cifras corresponden a las líneas del manuscrito).

27.3. Bibliografía

Lecturas preferentes

Hans VON CAMPENHAUSEN, *Die Entstehung der christlichen Bibel* (BHTh 39), Tübingen, Mohr, 1968 (trad. fr.: *La formation de la Bible chrétienne* [Monde de la Bible 1], Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1971); Wilhelm SCHNEEMELCHER, «Die Entstehung des neuen Testaments und der christlichen Bibel», *TRE* 6, 1980, pp. 22-48.

Estudios generales

William R. FARMER y Denis M. FARKASFALVY, *The Formation of the New Testament Canon: An Ecumenical Approach*, Nueva York, Paulist Press, 1983; Harry Y. GAMBLE, *The New Testament Canon: Its Making and Meaning*, Philadelphia, Fortress Press, 1985; Id., *Books and Readers in the Early Church*, New Haven, Yale, 1995; Geoffrey Mark HAHNEMAN, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon* (Oxford Theological Monographs), Oxford, Clarendon Press, 1992; Adolf von HARNACK, *Das Neue Testament um das Jahr 200*, Friburgo, 1899; Jean-Daniel KAESTLI y Otto WERMELINGER, eds., *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire* (Monde de la Bible 10), Ginebra, Labor et Fides, 1984; Marie-Joseph LAGRANGE, *Introduction à l'étude du Nouveau Testament. 1^{re} partie. Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament*, París, Gabalda, 1933; Bruce M. METZGER, *The Canon of the*

New Testament: Its Origin, Development, and Significance, Oxford, Clarendon Press, 1987; Claudio MORESCHINI y Enrico NORELLI, *Histoire de la littérature chrétienne antique grecque et latine. I. De Paul à l'âge de Constantin*, Ginebra, Labor et Fides, 2000; Albert C. SUNDBERG, «Towards a Revised History of the New Testament Canon», *Studia Evangelica IV*, Part I (TU 102), Berlín, Akademie Verlag, 1968, pp. 452-461; Theodor ZAHN, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, 2 vols., Erlangen-Leipzig, 1888-1892.

VI

LA CRÍTICA TEXTUAL

EL TEXTO DEL NUEVO TESTAMENTO Y SU HISTORIA

Roselyne Dupont-Roc

No tenemos ningún manuscrito original de las obras del Nuevo Testamento, y tampoco de otros escritos de la antigüedad. Los textos han llegado hasta nosotros a través de un elevado número de manuscritos que fueron copiados a lo largo de los siglos en el Oriente y el Occidente cristianos, hasta el momento en que la imprenta fijó el texto, aunque no de un modo definitivo: la primera edición impresa del Nuevo Testamento es la de Erasmo en 1516.

Los manuscritos, copiados a mano la mayor parte de las veces en el *scriptorium* de los monasterios, contienen innumerables diferencias textuales que los copistas introdujeron o mantuvieron. Se llama *lugares variantes* a los versículos que presentan diferencias en ciertos manuscritos: no hay ni un solo versículo del Nuevo Testamento que no esté afectado por ellos. Se llama *lectiones variantes*, o sencillamente *variantes*, a las formas diferentes del texto en cada caso; los especialistas hablan hoy de más de doscientas mil variantes, que van desde la simple falta de ortografía hasta la transformación, la omisión o la adición de varios versículos.

La *crítica textual* es el conjunto de procedimientos y métodos científicos que tratan de *establecer* el texto, es decir, de restituir la forma literal más próxima posible al original.

Es evidente que el establecimiento del texto precede y determina la lectura, y en particular el estudio exegético propiamente dicho. *A priori*, pues, la crítica textual no tendría cabida en una Introducción al Nuevo Testamento, dado que desde 1966 el contenido literal del texto griego editado por las Sociedades bíblicas parece ya fijado. Los especialistas en el texto bíblico, protestantes y católicos, llegaron a un acuerdo sobre el texto de la edición del *Greek New Testament* (GNT), obra de un comité internacional formado por K. Aland, M. Black, C.-M. Martini, B.M. Metzger y A. Wikgren; este texto ha sido reproducido idénticamente desde la 26ª edición del *Novum Testamentum Graece* publicada por Nestle-Aland en 1979; ordinariamente es llamado «texto estándar».

De ello resulta una situación que presenta el aspecto satisfactorio de un entendimiento sobre un texto común; a pesar de ello, implica un riesgo, pues favorece la ilusión de una estabilidad del texto del Nuevo Testamento, que el lector podría considerar como inmutable. Felizmente, los *aparatos críticos* (notas a pie de página que acompañan al texto) testimonian la existencia de variantes; y hay que reconocer el esfuerzo científico que, edición tras edición, propone al lector aparatos críticos cada vez más completos, precisos y legibles.

Así pues, quien quiera introducirse en una lectura crítica del Nuevo Testamento tiene que saber que la formulación original del texto sigue siendo en parte incierta; esta incertidumbre debe ser tenida en cuenta y el lector tiene que afrontarla en la relación que mantenga con el texto. En efecto, a lo largo de los siglos los escritos neotestamentarios han sido leídos y recibidos en las comunidades cristianas con numerosísimas variantes que en ocasiones afectan decisivamente a la interpretación; el estudio de las variantes revela muchas veces en directo, en el nivel mismo de las palabras utilizadas, los primeros conflictos de interpretación. A su vez, el exegeta entra en este conflicto y toma posición.

Así, el exegeta del Nuevo Testamento tiene que establecer en primer lugar el texto sobre el cual quiere trabajar. Ahora bien, en el proceso mismo de establecimiento del texto, la elección de una variante en detrimento de otra está por una parte ligada a la coherencia y a la comprensión del conjunto del pasaje; esta elección desempeñará, pues, un papel en el análisis literario, y después en la lectura que el exegeta propondrá. Topamos así con lo que podría parecer un círculo vicioso, ya que la elección de la variante está determinada por la comprensión del texto, y la comprensión del texto se apoya sobre la variante elegida. Es esencial, por lo tanto, que el exegeta sea consciente de la situación. Además, el círculo puede –y debe, a mi parecer– ser evitado con dos condiciones: que en un primer momento las tareas sean rigurosamente distinguidas, y que, después, el diálogo entre el especialista en crítica textual y el exegeta (que en ocasiones pueden ser la misma persona, si ésta sabe entender los puntos de vista propios de cada disciplina) sea muy abierto.

Un ejemplo significativo es el del final del evangelio de Marcos¹.

Algunos manuscritos de la tradición egipcia interrumpen bruscamente el texto al final del versículo 8 (ἐφοβοῦντο γάρ: «porque tenían miedo»). En los demás lugares, en cambio, la tradición manuscrita añade al evangelio un final, que adopta generalmente la forma de un final largo, pero que al menos en un manuscrito consiste en un breve anuncio kerigmático; los dos finales se encuentran también a veces añadidos uno después del otro. En todos los casos el final largo tiene un estilo literario diferente del resto del evangelio de Marcos y no puede ser la continuación del relato que termina en 16,8. Tradicionalmente, se pensaba que el final de Marcos se había perdido en la transmisión manuscrita y que muy pronto las comunidades lo sustituyeron por un final que incluía un resumen de las cristofanías y de la

primera misión de los apóstoles. Pero el hecho de que algunos de los mejores manuscritos de la tradición egipcia (el Sinaítico **Σ**, el Vaticano **B**, el manuscrito en minúsculas **304**), una versión siríaca antigua (la siríaca sinaítica **sy***) y otras versiones (dos manuscritos coptos sahídicos) hayan conservado el texto breve ha planteado varios interrogantes. En este punto la crítica textual ha sido un motor para la investigación exegética; análisis nuevos y más sutiles del texto de Marcos muestran que el carácter brusco de este final responde al proyecto del evangelista, que remite al lector a su decisión personal y lo incita a volver al difícil camino de la cruz.

En este capítulo vamos a proponer una presentación sucinta de los principios y métodos de la crítica textual, para que el lector perciba mejor lo que está en juego en una lectura atenta y competente de los aparatos críticos, y pueda, cuando se presente la ocasión, entrar él mismo en el debate.

28.1. La transmisión material del texto

¿Cuáles eran las condiciones materiales de la escritura?

El soporte para la escritura más frecuente en la antigüedad, hasta el siglo IV de nuestra era, fue el *papiro*. Se trata de un material frágil; se escribe sobre los dos lados de la hoja (χάρτης) con una caña tallada (κάλαμος), la mayoría de las veces con tinta negra (μέλαν) (cf. 2 Jn 12 y 3 Jn 14). Las personas cultas podían escribir ellas mismas, pero generalmente se recurría a los servicios de un secretario: así, Tercio se presenta al final de la carta a los Romanos: «Yo, Tercio, que he escrito esta carta» (Rm 16,22).

El texto es escrito de manera continua, sin separación entre las palabras, sin acentos y prácticamente sin puntuación: es la *scriptio continua*; la longitud de la línea es establecida por adelantado y al final de la línea, una palabra comenzada continúa en la línea siguiente. «Leer» se dice en griego ἀναγινώσκειν, que significa ante todo «reconocer» las palabras. La escritura de los papiros es cursiva, la mayoría de las veces en *unciales* unidas². Desde los primeros textos cristianos, los copistas adoptaron un sistema de contracción para los nombres divinos: se escribían dos o tres letras sobre las cuales se ponía un trazo horizontal: ΘΣ (Θεός), ΚΣ (Κύριος), ΙΗΣ (Ιησούς), ΠΤΝ (Πνεῦμα), lo cual a veces ocasionaba confusiones.

La forma más antigua del libro es el rollo (*volumen*): los textos de las Escrituras judías eran copiados sobre rollos. Lucas da testimonio de ello en el relato de la visita de Jesús a la sinagoga de Nazaret: «Le entregaron el libro (βιβλίον) del profeta Isaías, desenrolló el libro...» (Lc 4,17). Hacia finales del siglo I de nuestra era aparece el libro cuadrado (*codex quadratus*): se superponen hojas de papiro, se doblan por la mitad y se cosen en el medio para

1. Véase anteriormente, pp. 44-45.

2. La palabra *uncial* procede del término latino *uncia*, que significa «un doceavo». El nombre *uncial* viene probablemente del hecho de que la letra mayúscula de forma redondeada ocupaba aproximadamente una doceava parte de la línea.

formar un cuaderno manejable. El código se extendió primero en el ámbito cristiano: el papiro más antiguo del Nuevo Testamento que poseemos, el **p⁵²**, que data de mediados del siglo II, proviene de un libro cuadrado.

Desde hacía mucho tiempo existía otro soporte, mucho más resistente pero también mucho más costoso: el pergamino (περγαμινή, a veces llamado también μέμβρανᾶ, cf. 2 Tm 4,13), que suplanta progresivamente al papiro entre los siglos III y VI de nuestra era. A partir del siglo IV aparecen los primeros grandes manuscritos de la Biblia en forma de códices de pergamino. La persecución de Diocleciano había hecho desaparecer un elevado número de textos del Nuevo Testamento escritos sobre papiro; hacia el año 331, el emperador Constantino ordena a Eusebio de Cesarea cincuenta copias de las sagradas Escrituras, «escritas sobre pergamino fino, con una escritura legible y un formato manejable, por calígrafos expertos» (*Vita Constantini* 4,36s). El Vaticano **B03**, que contiene el conjunto de la Biblia con algunas lagunas, pudo formar parte de estos manuscritos.

Los manuscritos sobre pergamino, mucho más cuidados, están escritos en unciales cuya forma varía poco a lo largo de los siglos. A partir del siglo IV, el uncial es suplantado por una escritura más rápida, en minúsculas unidas, y el número de los manuscritos se multiplica de forma espectacular.

A esta rápida visión de conjunto hay que añadir algunas observaciones sobre la presentación de los textos. El título de la obra, llamado *inscriptio*, que aparece al principio, se repite con frecuencia al final: es la *suscriptio*. Del mismo modo, al final de la obra, una especie de nota final o *colofón* contiene a veces indicaciones preciosas: mención del copista, del lugar, de la fecha, número de líneas; por último, puede suceder que el copista dirija a Dios una oración de acción de gracias al terminar un trabajo tan difícil. Así, en varios manuscritos de la tradición bizantina, la *suscriptio* de la carta a los Gálatas la presenta como escrita en Roma³. Esto nos informa al menos sobre la concepción de la cronología paulina corriente en el periodo bizantino. Es posible que por razones teológicas, Marción, a mediados del siglo II, pensara que Gálatas era la primera de las cartas de Pablo⁴.

En algunos grandes manuscritos en unciales (el Alejandrino **A02** del siglo V, el Vaticano **B03** del siglo IV), el texto está dividido en capítulos, algunos de los cuales llevan título, lo que nos proporciona una indicación sobre la subdivisión litúrgica o exegética realizada en las Iglesias.

Por último, son frecuentes los *palimpsestos*: el pergamino, muy raro y muy costoso, es raspado para recibir un nuevo texto; es el caso del **C04**, el *codex Ephraemi rescriptus*, sobre el cual se copiaron los sermones de Efrén. En periodos de carencia de pergamino los palimpsestos se multiplicaban, hasta el punto de que el concilio de Trullo en 692 decidió prohibirlos; pero fue en vano. Actualmente, la técnica de los rayos ultravioleta nos permite recuperar el primer texto raspado, sobre el que se había vuelto a escribir.

3. Véase anteriormente, pp. 222-223.

4. Véase anteriormente, pp. 461 y 472.

Desde el siglo XIII el papel, traído de China por los árabes en el siglo VIII, se extiende: varios leccionarios son copiados sobre papel; pero la materia es frágil y, para los textos valiosos, el pergamino sigue siendo el soporte de escritura preferido hasta la invención de la imprenta.

28.2. Los testigos del texto del Nuevo Testamento

Al citar para cada lugar variante algunos testigos del texto del Nuevo Testamento, los aparatos críticos amalgaman necesariamente varios grupos muy heterogéneos. Dichos testigos comprenden:

– Por una parte, los manuscritos griegos: papiros, unciales y en minúsculas, pero también leccionarios de los monasterios que presentan los textos no en continuidad, sino dispuestos según las lecturas del día y los tiempos litúrgicos.

– Por otra parte, las versiones, traducciones muy antiguas, a menudo extremadamente literales, que constituyen una fuente muy preciosa para reconstruir la historia del texto. Los aparatos críticos citan con frecuencia manuscritos particulares de una versión, especialmente para la versión antigua siríaca y la Vetus Latina; pero a veces remiten a una edición de referencia (basada a su vez en manuscritos muy numerosos).

– Por último, las citas del Nuevo Testamento por los Padres de la Iglesia en sus diferentes obras; los aparatos remiten a una edición crítica reciente del texto de los Padres.

Para cada categoría, presentamos rápidamente algunos testigos importantes.

*Los manuscritos griegos*⁵

1. En la primera mitad del siglo XX, y sobre todo después de 1930, el descubrimiento y la publicación de numerosos papiros, provenientes esencialmente de Egipto, hizo posible un notable progreso en el conocimiento del texto; el más antiguo fragmento de papiro, el **p⁵²**, que presenta algunas líneas del evangelio de Juan, se remonta aproximadamente hacia el año 130, es decir, menos de cincuenta años después de que la obra fuera puesta por escrito⁶. Actualmente disponemos de 115

5. Después de la actualización de Kurt ALAND, *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments* (ANTF 1), Berlín, de Gruyter, 1994, una última puesta a punto de la lista de los manuscritos griegos del Nuevo Testamento ha sido realizada por James K. ELLIOTT, *A Bibliography of Greek New Testament Manuscripts* (SNTS MS 109), Cambridge, Cambridge University Press, 2000. Además, hay una lista detallada de todos los manuscritos en las dos ediciones del Nuevo Testamento: GNT y Nestle-Aland.

6. Fascinada por la antigüedad de los papiros, la prensa se adueña de vez en cuando de hipótesis audaces, aunque no estén fundadas, como las de Carsten THIEDE: este estudio había sostenido que un fragmento griego de Mateo, el **p⁶⁴**, databa de los años 50. De

fragmentos de papiros; algunos son tan cortos que sólo comprenden algunos versículos, otros contienen obras enteras. Desde el siglo III están representados los cuatro grandes corpus del Nuevo Testamento: evangelios, hechos y cartas católicas, cartas paulinas, apocalipsis.

Los papiros pertenecen a menudo a colecciones privadas cuyo nombre conservan; pero todos ellos entran en una clasificación única, y son designados por la letra **p** seguida de un superíndice. Notemos en particular, de la colección Chester Beatty en Dublín:

- ° el **p⁴⁵**, que data del siglo III; está compuesto por 30 folios (sobre 110) de cuatro evangelios y de Hechos.

- ° el **p⁴⁶**, hacia el año 200, conserva 86 hojas (sobre 104) de las cartas de Pablo.

- ° el **p⁴⁷** contiene 10 hojas del Apocalipsis.

De la colección Bodmer en Colonia-Ginebra, mencionamos:

- ° el **p⁶⁶**, hacia el año 200, contiene el evangelio de Juan casi completo hasta el capítulo 14, después en fragmentos⁷.

- ° el **p⁷⁵**, de la primera mitad del siglo III, contiene (con algunas lagunas) los evangelios de Lucas y de Juan sobre 51 hojas, algunas de las cuales están muy deterioradas.

2. Los unciales: actualmente se cuentan 309 (200 de los cuales son fragmentos), pero más de una treintena de ellos provienen del mismo manuscrito que otro fragmento. Sólo cinco de estos manuscritos contienen el Nuevo Testamento entero, con algunas lagunas debidas a mutilaciones. Observemos también que los evangelios tienen 138 testigos, y el Apocalipsis solamente 10.

Desde la clasificación de C.R. Gregory (1846-1917), son designados con un **0** seguido de un número que indica su orden **01**, **02**, etcétera, mientras que los 45 primeros están precedidos por una letra mayúscula latina, después griega, según una designación que se remonta al siglo XVIII.

- El más antiguo y uno de los más bellos es el código Vaticano **B03**, que data del siglo IV. Apareció en la Biblioteca Vaticana hacia 1480. Contiene la Biblia entera con algunas lagunas; el Nuevo Testamento se interrumpe en Hb 9,11.

- El código Sinaítico **801**, de mediados del siglo IV, fue parcialmente descubierto en condiciones rocambolescas por Tischendorf en el monasterio de Santa Catalina del Sinaí en 1844, y después fue reconstruido progresivamente. Hoy se encuentra en la *British Library* de Londres. Contiene casi todo el Antiguo Testamento y, además del Nuevo Testamento, la carta de Bernabé y el *Pastor* de Hermas.

- El código Alejandrino **A02**, del siglo V, copiado en Egipto y propiedad del patriarca de Alejandría; fue llevado a Londres en 1628. Contiene el Antiguo y el Nuevo Testamento, más dos cartas de Clemente de Roma. Pero el Nuevo Testamento no comienza hasta Mateo 27.

- El *codex Ephraemi rescriptus* **C04**, del siglo V, es un palimpsesto. En el siglo XII

hecho, los fragmentos **p⁶⁴**, **p⁶⁷** y **p⁴** parecen provenir de un mismo código de los cuatro evangelios que data de finales del siglo II. Del mismo modo, el famoso fragmento «de Marcos» encontrado en Qumrán, 7Q5, tiene como inconveniente... ¡que no es de Marcos! (véase Graham STANTON, *Parole d'évangile?*, París-Montréal, Cerf-Novalis, 1997, pp. 23-50 [(trad. cast. del orig. ingl.: *¿La verdad del evangelio? Nueva luz sobre Jesús y los evangelios*, Estella, Verbo Divino, 1999, pp. 27-55)]).

7. Véase anteriormente, p. 349.

se reutilizó para escribir los sermones y tratados de Efrén. Contiene la mitad del Antiguo Testamento y dos tercios del Nuevo Testamento.

- El código de Beza (*Bezae Cantabrigiensis*), bilingüe: griego (**D05**) y latín (**d**), de los siglos IV/V. Se encontraba en Lyon desde el siglo IX, pero en 1562 fue adquirido por Teodoro de Beza y donado en 1581 a la Universidad de Cambridge. Este manuscrito contiene los cuatro evangelios en el orden Mateo-Juan-Lucas-Marcos, los Hechos de los apóstoles, y algunas líneas de las cartas católicas (St-Jd). Es notable por sus variantes, particularmente el texto llamado occidental de los Hechos de los apóstoles.

- El código Claromontano **D06**, griego y latín (**d**), del siglo VI, comprado por Teodoro de Beza, contiene las cartas paulinas con numerosas lagunas.

- El código Freerianus **W032**, comprado en 1906 por Ch.L. Freer, contiene los evangelios en el orden Mateo-Juan-Lucas-Marcos. Después de Marcos 16,14 presenta una extraña adición de tipo gnóstico, llamada «logion de Freer»⁸.

3. Los manuscritos en minúsculas: numerados con cifras árabes de **1** a **2862**. El más antiguo de ellos data del año 835, pero la mayor parte son mucho más tardíos (siglos XII-XV). Sólo una cincuentena contiene todo el Nuevo Testamento; la mayoría sólo contiene los evangelios. Uno de los importantes trabajos que se están realizando actualmente consiste en estudiarlos y clasificarlos por familias.

- En los evangelios, la familia **1** cuenta con una docena de manuscritos en minúsculas, el primero de los cuales es el **1**, reagrupados por K. Lake bajo la sigla **f**; la perícopa de la mujer adúltera (Jn 7,53–8,11) está situada en esta familia al final del evangelio de Juan.

- La familia **f³**, reagrupada por Ferrar, comprende una docena de manuscritos copiados en su mayor parte en Calabria; la perícopa de la mujer adúltera es desplazada en Lucas después del versículo 21,38; el episodio en el que Jesús suda sangre (Lc 22,43-44) es desplazado en Mateo después de 26,39.

- El manuscrito en minúsculas **33**, del siglo IX, con frecuencia llamado «el rey de los manuscritos en minúsculas», se asemeja al texto de los grandes unciales **801**, **B03** (que omiten la perícopa de la mujer adúltera).

- El código **1739**, que data del año 950 aproximadamente, conservado en el monte Athos, contiene en el margen numerosas citas de Padres de la Iglesia antigua; en los Hechos, se asemeja al código de Beza.

- El código **2138**, de 1072, en Moscú, es el más antiguo de una veintena de manuscritos en minúsculas. El texto de Hechos se asemeja al del código de Beza.

4. Los leccionarios: aparte de algunos fragmentos de papiro, están copiados sobre pergamino, y después sobre papel, a partir del siglo XIII. La gran mayoría consiste en evangeliarios.

Las versiones

1. En latín, se distinguen:

- Las traducciones latinas anteriores a la Vulgata (del siglo II a finales del siglo IV), llamadas versiones antiguas latinas. Se las designa globalmente con **it**, pero se han inventariado unos 90 manuscritos, los más antiguos de los cuales se remontan al siglo IV: tradicionalmente son designados con letras minúsculas del alfabeto lati-

8. Véase anteriormente, p. 44.

no, acompañadas por un número árabe que indica el orden. El más célebre es el códice Bobiense, denominado **k**, de los siglos IV/V, cuyo texto tiene bastantes puntos comunes con el códice de Beza; es el único manuscrito que omite el silencio de las mujeres en Mc 16,8, y añade al final unas líneas llamadas «el kerigma incorruptible»⁹. Varios manuscritos en minúsculas tienen los evangelios en el orden Mt-Jn-Lc-Mc, y un texto afín al del códice de Beza.

– La traducción de la Vulgata atribuida a Jerónimo presenta más de diez mil manuscritos, la mayoría de ellos recientes y bien conservados; no obstante, algunos se remontan al siglo VII e incluso al siglo VI. Por sí sola, la Vulgata merecería un tratado completo de crítica textual. Se cita, pues, la Vulgata según las grandes ediciones: la Vulgata Clementina **vg^{cl}** es la edición encargada por el papa Clemente VIII en 1592. La primera gran edición crítica moderna es la inaugurada por J. Wordsworth y H.I. White en Oxford (1889-1954); es denominada **vg^{mw}**. Por último, se está llevando a cabo una edición crítica de la Vulgata de toda la Biblia en Stuttgart desde 1969; es denominada **vgst**.

2. En siríaco, se distinguen:

– El Diatessaron de Taciano: hacia el año 172, Taciano, discípulo del filósofo Justino, escribió una armonía de los cuatro evangelios, tejiendo hábilmente los cuatro en un solo texto; esta empresa ha dejado huellas profundas en la tradición manuscrita del Nuevo Testamento. Un folio griego del Diatessaron fue descubierto en Dura Europos (Siria) en 1933; data de la primera mitad del siglo III y es clasificado entre los unciales bajo el número **0212**; además, un comentario del Diatessaron por Efrén se conserva en un manuscrito deteriorado en siríaco y en dos manuscritos en armenio; se conservan traducciones a varias lenguas.

– Dos manuscritos antiguos han conservado una versión de los evangelios, que contiene la mención «Evangelio de los separados», opuesto al Diatessaron:

- un manuscrito del siglo IV fue descubierto en 1892 en la biblioteca del monasterio de Santa Catalina en el Sinaí; es llamado «siríaco sinaítico», **sy^p**; es un palimpsesto que lleva un texto emparentado con el códice de Beza y la Vetus Latina.

- un manuscrito del siglo V, descubierto por W. Cureton en Egipto, lleva el nombre de «siríaco curetoniano», **sy^c**; contiene los cuatro evangelios en el orden Mt-Jn-Lc-Mc.

– La versión litúrgica de las Iglesias siríacas es la *Peshitta*, **sy^p**. Está representada actualmente por cerca de 250 manuscritos, y una docena de ellos procede de los siglos IV/V. El texto está establecido y no contiene, según el canon de los sirios, ni las cuatro cartas católicas más breves ni el Apocalipsis.

– Se conocen otras versiones siríacas, y particularmente la revisión realizada por Tomás de Heraclea en los años 615-616: **sy^h**. En los Hechos de los apóstoles, presenta en los márgenes variantes textuales que la convierten en uno de los textos más próximos al del códice de Beza; es denominada **sy^{hm}**.

– Por último, se han encontrado varios testigos fragmentarios de una versión en arameo, denominada **sy^{ml}**, cuyo texto sigue el tipo del códice de Beza.

Hoy los especialistas en crítica textual se interesan cada vez más por otras versiones, en particular en diferentes dialectos coptos, pero también en armenio, georgiano, árabe, etiópico...

9. Véase anteriormente, p. 44.

Los Padres de la Iglesia griega o latina

Las citas de los Padres griegos o latinos, de los siglos II-V, ofrecen un interés notable por su antigüedad. Pero tienen que ser utilizadas con gran precaución. Los aparatos remiten a las ediciones críticas más precisas de sus obras. Por lo demás, hay que estar atentos a su modo de citar, de memoria y con una cierta libertad. Justino, Ireneo (sólo algunos fragmentos griegos), Clemente de Alejandría y Orígenes, por una parte, Tertuliano y Cipriano, por otra, nos informan sobre las tradiciones textuales recibidas en sus Iglesias. Eruditos como Orígenes o Jerónimo comparan manuscritos y señalan variantes de gran interés.

Por lo demás, hoy se presta gran interés al texto de Marción, dirigente de una tendencia ultra-paulina hacia el año 144 en Roma. Establece una oposición entre el Dios de amor del Nuevo Testamento y el demiurgo del Antiguo, y realiza una elección en las Escrituras, manteniendo sólo el Evangelio de Lucas y las cartas de Pablo. Ahora bien, las citas de Marción que conservamos proceden de las refutaciones de los autores eclesiásticos que lo condenan: Tertuliano y Epifanio; por ello se impone cierta prudencia en este caso.

Del texto recibido al texto estándar

La primera edición griega del Nuevo Testamento fue la de Erasmo, publicada en Basilea el 1 de marzo de 1516. La obra presentaba el texto griego en dos columnas, contenía una traducción latina del propio Erasmo y concluía con numerosas notas exegéticas. De formato manejable, el libro tuvo un éxito inmediato. Pero era de mala calidad. Erasmo había trabajado con algunos manuscritos tardíos, que representaban el texto bizantino, y como no contenían los últimos versículos del Apocalipsis (22,16-21), no dudó en re-traducirlos él mismo al griego.

Se trataba, en efecto, de que su edición viera la luz antes que otra empresa editorial, mucho más cuidada: la del cardenal Jiménez de Cisneros que reunió a numerosos eruditos para editar una Biblia políglota, a partir de manuscritos prestados por la Biblioteca Vaticana. La *Políglota de Alcalá* apareció en 1519; aun siendo una obra valiosa, su difusión limitada hizo que apenas tuviera influencia.

A partir de 1534, Robert Estienne reeditó el texto de Erasmo. Lo corrigió con la ayuda de la *Políglota de Alcalá* y de otros manuscritos fiables, entre ellos el D05: su tercera edición estuvo acompañada por primera vez por un aparato crítico. En la edición siguiente (1551), Estienne introdujo una innovación genial: el texto de cada obra estaba dividido en pequeñas secciones numeradas: los versículos. A partir de entonces el texto fue constantemente reeditado; en 1624 en Ámsterdam, los hermanos Elzevier a partir de su segunda edición lo presentaron como el «el texto recibido por todo el mundo». En efecto, este *textus receptus* permaneció durante más de dos siglos como el texto griego del Occidente cristiano.

Con todo, en la segunda parte del siglo XVIII se desarrolló un verdadero trabajo crítico: fueron colacionadas decenas de manuscritos mientras que el estudioso alemán J.J. Griesbach (1745-1812) proponía la teoría de las grandes recensiones. Tras él, K. Lachmann (1793-1851) abandonó el texto recibido y trató de encontrar el estado del texto tal como se había difundido ampliamente a lo largo del siglo IV. Sólo podemos señalar en el siglo XIX los trabajos notables de C. von Tischendorf, pero sobre todo de B.F. Wescott (1825-1901) y F.J.A. Hort (1828-1892), que permitieron afinar la distinción de los grandes tipos de texto.

En 1898, Eberhard Nestle publicó la primera edición del *Novum Testamentum Graece* provista de un pequeño aparato crítico, cuyo éxito fue enorme. A partir de 1927, su hijo Erwin Nestle retomó y desarrolló los principios ya aplicados; las ediciones se sucedieron con cambios mínimos en el texto, pero con aparatos críticos cada vez más abundantes y más precisos. En 1952, K. Aland se asoció a E. Nestle: en las ediciones siguientes no se cambió el texto, pero se perfeccionó el aparato crítico, señalando a partir de 1963 los papiros.

Por otro lado, en 1963, por iniciativa de la Sociedad Bíblica Americana, un Comité internacional integrado por K. Aland, M. Black, B.M. Metzger, A. Wikgren, y al que después se incorporó C.-M. Martini, preparó una revisión del texto de Nestle. La primera edición, publicada en 1966, fue editada por las *United Bible Societies* con el nombre de *Greek New Testament*. Los principios y la presentación del aparato crítico difieren notablemente de los de Nestle-Aland, pero desde 1979, tras un acuerdo entre las sociedades bíblicas, el texto griego de las dos ediciones (3ª edición del *GNT*, 26ª edición del Nestle-Aland) es idéntico: actualmente es conocido como *texto estándar*.

28.3. El desafío actual: los grandes estados del texto

La crítica textual del Nuevo Testamento se enfrenta, por varias razones, a una situación completamente particular.

3.1. Por lo que respecta a la antigüedad de los testigos manuscritos, el texto del Nuevo Testamento presenta una situación asombrosamente favorable. En efecto, para los grandes textos de la antigüedad greco-romana, los testigos unciales distan al menos una decena de siglos del momento en que los textos vieron la luz, y los fragmentos de papiro descubiertos en el siglo XX sólo se aproximan cinco o seis siglos. En cambio, el Nuevo Testamento está atestiguado por manuscritos que distan menos de un siglo de la supuesta fecha de la fijación por escrito de sus primeros textos: el fragmento más antiguo del evangelio de Juan conocido actualmente, el **p**³², es datado hacia el año 130.

3.2. Por lo que respecta al número de testigos conocidos, el Nuevo Testamento bate todos los récords: el texto ha sido copiado y traducido en toda la cristiandad durante trece siglos. En el año 2000, J.K. Elliott contó 115 fragmentos de papiro, 309 unciales, 2862 manuscritos en minúsculas, 2412 leccionarios, sin hablar de las versiones o las citas de los Padres.

Paradójicamente, esta masa de testigos hace que el trabajo del especialista en crítica textual resulte casi imposible, o tenga que transformarse. En efecto, el objetivo tradicional de la crítica textual ha sido reconstituir el árbol genealógico (llamado *stemma*) de los manuscritos para remontarse progresivamente hasta el *arquetipo* primero, lo más próximo posible al original. Aun cuando siempre esté marcado por un cierto carácter hipotético, este trabajo ha dado abundantes frutos; ahora bien, la multiplicación de los testigos lo hace extremadamente difícil, si no imposible. En el caso del Nuevo Testamento, los especialistas se han esforzado por constituir familias de manuscritos. Se han desarrollado métodos de análisis y de reagrupamiento de los testigos a partir de los trabajos de K. Lachmann entre 1830 y 1850; tales métodos se basan esencialmente en la elección de lugares variantes significativos (así, la posición de la perícopa de la mujer adúltera, la presencia del final largo de Marcos, la presencia de ciertos versículos en Lucas, etcétera). Poco a poco la elección se afina y el trabajo progresa lentamente, pero el viejo sueño de la reconstrucción del arquetipo parece ya abandonado.

3.3. En efecto, el progreso de la investigación de los especialistas en crítica textual, y el descubrimiento de los papiros en el siglo XX han puesto de relieve fenómenos muy particulares que marcan la historia del texto del Nuevo Testamento.

Se ha descubierto que, junto a las familias de manuscritos, se podían distinguir en la tradición grandes tipos de texto, y que tal vez era posible tratar de vincularlos a lugares geográficos. Durante los siglos III y IV, en los grandes centros intelectuales de la cristiandad (Alejandría, Antioquía, Cesarea), bajo la guía de eruditos y especialistas como Hesiquio, Luciano, Orígenes, algunas escuelas de copistas realizaron un impresionante trabajo de investigación, de comparación y de reagrupamiento de manuscritos –trabajo que se denomina técnicamente *colación*–. Es más, trataron de unificar el texto eligiendo aquel que les parecía mejor: con otras palabras, llevaron a cabo un verdadero establecimiento del texto, y hoy se habla de estas grandes *recensiones* que han tratado de unificar y de fijar el texto dentro de determinadas esferas de influencia.

La investigación sobre los grandes «tipos de texto» se remonta a finales del siglo XIX (B.F. Wescott y F.J.A. Hort); fue ampliamente continuada a lo largo del siglo XX, y notablemente afinada por las investigaciones de J. Duplacy sobre lo que él llamaba «los grandes estados del texto»¹⁰. La cuestión sigue

10. Jean DUPLACY, «Classification des états d'un texte, mathématique et informatique: repères historiques et recherches méthodologiques», *Revue d'Histoire des Textes* 5, 1975, pp. 249-309.

siendo todavía hoy objeto de debate. Pero se puede decir que los especialistas en crítica textual están de acuerdo al menos en la existencia de dos grandes tipos de texto, a los que hay que añadir un tipo particular: el tipo «occidental».

a) El tipo *siro-bizantino*: está representado por la gran mayoría de los manuscritos, sobre todo por los manuscritos en minúsculas, pero también por el Alejandrino **A02**, para los evangelios, por el códice de Freer **W032** para Mateo y Lucas, por los unciales **E07**, **F09**, y la masa de los manuscritos en minúsculas (denominados **℣** o **Byz** según los aparatos críticos), la Peshitta y una parte de la Vulgata, las traducciones al eslavo, por no citar más que los testigos más conocidos.

Este texto, ampliamente recibido en las Iglesias de tradición ortodoxa, se caracteriza por el hecho de ser completo y claro. Da testimonio de un griego popular, que escapó a las correcciones de la forma normativa del griego literario. Armoniza de buen grado los pasajes paralelos y se esfuerza por explicar los lugares oscuros; de este modo parece pulir aristas teológicas demasiado vivas. Así, en Jn 1,18, el texto bizantino lee ὁ μονογένης υἱός: «el hijo único engendrado», en lugar de Θεός μονογένης: «un dios único engendrado», lectura del texto egipcio, testigo de una cristología más alta.

b) El tipo *egipcio*, llamado también *alejandrino*: está representado por **p⁶⁶**, **p⁷⁵**, **ⲁ1**, **B03**, **L019**, **W032**, **Ψ044**, **33**, etcétera, para los evangelios, **p⁴⁵**, **p⁵⁰**, **ⲁ01**, **B03**, **C04**, **Ψ044**, **33**, para Hechos, **ⲁ01**, **A02**, **B03**, **C04**, **33**, **1739**, etcétera, para Pablo. Este tipo se caracteriza por la brevedad y la preocupación por la corrección gramatical y ortográfica. Se observa, en particular, la ausencia de la perícopa de la mujer adúltera, y en algunos testigos la ausencia de Lucas 22,43-44 (Jesús suda sangre en Getsemaní). A partir de C. Lachmann (1793-1851), que lo eligió como base para su edición del Nuevo Testamento, ha sido privilegiado por todos los editores occidentales; sigue siendo claramente el tipo preferido por los editores del texto estándar.

Algunos especialistas distinguen todavía un texto *palestinese*, derivado de la obra de Orígenes, hacia la cual Jerónimo manifiesta una gran admiración. Este texto estaría representado por **p⁴⁵**, **Σ038**, **W032** (para Marcos), las familias **f¹**, y **f¹³**, **28**, **700**.

3.4. Pero la sorpresa se debe sobre todo al hecho de que, como es posible remontarse, gracias a los papiros y a las versiones antiguas, más allá del siglo IV, en lugar de ir, como habríamos podido esperar, hacia la unificación progresiva del texto, nos encontramos, por el contrario, frente a una diversidad textual cada vez mayor. Este fenómeno sorprendente testimonia el carácter cambiante del texto durante el siglo II, y se explica probablemente por múltiples factores que afectan a la génesis y a la transmisión de las obras del Nuevo Testamento.

La gran difusión de los textos en las comunidades cristianas diseminadas desde finales del siglo I en toda la cuenca mediterránea se debe ante todo a su carácter vivo, es decir, paradójicamente a la prioridad atribuida a la transmisión oral. Los textos servían ante todo para recoger o acompañar el testimonio, la enseñanza oral o catequesis, la liturgia. Las cartas de Pablo, los primeros escritos cristianos, eran siempre confiadas a un colaborador fiel que debía hacer resonar en las comunidades la palabra viva del apóstol. Por lo demás, los sucesores de Pablo se dedicaron a realizar un verdadero trabajo editorial, cuyos detalles siguen siendo para nosotros en parte desconocidos.

La tradición que dio origen a los evangelios es esencialmente oral: antes de ser puestos por escrito, y también mucho tiempo después, los textos fueron proclamados, recitados, explicados, interpretados. La génesis literaria de cada uno de los evangelios supone una larga prehistoria y probablemente varias ediciones¹¹.

Las condiciones de producción y de recepción de los escritos favorecieron una cierta variabilidad: los apóstoles y las comunidades utilizan los textos en situaciones de urgencia, para comunicarse salvando las distancias o para descargar la memoria. En la espera apremiante de la parusía, la preocupación primera no era la durabilidad, sino la urgencia de la misión: la escritura era confiada a menudo a copistas ocasionales; el papiro como soporte de escritura era económico, pero también frágil, pues se rompía fácilmente, y la tinta lo corroía rápidamente.

Por último, la palabra recibida es actualizada sin cesar y, aun cuando se fijan algunas fórmulas litúrgicas, se ve incluso en el Nuevo Testamento cómo la adaptación y la invención de los creyentes producen sin cesar nuevas formulaciones kerigmáticas o himnicas.

El factor de variabilidad más importante es tal vez el hecho de que, hasta el siglo III al menos, nadie estaba obsesionado por la referencia bíblica exacta. A mediados del siglo II, Papías escribió: «Yo no pensaba que las cosas que provienen de los libros me resultaran más útiles que lo que viene de una palabra viva y duradera» (Eusebio, *Hist. Eccl.* III,39,4). De hecho, se constata una asombrosa libertad para citar los textos: se cita de memoria, y lo que se convierte en norma es la tradición oral siempre viva, guardiana de la «regla de la fe».

Por todas estas razones, pensamos que los textos fueron durante mucho tiempo «fluctuantes». No sabemos si el acto de ponerlos por escrito dio lugar a una o varias ediciones, si pronto se realizaron revisiones, diferentes según los destinatarios... En fin, es innegable que nuestros manuscritos de los siglos II y III contienen variantes «voluntarias», reflejo de los ardientes debates cristológicos que inflamaron las comunidades cristianas. Numerosas correcciones de tipo docético tratan de evitar que se atribuya a Jesús sentimientos demasiado humanos como la cólera: así, en Mc 1,41, sólo el códice de Beza **D05** y varios manuscritos de la Vetus Latina han conservado la lectura ὀργισθεῖς («encolerizado»), mientras que la inmensa mayoría de la tradición adoptó la lectura respetuosa y dulcificada σπλαγχνισθεῖς («comparecido»). Una corrección del mismo tipo en Jn 11,33 es evidente en el papiro **p⁶⁶**: el manuscrito fue raspado y corregido torpemente para evitar a Jesús una alteración demasiado humana.

Este estado cambiante del texto durante el siglo II es llamado impropriamente texto *occidental*; tal vez sería hoy más prudente hoy hablar de *variantes occidentales*. Lo atestiguan los acuerdos numerosos, pero no sistemáticos, de toda una serie de testigos:

11. Esto es evidente para el evangelio de Juan, que presenta dos finales; véase anteriormente, p. 350.

– para los evangelios **D05**, **W032** (Mc 1,1–5,30), la Vetus Latina, las versiones siríacas sinaítica y curetoniana, el Diatessaron, los Padres latinos antiguos;

– para los Hechos **p²⁹**, **p³⁸**, **p⁴⁸**, **D05**, **E08**, **2138**, **sy^{hmg}**, el código Glazier (copto: Hechos 1–15), un fragmento de la siríaca palestinese **sy^{pal}**, los Padres latinos antiguos.

– para Pablo **D06**, **F010**, **G012**.

Estos testigos refuerzan la hipótesis de un texto *pre-recensional*, que nos aproxima con su variedad al texto primitivo. Con todo, se impone la prudencia, y el carácter fragmentario del texto occidental, así como su diversidad, nos obligan a ello. Estamos dando los primeros pasos del conocimiento de la historia del texto en los siglos II y III.

Los dos textos de Hechos de los apóstoles¹²

El caso de *Hechos de los apóstoles* ilustra, mejor que cualquier otro, la particularidad del texto occidental. La existencia de dos tipos de texto para Hechos es conocida desde hace bastante tiempo:

– un texto llamado alejandrino (*TA*) da una versión más breve; es el más corriente, representado a la vez por la tradición egipcia y la tradición siro-bizantina, hoy está impreso en el texto estándar;

– conocemos un texto llamado texto occidental (*TO*) gracias a algunos papiros (**p³⁸**, **p⁴⁸**), y sobre todo al código de Beza, a la vez en el texto griego (denominado **D05**) y en su traducción latina (denominada **d**). Aparece también en los antiguos Padres latinos: Ireneo, Tertuliano, Cipriano, y por último en algunas tradiciones siríacas antiguas: los fragmentos palestinoses y las notas marginales de la versión de Tomás de Heraclea. Los manuscritos que reflejan el tipo occidental presentan además numerosas diferencias entre ellos: se cuentan 607 variantes en el código de Beza entre el texto griego y el texto latino correspondiente. Pero sobre todo este texto se separa de forma impresionante del texto alejandrino: de 1007 versículos del *TA*, el texto occidental conserva sólo 325 versículos idénticos; además, añade 525 versículos y elimina 162.

La cuestión que inquieta a los especialistas desde hace más de un siglo es la de la relación entre los dos textos: ¿presenta uno de los dos la redacción original de Lucas, y proporciona el otro una segunda edición condensada en un caso o, por el contrario, amplificada? Los trabajos independientes de M.-É. Boismard¹³ y de E. Delebecque coinciden en demostrar el estilo muy lucano de los dos textos. El trabajo está centrado hoy sobre todo en las características propias de cada uno de los dos textos y particularmente del texto occidental.

12. Véase anteriormente, pp. 113-114.

13. Marie-Émile BOISMARD, *Le Texte occidental des Actes des Apôtres* (EtB 40), París, Gabalda, 2000.

C.-M. Martini ha estudiado los rasgos más característicos de ambos textos. El texto occidental proporciona precisiones históricas que pueden ser muy antiguas: así, precisa en Hch 19,9 que Pablo enseñaba en la escuela de Tirano «de la quinta a la décima hora» (es decir, desde las once de la mañana a las cuatro de la tarde), las horas de calor en que la escuela de retórica no estaba abierta. Por otro lado, con frecuencia parece secundario desde el punto de vista literario; acentúa la hostilidad de los jefes del judaísmo con respecto a Jesús y las primeras comunidades; insiste en las conversiones al cristianismo en medio pagano, sobre todo entre los notables; afianza la autoridad de Pedro y de Pablo; por último, subraya también el papel del Espíritu Santo.

Una destacada variante, en Hch 15,19, es la que concierne al contenido de los decretos promulgados por los responsables de Jerusalén relativos a los pagano-cristianos: «Abstenerse de las cosas contaminadas en los sacrificios a los ídolos, de la impureza, de los animales estrangulados y de la sangre». En el texto occidental se suprime la expresión ritual «estrangulados» (πνικτοῦ) y después de «de la sangre» (αἷματος) se encuentra una expresión de la regla de oro: «y no hacer a los demás lo que uno no querría que le sucediera». Parece que un punto de vista más ritual ha sido sustituido por una obligación moral.

A finales del siglo II los dos textos coexistían y eran recibidos en diferentes comunidades; de este modo testimonian el carácter extraordinariamente vivo del texto del Nuevo Testamento.

28.4. El método de la crítica textual

El trabajo del especialista en crítica textual comienza evidentemente por la lenta *colación* de manuscritos diferentes. Frente a la masa de testigos y variantes, los miembros del comité que estableció el texto estándar eligieron 1438 lugares variantes, para los cuales se observa un número cada vez mayor de manuscritos significativos. Por otro lado, la lectura de numerosos fragmentos de papiro requiere la intervención de especialistas en *paleografía*¹⁴. El trabajo de colación se extiende cada vez más a las versiones antiguas (así, diferentes dialectos coptos ofrecen textos de primer interés).

Abordaremos aquí la crítica textual sólo a partir del momento en que los especialistas nos ofrecen, en los aparatos críticos del Nestle-Aland y sobre todo del *GNT*, un material de una riqueza y fiabilidad notables. ¿Cuáles son, pues, los criterios empleados para establecer el texto?

Tradicionalmente se distinguen tres modalidades operativas de la crítica: la crítica *verbal*, la crítica *externa* y la crítica *interna*. En teoría, las

14. El trabajo de colación y de verificación de los manuscritos griegos es asegurado esencialmente por el Instituto para la Investigación sobre el Texto del Nuevo Testamento, en Münster.

tres modalidades se pueden suceder, pero veremos hasta qué punto a veces sus fronteras son imprecisas y cómo el especialista en crítica textual se ve llevado a emplear simultáneamente varios puntos de vista críticos.

a) La *crítica verbal* consiste en una suerte de «limpieza» del texto, en la que se han de eliminar los errores graves de los copistas; los más conocidos son la confusión de consonantes unciales (Λ y Δ, Γ y Π, etcétera), la simplificación (haplografía) o, por el contrario, el duplicado (dittografía) de una consonante, el paso de una línea a otra cuando una expresión se repite (*homoioteleuton*). Otros errores se deben a la pronunciación o al carácter cambiante de la ortografía:

- la confusión ο / ω es frecuente, lo cual hace dudar a veces entre el indicativo y el imperativo: en Rm 5,1, la tradición vacila entre εἰρήνην ἔχομεν («estamos en paz»), y εἰρήνην ἔχωμεν («estemos en paz»);

- el fenómeno del itacismo influyó pronto en la pronunciación de varias letras griegas: η, ει, οι, υ pasan a pronunciarse *i*. En Mt 19,24, el célebre logion del «camello» que no puede pasar por el «ojo de la aguja» ha suscitado la cuestión; la mayoría de los testigos leen κάμηλον «el camello», pero algunos manuscritos tardíos leen κάμιλον. ¿Es un simple caso de itacismo y las dos palabras se pronuncian con *i*? ¿O tenemos que notar la huella de un deseo de atenuar el carácter extraño del texto, ya que κάμιλον significa «una cuerda gruesa»? En todo caso, desde el siglo V Cirilo de Alejandría atestigua esta lectura.

b) La *crítica externa* tiene que ser desarrollada inicialmente por sí misma. Consiste en comparar los diferentes testigos de las lecturas variantes, su antigüedad y su calidad intrínseca. No obstante, ni el número, ni la antigüedad de los testigos son criterios decisivos: en efecto, testigos muy antiguos como el papiro **p**⁶⁶ pueden llevar claramente correcciones de tipo docético. Del mismo modo, el texto de Marción refleja a veces tendencias ultra-paulinas. Así, en el ejemplo antes citado de Rm 5,1, el número y la antigüedad de los testigos habrían podido hacer que nos inclináramos por el subjuntivo: los manuscritos **801*** y **B03*** (antes de ser corregido), **A02**, **C04**, **D06**, **33**, dos manuscritos de la Vetus Latina, la Vulgata, la siríaca palestinense y la Peshitta presentan el subjuntivo; por el contrario, **801** y **B03** (después de ser corregido) y otros más tardíos presentan el indicativo: es el contexto didáctico y no exhortativo el que hizo que los editores del texto estándar eligieran el indicativo. ¿Ha que ponerlo en cuestión?

Hoy se presta una atención muy grande al hecho de que una variante esté atestiguada en varios tipos de texto. Es probable que el texto estándar sacrifique demasiado para preservar la belleza literaria del texto egipcio y, sin duda, lo favorece en exceso. De hecho, las variantes occidentales, que no son recensionales, son cada vez más valoradas. Pero también aquí hay que evitar que se establezca un nuevo tipo de mito del origen. La crítica textual tiene que multiplicar los criterios y ser siempre circunspecta.

c) La *crítica interna* trata de estimar el valor respectivo de las variantes para la comprensión del texto; se apoya sobre criterios de coherencia interna del texto, y de estilo del autor; por último, ha de tener en cuenta las controversias doctrinales de un determinado periodo que pudieron quedar reflejadas en el texto.

Un cierto número de principios o de reglas prácticas sirven a menudo como criterios; hay que utilizarlos con prudencia y destreza, porque en este ámbito no hay una regla absoluta:

- *lectio brevior*: la lectura más breve es la más probable; los copistas tienden siempre a precisar, a explicar para facilitar la lectura;

- *lectio difficilior*: por la misma razón, la lectura más difícil es la más probable; se corrige un texto para hacerlo más accesible y no para hacerlo oscuro;

- *lectio difformis*: en los pasajes paralelos de los evangelios, se preferirá una lectura diferente porque escapa a la tendencia general a la uniformización;

- *lectio quae alias explicat*: por último, hay que preferir siempre la lectura que explica las otras y que puede ser designada como «variante fuente»; Tischendorf consideraba que era «la primera de todas las reglas»; engloba todas las demás y debe ser considerada como el criterio esencial para el establecimiento del texto. L. Vaganay la llamaba acertadamente «hilo de Ariadna» del especialista en crítica textual.

Mostraremos con algunos ejemplos que estas reglas son siempre indicativas, y que el especialista en crítica textual entra en diálogo con la crítica literaria, teniendo en cuenta el contexto, el vocabulario y el estilo propios de un autor, y a veces también el proyecto literario y teológico de una obra.

1. Un primer trabajo consiste en identificar las «glosas» o explicaciones añadidas al margen, que pudieron ser incorporadas al texto por los diferentes copistas. Nos encontramos entonces en la frontera de la crítica verbal, pero con frecuencia las tres aproximaciones resultan necesarias. Éste es el problema que plantea el comienzo de la carta a los Efesios: en todos los manuscritos que poseemos la *inscriptio* contiene Πρὸς Ἐφεσίους, «A los Efesios». Tertuliano, sin embargo, nos informa de que Marción la consideraba una carta *ad Laodicensis*, «A los Laodicensis». En la dirección a los destinatarios de 1,1, el complemento ἐν Ἐφέσῳ («en Éfeso»), que debería seguir al participio del verbo ser (τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν: «a los santos que están...»), está ausente en testigos importantes: **p**⁶⁶, **8*** (ante de ser corregido), **B***, **1739**, Marción según Tertuliano, Orígenes, Basilio; es añadido en el margen de **8** y de **B**; y, por último, entró en el texto de **A**, **D**, **F**, **G**, la Vetus Latina y la Vulgata. Hay que notar que la ausencia del artículo delante del participio en **p**⁶⁶ hace que el texto resulte legible (τοῖς ἁγίοις οὖσιν: «a los que son santos»). Es ciertamente la lectura más breve, la más difícil, y probablemente la variante fuente. ¿Se presentaba la carta como una carta circular enviada a las Iglesias, de modo que cada una introdujera su propio

nombre en el texto? Sería un caso único, y deberíamos tener atestaciones de un número mayor de destinatarios. La ausencia originaria de destinatario preciso ¿fue corregida durante el siglo II? A finales de este siglo, Ireneo, y después el canon de Muratori, la reciben como carta «a los Efesios»¹⁵.

La cuestión compleja del saludo y de la doxología final de la carta a los Romanos es del mismo orden: sugiere ediciones diversas de la carta, privada especialmente de sus dos últimos capítulos en los medios marcionitas¹⁶.

2. La crítica interna sigue estando próxima a la crítica verbal cuando detecta las armonizaciones entre pasajes paralelos, sobre todo en los evangelios. Se trata de una tendencia a menudo inconsciente del copista que conoce de memoria el texto, generalmente el evangelio de Mateo, y que alinea partiendo de éste los otros evangelios. En referencia a la empresa de Taciano en su Diatessaron, o «Evangelio armonizado», se habla a veces de «tacionismos». Por lo demás, el fenómeno se verifica todavía hoy en los lectores que mezclan los evangelios y tratan, de manera más o menos consciente, de reducir las tensiones, e incluso las contradicciones de los textos.

Un ejemplo verdaderamente notable es el del padrenuestro en la versión de Lucas, (Lc 11,2-4). La mayor parte de la tradición manuscrita, los grandes unciales **Σ**, **A**, **D**, **W**, **Θ**, las familias **f**¹ y **f**¹³, la multitud de los manuscritos en minúsculas bizantinos, la Vetus Latina y la Vulgata añaden a las cinco peticiones de Lc las dos peticiones suplementarias de Mt; el Vaticano **B03**, la siríaca sinaítica, Marción, Orígenes y Agustín conservaron el texto breve, cuya antigüedad es confirmada por el papiro **p**⁷⁵.

Otro caso sorprendente es el del logion de Mt 24,36, que encuentra un paralelo en Mc 13,32: «Mas de aquel día y hora, nadie sabe nada, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre». Pero mientras que el texto de Mc lee casi constantemente: «ni el Hijo» (οὐδὲ ὁ υἱός), la tradición del texto mateano se divide. El manuscrito **A** carece de la mayor parte del evangelio de Mateo, y la tradición bizantina en su conjunto no contiene la expresión «ni el Hijo»; igualmente, **f**¹, **33**, los leccionarios, la Vulgata, la Peshitta, la siríaca sinaítica y el copto. Por el contrario, la contienen las tradiciones egipcia y cesariense, por una parte (**B**, **Θ**, **Σ**, **f**¹³, Orígenes), y la tradición occidental, por otra (**D**, la Vetus Latina, la siríaca palestinese). La crítica externa nos llevaría, pues, a conservar la expresión. Aun cuando el criterio de la *lectio difformis* no sea respetado, la crítica interna ve en el mantenimiento de la expresión la *lectio difficilior*; una confesión de ignorancia por parte del Hijo no podría dejar de sorprender a la sensibilidad cristiana llevada a desarrollar una cristología alta. Por el contrario, la supresión de la expresión parece debida a una intervención de tipo docético. Para que el logion haya sido tan estable en Mc es necesario que haya sido atestiguado y firmemente mantenido durante mucho tiempo. ¿Hay que sacar la conclusión de que la tradición bizantina corrigió el texto mateano? Esto es lo que hacen los editores del texto estándar mante-

niendo οὐδὲ ὁ υἱός. Pero en el GNT se asigna a la variante la letra (B), que indica al menos una oposición dentro de los miembros del comité. De hecho, ¿no se puede pensar que la cristología alta propia de la redacción final del evangelio de Mateo hubiera transformado ya el logion antiguo?

3. Un ejemplo tomado del evangelio de Juan permite captar en directo los conflictos doctrinales que agitaron el siglo II:

En Jn 1,11, los papiros **p**⁶⁶ y **p**⁷⁵, todos los grandes unciales y los manuscritos en minúsculas, es decir, a la vez la tradición egipcia y la tradición bizantina, así como el código de Beza, leen: «los que no nacieron de la sangre, ni de una voluntad de carne...», expresión que caracteriza a los creyentes. Sin embargo, un manuscrito de la Vetus Latina (**b**) y los Padres latinos más antiguos –Ireneo latino, Orígenes latino (en la mitad de las ocurrencias), Tertuliano, Ambrosio, Agustín, Jerónimo (en un tercio de las ocurrencias)– presentan la frase en singular, referida a Cristo: «el que no ha nacido de la sangre...». El peso de la crítica externa es tan grande que la discusión puede parecer inútil desde el principio. Pero los testigos latinos se remontan a mediados del siglo II. ¿Se trata, en el conflicto cristológico, de una afirmación de tipo docético, o de una afirmación de la virginidad de María? Ireneo (*Contra las herejías* III 16,2) y Tertuliano (*De la carne de Cristo* XIX) leen el texto en singular y lo aplican a la concepción virginal. Tertuliano, por otro lado, acusa a los gnósticos valentinianos de haberlo corrompido poniéndolo en plural para sostener su concepción del cristiano «espiritual». En el siglo V, Cirilo presenta la lectura en plural y establece el vínculo entre la concepción virginal y el bautismo de los cristianos como nacimiento de lo alto.

4. Para concluir, diremos unas palabras sobre la cuestión que plantean algunos versículos (incluso perícopas) ausentes en una buena parte de la tradición manuscrita, mientras que la otra parte los conoce. Se trata particularmente de la perícopa de la mujer adúltera, pero también, en Lucas, de la agnía en Getsemaní (Lc 22,43-44), o del «Padre, perdónalos» (Lc 23,34). La decisión de los editores del texto estándar fue incluir estos versículos en el texto, pero entre corchetes, para señalar la incertidumbre de la tradición, o el hecho de que el pasaje no pertenece al texto original, pero es reconocido como una tradición cristiana antigua. Son casos en los que, de forma particularmente clara, la crítica textual tiene que entrar en diálogo con la crítica literaria, sin perder su especificidad.

El texto de Lc 22,43-44 ilustra bien la dificultad: los dos versículos que insisten en la terrible agonía de Jesús en el Huerto de los olivos, sostenido por un ángel, faltan en un buen número de grandes unciales (**Σ**, **A**, **B**, **W**), en el papiro **p**⁷⁵, en **f**¹³, en la siríaca sinaítica, en Ambrosio, en Jerónimo y en Orígenes. Por el contrario, están presentes en el código de Beza **D**, **Θ**, **f**¹, la Vetus Latina, la siríaca curetoniana y la Peshitta, la Vulgata, Justino y Ireneo. La situación es, por tanto, bastante confusa, pero la omisión parece en gran parte egipcia: una cristología alta pudo negarse a atribuir a Cristo tal angustia y a imaginar que un ángel pudiera consolarlo. No obstante, la crítica interna no puede discernir claramente la variante fuente, porque se puede también presuponer la voluntad de insistir en la humanidad de Jesús. La crítica trata, pues, de apoyarse sobre criterios estilísticos. Varias palabras del versícu-

15. Véase anteriormente, p. 284.

16. Véase anteriormente, p. 165.

lo 44 son *hapaxlegomena* en la obra de Lucas; ¿hay que prohibir por ello que el autor las emplee? Por último, se tiene en cuenta la economía del conjunto del relato de la Pasión: si el Jesús de Lucas muere serenamente en la cruz poniendo su espíritu en las manos del Padre, ¿no ha querido tal vez el autor reequilibrar la imagen del Hijo expresando primero su angustia muy humana en esta escena decisiva?

El análisis de este ejemplo ha servido para emplear elementos de crítica literaria: primero, la noción de «vocabulario» de un autor, ligado a sus hábitos estilísticos; después, la construcción del conjunto de un relato. Este tipo de crítica se ha desarrollado bajo el nombre de *crítica racional*. Insiste en el estilo propio de un autor, pero también en el carácter más o menos literario del griego utilizado. El interés que suscita es grande, pero no está libre de ciertos riesgos y en particular de caer en el riesgo de un círculo vicioso: se establece el texto de un autor a partir de un vocabulario y de rasgos estilísticos observados... ¡en el texto establecido! Una vez más, se impone la prudencia.

Si bien los corchetes del texto estándar mantienen la ambigüedad porque manifiestan la negativa a hacer una elección, sirven también para subrayar inmediatamente al lector la variabilidad del texto en pasajes importantes.

28.5. Nuevas perspectivas de la crítica textual

La uniformización del texto estándar no debe crear ilusiones: el texto del Nuevo Testamento testimonia la vida de las comunidades cristianas a través de los siglos.

Lo que la crítica textual subraya ante todo es el estatus absolutamente original de las Escrituras cristianas; el texto no ha sido nunca verdaderamente fijado, y la diversidad de nuestras traducciones modernas atestigua, probablemente, en nuestros días que la misma libertad sigue actuando en la transmisión de las Escrituras.

La crítica textual sigue su lento trabajo de actualización de las innumerables variantes que afectaron al texto del Nuevo Testamento: las últimas ediciones del GNT (4ª) y del Nestle-Aland (27ª) ofrecen aparatos cada vez más ricos y más precisos. Bajo la dirección de K. Aland, la serie ANTF (*Arbeit zur neutestamentlichen Textforschung*) ha publicado las colaciones de varios papiros, y las colaciones de todos los manuscritos, obra por obra.

Pero también se están multiplicando otras formas de investigación, particularmente en torno al texto occidental en su diversidad: hay que citar especialmente los trabajos de M.-É. Boismard y A. Lamouille sobre el texto occidental del libro de los Hechos de los apóstoles; además, después de la traducción por E. Delebecque del código de Beza para Hechos de los apóstoles, D.C. Parker ha editado el código de Beza, cuyo texto de Mateo ha sido publicado y traducido por C.-B. Amphoux. El inmenso esfuerzo emprendido por J. Duplacy sobre las citas de los Padres de la Iglesia se continúa, en particular, en el Centro de análisis y de documentación patristica

de Estrasburgo, que publica la *Biblia patristica*. Por último, se estudian versiones cada vez más numerosas (copto, etiópico, georgiano, etcétera). Se está llevando a cabo un trabajo de gran envergadura sobre la Vulgata, y otro sobre la Vetus Latina.

Estos trabajos permitirán afinar la teoría de los grandes «estados del texto». Permiten ya al lector mantener una actitud más crítica con respecto al carácter demasiado egipcio del texto estándar, pero también mantener la prudencia con respecto a la tentación siempre presente del mito del origen: tenemos que superar la ilusión del «texto original», y aceptar los diferentes testimonios de las comunidades eclesiales. Ellos ponen de manifiesto una relación con el texto que invita a la libertad.

28.6. Bibliografía

Lecturas preferentes

Roselyne DUPONT-ROC, Philippe MERCIER, «Les manuscrits de la Bible et la critique textuelle», *Cahiers Évangile* 102, París, Cerf, 1998.

Ediciones críticas

The Greek New Testament, edición a cargo de Kurt ALAND, Bruce M. METZGER *et alii*, Londres-Nueva York, United Bible Societies, 1966, '1983, revisada en 1993; NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1898, '1991, revisada en 1993.

Manuales

Léon VAGANAY, Christian-Bernard AMPHOUX, *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament*, París, Cerf, 1986 (reprise par C.-B. Amphoux du manuel de L. Vaganay de 1933); Jack FINEGAN, *Encountering New Testament Manuscripts: A Working Introduction to Textual Criticism*, Londres, SPCK, 1975; Bruce M. METZGER, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption and Restoration*, Oxford, Clarendon Press, 1964, '1968; ID., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Londres-Nueva York, United Bible Societies, 1971, '1994; ID., *The Early Versions of the New Testament. Their Origin, Transmission and Limitations*, Oxford, Clarendon Press, 1977; ID., *Manuscripts of the Greek Bible. An Introduction to Greek Paleography*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 1981.

Listas y bibliografía de manuscritos

Kurt y Barbara ALAND, *Der Text des Neuen Testaments*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1982 (trad. ingl.: *The Text of the New Testament*, Grand Rapids-Leiden, Eerdmans-Brill, 1987); Kurt ALAND, *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments* (ANTF 1), Berlín, de Gruyter, 1994; James K. ELLIOTT, *A Bibliography of Greek New Testament Manuscripts* (SNTS MS109), Cambridge, Cambridge University Press, '2000.

Estado de la investigación

Boletín crítico a cargo de Jean DUPLACY para RSR 1962-1967, en: *Biblica* 1968-1972, y con la colaboración de Carlo-Maria MARTINI 1973-1977; la serie *Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung*, Berlín, de Gruyter, dirigida por Kurt ALAND, desde 1969; Jean DUPLACY, *Études de critique textuelle du Nouveau Testament* (BETHL 78), Leuven, Leuven University Press-Peeters, 1987; George Dunbar KILPATRICK, *New Testament Textual Criticism* (BETHL 96), Leuven, Leuven University Press-Peeters, 1990; David C. PARKER, *Codex Bezae*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; Bart D. EHRMAN, Michael W. HOLMES, eds., *The Text of the New Testament in Contemporary Research* (Studies and Documents 46), Grand Rapids, Eerdmans, 1995; David C. PARKER y Christian-Bernard AMPHOUX, eds., *Codex Bezae. Studies from the Lunel Colloquium June 1994* (NTTS 22), Leiden, Brill, 1996.

GLOSARIO

Alegoresis (método alegórico): Tipo de lectura del texto bíblico, cultivado principalmente por la escuela de Alejandría, que consiste en interpretar todos los textos en clave de alegoría; en esta lectura se presupone que todo elemento del relato tiene que ser descifrado en un plano figurado.

Alegoría: Metáfora desarrollada en forma de relato, donde cada imagen representa un concepto, una idea. Algunas parábolas de Jesús son leídas como alegorías en los evangelios (véase, por ejemplo, Mc 4,3-9 y 4,13-18; Mt 13,24-30 y 13,36-43).

Aleandrino: Uno de los principales códices griegos de la Biblia (Antiguo y Nuevo Testamento), que data del siglo V; la crítica textual lo designa con la sigla A (01).

Apocalíptica: 1. Corriente de pensamiento religioso, de origen judío y presente en el cristianismo; una de sus características consiste en que piensa y formula sus convicciones siguiendo el género literario apocalíptico. 2. Género literario que consiste en la revelación de secretos relativos al fin de los tiempos y a la división de la historia en periodos; presentada como de origen divino y transmitida por la mediación de hombres venerables del pasado (Moisés, Henoc, Baruc), esta revelación es comunicada en forma de visiones, de viajes celestes o por el mensaje de ángeles intérpretes. Este género literario se caracteriza también por una puesta en escena grandiosa y llena de imágenes de los acontecimientos futuros, así como por el recurso frecuente a la pseudonimia.

Apócrifo: Escrito que tiene un cierto parentesco con los libros reunidos en el canon del Nuevo (o del Antiguo) Testamento, pero que la Iglesia no ha admitido en la lista de los escritos canónicos. Sinónimo: extra-canónico.

Apología: Discurso escrito con la intención de defender o justificar una doctrina, un concepto teológico, una práctica o a una persona.

Apotegma: Pequeña unidad literaria compuesta por un dicho pronunciado en forma de sentencia, enmarcada por un breve relato que la pone en escena.

Aretalogía: Discurso o escrito que tiene como finalidad magnificar los actos de un personaje con dones excepcionales o sobrenaturales.

Asiáticas (comunidades): Comunidades cristianas situadas en Asia Menor (actual Turquía).

Canon (inclusión en el canon): Lista o colección de libros reconocidos como doctrinalmente normativos por la Iglesia. La inclusión en el canon es el proceso más o menos largo por el que un escrito ha sido admitido en el canon de las Escrituras.

Católicas (cartas): Término aplicado a las cartas que, según la tradición, fueron dirigidas al conjunto de la Iglesia, y no a una comunidad particular. Las cartas católicas son siete: 1 y 2 Pedro, Santiago, Judas, 1, 2 y 3 Juan.

Claramontano: Importante códice del Nuevo Testamento, que data del siglo IV; contiene las cartas paulinas y déutero-paulinas. La crítica textual lo designa con la sigla D (06).

Códice (codex): Conjunto de hojas plegadas y dispuestas en forma de cuaderno que, en la copia de manuscritos producidos por los copistas cristianos, reemplazó desde el siglo IV al rollo (*volumen*) adoptado por los escribas de la Torá.

Codex Bezae: Importante manuscrito griego del Nuevo Testamento, que data de los siglos IV/V y contiene también una traducción latina; incluye los evangelios y Hch. La crítica textual lo designa con la sigla D (05).

Código doméstico: Género literario de carácter ético, que tiene como objetivo fijar los deberes mutuos que deben observar los miembros de la familia cristiana (cónyuges, hijos, esclavos).

Corpus: Nombre dado a un conjunto de escritos que proceden de una misma instancia «autorial» (autor único o bien escuela teológica). Ejemplo: corpus paulino o corpus joánico.

Cosmología: Representación teológica que explica el ordenamiento del universo y las relaciones que mantienen entre ellas cada una de sus partes.

Crítica de las fuentes: Este procedimiento del método histórico-crítico se dedica a separar los elementos de procedencias diversas que componen un texto. La crítica de las fuentes reconstruye los documentos escritos en los que se ha basado el autor para redactar su texto. Sinónimo: *Literarkritik*.

Crítica textual: Este procedimiento del método histórico-crítico tiene como objetivo reconstruir el texto original de un escrito, por medio de la comparación y el examen de las diferentes variantes manuscritas por las que el texto ha llegado hasta nosotros.

Déutero-paulinas (cartas): Cartas que, según la mayoría de los exegetas, no fueron redactadas por el apóstol Pablo, sino después de su muerte por un autor de la corriente paulina (secretario o escuela teológica). Se trata de Colosenses, Efesios, 2 Tesalonicenses y las Pastorales (1 y 2 Timoteo; Tito).

Déutero-paulinismo: Corriente de pensamiento teológico próxima a la teología del apóstol Pablo, pero desarrollada por sus discípulos y sus sucesores.

Diáspora: Nombre dado al conjunto de las comunidades judías establecidas fuera de Palestina, que se caracterizan generalmente por una actitud más liberal que la del judaísmo palestino.

Diatessaron: Véase *Taciano*.

Dos fuentes: Véase *Modelo de las dos fuentes*.

Doxología: Fórmula litúrgica o epistolar por la que se alaba a Dios y/o a Cristo, tradicionalmente introducida por la expresión: «Gloria a...».

Eón: Periodo de la historia del mundo considerado desde la perspectiva de la salvación. El nuevo eón es para los rabinos el tiempo escatológico, y para los cristianos el tiempo inaugurado por Cristo.

Epifanía: Manifestación de un personaje divino en la historia, ya se trate de Dios o de Jesús.

Esenios (Qumrán): Judíos miembros de comunidades organizadas, de tipo sectario, que viven en barrios particulares de una ciudad o de una aldea, o bien en un

recinto de tipo monástico establecido en el desierto (Qumrán). Los esenios se caracterizan por una espiritualidad ligada a una estricta observancia de las reglas de pureza, así como por una teología claramente dualista. La comunidad de Qumrán estaba situada al noroeste del mar Muerto, a unos 15 kilómetros al sur de Jericó. Dentro de 11 cuevas situadas cerca del lugar donde se alzaba un monasterio esenio se descubrió, en 1947, una importante biblioteca que contenía textos hebreos y griegos del Antiguo Testamento, escritos apócrifos y escritos propios de la comunidad. La fecha de composición de estos escritos va del siglo III a.C. al siglo I d.C.

Eusebio de Cesarea: Obispo de Cesarea desde el año 315 hasta su muerte, Eusebio (ca. 260 - ca. 340) es conocido sobre todo como autor de la *Historia eclesiástica*, obra en 10 volúmenes que presenta la historia de la Iglesia desde la época apostólica hasta el siglo IV. Es igualmente autor de numerosos tratados, entre los cuales destaca especialmente la *Preparación evangélica*.

Evangelio (con mayúscula): Exposición teológica que enuncia la forma en que Dios se hace históricamente próximo a la humanidad en Jesucristo. Buena Nueva de la irrupción de la salvación en la persona de Jesús de Nazaret.

evangelio (con minúscula): Documento escrito consagrado a la persona y al mensaje de Jesucristo. Género literario que transmite ese mensaje.

Filón de Alejandría (ca. 13 a.C. - 45-50 d.C.): Filósofo judío contemporáneo de Jesús, cuyo pensamiento es a veces próximo al de los autores del Nuevo Testamento (especialmente por lo que se refiere a la doctrina del Logos). Entre sus obras hay que citar las *Cuestiones y soluciones sobre el Génesis y el Éxodo*, y su *Comentario alegórico al Génesis*.

Flavio Josefo: Judío nacido en Jerusalén el año 37 d.C., y muerto en Roma hacia el año 98. Participó, primero del lado judío, y después del lado romano, en la Guerra judía, cuya historia escribió (*La guerra de los judíos*, hacia el 75); redactó también las *Antigüedades judías* (hacia el 95) –donde presenta la historia del pueblo judío, desde la creación del mundo hasta el año 66–, el tratado *Contra Apión*, y una autobiografía (*Vita*). Sus escritos ofrecen informaciones preciosas sobre numerosos hechos atestiguados también por los evangelios y los Hechos de los apóstoles.

Formgeschichte: Procedimiento de análisis literario dependiente del método histórico-crítico, llamado también «crítica de las formas». Tiene como finalidad identificar la forma literaria que ha recibido un elemento de la tradición en el curso de su transmisión oral. También trata de establecer el vínculo entre los diversos géneros o formas literarias y las situaciones particulares de las comunidades receptoras (*Sitz im Leben*) donde las unidades textuales recibieron su forma. La *Formgeschichte* se interesa por el aspecto social del lenguaje y postula que la elección de los medios de expresión no es fruto del azar, sino resultado de una estrategia de comunicación.

Glosa: Palabra o grupo de palabras que no pertenecen al texto original, sino que fueron añadidas posteriormente en el curso de la tradición manuscrita, con el fin de explicar el texto, de mejorarlo o de adaptarlo.

Gnosis: Denominación general que sirve para designar a diferentes movimientos religiosos que tienen en común, entre otros principios, la pretensión de la obtención de la salvación mediante el conocimiento de realidades divinas escondidas a los no iniciados; otro postulado de esta corriente de espiritualidad es un fuerte dualismo, de tipo ontológico, que separa radicalmente lo humano de lo divino, la tierra del cielo.

Gnóstico: Véase *Gnosis*.

Guerra judía (66-70 d.C.): Conflicto de carácter nacionalista entre los judíos de Palestina y las fuerzas del imperio romano. El conflicto fue desencadenado por un movimiento denominado «zelota». Empezó en el verano del año 66 en Jerusalén, después de que los romanos crucificaran a los agitadores judíos; y terminó el 29 de agosto del año 70, con la toma del atrio y el incendio del Templo por las legiones romanas capitaneadas por Tito.

Haggadah: Interpretación judía de la Escritura, en forma de relato edificante.

Hapaxlegomenon: Nombre dado a una palabra que sólo se encuentra una vez en el corpus en cuestión (por ejemplo: el corpus paulino o el Nuevo Testamento).

Helenistas: Nombre dado en Hch 6 a cristianos de origen judío que habían adoptado la lengua y la cultura griegas; esta corriente está en el origen de la misión cristiana en Antioquía (Hch 11,19-21).

Ignacio de Antioquía (ca. 35 - ca. 107): Segundo obispo de Antioquía, según Orígenes, tercero según Eusebio, Ignacio es el autor de numerosas cartas a diferentes comunidades cristianas (a los Romanos, a los Efesios, a los Magnesios, a los Tralianos, etcétera). En sus cartas, pone a sus lectores en guardia contra las herejías nacientes, especialmente el docetismo, insistiendo en la dimensión a la vez divina y humana de Cristo.

Integridad literaria: Estado de un escrito bíblico que, en su forma actual, es una unidad homogénea desde el punto de vista literario, y no una colección de escritos originariamente autónomos reunidos por un redactor ulterior.

Ireneo (ca. 130 - ca. 200): Nacido probablemente en Esmirna, Ireneo estudió en Roma y después llegó a ser obispo de Lyon en el año 178. Su obra principal es *Contra las herejías*, donde se dedica a refutar las herejías gnósticas en general, y el valentinismo en particular. Concede una gran importancia a la autoridad de las Escrituras (Antiguo Testamento y Nuevo Testamento), así como a la naturaleza humana de Cristo. Es también un ardiente defensor de un canon de las Escrituras que contiene cuatro evangelios (= Evangelio tetramorfo).

Judeo-cristianismo: Designación de los creyentes que provienen del judaísmo, no del paganismo. Al frente de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén estaba Santiago, «el hermano del Señor»; a pesar de su adhesión al cristianismo, seguían observando la Torá y la mayoría de las costumbres judías, porque consideraban que la fe en Jesús incluía totalmente la alianza de Israel.

Judeo-cristiano: Véase *Judeo-cristianismo*.

Justino Mártir (ca. 100 - ca. 165): Nacido en Nablus de padres paganos, Justino se convierte al cristianismo hacia el año 130. Enseña primero en Éfeso, y después en Roma, donde funda una escuela cristiana. Es conocido por sus dos *Apologías* (la primera está dirigida al emperador Antonino el Píadoso, y la segunda al conjunto del Senado romano). También es autor del *Diálogo con Trifón*, en el que, bajo la forma de un diálogo ficticio con un judío, trata de demostrar que el cumplimiento de las profecías en Cristo prueba el carácter transitorio de la antigua Alianza y, por consiguiente, la supremacía del cristianismo con respecto al judaísmo.

Kerigma: Formulación de la fe cristiana concentrada en su acontecimiento central, es decir, en el carácter salvífico de la muerte y la resurrección de Jesús.

Kerigmático: Que expresa el kerigma.

Koiné: Estado de la lengua griega comúnmente hablada en el conjunto del mundo mediterráneo después de las conquistas de Alejandro Magno (desde el siglo III a.C.). Es la «lengua común» (κοινή διαλέκτι) utilizada por los autores del Nuevo Testamento, pero también por los autores de la traducción griega de la Biblia hebrea (LXX).

Logion: Palabra o sentencia breve atribuida a Jesús. En plural: *logia*.

Logos: Palabra de Dios personificada, activa y creadora, identificada en el evangelio de Juan con Cristo encarnado.

LXX (Setenta): Traducción griega de la Biblia hebrea (Antiguo Testamento), compuesta, según la leyenda narrada por la *Carta de Aristeas*, por 72 doctores judíos que la llevaron a cabo en 72 días por orden de Ptolomeo Filadelfo (283-246 a.C.) –de ahí la denominación de Septuaginta o los Setenta–. En realidad, el proceso de traducción y de redacción fue mucho más largo y más complejo: iniciado hacia el año 300 a.C., se prosiguió hasta el siglo I d.C. Comparada con el canon hebreo, la Septuaginta contiene libros suplementarios (Judit, Tobías, 1 y 2 Macabeos, Sirácida, Sabiduría, Baruc, adiciones al libro de Ester y al de Daniel, 3 Esdras, la Oración de Manasés y la Carta de Jeremías). La Septuaginta es el texto del Antiguo Testamento utilizado por la mayoría de los primeros cristianos.

Marción: Este hombre, acusado de herejía, vivió entre los años 85 y 160 aproximadamente. Excomulgado por Roma en el año 144, fundó una Iglesia (*marcionita*) que se extendió por la cuenca mediterránea y Mesopotamia hasta el año 400. Su pensamiento desarrolla un paulinismo radical que lo lleva a rechazar al Dios del Antiguo Testamento, considerado como un demiurgo malo, diferente del Dios de Jesús, fundamentalmente bueno. Por esta razón reduce la Escritura al evangelio de Lucas, el menos contaminado por el pensamiento judío según él, y a diez cartas de Pablo.

Mayúsculo: Véase *Uncial*.

Midrás: Procedimiento interpretativo de la exégesis judía por el que un pasaje de la Escritura es ilustrado y actualizado con una finalidad exhortativa.

Modelo de las dos fuentes: Teoría literaria según la cual Mt y Lc, además de su fuente propia, tuvieron a disposición otras dos fuentes para redactar su evangelio: Mc y Q (la *fuentes de los logia*).

Montanismo: Movimiento cristiano disidente, cuyo origen se sitúa en Asia Menor, a mediados del siglo II; el iniciador de este movimiento es Montano, acompañado de sus dos discípulas Maximila y Priscila. Teológicamente, el montanismo está marcado por una práctica profética exacerbada por la convicción de la inminencia del fin del mundo. Desde el punto de vista eclesiológico, el montanismo se separa de la concepción ministerial y jerárquica de la Iglesia (las mujeres pueden profetizar y enseñar); desde el punto de vista ético, se caracteriza por una ascesis rigurosa (ayuno, penitencia, virginidad, condenación de las segundas nupcias).

Muratori (Canon o Fragmento de): Manuscrito latino del siglo VIII, publicado en el año 1740 por el sabio italiano L.A. Muratori (1672-1750), y que reproduce un texto compuesto sin duda a caballo entre los siglos II y III. Muy importante para la historia del canon del Nuevo Testamento, proporciona una lista de escritos normativos muy próxima a la del canon actual; se piensa que esta lista corresponde a los escritos reconocidos por la Iglesia de Roma a finales del siglo II.

Nag Hammadi: Localidad del Alto Egipto, donde fue descubierta en 1947 una colección de 13 libros que constituye una biblioteca de unas 1000 páginas; estos escritos, redactados en copto, son de tendencia gnóstica, y datan del siglo IV d.C. El *Evangelio de Tomás* es la obra más conocida de esta colección.

NHC (Nag Hammadi Codex): Véase *Nag Hammadi*.

Pagano-cristianismo: Designación del cristianismo practicado por los creyentes venidos, no del judaísmo, sino de las naciones llamadas «paganas», es decir, que no creen en el Dios de Israel. Sinónimo: heleno-cristianismo.

Pagano-cristiano: Véase *Pagano-cristianismo*.

Papías (ca. 60-130): Obispo de Hierápolis en Asia Menor, cuya obra sólo nos ha llegado a través de los fragmentos recogidos por Ireneo y Eusebio. Uno de estos fragmentos nos informa sobre la identidad atribuida en aquella época a los autores de los evangelios.

Papiro: Soporte de escritura hecho de tallos de la planta del mismo nombre cortados en tiras, que se secaban y después se prensaban superponiéndolos horizontal y verticalmente; este material, fabricado en Egipto, fue utilizado en toda la cuenca mediterránea. Las copias más antiguas de los textos bíblicos y extra-bíblicos han llegado hasta nosotros en papiro.

Papiro Egerton 2: Uno de los más antiguos papiros cristianos actualmente conocidos, datado entre los años 150-200; su texto no coincide con un texto canónico, pero presenta semejanzas con algunos textos del evangelio de Juan y de Marcos.

Parataxis: Construcción sintáctica que opera por yuxtaposición, sin más palabra de unión entre las proposiciones que una «y» (καί).

Parénesis: Pasaje bíblico redactado en forma de exhortación, que contiene enseñanzas éticas. La abundancia de imperativos señala la presencia de una parénesis.

Pastorales: Nombre genérico dado a las dos cartas a Timoteo y a la carta a Tito, que tienen como elemento común las instrucciones destinadas a los dirigentes y relativas a la dirección de las comunidades.

Paulinismo: Que se refiere a Pablo; se aplica también al sistema teológico elaborado por Pablo.

Pesher: Comentario judío a la Escritura.

Policarpo (ca. 69 - ca. 155): Obispo de Esmirna, gran defensor de la ortodoxia, Policarpo dedicó una energía considerable a combatir las herejías, sobre todo el marcionismo y el valentinismo. Es autor de una *Carta a los Filipenses*. Policarpo murió mártir, quemado vivo en Esmirna, probablemente el 23 de febrero del año 155 o 156, a la edad de 86 años.

Prólogo epistolar: Parte introductoria de una carta, que contiene: autor, destinatario, saludo, deseo de paz, oración de acción de gracias.

Prosélito: No judío convertido al judaísmo, que observa todas las prescripciones, incluida la circuncisión. Después de la ceremonia de la circuncisión, el prosélito era sometido a un rito de purificación, y luego ofrecía un sacrificio en el Templo.

Proto-paulinas: Entre las cartas atribuidas a Pablo son aquellas en las que la investigación no cuestiona la paternidad literaria del Apóstol.

Pseudoepigrafía: Procedimiento literario consistente en escribir bajo un nombre ficticio. El autor ficticio es generalmente un personaje importante de la tradición, judía o cristiana, más raramente profana (*Testamento de Abrahán*, *Hechos de Andrés*, *Hechos de Pilato*). Este procedimiento trata de poner el escrito bajo la autoridad del personaje aducido; constituye una práctica común en la antigüedad. Término emparentado: pseudonimia.

Q (fuente Q): Inicial de la palabra alemana *Quelle* (= fuente), que designa en la crítica literaria el conjunto de los materiales comunes a Mt y a Lc y ausentes en Mc. Esencialmente compuesta por palabras de Jesús, es llamada también «Fuente de los logia». Según algunos, esta fuente Q era un documento escrito que contenía también una pequeña parte de material narrativo; según otros, este apelativo agruparía materiales de origen diverso.

Quiasmo: Procedimiento literario que consiste en distribuir las palabras de una frase según un esquema cruzado a-b / b'-a'.

Qumrán: Véase *Esenios*.

Semitismo: Forma sintáctica o verbal de una lengua semítica (hebreo o arameo) traducida literalmente a otra lengua —el griego por lo que respecta al Nuevo Testamento.

Septantismes [expresiones y giros de los LXX]: Uso de construcciones, de formas sintácticas o de temáticas típicas del griego de los Setenta en ciertos escritos del Nuevo Testamento.

Septenario: Procedimiento literario consistente en estructurar un esquema sobre la base del número siete, símbolo de plenitud.

Sinaítico: Uno de los más importantes códigos griegos del Antiguo y del Nuevo Testamento, datado en el siglo IV. El Sinaítico contiene los evangelios, el libro de los Hechos, las cartas de Pablo y el Apocalipsis. Su sigla en la crítica textual es la letra hebrea $\aleph$.

Sinóptico (de σύνοψις: «vista con»): Nombre genérico dado a los evangelios de Mt, Mc y Lc, cuya gran proximidad permite disponer su texto en columnas paralelas y apreciar así de un vistazo sus semejanzas y sus divergencias.

Sitz im Leben (literalmente: «contexto vital»): Designación del medio socio-religioso en el que aparecieron o fueron utilizadas las formas literarias del Nuevo Testamento.

Sondergut: Material literario utilizado por un solo autor y que no aparece en otros escritos semejantes. Sinónimo: tradición propia.

Sumario: Forma literaria que presenta un resumen de la actividad, de la práctica o de la enseñanza de Jesús, de los apóstoles o de la comunidad.

Syncretism: Procedimiento retórico que consiste en presentar en paralelo dos personajes o dos situaciones del relato para compararlos.

Taciano: Apologeta de mediados del siglo II, discípulo de Justino. Es conocido sobre todo porque redactó una compilación armonizadora de los cuatro evangelios canónicos, el *Diatessaron* (172), que en la Iglesia gozó de una autoridad igual a éstos hasta el siglo V.

Temeroso de Dios: Nombre dado a los no judíos atraídos por el judaísmo hasta el punto de observar determinadas prácticas como el *shabbat*, las fiestas y una parte de las prescripciones rituales. A diferencia de los prosélitos, no están sometidos al deber de la circuncisión.

Terminus a quo: Fecha a partir de la cual puede ser considerada la redacción de un escrito.

Terminus ad quem: Fecha más allá de la cual no se puede remontar la redacción de un escrito.

Testimonia: Antología de citas tomadas de diferentes textos bíblicos con la intención de dar testimonio. Se presupone que los primeros cristianos disponían de *testimonia* proféticos que tenían como objetivo acreditar en el Antiguo Testamento el mesianismo de Jesús.

Texto alejandrino: Una de las variantes, muy antigua, del texto griego del Nuevo Testamento, datada en el siglo IV. Está representada sobre todo por los unciales B y $\aleph$.

Texto de la mayoría: Nombre dado por la crítica textual a la forma mayoritaria del texto griego del Nuevo Testamento entre los manuscritos minúsculos.

Texto occidental: Variante del texto griego del Nuevo Testamento, representada principalmente por el uncial D. Presenta en particular un texto de Hch bastante diferente del texto alejandrino.

Torá: Nombre dado a la Ley contenida en el Antiguo Testamento y a veces, por extensión, al conjunto del Antiguo Testamento.

Uncial: Códice del texto bíblico redactado en letras mayúsculas griegas. Este tipo de escritura en mayúscula fue utilizado hasta el siglo IX aproximadamente, antes de ser suplantado por la escritura minúscula. Sinónimo: manuscrito mayúsculo.

Vaticano: Importante códice de la Biblia (Antiguo y Nuevo Testamento), datado en el siglo IV, cuya sigla, en la crítica textual, es B (03).

Vetus Latina: Nombre conferido a una forma de traducción de la Biblia en latín, que data del siglo II. Son sigla en la crítica textual es it.

ÍNDICE DE NOMBRES Y ANALÍTICO

- Acción de gracias: 243-244, 246, 255, 390
Agraphon: 457
 Agustín: 15, 18, 63, 159, 173, 334, 468, 492
 Alegoría: 332, 334, 336-339
 Alejandría: 435
 Alejandrino: 113, 475-496
 Antiguo (véase *Ministerio*)
 Antiguo Testamento (cita): 40, 50, 103, 329, 334-336, 390, 392, 408, 422, 424, 426, 440
 Antioquía: 110
 Aparato crítico: 475-496
 Apocalipsis sinóptico: 50
 Apocalíptica: 195, 301, 390-391, 397-398, 441
 Apócrifo: 32, 123, 126, 147, 153, 208, 314, 360, 435, 452, 454, 457, 463, 469-470
 Apología: 246-247
 Apostolicidad: 208, 214, 229-231
 Aretalogía: 29-30, 36
 Asamblea de Jerusalén: 107, 121, 134

 Bautismo: 209, 225, 270, 275
 Bernabé (Carta de Bernabé): 413-414, 464, 480

 Canon (formación del canon): 83-84, 106, 114, 142, 349
 Cena (véase *Pasión*)
 Circuncisión: 121, 218, 237
 Claramontano: 148, 311, 349, 481

 Códice de Beza: 113, 349, 481-482, 487-488, 493-494
 Código doméstico: 270, 274-275, 318
 Colecta: 168, 189, 200, 205, 209, 222, 314
 Confesión de fe: 140, 318-319, 377
 Controversia (relato de): 41, 49
 Corinto: 191, 250
 Cosmología: 171, 269, 274, 283, 288-289, 338, 389
 Creación: 280
 Cristología: 56-57, 75, 79, 92, 100, 165-166, 269, 274, 283, 288-289
 Crítica de las fuentes: 48, 50, 114-116, 352, 374
 Crítica textual: 44-45, 113-114, 125-126, 165, 222-223, 284-285, 350, 475-496
 Cruz, crucifixión: 43, 67, 193-194, 207, 209, 213, 234
 Culto imperial: 397
 Culto: 179, 181, 399-400, 457
 Cumplimiento (citas de): 66, 69, 71

 Déutero-paulinas (cartas): 141-142, 268-269, 279, 282-285, 291, 298-300, 323-324
 Déutero-paulinismo: 268-269, 279, 282-285, 291, 299-300, 323-324
 Diácono (véase *Ministerio*)
Diatessaron (véase *Taciano*)
Didajé: 25, 28, 413-414, 464
 Doce: 76, 101, 110
 Doceta (docetismo): 379, 487, 490, 492-493

- Doctor (véase *Ministerio*)
 Doxología: 165, 318-319, 390
 Dualismo: 357-359, 365
 Duplicado: 23, 246, 390
- Éfeso: 239-240
 Emperador (véase *Culto imperial*)
 Epistolografía: 141-142, 147, 150-152, 204, 229, 232, 255, 284-285, 310-312, 373-374, 381, 408, 439
 Escatología de presente: 294, 299
 Escatología: 79, 88, 98-99, 252, 270, 275, 284, 290, 294, 298-302, 319-320, 329, 337, 365, 371, 376, 381, 389, 398-399
 Esclavo: 255-261
 Escriba: 73
 Escritura: 40, 96, 167
 Esenios (véase *Qumrán*)
 Espíritu (Espíritu Santo): 100, 107-110, 121, 189, 214-215, 224-225, 376, 378, 381
 Esteban: 110, 118
 Eusebio de Cesarea: 45, 68, 333, 335, 349, 363, 412, 442, 454-455, 461-468, 478, 487
 Evangelio: 35, 179-180, 209, 213-214, 221, 223-224, 455, 468
- Filón de Alejandría: 27, 160, 171, 332, 335-338, 340, 359
 Flavio Josefo: 27, 94, 106, 125, 272, 336
Formgeschichte: 11, 16, 29, 32, 49
Fuente de los logia (véase *Q*)
 Fuentes: 18-21, 25-26, 32, 355
- Galión: 135-136, 250
 Género literario: 27-31, 49, 85, 106-107, 147, 150-154, 284, 293, 311-312, 340, 345, 373, 381, 383, 385, 387, 408, 419, 431, 439
 Glosa: 350-351
 Gnosis (gnóstico): 220-221, 287-288, 335, 349-350, 359-360, 367-368, 378-379, 382
 Guerra judía (66-70 d.C.): 47-48, 333
- Hapaxlegomenon*: 268, 282, 375, 410, 434, 494
- Helenistas: 170
 Himno: 88, 140, 233-235, 241-242, 273-274, 287, 318-319, 390
- Iglesia, ecclesiología: 67, 76, 79, 99, 101-102, 119, 209, 224, 236, 240, 259-260, 269, 274-275, 280, 283, 286, 289, 307, 313, 321, 399, 414
 Ignacio de Antioquía: 148, 286, 414, 460
 Integridad literaria: 84, 163-165, 183-187, 204-205, 217, 232-234, 246-247, 252, 350-353, 390, 420-421, 440
 Interpolación: 246, 375
 Intertextualidad: 273, 279, 282-283, 287, 295-297, 299-300, 375-377, 385, 413, 432-434
- Ireneo de Lyon: 28, 45, 84, 96, 106, 114, 345, 349, 363, 378-379, 394, 421, 450, 453, 459, 461, 466, 483, 488, 492-493
 Israel: 67, 69-70, 121, 123-124, 161, 289-290
- Jerusalén: 89, 110-111
 Jesús histórico: 15, 37-38
 Jesús, discursos: 50, 63, 66, 346, 364
 Juan el Bautista: 21, 37, 40-41, 66, 88, 358-359
 Juan, hijo de Zebedeo: 345, 362-363, 366, 381-382, 394
- Judaísmo helenístico: 288, 359
 Judas, hermano del Señor: 412, 441-442
 Judeo-cristianismo (judeo-cristiano): 48, 50, 69-70, 161, 169-170, 220, 285-286, 291, 361, 422, 443
 Juicio: 78-79, 99, 321, 389, 398-399
 Justicia de Dios: 144, 160, 172-175, 213, 252
 Justificación por la fe: 144, 160, 168, 171-173, 194, 213-214, 226
- Kerigma (kerigmático): 28, 31, 115, 196-197, 318-320, 393
Koiné: 26, 96
- Ley: 48, 69, 74, 77-79, 103, 122, 146, 171, 174-176, 213-214, 221, 224-225
 Libertad: 143-144, 194-195, 416-417

- Logion, logia*: 18, 23-25, 71, 345
Logos: 357, 359, 364, 376
 LXX (véase *Setenta*)
- Manuscrito: 475-496
 Marción: 96, 148-149, 311, 454-456, 458, 460-461, 478, 483, 490-492
 Mesías: 56, 66, 75, 100-101
Midrás: 73, 439
 Milagro: 41-42, 49, 51-52, 66, 346-347, 366
 Ministerio: 280, 315, 322-323, 337
 Misión: 111, 121, 125, 385
 Modelo de las dos fuentes (véase *Fuentes*)
 Mujer: 103, 324-325
 Muratori (Canon de): 28, 84, 96, 148, 307, 311, 334, 349, 412, 435, 450-453, 457, 459, 461-463, 466-467, 471-473
- Nag Hammadi (*NHC*): 217, 332, 336, 340, 412, 454, 466
 Nerón: 48, 170, 395, 423-424
- Obispo (véase *Ministerio*)
 Oración: 102
 Orígenes: 333, 349, 412, 434-435, 462-463, 483, 485-486, 491-493
- Pablo, autoridad: 121-123, 269, 280, 320-321
 Pablo, producción literaria: 112, 122, 131, 134, 139-154
 Pablo, vida: 107, 110-112, 121, 131-136, 161-162, 167-169, 200, 204-206, 218-219, 238-239, 241, 312
 Pagano-cristianismo (pagano-cristiano): 48, 69-70, 161, 170, 180, 191, 218, 250, 284-285, 291, 335, 414-415, 422, 436, 443
 Palimpsesto: 478, 480, 482
 Papías: 45, 68, 96, 334, 380, 454-455, 461, 487
 Papiro: 113, 147, 349, 361, 477-481, 484-490, 492-494
 Papiro Egerton 2: 349
 Parábola: 41, 50, 52
- Paráclito: 364, 376
 Parataxis: 20, 46, 90, 356
 Parénesis: 170, 251-252, 270, 280, 286, 318-319, 329, 383
 Parusia: 99, 119, 240-241, 249, 293-294, 298-300, 436-437, 444
 Pascua: 124-125, 393
 Pasión (relato de la): 43, 49, 52-53, 89, 100, 346-347
Pastor de Hermas: 414, 452, 457, 463, 480
 Paulinismo: 112, 126, 271, 276, 302, 317-318, 323, 426
 Policarpo de Esmirna: 148, 363, 380, 421
 Pre-paulino: 165-166, 187-188, 217, 234, 247-248
 Presbítero (véase *Ministerio*)
 Profeta: 29, 441
 Prólogo epistolar: 140, 151-152, 191, 243, 255, 431
 Prosélito: 96
 Proto-paulinas (tradiciones, cartas): 141-143, 273, 287
 Pseudoepigrafía: 46, 141-142, 265, 268, 270-271, 284, 293, 295, 297-299, 307, 312-315, 323-324, 332, 334, 360-362, 366, 368, 384, 393, 412, 424-426, 434
- Q* (fuente *Q*): 21-27, 32, 70-71, 90-92, 99, 246, 410, 454
Qumrán: 120, 205, 288, 335-336, 340, 358, 368
- Reino de Dios (Reino de Dieu): 88, 99, 101-102
 Resurrección: 44, 89, 179, 181-182, 190, 192, 195-197, 240-241, 249, 275
 Retórica: 210, 276, 301, 372, 418
 Roma: 112, 120-121, 239, 332, 335, 397, 399-400, 408, 421, 423-424, 435
- Sabiduría: 172, 194, 359
 Sacrificio: 338-339
 Salmos: 336, 390
 Salvación: 99, 111, 121, 124, 280, 283-284, 311, 318-321, 329, 337-339, 366, 444

Santiago, hermano del Señor: 411-414	Texto alejandrino: 113-114, 475-496
Secreto mesiánico: 50-51	Texto de la mayoría: 165, 475-496
Secta: 429	Texto occidental: 113-114, 475-496
Semitismo: 20, 23, 46, 96	Tipología: 103, 441
Setenta: 27-28, 95-96, 112, 117, 335, 338-339, 410, 413, 424	Torá (véase <i>Ley</i>)
Sinagoga: 112	Tradición: 111, 319, 429
Sinaítico: 44, 113, 284, 349, 477, 480	Universalismo: 67, 74, 79, 124, 126, 168, 209, 223-224
Sinóptico: 11, 345-347, 353-355, 367	Variante: 475-496
<i>Sitz im Leben</i> : 12, 49, 324, 396, 401	Vaticano: 44, 113, 208, 311, 349, 477-478, 480, 492
<i>Sondergut</i> : 12-13, 25-26, 70-71, 91-92	<i>Vetus Latina</i> : 44
Sumario: 118	Viaje misionero: 110, 131, 134-135, 236
Taciano: 454, 457-458, 470, 482, 492	Viaje: 88, 93, 222
Temeroso de Dios: 96, 112	<i>Vidas</i> de filósofos: 30
Templo: 42-43, 337-338	
<i>Testimonia</i> : 71, 413	

ÍNDICE GENERAL

PRÓLOGO	5
<i>Daniel Marguerat</i>	

I LA TRADICIÓN SINÓPTICA Y LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES

1. EL PROBLEMA SINÓPTICO	11
<i>Daniel Marguerat</i>	
1.1. El hecho sinóptico. Estado de la cuestión	11
1.1.1. Intersecciones narrativas múltiples	12
1.1.2. Semejanzas y divergencias	13
1.2. La derivación de un modelo común	15
1.2.1. Hipótesis del evangelio primitivo	15
1.2.2. Hipótesis de los fragmentos (o diégesis)	16
1.2.3. Hipótesis de la tradición oral	17
1.2.4. Conclusión	17
1.3. La genealogía de los tres sinópticos	18
1.3.1. Modelo de la dependencia	18
1.3.2. Modelo de las dos fuentes	19
1.4. El género literario «evangelio»	27
1.4.1. Del concepto teológico al libro	27
1.4.2. ¿Una biografía ideal	29
1.4.3. Las aretalogías	29
1.4.4. La elección del relato	30
1.4.5. Una subcategoría de la biografía	30
1.4.6. Un programa sin par	31

1.5. Nuevas perspectivas	32
1.6. Bibliografía	32
2. EL EVANGELIO SEGÚN MARCOS	35
<i>Corina Combet-Galland</i>	
2.1. Presentación	35
2.1.1. Género literario	35
2.1.2. Estructura	36
2.1.3. El contenido secuencia tras secuencia	40
2.1.4. El problema del final	44
2.2. Contexto y circunstancias históricas de producción	45
2.2.1. El autor	45
2.2.2. El lugar	47
2.2.3. La fecha	47
2.2.4. Los destinatarios	48
2.3. Composición literaria y teológica	49
2.3.1. Los géneros literarios	49
2.3.2. Las fuentes	50
2.3.3. El trabajo literario y teológico	51
2.4. Perspectiva teológica	54
2.4.1. El Hijo de Dios	54
2.4.2. Los hijos de los hombres	57
2.5. Nuevas perspectivas	59
2.6. Bibliografía	60
3. EL EVANGELIO SEGÚN MATEO	63
<i>Élian Cuvillier</i>	
3.1. Presentación	63
3.1.1. Estructura	63
3.1.2. Contenido	66
3.2. Contexto histórico de producción	68
3.2.1. El autor	68
3.2.2. Mateo y la tradición judía	69
3.3. Composición literaria	70
3.3.1. Las fuentes	70
3.3.2. En el cruce de tradiciones	71
3.3.3. El escriba inspirado	73
3.4. Perspectiva teológica	74
3.4.1. Particularismo y universalismo	74
3.4.2. Cristología	75
3.4.3. Eclesiología	76
3.4.4. Mateo y la Ley	77
3.4.5. El juicio	79
3.5. Nuevas perspectivas	79
3.6. Bibliografía	80

4. EL EVANGELIO SEGÚN LUCAS	83
<i>Daniel Marguerat</i>	
4.1. Lucas-Hechos, una obra en dos volúmenes	83
4.1.1. Una decisión de separación de carácter doctrinal	84
4.1.2. Un díptico	84
4.2. Presentación y estructura	85
4.2.1. Género literario	85
4.2.2. Contenido	86
4.3. Composición literaria	89
4.3.1. El uso de Marcos	89
4.3.2. El uso de la <i>fuentes de los logia</i> (Q)	90
4.3.3. La tradición propia de Lucas	91
4.3.4. La construcción del relato lucano	92
4.4. La cuestión del autor y el contexto histórico de producción	95
4.4.1. Lucas: ¿judío o griego?	95
4.4.2. La posición tradicional	96
4.4.3. Lugar de redacción y destinatarios	97
4.4.4. Datación	98
4.5. Perspectiva teológica	98
4.5.1. Lucas historiador	98
4.5.2. Un calendario de la historia de la salvación	99
4.5.3. La cristología	100
4.5.4. La ecclesiología	100
4.5.5. Una ética fuerte	102
4.6. Nuevas perspectivas	102
4.7. Bibliografía	103
5. LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES	105
<i>Daniel Marguerat</i>	
5.1. Una continuación del evangelio de Lucas	105
5.1.1. Un relato de los orígenes	106
5.2. Presentación del libro	107
5.2.1. Estructura	107
5.3. Contexto histórico de producción	111
5.3.1. Un cristiano de la tercera generación	111
5.3.2. El autor y su público	112
5.4. Composición literaria	112
5.4.1. El enigma del texto de Hechos	113
5.4.2. Las fuentes de Hechos	114
5.4.3. Los procedimientos narrativos	117
5.5. Perspectiva teológica	119
5.5.1. Lucas historiador	119
5.5.2. Una historia de la salvación	121

5.5.3. La imagen de Pablo	121
5.5.4. Una perspectiva de identidad	123
5.5.5. Una teología de la providencia	124
5.6. Nuevas perspectivas	125
5.7. Bibliografía	127

II LA LITERATURA PAULINA

6. CRONOLOGÍA PAULINA	131
<i>François Vouga</i>	
6.1. La cronología paulina según las cartas paulinas	131
6.1.1. De la vocación de Pablo al segundo viaje a Jerusalén ..	132
6.1.2. Pablo en Asia, en Macedonia y en Grecia	132
6.1.3. De la última estancia en Corinto a los proyectos de España	133
6.2. La cronología paulina según los Hechos de los apóstoles ...	133
6.3. Reconstrucciones	134
6.3.1. Cronología relativa: Pablo y los Hechos	134
6.3.2. La inscripción de Galión y los intentos de establecer una cronología absoluta	135
6.3.3. La muerte de Pablo	136
6.4. Bibliografía	138
7. EL CORPUS PAULINO	139
<i>François Vouga</i>	
7.1. Las cartas paulinas y la investigación reciente	139
7.1.1. Cartas y colecciones de cartas	140
7.1.2. El problema de la pseudoepigrafía: cartas «auténticas» o «proto-paulinas», cartas «déutero-paulinas» y «trito-paulinas»	141
7.1.3. La libertad paulina y sus enemigos: el problema de los «adversarios» en las cartas de Pablo	143
7.1.4. Pablo y la interpretación de la teología paulina	144
7.1.5. La teología paulina y el judaísmo	145
7.2. El corpus paulino como colección de cartas	147
7.2.1. El género literario de la colección	147
7.2.2. El corpus paulino como colección	148
7.3. Las cartas paulinas como epístolas apostólicas	150
7.3.1. El género literario de la carta antigua	150
7.3.2. El género de la carta apostólica paulina	152
7.4. Bibliografía	154

II.1. LAS CARTAS DE PABLO

8. LA CARTA A LOS ROMANOS	159
<i>François Vouga</i>	
8.1. Presentación	159
8.1.1. Estructura y contenido	160
8.2. Composición literaria	163
8.2.1. Unidad e integridad literaria de la carta	163
8.2.2. Las tradiciones pre-paulinas	165
8.3. Contexto y circunstancias históricas de producción	167
8.3.1. La ocasión de la carta	167
8.3.2. Los destinatarios	169
8.3.3. Lugar y fecha de composición	170
8.4. Perspectiva teológica	171
8.4.1. Revelación y conocimiento natural de Dios	171
8.4.2. La revelación de la justicia de Dios	172
8.5. Nuevas perspectivas	176
8.6. Bibliografía	177
9. LA PRIMERA CARTA A LOS CORINTIOS	179
<i>François Vouga</i>	
9.1. Presentación	179
9.1.1. Estructura	179
9.1.2. Contenido	179
9.2. Composición literaria	183
9.2.1. Unidad e integridad de la carta	183
9.2.2. Las tradiciones pre-paulinas	187
9.3. Contexto y circunstancias históricas de producción	188
9.3.1. La ocasión de la carta	188
9.3.2. Los destinatarios	191
9.3.3. Los interlocutores (el problema de los «adversarios») .	192
9.3.4. Lugar y fecha de composición	193
9.4. Perspectiva teológica	193
9.4.1. La «teología de la cruz»	193
9.4.2. La libertad cristiana según Pablo	194
9.4.3. La resurrección, plenitud de la creación	195
9.5. Nuevas perspectivas	197
9.6. Bibliografía	197
10. LA SEGUNDA CARTA A LOS CORINTIOS	199
<i>François Vouga</i>	
10.1. Presentación	199
10.1.1. Estructura	200
10.1.2. Contenido	201

10.2. Composición literaria: unidad e integridad de la carta	202
10.2.1. La epístola como colección de cartas	202
10.2.2. La epístola como unidad literaria	204
10.2.3. 2 Corintios 6,14-7,1	205
10.3. Contexto y circunstancias históricas de producción	205
10.3.1. La ocasión de la carta	205
10.3.2. Los interlocutores (el problema de los «adversarios»)	206
10.3.3. Lugar y fecha de composición	208
10.4. Perspectiva teológica	208
10.4.1. La comprensión paulina del apostolado	208
10.4.2. La eclesiología paulina y la colecta	209
10.5. Nuevas perspectivas	210
10.6. Bibliografía	211
11. LA CARTA A LOS GÁLATAS	213
<i>François Vouga</i>	
11.1. Presentación	213
11.1.1. Estructura y contenido	214
11.2. Composición literaria	217
11.2.1. Unidad e integridad de la carta	217
11.2.2. Las tradiciones pre-paulinas	217
11.3. Contexto y circunstancias históricas de producción	218
11.3.1. La ocasión de la carta	218
11.3.2. Los destinatarios	218
11.3.3. Los interlocutores (el problema de los «adversarios»)	219
11.3.4. Lugar y fecha de composición	222
11.4. Perspectiva teológica	223
11.4.1. La vocación del apóstol y la verdad del Evangelio	223
11.4.2. La Ley en la carta a los Gálatas	224
11.4.3. La carne y el Espíritu como determinación de la existencia	225
11.5. Nuevas perspectivas	226
11.6. Bibliografía	226
12. LA CARTA A LOS FILIPENSES	229
<i>François Vouga</i>	
12.1. Presentación	229
12.1.1. Estructura	229
12.1.2. Contenido	230
12.2. Composición literaria	232
12.2.1. Unidad e integridad de la carta	232
12.2.2. Las tradiciones pre-paulinas	234
12.3. Contexto y circunstancias históricas de producción	235
12.3.1. La ocasión de la carta	235
12.3.2. Los destinatarios	236
12.3.3. Los interlocutores (el problema de los «adversarios»)	237
12.3.4. Lugar y fecha de composición	238

12.4. Perspectiva teológica	240
12.4.1. El apóstol y su comunidad	240
12.4.2. La existencia en Cristo y la paradoja de la alegría	240
12.4.3. El pasado fariseo del apóstol y su combate presente	241
12.5. Nuevas perspectivas	241
12.6. Bibliografía	242
13. LA PRIMERA CARTA A LOS TESALONICENSES	243
<i>François Vouga</i>	
13.1. Presentación	243
13.2. Composición literaria	245
13.2.1. Unidad e integridad de la carta	245
13.2.2. Las tradiciones pre-paulinas	247
13.3. Contexto y circunstancias históricas de producción	248
13.3.1. La ocasión de la carta	248
13.3.2. Los destinatarios	249
13.3.3. Lugar y fecha de composición	250
13.4. Perspectiva teológica	250
13.4.1. La conversión al Dios vivo	250
13.4.2. La existencia cristiana: elección y santidad	251
13.4.3. El carácter comunitario de la parénesis	251
13.5. Nuevas perspectivas	252
13.6. Bibliografía	253
14. LA CARTA A FILEMÓN	255
<i>François Vouga</i>	
14.1. Presentación	255
14.1.1. Estructura y contenido	255
14.2. Contexto y circunstancias históricas de producción	256
14.2.1. La ocasión de la carta	256
14.2.2. Los destinatarios	258
14.2.3. Lugar y fecha de composición	258
14.3. Perspectiva teológica	259
14.3.1. Casa cristiana y esclavitud	259
14.3.2. La comunidad cristiana como lugar de discusión ética	259
14.4. Nuevas perspectivas	260
14.5. Bibliografía	260
II.2. LAS CARTAS DÉUTERO-PAULINAS	
15. LA CARTA A LOS COLOSENSES	265
<i>Andreas Dettwiler</i>	
15.1. Presentación	265
15.2. Contexto histórico de producción	268

15.2.1. La cuestión del autor	268
15.2.2. Circunstancias y finalidad del escrito	271
15.2.3. Los destinatarios	272
15.2.4. Fecha y lugar de redacción	273
15.3. Fuentes y tradiciones principales	273
15.3.1. Las relaciones intertextuales entre Colosenses y las cartas proto-paulinas	273
15.3.2. El himno a Cristo	273
15.3.3. Los códigos domésticos	274
15.4. Perspectiva teológica	274
15.4.1. La cristología: el himno a Cristo (Col 1,15-20)	274
15.4.2. La Iglesia	274
15.4.3. El bautismo y la escatología	275
15.4.4. La ética	275
15.5. Nuevas perspectivas	276
15.6. Bibliografía	276
16. LA CARTA A LOS EFESIOS	279
<i>Andreas Dettwiler</i>	
16.1. Presentación	279
16.2. Contexto histórico de producción	282
16.2.1. La cuestión del autor	282
16.2.2. La cuestión del género literario: los destinatarios	284
16.2.3. Circunstancias y finalidad del escrito	285
16.2.4. Fecha y lugar de composición	286
16.3. Las fuentes y las tradiciones principales	286
16.4. El trasfondo religioso	287
16.5. Perspectiva teológica	288
16.5.1. La cristología cósmica	288
16.5.2. La Iglesia	289
16.5.3. La escatología	290
16.5.4. La ética	290
16.6. Nuevas perspectivas	291
16.7. Bibliografía	291
17. LA SEGUNDA CARTA A LOS TESALONICENSES	293
<i>Andreas Dettwiler</i>	
17.1. Presentación	293
17.1.1. Contenido y género literario	293
17.1.2. Estructura	294
17.2. Contexto histórico de producción	295
17.2.1. La cuestión del autor	295
17.2.2. Las circunstancias y la finalidad del escrito	299
17.2.3. El autor y los destinatarios	300
17.2.4. Lugar y fecha de redacción	300
17.3. Las fuentes	300

17.4. Perspectiva teológica	300
17.5. Nuevas perspectivas	301
17.6. Bibliografía	302

II.3. LAS CARTAS PASTORALES

18. LAS CARTAS PASTORALES (1 Y 2 TIMOTEO; TITO)	307
<i>Yann Redalié</i>	
18.1. Tres cartas – un corpus	307
18.1.1. Un discurso indirecto	307
18.1.2. 1 Timoteo	308
18.1.3. 2 Timoteo	309
18.1.4. Tito	310
18.1.5. Tradición manuscrita y orden de las cartas	311
18.1.6. Géneros literarios	311
18.2. Contexto histórico de producción	312
18.2.1. La cuestión del autor	312
18.2.2. Los destinatarios: Timoteo y Tito	314
18.2.3. ¿Cristianos de la tercera generación?	314
18.3. Fuentes y tradiciones	317
18.3.1. Tradición paulina	317
18.3.2. Las tradiciones parenéticas	318
18.3.3. Las tradiciones soteriológicas	318
18.4. ¿Una línea teológica?	319
18.4.1. Epifanía de la salvación	319
18.4.2. Pablo: heraldo, apóstol y doctor	320
18.4.3. Pablo, primer salvado	320
18.4.4. Cómo comportarse en la casa de Dios	321
18.5. Nuevas perspectivas	323
18.6. Bibliografía	325

II.4. HEBREOS

19. LA CARTA A LOS HEBREOS	329
<i>François Vouga</i>	
19.1. Presentación	329
19.2. Contexto histórico de producción	332
19.2.1. Lugar de origen	332
19.2.2. Fecha de composición	333
19.2.3. Autor	333
19.2.4. Destinatarios	335
19.3. Composición literaria	335
19.3.1. Nuevo y antiguo: la exégesis alegórica	336

19.3.2. Melquisedec	336
19.3.3. El sumo sacerdote divino y escatológico	337
19.3.4. La doble metáfora del Templo	337
19.4. Perspectivas teológicas	338
19.4.1. El sermón, palabra de exhortación	338
19.4.2. La nueva alianza y la primera alianza	339
19.4.3. Promesa y cumplimiento: la fe y la esperanza	339
19.5. Nuevas perspectivas	340
19.6. Bibliografía	340

III LA TRADICIÓN JOÁNICA

20. EL EVANGELIO SEGÚN JUAN	345
<i>Jean Zumstein</i>	
20.1. Presentación	345
20.1.1. Juan y los sinópticos	345
20.1.2. La estructura del cuarto evangelio	347
20.1.3. La recepción del cuarto evangelio en la Iglesia antigua	349
20.2. Composición literaria y teológica	350
20.2.1. La cuestión de la integridad literaria	350
20.2.2. Tres modelos de composición literaria	351
20.2.3. Juan y los sinópticos	353
20.2.4. Particularidades y origen del lenguaje joánico	355
20.3. El contexto de producción	360
20.3.1. La escuela joánica	360
20.3.2. Fecha de composición	361
20.3.3. Lugar de composición	361
20.3.4. El autor	362
20.3.5. La función pragmática del evangelio	364
20.4. Perspectiva teológica	364
20.4.1. La cristología de la encarnación	364
20.4.2. La cristología del enviado	365
20.5. Nuevas perspectivas	366
20.6. Bibliografía	369
21. LAS CARTAS JOÁNICAS	371
<i>Jean Zumstein</i>	
A. LA PRIMERA CARTA DE JUAN (1 Jn)	371
21.1. Presentación	371
21.1.1. La estructura del escrito	371
21.1.2. El género literario	373

21.2. Composición literaria y teológica	374
21.3. Contexto histórico de producción	375
21.3.1. La relación entre 1 Jn y el cuarto evangelio	375
21.3.2. La crisis de las iglesias joánicas	377
21.3.3. Lugar y fecha de composición	380
21.4. Perspectiva teológica	380
21.5. Nuevas perspectivas	381
21.6. Bibliografía	382
A. LA SEGUNDA Y LA TERCERA CARTA DE JUAN (2 Jn y 3 Jn)	383
21.7. Presentación de las dos cartas	383
21.8. Contexto histórico de producción	384
21.9. Composición literaria y teológica	385
21.9.1. La relación entre 2-3 Jn y 1 Jn	385
21.9.2. La problemática de 2 Jn	385
21.9.3. La problemática de 3 Jn	385
21.10. Bibliografía	386
22. EL APOCALIPSIS DE JUAN	387
<i>Élian Cuvillier</i>	
22.1. Presentación	387
22.1.1. Género literario	387
22.1.2. Estructura	387
22.1.3. Contenido	389
22.2. Composición literaria	390
22.2.1. Integridad literaria	390
22.2.2. Fuentes	390
22.2.3. El marco apocalíptico	390
22.2.4. Simbolismo	391
22.2.5. Marco onírico	393
22.2.6. Ausencia de pseudonimia	393
22.3. Contexto histórico de producción	394
22.3.1. Autor	394
22.3.2. Vínculo con el contexto joánico	394
22.3.3. Lugar de redacción	394
22.3.4. Fecha de redacción	395
22.3.5. Contexto histórico	396
22.4. Perspectiva teológica	398
22.4.1. El fundamento apocalíptico	398
22.4.2. El fundamento cristológico	398
22.4.3. La escatología y el juicio	398
22.4.4. La eclesiología	399
22.4.5. Crítica de la sociedad	400
22.5. Nuevas perspectivas	401
22.6. Bibliografía	402

IV

LAS CARTAS CATÓLICAS

23. LA CARTA DE SANTIAGO	407
<i>François Vouga</i>	
23.1. Presentación	408
23.1.1. Género literario	408
23.1.2. Estructura	408
23.2. Composición	409
23.3. Contexto y circunstancias históricas de producción	411
23.3.1. Autor	411
23.3.2. Fecha de composición	413
23.3.3. Lugar de origen	414
23.3.4. Destinatarios	414
23.4. Perspectiva teológica	416
23.4.1. La fe y las obras: Santiago y Pablo	416
23.4.2. El cristianismo de los pobres	416
23.5. Nuevas perspectivas	417
23.6. Bibliografía	418
24. LA PRIMERA CARTA DE PEDRO	419
<i>Jacques Schlosser</i>	
24.1. Presentación	419
24.1.1. Género literario	419
24.1.2. Estructura	419
24.1.3. Unidad de la carta	420
24.2. Contexto histórico de producción	421
24.2.1. Lugar	421
24.2.2. Destinatarios	421
24.2.3. Fecha de composición	422
24.2.4. Autor	424
24.3. Composición literaria	426
24.4. Perspectivas teológicas	428
24.5. Nuevas perspectivas	429
24.6. Bibliografía	429
25. LA SEGUNDA CARTA DE PEDRO	431
<i>Jacques Schlosser</i>	
25.1. Presentación	431
25.1.1. Género literario	431
25.1.2. Estructura	431
25.2. Composición literaria	432
25.3. El contexto histórico de producción	434

25.3.1. Autor	434
25.3.2. Fecha de composición	434
25.3.3. Lugar	435
25.3.4. Destinatarios	436
25.4. Perspectiva teológica	436
25.5. Nuevas perspectivas	437
25.6. Bibliografía	438
26. LA CARTA DE JUDAS	439
<i>Jacques Schlosser</i>	
26.1. Presentación	439
26.1.1. Género literario	439
26.1.2. Estructura	439
26.2. Composición	440
26.3. Contexto histórico de producción	441
26.3.1. Autor	441
26.3.2. Fecha de composición	442
26.3.3. Destinatarios y adversarios	443
26.4. Perspectiva teológica	443
26.5. Nuevas perspectivas	444
26.6. Bibliografía	445

V

LA HISTORIA DEL CANON

27. HISTORIA DEL CANON DEL NUEVO TESTAMENTO	449
<i>Jean-Daniel Kaestli</i>	
El sentido de la palabra «canon» aplicada a la Biblia	449
Dos maneras de concebir la historia del canon	450
Un documento para orientarse: el Fragmento de Muratori	451
27.1. Evangelios y cartas paulinas: la formación de dos colecciones canónicas	453
27.1.1. Los evangelios: de la tradición oral a la formación del canon del cuádruple evangelio	453
27.1.2. Las cartas de Pablo: de un auditorio particular a la Iglesia universal	459
27.2. Los libros cuestionados: los diferentes caminos de la fijación del canon	461
27.2.1. La delimitación del canon en la Iglesia griega	462
27.2.2. La fijación del canon en la Iglesia latina	467
27.2.3. La evolución particular del canon en las Iglesias de Siria	469
27.3. Bibliografía	473

VI
LA CRÍTICA TEXTUAL

28. EL TEXTO DEL NUEVO TESTAMENTO Y SU HISTORIA	477
<i>Roselyne Dupont-Roc</i>	
28.1. La transmisión material del texto	479
28.2. Los testigos del texto del Nuevo Testamento	481
28.3. El desafío actual: los grandes estados del texto	486
28.4. El método de la crítica textual	491
28.5. Nuevas perspectivas de la crítica textual	496
28.6. Bibliografía	497
GLOSARIO	499
ÍNDICE DE NOMBRES Y ANALÍTICO	507

Biblioteca Manual Desclée

1. LA BIBLIA COMO PALABRA DE DIOS. Introducción general a la Sagrada Escritura, por Valerio Mannucci (6ª edición)
2. SENTIDO CRISTIANO DEL ANTIGUO TESTAMENTO, por Pierre Grelot (2ª edición)
3. BREVE DICCIONARIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA, por Paul Christophe
4. EL HOMBRE QUE VENÍA DE DIOS. VOLUMEN I, por Joseph Moingt
5. EL HOMBRE QUE VENÍA DE DIOS. VOLUMEN II, por Joseph Moingt
6. EL DESEO Y LA TERNURA, por Erich Fuchs
7. EL PENTATEUCO. Estudio metodológico, por R. N. Whybray
8. EL PROCESO DE JESÚS. La Historia, por Simón Légasse
9. DIOS EN LA ESCRITURA, por Jacques Briend
10. EL PROCESO DE JESÚS (II). La Pasión en los Cuatro Evangelios, por Simón Légasse
11. ¿ES NECESARIO AÚN HABLAR DE «RESURRECCIÓN»? Los datos bíblicos, por Marie-Émile Boismard
12. TEOLOGÍA FEMINISTA, por Ann Loades (Ed.)
13. PSICOLOGÍA PASTORAL. Introducción a la praxis de la pastoral curativa, por Isidor Baumgartner
14. NUEVA HISTORIA DE ISRAEL, por J. Alberto Soggin (2ª edición)
15. MANUAL DE HISTORIA DE LAS RELIGIONES, por Carlos Díaz (5ª edición)
16. VIDA AUTÉNTICA DE JESUCRISTO. VOLUMEN I, por René Laurentin
17. VIDA AUTÉNTICA DE JESUCRISTO. VOLUMEN II, por René Laurentin
18. EL DEMONIO ¿SÍMBOLO O REALIDAD?, por René Laurentin
19. ¿QUÉ ES TEOLOGÍA? Una aproximación a su identidad y a su método, por Raúl Berzosa (2ª edición)
20. CONSIDERACIONES MONÁSTICAS SOBRE CRISTO EN LA EDAD MEDIA, por Jean Leclercq, o.s.b.
21. TEOLOGÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO. VOLUMEN I, por Horst Dietrich Preuss
22. TEOLOGÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO. VOLUMEN II, por Horst Dietrich Preuss
23. EL REINO DE DIOS. Por la vida y la dignidad de los seres humanos, por José María Castillo (5ª edición)
24. TEOLOGÍA FUNDAMENTAL. Temas y propuestas para el nuevo milenio, por César Izquierdo (Ed.)
25. SER LAICO EN LA IGLESIA Y EN EL MUNDO. Claves teológico-espirituales a la luz del Vaticano II y Christifideles Laici, por Raúl Berzosa
26. NUEVA MORAL FUNDAMENTAL. El hogar teológico de la Ética, por Marciano Vidal (2ª edición)
27. EL MODERNISMO. Los hechos, las ideas, los personajes, por Maurilio Guasco
28. LA SAGRADA FAMILIA EN LA BIBLIA, por Nuria Calduch-Benages
29. DIOS Y NUESTRA FELICIDAD, por José Mª Castillo
30. A LA SOMBRA DE TUS ALAS. Nuevo comentario de grandes textos bíblicos, por Norbert Lohfink
31. DICCIONARIO DEL NUEVO TESTAMENTO, por Xavier Léon-Dufour
32. Y DESPUÉS DEL FIN, ¿QUÉ? Del fin del mundo, la consumación, la reencarnación y la resurrección, por Medard Kehl
33. EL MATRIMONIO. ENTRE EL IDEAL CRISTIANO Y LA FRAGILIDAD HUMANA. Teología, moral y pastoral, por Marciano Vidal
34. RELIGIONES PERSONALISTAS Y RELIGIONES TRANSPERSONALISTAS, por Carlos Díaz
35. LA HISTORIA DE ISRAEL, por John Bright
36. FRAGILIDAD EN ESPERANZA. Enfoques de antropología, por Juan Masiá Clavel. S.J.
37. ¿QUÉ ES LA BIBLIA?, por John Barton
38. AMOR DE HOMBRE, DIOS ENAMORADO, por Xabier Pikaza
39. LOS SACRAMENTOS. Señas de identidad de los Cristianos, por Luis Nos Muro
40. ENCICLOPEDIA DE LA EUCARISTÍA, por Maurice Brouard, s.s.s. (Dir.)
41. ADONDE NOS LLEVA NUESTRO ANHELO. La mística en el siglo XXI, por Willigis Jäger
42. UNA LECTURA CREYENTE DE ATAPUERCA. La fe cristiana ante las teorías de la evolución, por Raúl Berzosa (2ª edición)
43. LAS ELECCIONES PAPALES. Dos mil años de historia, por Ambrogio M. Piazzoni
44. LA PREGUNTA POR DIOS. Entre la metafísica, el nihilismo y la religión, por Juan A. Estrada
45. DECIR EL CREDO, por Carlos Díaz
46. LA SEXUALIDAD SEGÚN JUAN PABLO II, por Yves Semen
47. LA ÉTICA DE CRISTO, por José M. Castillo (4ª edición)
48. PABLO APÓSTOL. Ensayo de biografía crítica, por Simon Légasse
49. EL CRISTIANISMO EN UNA SOCIEDAD LAICA. Cuarenta años después del Vaticano II, por Juan Antonio Estrada (2ª edición)
50. LITURGIA Y BELLEZA. Nobilis Pulchritudo, por Piero Marini
51. TRANSMITIR LA FE EN UN NUEVO SIGLO. Retos y propuestas, por Raúl Berzosa (2ª edición)
52. LOS ESCRITOS SAGRADOS EN LAS RELIGIONES DEL MUNDO, por Harold Coward (Ed.)
53. ORIENTACIONES ÉTICAS PARA TIEMPOS INCIERTOS. Entre la Escala del relativismo y la Caribdis del fundamentalismo, por Marciano Vidal
54. PALABRAS DE AMOR. Guía del amor humano y cristiano, por Xabier Pikaza
55. ¿QUÉ SENTIDO TIENE SER CRISTIANO? El atisbo de la plenitud en el devenir de la vida cotidiana, por Timothy Radcliffe
56. EL DON DE LA VIDA, por José Vílchez
57. LA BIBLIA ANTES DE LA BIBLIA. La gran revelación de los manuscritos del mar Muerto, por André Paul
58. INTRODUCCIÓN AL NUEVO TESTAMENTO. Su historia, su escritura, su teología, por Daniel Marguerat (Ed.)

Este libro se terminó
de imprimir
en los talleres de
RGM, S.A., en Bilbao,
el 8 de enero de 2008.